

LOS SERES MITOLÓGICOS EN LA TRADICIÓN ORAL DE LOS PUEBLOS RIBEREÑOS DEL NAPO

NÉSTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS

Introducción

Entre enero y marzo de 2016, tuve la oportunidad de realizar un trabajo de campo acopiando información social, económica y cultural entre los pueblos ribereños del río Napo. El recorrido fue iniciado en la desembocadura del Napo al Amazonas, punto del cual un grupo de investigadores avanzó en dirección de Pantoja (capital distrital de Torres Causana, en la frontera con Ecuador).

Estuve a cargo de doce profesionales iquiteños con experiencia en recolección de información social, económica y cultural en poblados rurales amazónicos. En este grupo incluí a cuatro mujeres, formando cuatro equipos de investigación integrados, cada uno, por dos varones y una mujer¹.

El trabajo de campo permitió visitar a 110 localidades ubicadas en los distritos de Las Amazonas, Mazán, Napo y Torres Causana en la provincia de Maynas en el departamento de Loreto. El territorio estudiado es selva baja y todos los pueblos visitados son ribereños.

Los pueblos estudiados son “mestizos”, kichwas, yaguas, murui-muinani y quechuas que, por estar asentados en un mismo hábitat, por las diversas formas de contactos y por los grados diversos de aculturación, comparten ciertas ideologías, tecnologías y prácticas económicas.

En este trabajo me interesa describir, analizar y explicar a los seres mitológicos pluviales y bosqueños en la tradición oral de los pueblos ribereños del Napo; en consecuencia, abordaré a la *yakumama* (madre agua), las sirenas y los bufeos; y, los seres del “monte” como el *chullachaki* (pies desiguales), el *tunche*, el “maligno” y la *runamula* (gentemula).

Organizo la exposición en cuatro apartados, en el primero abordo la importancia del río y el bosque en la vida de los pueblos; en el segundo describo a los pueblos asentados en esta parte del país; en el tercero y cuarto desarrollo a los seres mitológicos pluviales y bosqueños en el imaginario de los sujetos estudiados.

1. El río Napo y el bosque en la vida de los pueblos

1.1. *El río Napo en la vida de los hombres*

El río Napo nace en Ecuador y desemboca en el río Amazonas en Loreto, tiene 1,130 km. de longitud, en el tramo peruano recorre los territorios de los cuatro distritos mencionados a través de 667 km (INEI 2001), su ancho varía entre 1.5 y 3.0 km. La altitud en la desembocadura (Las Amazonas) es

¹ Mis gratitudes especiales a todos los informantes de los pueblos ribereños del Napo visitados; a los ingenieros Luis Alberto Ruiz Fajardo, Marina Saldaña Rodríguez, Lleri Hibor Tuesta Villacorta y Azael Arbildo Gonzáles, compañeros de esa gran aventura por el río Napo; y, Mario Maldonado Valenzuela y Mery Laurente Chahuayo por corrección realizada al borrador del presente.

de 79 m, en Mazán 86 m, en Santa Clotilde (Napó) 100 m, y en Pantoja (Torres Causana) 168 m (Ilustración 1).

El Napó tiene centenares de ríos tributarios, pero los principales son el Curaray y Mazán; otros ríos de envergadura mediana son el Tacsá Curaray, Huirima, Santa María y Tamboyacu.

En la cuenca del Curaray opera la compañía petrolera franco vietnamita Perenco, que explota el Lote 67 y utiliza a los ríos Curaray, Napó y Amazonas para transportar el crudo. Se dice que tendría una veintena de embarcaciones “chatas” con sus respectivos remolcadores (Ilustración 2). Según me informaron, el crudo es transportado hasta una refinería que funciona en una gran embarcación anclada en el río Amazonas. De allí el petróleo es destinado para su venta y la nafta regresa para seguir sacando petróleo en el lote referido.

Ilustración 1. Ubicación del río Napó (Fuente: stepmap.de).



Ilustración 2. Transporte del crudo del lote 67 por el río Napó (Néstor Taipe, 2016).



Tres son los puertos principales existentes en este río, el de Mazán, Santa Clotilde y Pantoja, lugares en las que el comercio es mayor que en otras localidades (Ilustración 3). Sin embargo, hay zonas íntegras, especialmente los poblados que se encuentran en la circunscripción de Las Amazonas y el Napo Bajo, que optan por ir a vender sus productos al mercado de la ciudad de Iquitos. En cambio, a partir de la comunidad nativa kichwa de Puerto Elvira (en distrito de Torres Causana) hacia arriba, la población opta por vender y comprar a los “regatones” que son los comerciantes ambulantes que se desplazan en unas lanchas comerciales.

En esta parte del Napo Alto, los productores esperan a las lanchas que surcan río arriba y preguntan por la fecha de bajada, y esperan con sus productos (racimos de plátano, motelos, madera, ganado, carne de monte, en fin...), los valoran monetariamente, y por esa suma encargan al comerciante que les traigan de la ciudad víveres, herramientas, ropa, municiones y otros enseres, y por lo que sobra cobran en efectivo.

Ilustración 3. Comercio en el puerto de Mazán (Néstor Taipe, 2016).



El Napo es un río “loco”, porque de época en época cambia el curso de las aguas y el canal de navegación, destruye unas y hace aparecer otras playas. Basta la presencia de algunas lluvias para que aumente enormemente su caudal que lleva mucha sedimentación. Por enero de 2016, el río estuvo en su época de “vaciante”, en un punto bajo. Cuando surcábamos río arriba pude registrar la presencia de inmensas playas en ambas riberas. En ambos costados del río observé troncos inmensos a manera de estacas (que regionalmente lo llaman *kirumas*) que dificultan la navegación no sólo de las lanchas sino también de las embarcaciones pequeñas (peque-peques y canoas)².

²La época “creciente” del río Napo es entre febrero y agosto, con creciente máxima en junio y julio. La época “vaciante” es entre septiembre y enero, con vaciante máxima en diciembre. En época con “creciente” el río inunda a gran parte de los poblados ribereños, de ahí que los pobladores se vean obligados a construir sus casas utilizando horcones y a una altura que supera el metro y medio; aun así, en muchos casos las viviendas terminan siendo inundadas. Para que sobrevivan las gallinas y los cerdos les construyen unas balsas. En esta temporada algunos cultivos y plantaciones son afectados por las inundaciones. Los pueblos que tienen problemas de inundación optan por tener sus cementerios en otras localidades con tierras altas para que sus entierros no sean afectados por las aguas. En esta época se presenta el mayor número de mordeduras de serpientes a los humanos. En contraste, durante los meses de “vaciante”, la navegación para embarcaciones medianas y grandes se hace difícil porque pueden quedar varadas; pero en esta época las playas y los campos son aprovechados con la práctica de diversos cultivos precoces.

Sin embargo, por la segunda semana de febrero hubo lluvias torrenciales que hicieron que las aguas del río aumenten enormemente, al punto que llevaban troncos inmensos, las aguas se notaban muy espumosas, con una gran correntada, las playas fueron desapareciendo, empezaron a notarse muchos remolinos en diversos puntos del río, especialmente sobre la boca del Curaray. Las aguas del Napo iban devorando literalmente las riberas, la tierra arenosa se iba desbarrancando con un gran sonido... dicen que la navegación podría tener dificultades por las empalizadas que lleva el río.

Con todo, el río es el único medio por el cual se conectan las localidades entre sí, en algunos casos entre las zonas de residencia y las áreas de cultivo, las localidades con las capitales distritales, con los centros comerciales y con la ciudad de Iquitos que es la capital provincial de Maynas.

Las embarcaciones que hemos observado al surcar y bajar por el río son motonaves, lanchas (de pasajeros y carga), rápidos también llamadas “chalupas”, “chatas” con remolcadores (que trasladan petróleo y madera), yates pequeños, “peque-peques” y canoas (Ilustración 4).

Los peque-peques son muy importantes para cada familia ribereña, ya que en ellos trasladan sus productos para comercializarlos o trasladan sus compras del mercado hacia sus localidades; sirven para ir a cosechar y sembrar sus cultivos. Tanto los peque-peques como las canoas les sirven para practicar la pesca para consumo y el comercio. Pero la importancia de las canoas es múltiple porque en él hacen su aseo personal, lavan la ropa, se bañan hombres y mujeres, de él se “botan” al río los niños y las niñas, en él lavan los utensilios de cocina, y también es fuente de sus creencias, mitos, cuentos y otras tradiciones orales.

La importancia del río es enorme ya que por él se desplazan también quienes implementan los diversos programas sociales³, por él ingresan y salen los docentes de las Instituciones Educativas (IIEE) de inicial, primaria y secundaria; el personal de los Establecimientos de Salud (EESS), las brigadas de salud que visitan de modo itinerante a las localidades donde no hay EESS. En él aterrizan los hidroaviones en situaciones de emergencia. Por él se realizan operativos contra la delincuencia, la trata de personas, el contrabando y la destrucción de dragas que ilegalmente explotan oro en el Napo; por él emigran los jóvenes y las muchachas hacia las ciudades en busca de nuevos horizontes.

Ilustración 4. Tipos de embarcación que navegan en el río Napo (Néstor Taipe, 2016).



³ Me refiero al Programa Nacional de Alimentación Escolar - Qali Warma, Programa Nacional de Apoyo a los más Pobres Juntos, Programa Nacional de Asistencia Solidaria - Pensión 65, Programa de Vaso de Leche, el Programa Beca 18 y el Programa Nacional Tambos.

Precisamente por ser importante el río en la vida de los pueblos ribereños, éste ocupa un lugar primordial en su imaginario y está relacionado con la actividad de la pesca, con seres mitológicos como la *yakumama* (la boa negra y el lagarto negro), el encantamiento de las sirenas y la presencia de los bufeos seductores. Cada especie acuática tiene su propia historia mítica específica. En conjunto, la vida acuática se asemeja a la vida superficial, con pueblos, calles, casas y con orden jerárquico entre ellos.

1.2. El bosque en la vida de los hombres

El bosque adquiere importancia semejante al del río, porque de él obtienen una infinidad de recursos; sin embargo, los más importantes son la flora, fauna y tierras, que posibilitan la economía de extracción de madera, caza, recolección y otorga parcelas agrícolas y campos de pastoreos. Igual que las acuáticas, cada especie terrestre tiene su propia historia mítica, algunos son de carácter sagrado y su proximidad para obtener beneficios está mediada de la realización de rituales prescritos por la tradición.

Las especies maderables extraídas son tornillo (*Cedrelinga cateniformis*), capirona (*Calycophyllum spruceanum* - Benth), cedro (*Cedrus*), moena (*Aniba amazonica* Meiz), lupuna (*Chorisia Insignis* HBK), shihuahuaco (*Dipteryx* sp), lagarto kaspi o palo maría (*Calophyllum brasiliense*), huimba negra (*Ceiba samauma*, Mart, K. Schum), quinilla (*Manilkara bidentata*), etc., algunos de los cuales son utilizados para la construcción de viviendas y algunos muebles, pero que en su mayoría es comercializada (Ilustración 5).

Ilustración 5. Árbol de lupuna en la ribera del río Napo (Néstor Taipe, 2016).



Las especies objeto de caza son: majás (*Cuniculus paca*), carachupa (*Dasypodidae*), huangana (*Tayassu pecari*), venado (*Cervidae*), ronsoco (*Hydrochoerus hydrochaeris*), sachavaca (*Tapirus terrestris*), añuje (*Dasyprocta punctata*), monos diversos, paujil (*Crax*), pava (*Penelope jacquacu*), lagarto (*Paleosuchus palpebrosus*) y sajino (*Pecari tajacu*), capturan también motelos (*Chelonoidis denticulata*) y taricayas (*Podocnemis unifilis*). Una porción de la caza es incorporada en la alimentación de la familia, pero la mayor parte de ella es comercializada.

La naturaleza tropical les permite recolectar frutos, tallos y hojas. Una porción de la recolección es utilizada para el autoconsumo y la mayor parte de ella es comercializada en los puertos de Mazán o Iquitos. Un costal de frutos de aguaje (*Mauritia flexuosa*), con los que preparan refrescos, cuesta unos 20 nuevos soles. Los frutos del pijuayo (*Bactris gasipaes*) sancochados tienen un sabor parecido al inguiri verde (*Musa paradisiaca* L.) o también es insumo para hacer masato, por un costal de estos frutos

pagan hasta 30 nuevos soles. La chambira (*Astrocaryum chambira*) es una fruta silvestre que en el mercado venden la docena a unos 3 nuevos soles. El ungrahui (*Oenocarpus bataua*) es un fruto que cocinado es igual que el aguaje (en la ciudad venden *chapo* de ungrahui). La yarina (*Phytelephas macrocarpa*) es un fruto de una variedad de palmera (los venden en los mercados de Iquitos y Mazán). Lechehuayo (o chiclehuayo) (*Couma macrocarpa*) es un fruto pequeño como el caimito (*Chrysophyllum cainito L.*), dentro tienen unas semillas con pulpa que al masticarlo es como el chicle. La chonta (*Bactris gasipaes*) es apreciada para las ensaladas (las venden en los mercados de Iquitos y Mazán). Las hojas de bijao (*Calathea lutea*) son para preparar el “juane” (comida característica de la selva) además las utilizan para la cocción de pescado dando a la comida un aroma y sabor especial y para hacer tamales (la docena de hojas de bijao cuesta 1 nuevo sol). Asimismo, recolectan otros frutos como el chimbillo (*Inga spp.*) y zapote (*Pouteria sapota*) que también son comercializados.

En fin, se puede estimar que la recolección representa aproximadamente el 15% de la economía de los pobladores de las localidades ribereñas. En Santa Rosa de Tiwinsa me dijeron que llevan sus productos en los peque-peques y gastan unos 50 nuevos soles en combustible. Entonces llevar un par de sacos de aguaje cubre dicho costo. Los demás productos como los racimos de plátano, yuca, arroz, maíz, carne de monte, etc. les permite obtener algún dinero para comprar otros comestibles y útiles de origen industrial (azúcar, sal, detergente, aceite, ropa, herramientas, etc.) (Ilustración 6).

Ilustración 6. Comercio de bijao, yuca, aguaje y carne de monte en los puertos de Mazán y Santa Clotilde (Néstor Taipe, 2006).



Además, la roza y quema del bosque les proporciona tierras para hacer agricultura de auto subsistencia (yuca, plátano, arroz, maíz y maní), cuyos excedentes van destinados al mercado local y regional. En ciertos casos, los bosques talados terminan convirtiéndose en pastizales para criar vacunos, búfalos, ovinos y caballos (los tres primeros tienen fines cárnicos mientras que los équidos son utilizados para hacer funcionar los trapiches en la molienda de caña para la elaboración de aguardiente).

Igual que el río y la cocha, el bosque tiene un espacio importante en el imaginario y han generado la creencia en seres mitológicos como el *chullachaki*, el *tunche*, el “maligno” y la *runamula* entre otros que tienen funciones reguladoras en la relación del hombre con la naturaleza y entre los mismos hombres.

2. Los pueblos ribereños

A lo largo de la cuenca del río Napo están asentados dos tipos de poblaciones que podríamos identificarlos como los pueblos mestizos y los pueblos originarios.

2.1. *Los pueblos mestizos*

2.1.1. Las capitales distritales

Francisco Orellana, Mazán, Santa Clotilde y Pantoja son pueblos autodenominados “mestizos”, que hablan el español y dicen no hablar ninguna lengua aborigen, tienen un estilo de vida urbanizada, con acceso restringido a los servicios básicos de agua, desagüe, electricidad, teléfono, tienen “pistas”, expendios comerciales (ferreterías, abarrotes, restaurantes, bares y discotecas), en estos pueblos hay personas que acaparan los productos rurales y son conocidos como los “regatones” (Ilustración 7).

Como toda capital distrital, estos pueblos tienen presencia de mayores instituciones gubernamentales como los Gobiernos Locales (GL), Subprefectura Distrital, Centro de Salud, Policía Nacional del Perú (PNP), Guardacostas, Ministerio de la Mujer y Población Vulnerable (MIMP), Parroquias, Juzgados de Paz (no letrados y letrados), en algunos casos hay presencia de agencias agrarias; no tienen ningún banco, lo que causa ciertas dificultades para los pagos de los programas sociales y también el cobro de haberes de los empleados públicos como los trabajadores de los sectores de Salud, Educación y otros.

Ilustración 7. Mazán, Pantoja y Santa Clotilde (Néstor Taipe, 2016).



A estos puntos llegan la mayoría de los agricultores a vender sus productos. Generalmente traen racimos de plátanos inguiri, plátanos manzano, sacos de yuca, aves de corral (gallinas y patos), cerdos, pescados diversos, motelo y taricaya (tortugas), carne de monte (venado, majás, sajino, sachavaca y otros), frutos productos de la recolección como pijuayo, aguaje y hojas de bijao. En este punto adquieren los productos industrializados necesarios para su consumo y uso en los hogares rurales: detergente, combustible, aceite, azúcar, sal, ropa, herramientas, útiles escolares para sus hijos, etc.

2.1.2. Las comunidades campesinas, anexos y caseríos

El otro grupo autodenominados “mestizos” son pobladores de los caseríos, anexos, comunidades campesinas y centros poblados que hablan español, que generalmente son de procedencia externa. Durante el trabajo de campo fueron registrados la presencia de personas que llegaron desde Ucayali, San Martín, Cajamarca, Huánuco, Iquitos... en cuyo pasado no tienen ancestros indígenas. De ahí que para diferenciarse de los “nativos” se autodenominan “mestizos”.

Su organización política va establecida por la presencia de un teniente gobernador, agente municipal o alcalde de centro poblado, y en el caso de las comunidades campesinas tienen sus juntas directivas comunales.

Sin embargo, algunas de estas localidades están tramitando su reconocimiento como Comunidades Nativas (CCNN), pero solo para sacar mejor provecho de dicho estatus legal. De otro lado, he encontrado comunidades o caseríos en la que no siempre son 100% mestizos, sino tienen cierta cantidad de presencia de familias indígenas que hablan kichwa, yagua o murui-muinani. En este caso los llaman los incorporados.

Igual que las poblaciones indígenas, los mestizos practican los mismos cultivos, crianza, recolección, caza, extracción de madera y comparten la misma cosmovisión. Tal vez lo más resaltante es que la mayor parte del trabajo familiar lo realizan mediante la *minga* (que en el contexto de los pueblos ribereños del Napo es la ayuda interfamiliar que se obtiene para las labores agrícolas y la construcción de viviendas) y los aspectos colectivos mediante el “trabajo comunal”. Tanto mestizos como indígenas, sólo en ocasiones especiales, trabajan como jornaleros en alguna obra de infraestructura local. Ambos grupos sociales elaboran y consumen masato (*aswa*). En las comunidades nativas, además de yuca, utilizan el pijuayo para hacer masato. Acuden a los mismos mercados de productos. La diferencia está en que los indígenas están agremiados, sus tierras son comunales y sus campos de cultivos no los pueden vender, comprar ni alquilar; en cambio, los mestizos sí pueden vender y alquilar sus tierras aun cuando estén en comunidades campesinas; sin embargo, hay caseríos donde cada familia tiene títulos de propiedad de sus parcelas. La enseñanza en las instituciones educativas de las localidades mestizas es en español, mientras que en parte de las comunidades nativas es bilingüe (kichwa-español).

Los kichwas que están integrados a los caseríos mestizos tienen cierta vergüenza de hablar su idioma. Algunos inclusive llegan a afirmar que no saben hablar el idioma, que eso “hablan los abuelos, que ellos y sus hijos hablan solo el español”.

2.2. Los pueblos originarios

En la cuenca del Napo hay cuatro pueblos originarios: los kichwas, murui-muinani, yaguas y quechuas.

2.2.1. Los kichwas

Mayoritariamente en la cuenca del Napo existen CCNN kichwas, son más numerosas en el Napo Alto, luego en el Napo Medio y en menor cantidad por el Napo Bajo. Hay unas 72 comunidades nativas kichwas en las que habitan aproximadamente 3,720 familias (Ilustración 8).

Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura (MINCUL 2016a), los kichwas en el territorio amazónico peruano son unas 50,127 personas. El kichwa como idioma pertenece a la familia lingüística quechua.

El origen de este pueblo se remonta a los descendientes de pueblos amazónicos (entre ellos varios de origen ecuatoriano) que fueron “quechuizados” primero por los *inqas*, luego por los misioneros desde el siglo XVI y, por último, por los caucheros (MINCUL 2016a). Los kichwas están ubicados en a) el río Napo en Loreto, b) los ríos Pastaza y Tigre en Loreto, c) en Lamas en San Martín y d) los santarrosinos emplazados por el río Muinanu en Madre de Dios (estos últimos llevados desde el Ecuador en la época de la extracción del caucho) (MINCUL 2016a).

Ilustración 8. Mujer y niños kichwas en las comunidades Bandeja Isla y Nuevo San Juan (Napó y Mazán) (Néstor Taipe, 2016).



Las autoridades en las CCNN son los *apus* comunales (tienen también un *vice apu*). En algunas comunidades he encontrado *apus* mujeres que ejercen autoridad en la comunidad. Pero, además, tienen tenientes gobernadores y agentes municipales.

Su economía es de autoconsumo, los excedentes son comercializados a los “regatones” que vienen hasta sus comunidades y excepcionalmente salen a vender sus productos a los mercados de las capitales distritales. En dicho caso, viajan en sus propias embarcaciones denominadas *peque-peques*.

Su organización productiva es mucho más tradicional que la de los mestizos, ya que no venden fuerza de trabajo, sólo utilizan la *minga* para toda actividad productiva y el “trabajo comunitario” para toda actividad comunal.

Si bien es cierto que no pueden vender ni alquilar sus tierras, en cambio sí pueden vender madera en cantidades estipuladas por la comunidad. En ocasiones, colectivamente pueden vender madera cuando tienen necesidad de cubrir gastos de carácter comunal como los aniversarios de sus comunidades. Se han dado casos en los cuales, los madereros han comprado hasta mil árboles pagando 60 soles por cada uno (que a mi juicio son precios irrisorios).

Me han informado que hay varias empresas que operan en la cuenca del Napo extrayendo madera. Entre estas se puede mencionar a Amazon Forest que compra madera en las comunidades de Kichwa Argentina, Rumi Tuni y otras; GRINGOL y Netrimac que operan en Tacsha Curaray y otras comunidades. Además, operan otros compradores, que después las venden a alguno de los cuatro aserraderos que existen en Mazán. De ésta última, sale madera en dirección de Iquitos.

De otra parte, se han dado casos en los que han llegado colonos a estas comunidades para extraer oro del río Napo. Generalmente esto pasó por los años 2005, 2006, 2010 y 2013. Al llegar ofrecieron emplear como jornaleros a unas 4 o 5 personas, otorgar ayuda económica a las comunidades y dejar un porcentaje de sus ganancias. En fin... el caso es que ni colaboraron, ni dieron empleo a todos, ni repartieron las ganancias, por lo que fueron denunciados y expulsados. Tuvo que intervenir la Marina de Guerra del Perú para destruir las dragas. Se dice por el 2013 llegó a la CCNN Kichwa Monte Verde un ajeno que quiso sacar oro del río pero que tuvo que retirarse al no haber obtenido las cantidades que él quería. El 2016 observé una sola draga muy cerca a la comunidad Salvador (Mazán) y que surcaba río arriba.

Hay dos organizaciones del pueblo kichwa, estas son la Federación de Comunidades Nativas del Medio Napo, Curaray y Arabela (FECONAMNCUA) y Organización Kichwaruna Wankurina del Alto

Napo (ORKIWAM). En algunos lugares, me testimoniaron que gracias al apoyo de sus gremios hacían prevalecer sus linderos cuando los mestizos trataban de invadir el territorio comunal. Estas organizaciones tienen sus oficinas en Santa Clotilde, Pantoja y en la ciudad de Iquitos y trabajan con algunas ONGs medioambientalistas. Tanto la FECONAMNCUA y ORKIWAN son bases de la Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente (ORPIO) y a su vez son base de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

Más que los mestizos, la población nativa valora el cultivo de la yuca ya que es comestible y además les permite preparar masato (*aswa*) que es una bebida imprescindible en sus actividades familiares y colectivas. Además, es la bebida que convidan a los visitantes cumpliendo así un rol de relacionamiento social.

Las poblaciones étnicas valoran las cochas (*quchas*), los caños, el río grande y los ríos de las quebradas, ya que de allí extraen los peces que son parte de la dieta familiar diaria. Hay gran cantidad de localidades mestizas que no tienen ningún servicio básico, pero en las CCNN es generalizada esta ausencia. Casi todos toman agua del río y las enfermedades que los aquejan, tanto a niños como a adultos, son las Infecciones Respiratorias Agudas (IRAs), las Enfermedades Diarreicas Agudas (EDAs) y la Malaria (*chiri-chiri* en kichwa y *chukchu* en quechua).

El bosque y las áreas de caza son altamente apreciados. El bosque porque les da madera, les permite recolectar ciertos frutos que están en su dieta diaria, ciertos tallos, hojas y raíces con los que curan sus enfermedades, y porque en él cazan varias especies de animales. Dicen que para cazar hay que ingresar a los montes más alejados, que cerca ya no está el animal. Casi ya no utilizan instrumentos tradicionales para la caza, ahora utilizan escopeta o retrocarga. Para pescar utilizan redes, trampas, tarrafa, anzuelo y muy raramente flechas. La pesca obtenida la consumen y venden.

En algunas comunidades kichwas hay IIEE bilingües, utilizan material educativo bilingüe. Cuando se indaga sobre sus ancestros, terminan reconociendo que, por línea paterna o materna, vinieron del lado de Ecuador. Además, se auto diferencian del quechua, son enfáticos al decir que el quechua es de la sierra y que el kichwa es del Napo.

2.2.2. Los yaguas

Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura (2016b), yagua provendría del término quechua *yawar* (sangre) y que hace referencia a la práctica de “pintarse el cuerpo con achiote [*Bixa Orellana*] y en la autopercepción de los yaguas, que se ven a sí mismos como rojos” (Ilustración 9).

Los yaguas sufrieron el trabajo forzado impuesto por los caucheros, luego soportaron la intromisión de los colonos que les arrebataron sus tierras y los explotaban de muchas maneras. Por los 70 del siglo pasado se sedentarizaron en comunidades nativas, por acción de los misioneros se evangelizaron y luego accedieron a escuelas bilingües (MINCUL 2016b).

En términos generales se aceleró el contacto de los yaguas con el mundo exterior, ingresaron en una lógica de aculturación, aun cuando su economía es propiamente de sobrevivencia, ingresan dentro de la economía comercial: venden el producto de sus cultivos, madera, derivados de la caza (carne y pieles), productos de la recolección y la pesca a los “regatones” o en los mercados locales de Francisco Orellana o Iquitos; pero también empezaron a comprar muchos productos comestibles, herramientas, abrigo y artefactos industrializados.

En el Napo Bajo hay cuatro comunidades nativas yaguas: Nueva Esperanza de Atun Caño y Atun Cocha en el distrito Las Amazonas (a estas dos comunidades los visité) y los Yaguas de Basilio y Yaguas de Urco Miraño en el distrito de Mazán. En total son unas 120 familias. Aún hablan su idioma (yagua) pero también se comunican en castellano. Su estilo de vida es igual al de los kichwas, igual su economía, organización política, formas de reciprocidad y trabajo comunal (*minga* y trabajo comunitario), comparten la misma cosmovisión. Preguntado de dónde vinieron dijeron que venían de Yanashi ubicado por el Río Amazonas.

Ilustración 9. Acompañando a una familia yagua en Nueva Esperanza de Atun Caño (Las Amazonas) (Néstor Taipe, 2016).



La vida económica de los yaguas de Nueva Esperanza de Atun Caño gira en torno a la pesca, porque tienen unas cochas y un gran “caño” donde abundan los peces. El excedente (unos 250 kg/semana) lo venden a los acaparadores que instalan sus refrigerantes a orillas del río Napo y que cada semana trasladan sus peces hacia la ciudad de Iquitos (Ilustración 10).

Ilustración 10. Acopio y venta de pescado en Mazán y Santa Clotilde (Néstor Taipe, 2016).



2.2.3. Los murui-muinani

Según el Ministerio de Cultura los murui-muinani (también conocidos como los huitoto) la conforman unas 5,621 personas. Su lengua se denomina murui-muinani. Su origen se remonta a los pueblos bora y ocaina que migraron de Colombia al lado peruano a principios del siglo pasado. Fueron forzados a trabajar en la extracción del caucho y cuando cayó esta extracción se establecieron en comunidades. Son agricultores, cazadores y pescadores. Desde hace varias décadas comercializan con los mestizos y el mercado ciudadano. Son conocidos por dominar la técnica de extracción del veneno de la yuca amarga (MINCUL 2016c).

En mi trabajo de campo he encontrado dos comunidades murui-muinani y un grupo de “incorporados” en una comunidad mestiza. En la comunidad nativa Fortaleza (Napó) hay 30 familias. En la comunidad nativa Huitoto de Negro Urco hay 55 familias étnicas y 53 familias mestizas; y, en la comunidad mestiza de San Francisco de Buen Paso (Mazán) hay 15 familias étnicas incorporadas, posiblemente procedentes de Fortaleza. Se dice que los murui-muinani habrían subido del Amazonas y del Putumayo. Su estilo de vida dependerá de si están entre los kichwas o entre los mestizos. Sin embargo, actualmente la tendencia es a adquirir un estilo de vida “amestizada” (Ilustración 11).

Ilustración 11. CCNN murui-muinani Huitoto de Negro Urco (Napó) (Néstor Taipe, 2016).



2.2.4. Los quechuas

He registrado la autoadscripción de las comunidades Nuevo Oriente en Mazán y la comunidad de Bellavista (en Napó) como pueblo originario quechua que hablan el idioma quechua, en la primera hay 30 familias y en la segunda 47. Se reconocen como procedentes de pueblos andinos. Sin embargo, da la impresión que son mestizos pero que les interesa el reconocimiento como pueblo originario para obtener ciertas ventajas de dicho estatus. Por último, en el caserío Buena Vista (Mazán) he registrado la presencia de 6 familias quechuas incorporadas entre los mestizos (Ilustración 12).

2.2.5. Otras presencias de familias indígenas

En el caserío Santa Lucía (Mazán) he encontrado tres familias maijunas que habrían venido de la CCNN Sucusari (la tradición dice que los maijunas se convierten en tigres). La característica es que no toman masato de yuca, sino toman masato de pijuayo que, según me comentaron, tendría que ver con la coloración de sus pieles un tanto amarillentas. En cada comunidad visitada siempre he encontrado

familias procedentes de otros pueblos que por diversos motivos llegaron y fueron acogidos como “incorporados” por la comunidad. Entre las razones por las que hay “incorporados” están la inundación de gran parte del territorio, la lejanía de sus poblados de origen y porque algunos varones o mujeres hicieron familia con parejas de la comunidad anfitriona.

Ilustración 12. Entrevista a un quechua en Nuevo Oriente – Mazán (Néstor Taipe, 2016).



En suma, los habitantes de la cuenca del Napo son mestizos procedentes de diversos puntos del país, especialmente de las zonas bajas de la región amazónica, los mismos que están asentados en las capitales distritales y en las localidades rurales como los caseríos, comunidades campesinas y centros poblados. Mientras que los pueblos originarios están constituidos mayoritariamente por los kichwas, seguido por los yaguas, los murui-muinani y quechuas. Sin embargo, no hay monolingüismo, porque el español está bastante difundido entre estos pueblos étnicos, al contrario, existe una suerte de querer recuperar el dominio de sus lenguas aborígenes, por tanto, tienen escuelas bilingües y los que no los tienen lo están solicitando ante la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) provincial de Maynas.

3. Los seres mitológicos pluviales en el imaginario de los pobladores ribereños del Napo

El hermano Florencio en la parroquia de Santa Clotilde me comentó:

Aunque parezca mentira hay que tener respeto a la naturaleza. Así como hay vida en la superficie también hay vida debajo del agua, se dice que habría pueblos, por eso ocasionalmente en ciertas noches se ve que una embarcación emerge de las profundidades del río, navega y cuando estás viendo se sumerge y desaparece en las profundidades.

Entre los seres que viven debajo del agua están los *yakurunas* (gentes del agua), entre estos se puede distinguir a la *yakumama*, las sirenas y los bufeos con los cuales los imaginarios de los pobladores han construido diversos discursos.

3.1. *La yakumama*

Escuché hablar de la “madre del río”. Sin embargo, cuando conversé con un kichwa, éste dijo que se trata de la “*yakumama*” cuya traducción es “madre agua”; sin embargo, los kichwas y otros pueblos los utilizan en el sentido de “madre del río” o “madre de la cocha” (*qucha*)⁴. Pero ¿qué es la “*yakumama*”? ¿cuáles son los roles culturales de esta tradición?

3.1.1. La representación de la yakumama

Los integrantes de las etnias kichwas, yaguas, murui-muinani, quechuas y los “mestizos” que habitan en las riberas del Napo, afirman que la “*yakumama*” (“madre del río o “madre de la “cocha”) es una gran boa negra o un gran lagarto negro de magnitudes, poderes y fuerzas hiperbolizadas; los habitantes con influencia cristiana (católica o evangélica) afirman que se trata de “bestias grandes” (Ilustración 13).

El hermano Pedro en la parroquia Santa Clotilde expresó que “la *yakumama* es la boa negra que vive en lo más profundo del río que, en realidad, representa la riqueza, el misterio y la fuerza incontrolada del río”.

La literatura actual correspondiente a otros ámbitos de la Amazonia sobre el tema coincide con la identificación de la *yakumama* con la boa, pero no con el lagarto negro, que sí ocurre en la cuenca del Napo. En otros casos hay referencia que la boa es el arco iris. Entre los “*napurunas*” el alma del chamán se transforma en puma, mientras que entre los “*cocamas*” se transforma en boa (*purahua*) (Regan 2010). Víctor Velásquez describió a tres seres mitológicos afines, la “*sachamama*” (madre del monte) llamada también *watapuñu*, que tiene dos orejitas, que se confunde con los troncos caídos; la “*yakumama*” que tiene orejas; y el “*cotomashaco*” que tiene dos cabezas, una en cada extremo y que imita el grito del mono “coto” o “cotomono” conocido como el “mono aullador” (Velásquez V. 2006). En Pahota, por el río Urubamba, entre los “piro”, la *yakumama* es representada como una amazona, mujer joven, blanca, rubia y de ojos azules, a la que llaman “madre del río” (*honginro*) (Toro Montalvo 2016).

Ilustración 13. Yakumama, mural en el zoológico de Quistococha, Iquitos (Néstor Taipe, 2008).



⁴ “Madre del río” en quechua es “*mayupa maman*”. “Madre de la cocha” en quechua es “*quchapa maman*”.

Surcando sobre el río Napo, pregunté sobre la boa a un botero (don José) procedente de la cuenca del Curaray. Me dijo que había dos tipos de boas, una es amarilla y que no es tan peligrosa. La otra es la boa negra, ésta es la *yakumama*. El botero la refirió a ésta última con gran respeto y cierto temor; su relato no es como cuando narra una historia o un cuento, lo hace muy ceremoniosamente y con actitud de reverencia.

La distinción entre boa amarilla y negra está ausente en varias descripciones de otras áreas amazónicas, pero todas hablan de una “boa grande” o “boa gigante”, hiperbolización que algunas veces llega a describirlo como cuando un informante me habló de la “gran bestia” o “gran monstruo” (ver Regan 2010, Toro 2016). Este discurso es indicador del grado de aculturación de la población aborígena a la que fue sometida por varios medios: la evangelización, la escolarización y castellanización.

3.1.2. Los roles culturales de la tradición de la *yakumama*

Todos nuestros informantes coincidieron en que las cochas que están un tanto alejadas de los poblados (con asentamientos dispersos), inspiran temor por sus aguas oscuras y profundas, pero que en ellas abundan muchos peces de diversas especies, especialmente los paiches y los zúngaros. Esto es porque la “*yakumama*”, la boa negra o el lagarto negro, cuidan de los peces, no permite que allí haya pesca⁵. Cuando los nativos o los mestizos intentan ir a pescar, para el que se internan en el monte, entonces la “*yakumama*” obscurece el cielo y provoca tormentas con rayos, truenos y relámpagos para evitar que los humanos alcancen a la cocha. Otra forma como evita que los humanos alcancen la laguna es que la “*yakumama*” puede confundirlos y extraviarlos en el monte. Me contaron que las boas negras “disparan” agua y con él matan a los monos e inclusive a los humanos y que luego los devora. Repregunté qué significaba “disparar” y aclararon que cuando la boa siente la presencia de algún animal o humano, “parece que engulle agua y la lanza como un gran disparo preciso que deja privado al animal o al hombre que anda cerca”.

Este carácter protector de la *yakumama*, como lo han descrito también otros autores (Reagan 2010, Velásquez 2006, Toro 2016), es con relación a toda la fauna y flora acuática. Para ello se hiperbolizan en tamaño, hay quienes afirman que tiene dos cabezas, inspiran temor (sino es terror), circula la creencia que la boa es espíritu del chamán, que utiliza la hipnosis, que tiene un gran grito y que tienen poder de hacer daño a la gente. Quizá lo más interesante es que este discurso mítico hace a la *yakumama* responsable de los disturbios naturales como la presencia de los remolinos, el cambio del curso del agua de los ríos (Reagan 2010); de las avenidas que arrasan con los árboles porque la boa despertó de un largo sueño y se arrastra hacia el río (Velásquez 2006); de los temblores y terremotos, de las agitaciones de las aguas de las cochas, de los vientos y las lluvias (Tarazona 2015), de los derrumbes y las *lluqllas* (equivocadamente denominados “huaycos”) (Cáceres 2007).

Dicen que en el entorno de la boa negra hay gran cantidad de peces y que están protegidas por el ofidio que, generalmente, habita las profundidades de los ríos y de las cochas. Pero cuando se mueve puede generar grandes *muyunas* (remolinos de agua) que pueden engullir a las embarcaciones y sus tripulaciones; puede hacer que las aguas aparezcan como si hirvieran y luego “revientan” y forman nuevos remolinos.

En Nueva Esperanza de Atun Caño (en Las Amazonas, Maynas), un nativo yagua me comentó que la comunidad tiene varias cochas, pero hay una que es hermosa y es la preferida por la abundancia de peces; pero en esta cocha vivía la temible boa negra. Para lograr tranquilidad y hacer pesca, entre varios varones compraron dinamita y la arrojaron a la cocha, afirman que probablemente hayan provocado la muerte de la boa o hayan hecho que ésta abandone la cocha. Pero el caso es que, desde

⁵Me informaron en la CCNN Santa María de Angoteros (en el distrito de Torres Causana, en Maynas, Loreto), que las carachamas, los motelos, las taricayas (tortugas acuáticas), las huanganas y las rayas tienen sus propias madres. Si por alguna razón se llega a capturar a la motelo madre, ésta termina fugándose de su captor. César Toro Montalvo (2016) da cuenta de relatos que hablan de la madre de la cerámica, de la lupuna, de las chacras y del chuchuhuasi. Efraín Cáceres (2007) dice que cada árbol tiene madre. Jaime Reagan (Regan 2010) habla de la “madre de las plantas” que enseña a los hombres a curar enfermedades. Víctor Velásquez (2006) habla de la “sachamama” y “madre del monte”.

entonces, los nativos yaguas pueden acceder a la cocha sin peligro alguno, y ahora pescan con tranquilidad en dichas aguas, dicen que “la cocha ya se volvió mansa”. En este caso no hay duda que estamos ante un discurso influido por el cristianismo, de ahí que también refieran a la boa negra como la “gran bestia”. César Toro (2016) presenta un relato, con cierta afinidad al descrito que dice que, por el río Aguarico, el viejo Cushma logró cercenar la cabeza de una boa y desde entonces el río se volvió manso, dejó de ser “bravo” porque antes de este “hecho” el río era asesino, hacía voltear las canoas, matando a la gente.

Don José (el botero del Curaray antes referido) me comentó que los “lagartos negros” (caimanes negros) también son “*yakumamas*” y que viven tanto en las cochas como en los ríos. Tiene las mismas cualidades temibles que la boa negra, con un coletazo puede provocar grandes remolinos, puede devorar no sólo animales sino también humanos, cuida de las especies acuáticas que viven en sus dominios. Lleri Hibor Tuesta Villacorta de Iquitos me comentó que, en la provincia de Maynas, en el distrito San Juan, en el espacio actual ocupado por el Asentamiento Humano Villa Disnarda, antiguamente había un gran aguajal, había una cocha; pero cuando los humanos empezaron a invadir la zona para urbanizarla, dijeron que habían matado a un “lagarto negro”, y desde entonces la cocha se secó y ahora es solamente un caño. Se perdió la abundancia de peces que había en dicha cocha. Velásquez (2006) también ha registrado que la muerte o huida de la *yakumama* hace que se seque el agua y se extinga los recursos hidrobiológicos.

Otro botero que ejerce este oficio por más de 25 años navegando los ríos Tigre, Marañón, Ucayali, Amazonas, Curaray, Napo y otros, me dijo que navegó tanto por el día como por la noche. La navegación por la noche la realizaba con luna o con el uso de faros y con uno o dos ayudantes que en determinadas partes del río van midiendo la profundidad del río para evitar varar la embarcación. Mi informante afirma que navegar por las noches entraña mayores peligros, sin embargo, nunca tuvo ocasión de ver a la boa negra, pero sí vio por el río Curaray a un inmenso lagarto negro de unos 17 metros de longitud, que estaba atravesado en el río como si fuera un gran tronco, que si la embarcación chocara con el reptil puede ser atacada; por tanto, tuvieron que hacer mucho ruido para que el animal se sumerja en el río. Sólo así pudieron continuar con el viaje.

El *apu* kichwa Arturo Alvarado de la CCNN Puerto Elvira (en Torres Causana), me comentó que, en ciertas épocas, en los caños, las quebradas, en ciertas partes del río, en los aguajales y las cochas aparecen de pronto una gran cantidad de peces, época en la que abunda la pesca y los habitantes gozan de bastante comida. Cuando sucede esto, los kichwas creen que es porque por allí anda la “*yakumama*”. Donde andas la boa negra y el lagarto negro, están muchas especies de peces: Pacos, gamitanas, sardinas, bujurquis, lisas, paiches y otras.

Me han referido que cuando la “*yakumama*” vive en el río, entonces habita las partes más profundas y más oscuras. Igual que en las cochas, en estas profundidades abundan muchas especies de peces que viven bajo su protección.

Hay testimonios de boteros que vieron emerger a la gran boa negra de las profundidades del río, que dio un gran coletazo agitando violentamente las aguas y sumergirse nuevamente provocando grandes remolinos en el río. También he escuchado que algunos nativos que iban en sus canoas fueron atacados por la boa negra, que los envolvió y que no fueron triturados gracias a la forma cóncava de la canoa que protegía al cuerpo del hombre, y que los nativos mordieron con desesperación a la boa y que ésta se resiente con la mordida del hombre y se desenrosca y se aleja con rapidez. Los narradores dicen que, así como es “venenosa” la mordida de la serpiente, también es venenosa la mordida del humano para los ofidios.

Otros autores han registrado relatos que la *yakumama* trata de eliminar a los que pescan en exceso pero que también están prestas a hacer víctima a los navegantes distraídos. Sin embargo, hay procedimientos que evitan ser víctimas de sus ataques, los pescadores frota el cuerpo con tabaco, saben que el humo del cigarrillo aleja a las serpientes, si logra meter una bola de tabaco en la boca de la boa provoca su muerte. Si por presencia de la *yakumama* el río o la cocha es “brava”, la amansan echando a las aguas ají, alucinógenos, aguardiente, alimentos; en otros casos, el hombre agredido pide ayuda a

“dios Todopoderoso” quien manda cuatro *sachavavas* que pelean con la *yakumama* para salvar al pescador (Velásquez C. 2013).

De hecho, la boa tiene hábitos acuáticos. Pero también hay una afinidad icónica entre el río serpenteante y el ofidio; es más, se cree que el río es una gran boa. La forma como se enrosca y desenrosca (centrípeto y centrífugamente) tiene afinidad icónica con los remolinos que se forman en los ríos. Todas esas características convierten a la boa en símbolo del río, del agua, de la abundancia, de la vida misma (porque el río lo es todo para los pobladores ribereños), del misterio, de la fuerza ciega e impredecible de la naturaleza, y que en última instancia inspira sentimientos de temor y respeto sacralizado.

Decíamos que el río lo es todo para el poblador ribereño, porque igual que las cochas, les proporciona peces que es la dieta elemental en su alimentación, les proporciona playas en las que pueden cultivar especies precoces como el maní (tres meses), arroz (cuatro meses) y maíz (tres meses); pero también por él se desplazan, pueden llevar y traer mercancías de las ciudades, por él llegan los “regatones” (“rematistas” o “remateros”) que son los comerciantes ambulantes que se desplazan en unas lanchas negociando en los pueblos ribereños; por él llegan los apoyos sociales en tiempos de inundaciones, llegan los programas sociales gubernamentales, la asistencia de salud, educación, en fin... El río enlaza a unos con otros pueblos, a unas etnias con otras, a los poblados rurales con las capitales distritales y la ciudad de Iquitos; por él conducen madera, de él sacan el agua para beber, en él hacen el lavado de sus prendas de vestir, en el nadan, juegan, se asean, en fin...

En el caso de los discursos analizados, la “*yakumama*” está relacionada con el inframundo, con las partes más oscuras y profundas del agua; pero en otros contextos se relaciona con lo empíreo, como cuando se la identifica con el arco iris, claro que aun así siempre emerge del *uku pacha*. Esto a pesar de que la boa tiene también hábitos superficiales, entonces adopta la forma de *sachamama*. En la cuenca del Napo no he escuchado como en otras etnias en las cuales la boa puede transformarse en humano y procrear convirtiéndose en pareja del hombre o la mujer (Taipe 2015). Lo anterior fue ratificado por el *apu* kichwa Arturo Salvador que me dijo que no tenía referencias en ese sentido. Sin embargo, Regan (2010) registró que los *napurunas* pueden capturar a la *yakumama* cuando se transforma en *yakuwarmi* y pueden desposarla. César Toro (2010) tiene un relato en la que un piro hace familia con la “madre del río”, una amazona guapa. En otros relatos el hombre se convierte en boa por comer los huevos del ofidio y el chamán se transforma en el reptil. Puede raptar a los niños y niñas para que sean sus hijos e hijas. Esto último sólo se evita con ciertos rituales que realizan los *yachaqs*. Si los *yachaqs* no “encaran” a las boas, éstas pueden empezar a comer a los niños y las niñas.

3.2. Las sirenas

Una jovencita yagua en la comunidad Nueva Esperanza de Atun Caño me dijo:

En el río [en el caño] hay sirenas. Hace algunos meses atrás [los últimos meses de 2015], la sirena se llevó a una niña. Sus padres y la comunidad la buscaron por todo el río, pero ya no la recuperaron.

¿Qué son las sirenas? ¿cuáles son los roles culturales de esta tradición?

3.2.1. La representación de las sirenas seductoras

Las sirenas son seres mitológicos de la tradición occidental. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant los describen como:

Monstruos marinos con cabeza y pecho de mujer, y el resto del cuerpo el de pájaro, o bien de pez, según leyendas más tardías y de origen nórdico. Seducen a los navegantes por la belleza de su cara y por la melodía de sus cantos, luego los arrastran a la muerte para devorarlos (1986:948).

En efecto, fueron registradas las tradiciones sobre las sirenas-pájaros y sirenas-peces. Las primeras fueron más frecuentes desde la Antigüedad hasta la Alta Edad Media (cabeza de mujer y cuerpo de ave); las segundas tuvieron un aspecto más seductor que las primeras, de ahí que las sirenas-peces fueran asociadas con la lujuria mientras que las sirenas-pájaros fueron asociadas con símbolos diabólicos (Rodríguez 2009).

Las sirenas habrían tenido funciones de conducir a las almas de los muertos y estuvieron vinculadas con las armonías terrenales, pero ella y su música acabaron convertidas en símbolos del pecado y de la vanidad: las vincularon con la prostitución, la pereza, el placer, la lujuria, el engaño, el gusto por la riqueza y con la muerte a la cual conducía el encanto de su música a quienes las escuchaban (López-Peláez 2007).

Estos seres mitológicos occidentales, afines a los medios marinos, arribaron al Nuevo Mundo junto con los primeros europeos invasores, por ejemplo, por el año 1493, Cristóbal Colón dijo haber visto tres sirenas (a lo mejor fueron tres manatíes) (Millones, Luis & Hiroyasu Tomoeda, 2004). Paulatinamente, mediante la tradición oral, la arquitectura, la pintura, la talla, la escultura, el tejido, la cerámica, la decoración, los murales, etc., las sirenas rebasaron el habitáculo marino y “colonizaron” los ríos, caños y cochas amazónicas; ríos costeros y andinos; determinadas cataratas y rápidos, lagunas y lagos andinos. Y, como para reforzar esta tradición, las tenemos presente en los frontis e interiores de algunas iglesias católicas coloniales, en medio de algunas plazas o parques, en las tablas de Sarhua, en el canto y en los charangos de los campesinos del sur andino (Perú, Bolivia y Chile).

Luis Millones (2013), Teresa Gisbert (2004), Gisbert y Mesa (2011), Jorge Báez (1990), Carlos Mesa (2013) y Paola Revilla (2012) describen al lago Titicaca como posible escenario del encuentro de dos tradiciones. Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres narraron:

El ídolo Cocapavana estaba en el mismo pueblo a la parte que se va a Tiquina. Era de piedra azul vistosa, y por esta piedra y su ídolo se llamaba el pueblo Copacavana, lugar o asiento donde ve o se puede ver la piedra preciosa. *Este ídolo no tenía más figura que un rostro humano, destroncado de pies y manos, el rostro feo y el cuerpo como de pez. A este dios adoraban por dios de su laguna, por creador de sus peces y dios de sus sensualidades* (1972: 139; las cursivas son mías).

Los evangelizadores hicieron que la Virgen de la Candelaria (La Copacabana) sustituya al ídolo nativo *preinqa* “Cocapavana”. Los españoles lo reinterpretaron en la imagen de la “sirena-pezu”, construyendo un discurso vencedor de la Virgen sobre el demonio representado por la sirena. Su localización en torno al Titicaca con amplia presencia por los siglos XVI-XVIII, tiene que ver también con los mitos *preinqas* sobre *Quesintuu* y *Vmantuu*, especie de boga que, según describe la RAE, es un pez de unos 0.40 m. de largo, de color plateado y con aletas casi blancas.

El Padre Ludovico Bertonio (1879), en su *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara* [1612], anotó que:

“Quesintuu, Vmantuu. Son dos hermanas con quien pecó Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios” (pág. 291).

En castigo, los dioses enemigos lo ataron en una balsa y lo lanzaron a la deriva al lago y salió al Desaguadero. Tunupa (Thunnupa o Ecano) fue un dios aymara, celeste, purificador y relacionado con el fuego y el rayo. Después, Wiracocha se superpuso sobre sus cualidades positivas dejando las negativas a Illapa. Ramos presenta a Tunupa como un santo. Calancha la identifica con Santo Tomás y Guaman Poma con San Bartolomé (Gisbert 2004). *Quesintuu* y *Vmantuu* terminaron por devenir en las sirenas de la tradición actual. Por tanto, los evangelizadores asociaron a las sirenas con el diablo (Landeo 2014). Esta tradición fue modificándose hasta que las sirenas terminaron andinizándose, incorporando nuevas formas y nuevos roles culturales como veremos en seguida.

3.2.2. Los roles culturales de la tradición de las sirenas

La tradición sobre las sirenas se hizo más compleja. Los productores y consumidores de esta tradición recrearon los motivos y componentes. Al hábitat anterior se sumaron las sirenas del bosque y de los manantiales. Ciro Alegría (1995) dio cuenta de tradiciones que consideran que la lupuna es habitada por un espíritu. Para los cocama, la “madre” de la lupuna es una mujer blanca, rubia y hermosa que, subiendo a la copa del árbol, canta y puede embrujar a los jóvenes que mueren esperando alcanzar a la hermosa o ella las convierte en árboles. Ella es la sirena del bosque.

Según Reagan (2010) y Ortiz (2004), a las sirenas-peces se suman las sirenas-serpientes que pueden ser consideradas las madres del agua. El MINEDU (2003) registró una tradición oral en la cual una viborita, al ser salvada por un aguaruna, nadó hasta el fondo del río donde se transformó en una mujer. Sale a cazar majás en forma de serpiente. Tiene una hija hermosa. Cuando el aguaruna fue llevado al fondo del río observó que una boa era su asiento, los lagartos eran sus perros, las carachamas, los boquichicos, zúngaros y otros peces eran cucarachas diversas. La madre entregó a su hija en esposa al aguaruna. El aguaruna (que en la superficie ya era casado) tuvo pena por su casa y regresó con su esposa (la segunda), a la cual criaba en una canasta, por las noches se transformaba en mujer y dormían juntos. Pero la culebrita fue descubierta por la primera mujer que trató de matarla, hubo tormenta, la culebra empezó a crecer, se hundió en el lodo y desapareció. La madre enfadada mandó a las boas, los lagartos y bufeos y acabaron con todos los aguarunas con excepción de uno.

En otros contextos (como en el río Cachi, en Huanta), la sirena cuida que un toro no acabe al agua del río. En la laguna de *Yanaqucha* en Rasuwillka (Huanta) un toro trata de escaparse, pero una sirena de cabellos de oro la sujeta (Arguedas e Izquierdo 2011). César Toro (2016) da cuenta de otro relato (Bardal y la Sirena) en la que la sirena llamaba a Bardal pidiendo que sea su pareja. Bardal fue convencido y conducido a las profundidades y cuando retornó en tres días lo hizo con muchos peces que la sirena le regaló.

Durante mi trabajo de campo, Luis Alberto Ruiz Fajardo (gran conocedor de las etnias loretanas) me dijo que en Angusilla (Río Putumayo), escuchó de los kichwas que la sirena transfiere al varón, que lo pretende como pareja, cualidades de gran nadador y buceador. Cuenta que por el año 2012 escuchó que la sirena quiso robarse a un joven pero que la comunidad pudo rescatarlo. En adelante, el joven cada vez que tenía oportunidad corría y se “botaba” (zambullía) al río como un experto nadador y, en efecto, era un nadador y buceador empedernido. Oyó decir que, por las noches, cuando el joven escuchaba el canto de la sirena se iba corriendo a “botarse” al río.

Hasta aquí parece natural que las sirenas busquen por parejas a los varones. Pero una jovencita me narró que, por su comunidad, una sirena raptó a una niña. En consecuencia, le dije a Marina Saldaña Rodríguez (compañera integrante de un equipo de investigación): “Escuchamos entre los yaguas (en Nueva Esperanza Atun Caño⁶, en el distrito Las Amazonas) que la sirena robó en una ocasión a una niña, ¿es frecuente el robo de una niña por una sirena?”. “No es lo normal, pero pudo haberlo llevado para su hija o para convertirla en otra sirena”. “¿Para qué lleva a los hombres?” “Los roba para sus parejas, para tener sexo con ellos. No los mata, los tiene cautivos dentro del río”.

En efecto, al indagar por el río Napo sobre la presencia de las sirenas, son frecuentes los testimonios de que éstas habitan determinados lugares de los ríos y los “caños”. Los pobladores se cuidan de dichos espacios y se bañan, lavan y nadan en sitios más cercanos a sus viviendas y poblados. Sin embargo, les resulta inevitable estar navegando en sus peque-peques o canoas tanto en el día como en los atardeceres y hasta por las noches cuando la necesidad lo apremia, entonces pueden tener encuentros con las sirenas.

Los pobladores coinciden en que las sirenas tienen el cuerpo y la figura de una bella mujer joven y con el torso desnudo, que “encanta” y seduce a los muchachos que muchas veces sucumben ante su

⁶“Caño” o “sacarita” es una especie de brazo pequeño que se forma con las aguas del río Napo. Agua de quebrada es un pequeño río que tributa al Napo. Poza es cuando el río hizo una crecida y en época baja deja pozas entre las playas. Cocha es una laguna permanente diferente de la poza que es sólo temporal.

belleza y, entonces, las sirenas las llevan a las profundidades del río donde los convierten en sus parejas sexuales. Uno de los encantos de las sirenas es su dulce canto que a veces es acompañado por alguna delicada y bella música (Ilustración 14).

Un *apu* kichwa me ilustró que la vida se desarrolla aquí (en la superficie), debajo del río y encima de nosotros. Para los *napurunas* la vida acuática es como la vida superficial, tiene sus pueblos, casas, calles como cualquier localidad de la superficie, sólo que los habitantes son otros seres entre los que está la “*yakumama*” (la boa negra o el lagarto negro), los peces en sus diferentes variedades, las taricayas (tortugas acuáticas), las rayas, las carachamas, etc. Pero que, junto con estos, están las sirenas y los buefos rosados y azules que son seres importantes en el imaginario de los habitantes de esta parte de la Amazonia peruana.

Ilustración 14. Sirena, caserío Juancho Playa (Napo, Maymas, Loreto) (Néstor Taipe, 2016).



Las sirenas en los Andes están indianizadas, llevan un instrumento musical, frutas y tocados de plumas. La parte musical es la que está relacionada con la tradición precolombina de Tunupa (Báez-Jorge 1990). La sirena es benefactora de la música, el canto y la danza; en los manantiales andinos, los hombres se apoderan de su espíritu musical. Hacer que los instrumentos (queñas, tamborcitos, tijeras de los danzantes, filarmónicas, guitarras, charangos, mandolinas, arpas, violines, etc.) pasen una noche al borde de un manantial les enviste de cualidades musicales extraordinarias. Esta transferencia se inscribe dentro de la lógica de dones y contradones. Las personas que recibieron la ayuda serán llevadas por las sirenas. Se basa en una creencia de una especie de pacto (compactado) con el diablo o, en su defecto, el *paqu* o *pungu* realizará rituales prescritos evitando el contacto directo (ver Landeo 2014, Millones 2013).

La asociación de las sirenas con lo musical, por la creencia en sus encantadoras voces y la armonía de los tañidos de los instrumentos musicales, fue lo que utilizó la iglesia para identificarlas con el pecado, la sensualidad, la tentación y la seducción mortal.

3.3. *Los bufeos*

Otra joven yagua de Nueva Esperanza de Atun Caño me dijo:

“El bufeo es un demonio, cuando las chicas se están bañando en el río puede venir y hacernos algo, por eso tenemos playas conocidas para ‘botarnos’ [zambullirnos] al agua, no lo hacemos en cualquier lugar” [ese “algo” es la referencia al acto sexual].

¿A qué tipo de bufeo refiere el testimonio anterior? ¿cuáles son los roles culturales de esta tradición?

3.3.1. *La representación del bufeo seductor*

Según un relato de la antología de Toro Montalvo (2016) y la descripción de Regan (2010), en los ríos amazónicos, hay tres especies de delfines⁷ y son el bufeo colorado, plumizo (cenizo) y negro. Según Regan el bufeo negro o cenizo es bueno, ayuda a pescar y entrega los cadáveres de las personas ahogadas, son considerados “los policías de los ríos”.

Entre las tres especies, el actante de esta tradición oral es el bufeo colorado o también denominado bufeo rosado en algunas localidades de la cuenca del Napo. Jaime Regan describe que este bufeo es un *yakuruna* (gente del agua) “que según los *napurunas* pueden convertirse en un ser humano, entrar al pueblo y llevarse a alguna persona para vivir con él debajo del agua” (Regan 2010:336).

El mismo Regan registró una narración de César Ferreyra Tovar, natural de Francisco Orellana, en la que divide al cosmos en el mundo de arriba, de aquí y el de abajo. “Debajo de la tierra hay otro mundo con gente que no sabe beber ni comer. Han sido botados por el Señor en el agua como espíritus malos. Hay pueblos allí. A veces salen y tientan a los buenos. No sirven para nada porque son animales vengativos” (Regan 2010:101). El bufeo rosado es uno de los seres que habita el mundo de abajo. También mis informantes me dijeron que debajo del agua había otro tipo de vida parecido a la vida superficial y que en ocasiones de ciertas noches salen navegando por la superficie del agua de los ríos.

Ciro Alegría (1995) narró que, en la tradición oral, los bufeos son tripulantes de los barcos fantasmas. Cierta noche, un shipibo vendió plátanos a los tripulantes de una embarcación, luego vio cómo éste se sumergió. Los billetes recibidos eran piel de anaconda y las monedas eran escamas de pescado que por la noche recobraban la forma de billetes y monedas; por tanto, el shipibo se pasó las noches por los bares y bodegas de Pucallpa.

Ciro Alegría dice que a los bufeos nadie los pesca ni come, pero es un pez mágico, porque por las noches se transforman en humanos. Entonces son actores de una serie de aventuras amorosas. Ahora es oportuno retornar al testimonio de la joven yagua que considera al bufeo como un demonio, que a las chicas las puede hacer “algo”. La plática referida también fue escuchada por mi compañera de equipo Marina Saldaña Rodríguez. Ya en la embarcación en la cual surcábamos por el río Napo, entablé diálogo con Marina, y le dije: “No me queda claro ¿por qué el bufeo fastidia a las mujeres?”. Ella respondió: “Se los roba a las mujeres”. “Pero ¿por qué se los roba?”. “Se lo lleva para tener sexo con ellas. El bufeo tiene su sexo igual que los humanos”. “¿A dónde se los lleva?”. “Dicen que a las chicas las llevan a vivir debajo del río y la tienen como a sus mujeres. Por eso las mujeres temen a los bufeos”. “¿Dicen que cuando las mujeres menstrúan no deben ingresar al río?”. “Es cierto, porque el bufeo macho siente de lejos la sangre y se aparece y puede atacar sexualmente a la mujer”. “¿Y los bufeos hembras roba a los muchachos?” “No. No lo sé. No he escuchado. En cambio, sí me dijeron que a las mujeres sí las roban”.

Sin embargo, mi interlocutor Luis Alberto Ruiz Fajardo afirmó enfáticamente que “el bufeo macho se transforma en joven guapo y roba a las chicas para su pareja”; y, “el bufeo hembra se transforma en una joven guapa y roba a los chicos para su pareja”. Pero la cualidad seductora sólo la

⁷ En aguas peruanas habría 32 especies de delfines, 30 en el mar y 2 en los ríos amazónicos. Hay 37 especies de delfines divididos en 17 géneros. Sin embargo, el relato comentado da cuenta de tres especies en la región amazónica.

tiene el delfín rosado y no el delfín azul. De allí que inclusive se diga que debajo de la piel del bufeo estaría un “gringo” guapo. No sólo se trata de que el bufeo se convierta en hombre sino también en mujer (Ilustración 15).

Ilustración 15. Bufeo, caserío Juancho Playa (Napo, Maymas, Loreto) (Néstor Taípe, 2016).



En efecto, está muy difundida la creencia que el bufeo macho o hembra puede transformarse en joven varón o mujer bellos para seducir a las muchachas o muchachos. Crescencio Ramos me comentó que “se habla de bufeos hembras que ciertas veces logran ingresar a las canoas donde viajan hombres y muestran sus genitales que son similares a la de una mujer. Se cuenta que los soldados y pescadores algunas veces habrían tenido relaciones sexuales con estos animales” (Taípe 2015:177-178).

Resulta impresionante ver a los bufeos emerger y sumergirse raudamente a las profundidades del río. Desde las embarcaciones, de rato en rato, es posible verlos jugueteando bajando o surcando el río, sólo aquellos con suerte logran sacar fotografías o realizar filmaciones breves cuando salen. Cuando se sumergen, vuelven a emerger a distancias cada vez mayores hasta perderse de vista.

Estas cualidades seductoras de animales con formas de hombres y mujeres no son de exclusividad de los bufeos. En la misma Amazonia hay aves, felinos, reptiles que asumen este rol. En la mitología andina, como lo muestran entre otros Néstor Taípe (2015) y Crescencio Ramos (1992), también es abundante la presencia de animales seductores como las aves, serpientes, batracios, roedores, murciélagos, canes, osos y otros.

Ciro Alegría (1995) y José María Arguedas (S/F) describen que el bufeo sale a enamorar a las chicas en las fiestas, pero a determinada hora tienen que irse porque deben recobrar su forma original. En el texto de Arguedas hay un relato registrado en 1947 en Yarina (Pucallpa) que narra que dos bufeos se introducen a una fiesta, emborrachan a los hombres, empiezan a enamorar y galantear a las mujeres, a algunas de ellas empiezan a faltarles el respeto. Un vecino despierta a los hombres dormidos y con palos, lanzas y hachas los sometieron. Al día siguiente encontraron dos bufeos muertos en la orilla de la laguna.

Toro Montalvo (2016) también tiene un relato en el cual los bufeos incursionan en una fiesta, un varón adulto sospecha de los forasteros “visitantes” y les tienden una “trampa” haciéndolos embriagar poniéndoles tabaco en las copas. Este relato dice que las apariencias humanas los tienen sólo hasta la media noche, luego recobran su forma original de bufeos.

Además de ir a las fiestas, los bufeos salen a la ciudad, a las chacras y persiguen a las mujeres que viajan en canoas. No sólo tienta a las solteras, también las hace con las señoras. Si no las puede robar, las embaraza y les da hijos monstruosos, animales, que luego mueren (Regan 2010).

3.3.2. Los roles culturales de la tradición del bufeo

Jaime Regan (2010) postula que estos cuentos metaforizan las contradicciones sociales, que podría estar objetivando situaciones en las que el hombre “abandona a su familia la cual dice que se ha convertido en demonio del agua” (en bufeo) o justifica la desertión de algún soldado cuyos compañeros dicen que los bufeos (hembras) lo han llevado. También pueden metaforizar a las mujeres que quedan “desatendidas” porque los hombres se ausentan por periodos largos durante la extracción de madera o petróleo.

Es correcta el carácter metafórico que postula Jaime Regan. Hay que añadir a la reflexión la consideración del carácter fenotípico del bufeo descrito como “hombre” rubio, blanco y ojos azules, por medio de los cuales los relatos construyen una otredad étnica, un alter que los afecta. ¿Quién es dicho alter? En la *Historia secreta de una novela* de Mario Vargas Llosa encontramos que los “Los patrones, los ingenieros, los oficiales, los comerciantes, todos los embajadores de la civilización solían llevarse a alguna niña indígena para dedicarla a labores domésticas” (2001:10), Efraín Morote (como funcionario del Ministerio de Educación), a fines de los años 50 del siglo pasado, denunció 29 raptos, siguió la pista de algunos raptos y logró devolver a algunas jovencitas a sus pueblos. En situaciones como esta, los relatos metaforizan perfectamente situaciones sociales como las descritas, al mismo tiempo que estos mito-relatos-creencias siguen induciendo la desconfianza en los otros radicales, en los forasteros, en los visitantes, en los ciudadanos.

Sin embargo, el creciente flujo migratorio arroja cada vez más, especialmente a la población joven hacia las capitales distritales, hacia Iquitos, otras ciudades de la costa, la capital peruana e, inclusive, hacia otros países como Argentina, Chile, Italia y otros. Estos hombres y mujeres que salen de sus comunidades trabajan haciendo pequeños comercios, como motocarristas, en construcción civil, como empleadas domésticas, algunas caen en garras de la trata de personas.

4. Los seres mitológicos del monte en el imaginario de los pobladores ribereños del Napo

En este apartado trataré sobre los seres mitológicos del monte: el *chullachaki*, el *tunche*, el “maligno” y la *runamula*.

4.1. El *chullachaki*

¿Qué es el *chullachaki*? ¿cuáles son los roles culturales de esta tradición oral?

4.1.1. La representación del *chullachaki*

Chulla en kichwa o runasimi tiene varias acepciones, entre ellas refiere a lo “impar” y lo “desigual” (AMLQ 2005) y “una sola cosa sin compañera” (Anónimo 1586) o una “Vna cosa sin compañera entre cosas pareadas” (González Holguín 1608). Chaqui (*Ckaki*) es “pie o pierna” (Santo Thomas 1560). En consecuencia, *chullachaki* es el que tiene los pies desiguales. También le llaman “*yashingo*” y “*shapshico*”.

Jaime Regan describe que el *chullachaki* “es un hombre de baja estatura, con los pies desiguales que puede tomar la forma de un pariente, un amigo o de un animal...” (2010:59). Puede adoptar la apariencia de un caballero cojo y bien vestido (Toro Montalvo 2016). A la mujer se la puede presentar como su esposo. Puede ser amable, de buen humor, juguetón, cariñoso, alegre y le encantan los niños, juega con ellos transformado en el padre, madre, hermano o hermana, tío o amigo; cuando decide irse, los niños lo siguen y se extravían (ver Arguedas S/F y MINEDU 2003). Debido a su baja estatura, el *chullachaki* se mueve con facilidad en el bosque, es de color oscuro y tiene la cabeza grande. En algunos relatos, la desigualdad de los pies refiere a que uno apunta adelante y el otro hacia atrás (MINEDU 2003) (Ilustración 16).

Su pie puede tener forma de pata de venado, de tigre u otro animal (Regan 2010, Arguedas e Izquierdo 2011); en todo caso el pie izquierdo es más pequeño y al retirarse deja un olor profundo a chivo o azufre (Arguedas, S/F; Arguedas e Izquierdo 2011).

Puede transformarse en sajino, huangana, mono, paujil, en pájaros diversos, insectos, en perro y cualquier otro animal, en árboles y arroyos (ver Regan 2010, MINEDU 2003, Alegría 2006, Ríos 2010, Huamán 2016). En ciertas circunstancias puede enamorarse de las mujeres, entonces trata de seducirla o raptar a la elegida.

Hay gente que lo identifica como un duende o demonio del monte (Regan 2010); como el maligno, el genio malo de la selva o un monstruo con figura humana (Carralero 2004); como el ser más perverso y azote de indígenas y blancos (Alegría 2006). Es conocido como un falso guía que extravía a los caminantes (Arce 2011) y puede provocar visiones en los hombres (Arguedas e Izquierdo 2011).

Ilustración 16. Chullachaki en el caserío de Juancho Playa (Napo, Maymas, Loreto)
(Néstor Taipe, 2016).



Un relato de Isaac Huamán (2016) refiere que el *chullachaki* sale del árbol lupuna. Por lo anterior, algunos cazadores dejan ofrendas de tabaco al pie de la lupuna para tener buena caza; además la lupuna está relacionada con la lluvia que también es controlada por este personaje (Regan 2010). Otros relatos como los compilados por Toro (2010) describen que a las muchachas raptadas las lleva a una caverna. Arguedas (S/F) registró que el *chullachaki* tiene su chacra limpia, sin yerbas y que también tiene su monte con árboles no tan elevados. Las raíces de los arbolitos del *chullachaki* (*yashingo kaspi*) son buenas para el reumatismo; para extraerlo se cumple con ciertos procedimientos rituales que evitan la confrontación y la venganza del *chullachaki*.

4.1.2. Los roles culturales de la tradición del *chullachaki*

El *chullachaki* tiene dos roles culturales opuestos, por un lado, es el protector de los animales y las plantas del bosque; por tanto, advierte y castiga a las personas que cazan en exceso; para lo anterior, este ser mitológico tiene el control sobre el tiempo: puede hacer oscurecer con nubarrones, provocar truenos y hacer que llueva copiosamente.

Mi interlocutor Luis Alberto me comentó que el “*chullachaki*” es el protector de los animales. Cierta día el *chullachaki* se le apareció a un cazador de huanganas (cerdos salvajes que andan en

manadas de 20 a 30 animales). Fue en el monte que dicho cazador escuchó algo parecido a los gruñidos que emiten las huanganas, se fue acercando con la intención de cazarlos, pero los gruñidos se alejaban, él seguía caminando en dirección de los supuestos gruñidos hasta, que cuando volteó, vio a un hombre bajito que le dijo que estaba matando a sus animales, luego empezó a apalearlo al hombre, cada vez le reñía y advertía que no debía cazar demasiado a sus animales. El cazador pedía auxilio a gritos. Los cercanos que oyeron los gritos empezaron a disparar al aire y el *chullachaki* se fue. Así rescataron al cazador. Cuando intentaron buscarlo entre todos los hombres, el cielo se oscureció y empezó a caer rayos e inició una lluvia torrencial. La gente se asustó, dejó la búsqueda y regresó. Un “curioso” (curandero) de la comunidad tuvo que curar al cazador castigado. La piel de la espalda, la cintura y los brazos presentaba huellas de haber sido golpeado con algún objeto, aunque dicen que los golpes eran de castigo y que el *chullachaki* no tenía intención de matar al cazador.

Otro informante, Lleri Hibor Tuesta Villacorta, natural de Iquitos, me narró que en el río Momón, cerca de Iquitos, había personas que se dedicaban a la caza desmedida. Un cazador soñó al *chullachaki* que le dijo que deje de cazar porque más adelante ya no tendría que comer. Le llevó en su sueño hasta un gran árbol de lupuna que era la casa del *chullachaki*. El espacio ocupado por el árbol estaba limpio de yerbas y arbustos, no había ni hojas caídas debajo de la copa de dicho árbol. Allí fue donde le advirtió que no se excediera con la caza.

Un kichwa me aseguró que la madre de las huanganas (cerdos salvajes) y de todos los animales del monte es el *chullachaki*. Éste tiene los pies desiguales, uno más grande y el otro pequeño y tiene la forma de un hombre pequeño (algunos piensan que es un duende).

Sin embargo, las “experiencias” negativas de los cazadores que abusan de dicha actividad, no sucede con los cazadores nativos diestros llamados *mitayeros*⁸, que son seleccionados por la comunidad para cazar animales para ciertas festividades comunales como los aniversarios, la navidad y la pascua, los preparan, les dan alimentos para el hambre y aguardiente para el frío, y luego los envían al monte. Entonces, estos cazadores no tienen problemas con el *chullachaki*. Lo que significa que este ser mitológico actúa como un regulador ecológico y simbólicamente castiga a los que tienen conducta depredadora de la fauna y la flora bosquesa.

Otros estudiosos también registraron situaciones semejantes a las descritas: Los *mitayeros* no tienen problemas si hacen amistad con el *chullachaki* y tendrán éxito en la caza. Los conocedores se protegen del personaje con el humo del tabaco. Los curanderos pueden lograr su amistad y obtener ayuda en el conocimiento y el arte de la curación. Es madre del *yashingo kaspi* o *chullachaki kaspi* (*Clusia* sp.) cuyas raíces son medicinales utilizadas para el reumatismo (Regan 2010). Se enoja cuando talan el monte en exceso. Apaga los incendios del bosque. Castiga a los taladores con *isulas* (*Paraponera clavata*) y *huairangas* (*Polistes annularis*) (hormigas y avispas gigantes cuyas mordeduras y picaduras son muy dolorosas y causan fiebre) (MINEDU 2003). Cura a los animales sanando las heridas provocadas por las trampas (Regan 2010). Transforma en venados a los cazadores o los conduce hacia los hormigales (Arguedas e Izquierdo 2011). Se burla de los cazadores, madereros, shiringueros, mujeres y niños; esconde el machete y otros útiles del viajero; tira las balsas; hace fallar el tiro de los cazadores; y, golpea las aletas de los árboles (Regan 2010).

Por otro lado, el *chullachaki* tiene otro rol cultural negativo. Cómo se vio más arriba hay un sector de la población (influido por el cristianismo) que lo identifican con el diablo, lo describen como “peligroso”, un duende, demonio del monte, el maligno, genio malo, monstruo y perverso, que huele a chivo o azufre (alusión clara de la asociación con lo infernal). La vertiente de esta tradición señala que cuando el *chullachaki* rapta a los niños los deja en las copas de los árboles, a los adultos los ata en el árbol “*tangarana*” (*Triplaris americana*) que tienen colonias de hormigas rojas feroces (también llamadas *tangarana* - *myrmica triplarin*), cuyas mordeduras causan escozor y fiebre; abandona a las mujeres en las cuevas; puede provocar confusiones entre padre e hijo y es responsable de algunos

⁸A los que practican la pesca ritual también los llaman *mitayeros* y ellos son los que van a las cochas en busca de paiches para las festividades comunales.

parricidios (Izquierdo 2010). Las formas como contrarrestan a este rol negativo del *chullachaki* son mediante conjuros, ritos y el uso de algunos signos cristianos.

4.2. *El tunche y el maligno*

¿Qué son el *tunche* y el maligno? ¿cuáles son los roles culturales de estas tradiciones orales?

4.2.1. *Las representaciones del tunche y el maligno*

Tunche es un alma, es un espíritu malo (Huamán 2016). Es alma errante del muerto, recorre sus pasos de cuando estuvo vivo. Silba de esta manera: “fffin..., fffin..., fffin”. Si tiene silbido largo era orgulloso, soberbio y poderoso. Si tiene silbido suave era pacífico, tranquilo, amable y bueno. Caminan por el aire. Se le ve como “bulto”. No se deja ver la cara porque se moriría de vergüenza por el estado en que se encuentra, o no se deja ver para no lastimar a quien lo mire (MINEDU 2003).

Tunche es alma que purga sus pecados antes de irse con Dios. Aparece como ave nocturna, bulto blanco, se relaciona con la sogá de la mortaja. Se encuentra en la chacra (en el campo) y en la ciudad (Regan 2000).

Todo runa tiene a lo menos dos almas: ‘el angelistitu’ que sube donde Dios, y también el ‘aya’ que algunos identifican con nuestra sombra. El ‘aya’ se queda en la tierra, en este mundo, al morir nosotros. Vive como un viento ‘aya wayra’ (José Noteno, Monterrico) (Regan 2000:334).

Según los *napurunas*, cuando una persona muere su alma se encuentra frente a una escalera donde hay un perro gigante que sólo deja pasar a los buenos. Si es malo va a la *nina pacha* para quemarse. Una vez purificada, el alma asciende al *hawa pacha* donde está Dios (Regan 2000).

El alma del aborto está al inicio del camino del diablo, esta alma es mala, es diablito. El alma del ahijado conduce al camino de Dios. El perro viene del infierno, es diablo, toma venganza por los maltratos y la falta de comida en vida y envía a los dueños al infierno (Regan 2000).

El alma del malvado, cruel y desalmado es el “maligno” (MINEDU 2003). Su silbido es más persistente, casi sin pausas. El *tunche* maligno es el alma condenada que persigue al *tunche* bueno para transferirle sus pecados y quedarse libre (Regan 2010). Para otros, como en la narración que hace Julio Reátegui, “es un demonio encarcelado por sus penurias y maldades que para lograr liberarse debía capturar cierta cantidad de difuntos para poder saldar su deuda con su opresor”⁹. La persecución a los que tuvieron la desgracia de cruzarse en su camino es persistente. Su imagen terrorífica es sólo el reflejo del alma del que en vida fue un hombre malvado y cruel. Las personas que sobrevivieron al encuentro con el “maligno” han enloquecido por la terrible experiencia.

4.2.2. *Los roles culturales de la tradición del tunche y el maligno*

El “*tunche*” es un espíritu que sólo “*ayra*”, es decir que asusta. En cambio, el “maligno” mata o enloquece. El “*tunche*” es el alma de una persona que muere, de una persona que no murió en paz y que, por esta razón, se queda su espíritu, y vive y anda penando y penando hasta que logran enfermar a otra persona, para que pueda descansar en paz. Ahí ocurre el “airado” (*manchari*), que generalmente da a los niños porque sus almitas aún son débiles. De ahí que para protegerse del “*tunche*” y del “airado” realizan el bautismo, para que gocen de la protección de dios. Cuando logra “airar” a alguna persona, el *tunche* ya puede descansar en paz, deja de estar vagando en la tierra, ya se va a otro lado, no sabemos si irán al cielo o al infierno.

Los pobladores dicen que al “*tunche*” y al “maligno” lo “diferencian” por el silbido. El “*tunche*” silba al caminante solitario en el monte. En cambio, el “maligno” lo sigue de cerca y su silbido es más fuerte y grueso; el silbido del *tunche* es leve y silva varias veces; el del “maligno” es un solo gran

⁹ Ver <http://thervn.blogspot.pe/2013/08/el-maligno-historia-de-mi-selva-peruana-.html>.

silbido, fuerte y prolongado.

“Cuando yo vivía en Bretaña (Requena, Loreto) –narra Azael Arbildo Gonzáles- un amigo falleció ahogado, compañero de mi hermano. Este había ido a tarrafear a la banda, cruzando el río, botó la tarrafa, pero quedó atrapada en un palo. Entonces él se botó a desatar la tarrafa y ya no salió. Después de algunos días, lo encontraron agarrado a un palo, ya estaba comido ciertas partes del cuerpo. El finado vivía por la cercanía del local comunal. En esos tiempos no había alumbrado público por dicho lugar. Como a las nueve y media de la noche yo estaba por allí, a pesar de que iba acompañado, empecé a sentir miedo, el cuerpo de ambos se nos erizó bien clarito, yo sentía que nos seguía. Esto sucedió como a los cuatro días después que enterraron al amigo. Esa noche soñé a mi amigo que me dijo “¿Qué haces andando a esa hora?”.

El “maligno” es un alma, pero más “fuerte” y hace más “daño”, es el alma del que muere ahogado o ahorcado, es el alma que más pena, que no puede descansar en paz, es el que no puede ir al cielo. El “maligno” es también el espíritu de un mestizo malo o es el espíritu de un brujo. *Tunche* puede ser espíritu de cualquiera que tuvo pecados leves.

El *tunche* busca personas para asustarlos y convertirlos en futuros *tunches* y así logra su salvación, como que dejara sus pecados a la persona que logra asustarla y él queda libre y ya puede descansar en paz.

Se dice que el espíritu más peligroso es el “maligno” de la persona que muere ahogado o ahorcado, aun cuando en vida no haya tenido pecados. El brujo es persona que pudo haber hecho mal a otras personas o que inclusive pudo haber provocado la muerte de otros, por eso, cuando muere éste, su alma es muy “fuerte” y se convertirá en “maligno”. Este ser es muy temido porque su sola presencia puede matar o enloquecer a una persona.

4.3. La *runamula*

¿Qué es la *runamula*? ¿cuáles son los roles culturales de esta tradición?

4.3.1. La representación de la *runamula*

Las denominaciones varían de *runamula* (gente mula) a *warmimula* (mujer mula), “almamula” y “mulánima”, las dos últimas son utilizadas en las tradiciones orales del norte argentino (Kemes 2000). En el caserío de Juancho Playa (en el distrito Napo, en Maymas, Loreto) he registrado, en la institución educativa del lugar, el mural de una *runamula*, se trata de una mula negra, cabalgado por un varón con una especie de pantalón corto, todo lo demás desnudo, cuyo rostro está cubierto íntegramente por una cabellera larga. La piel del hombre y el pelambre de mula brillan por la luz de la luna llena que se levanta sobre el bosque. Las patas traseras de la mula están en la playa, las delanteras van ingresando al río. La mula arroja fuego por la boca y se puede apreciar con nitidez el ojo correspondiente al perfil derecho de la bestia, y el hombre lo controla abrazando el cuello del animal con su brazo derecho (Ilustración 17).

Sin embargo, en el *Parque Temático “Chullachaqui” de Tarapoto* se puede apreciar una estatua de otra *runamula* que se encuentra parada sostenida en sus patas traseras, el color de la piel y de la mujer es de tono cobrizo (como el color de los nativos selvático), la mujer se encuentra mirando hacia el lado izquierdo, se la nota joven, agraciada, con cabello lacio, de pechos turgentes, mostrando el ombligo, la ingle y los muslos de los que se prolongan las patas delanteras de mula que se elevan hasta media altura.

Otras imágenes presentan a la *runamula* con la misma característica anterior, pero con un jinete de pequeña estatura que con un palo o látigo de cuero en mano castiga a la *runamula* dejando marcas del flagelo entre los traseros del animal y los muslos de la mujer, dicen que el jinete es el propio diablo, en este caso adopta la figura de un duende con vestido de un jockey, con rostro, expresión y mirada cruel; mientras que el rostro de la mujer mula presenta un aspecto de tristeza, como abandonada de sí misma.

Ilustración 17. La runamula en el caserío de Juancho Playa (Napo, Maymas, Loreto)
(Néstor Taipe, 2016).



4.3.2. Los roles culturales de la tradición de la runamula

El mural de la Ilustración 17 tiene la siguiente leyenda:

En quechua *runa* significa gente. En consecuencia, *runamula* quiere decir mula gente. En la creencia popular, *runamula* es el alma de una mujer viva, pecadora, convertida en una mula por acción diabólica, como consecuencia del castigo por sus pecados. Durante la noche, mientras su cuerpo descansa dormido, [su espíritu en forma de mula] anda lanzando llamas por su boca y sus fosas nasales, bajo el castigo cruel de su jinete que no es otro que el diablo en persona. Este castigo recibe la mujer que convive con el cura, con el cuñado, con el hermano o con su propio padre. Generalmente la *runamula* es vista por las noches de luna.

En la comunidad campesina Paleta en el distrito de Napo, narraron a Luis Alberto, compañero investigador socio cultural en el Napo, que hace algunos años capturaron a una *runamula*, los comuneros apalearon al jinete y a la “mula”. El jinete logró escapar. A la mula, después de castigarla, la dejaron encadenada a un árbol. Cuando al día siguiente fueron al árbol para ver de quién se trataba sólo quedaba la cadena. Pero en el pueblo aparecieron padre e hija con los cuerpos apaleados. Cuando narraban lo anterior intervino una mujer, asegurando que eso era cierto, que cuando ella era niña, vio que en la cama de la tía había una mula. En la plática que tuvimos intervino otra mujer y dijo que cuando hay relaciones sexuales entre casados (adulterio) también la mujer se convierte en *runamula*. Entonces, el jinete es el varón pecador (aun cuando en un mural de Pancho Isla diga que el jinete es el mismo demonio) mientras que la mula es la mujer pecadora.

Estas transformaciones y correrías de este ser mitológico ocurren en tiempos determinados. Carlos Velásquez (2012) puntualiza que el diablo se apodera del alma de la mujer pecadora los martes y viernes por la noche. Además, este fenómeno mítico ocurre sólo cuando hay noches con luna llena.

Los testimonio de nuestro trabajo de campo y la literatura existente como Rafo Díaz (2008), Miriam Martí (S/F) y otros muchos, describen que las causas de la conversión del espíritu de la mujer en *runamula* van desde el incesto entre consanguíneos (padres, hermanos, primos, tíos) hasta el falso parentesco (padrino, compadre, ahijado, hermano de juramento), por relación entre una mujer y el cura y por adulterio, todas estas causas tienen que ver con las relaciones sexuales prohibidas.

La función cultural del control social es clara, así como la influencia del imaginario occidental del castigo, del demonio, de la zoomorfización, la relación de los ojos y el aliento del animal con el fuego; por tanto, con el infierno. Su homólogo andino es la *qarqaria* (*qarqacha*, *qolqolia*), con el añadido que la figura de la zoomorfización es más compleja, porque éstos pueden adoptar la forma de muchos animales como la mula, llamas, gallos, cerdos, etc. (Cavero 1990).

Conclusiones

1. El río y el bosque son recursos que permiten la existencia de los pobladores ribereños del Napo. Ambos son base de sus actividades económicas, sociales y culturales. El río es el único medio de transporte, es un conector fundamental de todos los pueblos y permite diversos flujos migratorios. Es el medio por donde ingresan los integrantes de las diversas instituciones y programas gubernamentales, privadas y religiosas. Es el medio por el cual los jóvenes, hombres y mujeres, salen a las ciudades a estudiar y trabajar, parte de ellos terminan insertándose en diferentes puntos externos. Río y bosque constituyen fuentes sobre los que despliegan sus imaginarios haciendo emerger seres mitológicos, donde cada ser acuático o bosqueño tiene su propia historia mítica que condiciona las formas de interrelacionamiento entre los hombres y la naturaleza con lógicas diferentes al mundo occidental.
2. A lo largo del río Napo en el tramo peruano están asentados los mestizos y cuatro pueblos originarios que son los kichwas, yaguas, murui-muinani y quechuas. Los primeros están en los centros poblados y las capitales distritales, tienen una auto-adscripción como “mestizos” para diferenciarse de la población indígena. El pueblo originario mayoritario en esta cuenca son los kichwas, seguidos por los yaguas, murui-muinani y quechuas. En ningún caso hay puridades culturales. Todos tienen cierto grado de “hibridación”: hablan el idioma nativo y dominan el español. Sus prácticas ideológicas están matizadas con lo nativo y lo occidental. Sienten necesidad de dinero, pero prefieren trabajar en *mingas*. Creen en varias deidades nativas, pero también hay iglesias evangélicas y católicas. El Estado intenta atender las necesidades básicas, pero es insuficiente. Estos pueblos están aún lejos de lograr el desarrollo del capital humano y el bienestar social pleno.
3. Los seres mitológicos fluviales son la *yakumama*, las sirenas y los bufeos. Unos son de origen nativo y otros provienen de tradiciones occidentales. En todos los discursos se identifican encuentros de ambas tradiciones. La *yakumama* (boa negra y caimán negro) es la madre del río, la guardiana de todo cuanto vive en lo subacuático y actúa contra los humanos depredadores, es la responsable de las tormentas, los deslizamientos y los sismos; el río aprendió de ella su desplazamiento serpenteante y su asecho continuo. La hiperbolización del tamaño y fiereza de la *yakumama* metaforiza la riqueza, el misterio y la fuerza incontrolada del río.
4. Las sirenas (sirenas-peces, sirenas-serpientes) transmiten cualidades positivas a los hombres y sus instrumentos musicales, este rol benefactor se ubica en un contexto de dones y contradones; pero también representan la lujuria, el engaño y la muerte de quienes son seducidos por sus encantadores cantos. El encanto de las sirenas, aun cuando sean benefactoras de la música, el canto y la danza, metaforizan la lujuria y la muerte.
5. Los bufeos rosados son representados como jóvenes blancos, rubios o pelirrojos, ojos verdes, que seducen a las mujeres bonitas y se los llevan al fondo del río para sus parejas sexuales. También pueden adoptar formas de mujeres para seducir a los jóvenes. Su representación humana sólo es efectiva hasta determinada hora de la noche para recuperar luego su figura de delfín. Las historias de los bufeos metaforizan las tensiones sociales, las mujeres desatendidas y la construcción de la otredad étnica del cual hay que desconfiar. Por influencia cristiana, la *yakumama*, las sirenas y los bufeos fueron calificados como seres que representan lo “diabólico” o que son la personificación del “demonio”.

6. Los seres mitológicos bosqueños son el *chullachaki*, el *tunche*, el maligno y la *runamula*. El primero es un ser con forma humana de pies desiguales, es la “madre del monte” (bosque), es protector de la fauna y flora, tiene dominio sobre el tiempo, se transforma en humano, animal, vegetal y arroyos; vive en la lupuna, tiene su chacra y bosque con *yashingo kaspi*; castiga a los depredadores, se burla de ellos, los extravía; transforma a los cazadores en venados; apaga los incendios, cura a los animales; si hacen amistad ayuda al cazador y al curandero; rapta o seduce a las mujeres, rapta a los niños, intenta extraviar a sus víctimas y es responsable de los parricidios; la influencia cristiana lo asoció con el demonio, le llaman “maligno” y “perverso”, lo describen unas veces con pie de patas venado y otras con patas de tigre y que apesta a azufre o chivo en clara asociación con lo diabólico.
7. El *tunche*, el “maligno” y la *runamula* tienen su soporte en las tradiciones occidentales, los primeros son los análogos del condenado andino, la diferencia entre *tunche* y “maligno” está en el grado de maldad que ejercieron en vida y el tipo de muerte que tuvieron, el primero “ayra” (asusta), el segundo provoca la muerte o la locura; ambas tradiciones están orientadas a hacer internalizar que la vida debe realizarse dentro de los márgenes de lo lícito, lo correcto, de la bondad, del respeto a los demás, de todo lo que es socialmente aprobado.
8. La *runamula* es la análoga de la *qarqaria* andina cuya causa está en las prácticas de relaciones sexuales prohibidas, la sanción es el retorno metafórico de humano en animal (de cultura a naturaleza) y el destino final será el infierno; en consecuencia, esta tradición oral es un mecanismo simbólico que busca imponer lo lícito, lo moral, lo socialmente aceptado sobre la correcta circulación o intercambio de mujeres.

Bibliografía

- ALEGRÍA, C.
1995 *Fábulas y leyendas americanas*. Santiago: Andrés Bello.
- AMLQ
2005 *Diccionario quechua - español - quechua*. Cusco: Gobierno Regional de Cusco.
- ANÓNIMO
1586 *Arte, y vocabulario en la lengua general*. Los Reyes (Lima): Publicado por Antonio Ricardo.
- ARCE, R.
2011 “Mundo: Conservación de bosques desde una perspectiva de la antropología forestal”. Lima: Servindi.
- ARGUEDAS, J. M.
(S/F) *Archivo etnográfico José María Arguedas. Recopilación de folclore a cargo de docentes del Ministerio de Educación*. Lima: MINEDU.
- ARGUEDAS, José María y Francisco Izquierdo
2011 *Mitos, leyendas y cuentos peruano*. Lima: Punto de Lectura.
- BÁEZ-JORGE, F.
1990 “Tunupa y las sirenas del lago Titicaca (transformación de un mito)”. En *La palabra y el hombre*, octubre-diciembre, N° 76, pp. 125-139, Veracruz: Universidad Veracruzana,
- BERTONIO, L.
1879 *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. Leipzig: B.G. Teubener.
[1612]
- CÁCERES, E.
2007 “Agua y aborto en los Andes: Dimensión terapéutica del agua en el sistema médico andino”. En *Agua*, Revista de Cultura Andina N° 3. Huancayo: J. M. Arguedianos, GEMA, SCAF, pp. 39-38.

- CALANCHA, Antonio de la y Bernardo de Torres
1972 *Crónicas agustinianas del Perú*, Vol. 2. Madrid: Instituto Enrique Flores, Departamento de Misionología Española.
- CARRALERO, R.
2004 *Leyendas de tierras extrañas*. México: Selector.
- CAVERO, R.
1990 *Incesto en los Andes: Las "llamas demoniacas" como castigo sobrenatural*, Lima: CONCYTEC.
- CHEVALIER, Jean y Alain Gheerbrant
1986 *Diccionario de los símbolos*, Barcelona: Herder.
- DÍAZ, R.
2008 *Siete misterios en el Amazonas*. Lima: Hiocampo Editores.
- GISBERT, T.
2004 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz: Gisbert y CIA.
- GISBERT, Teresa y José de Mesa
2011 "La virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María". Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 19-36.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D.
1608 *Vocabulario de la lengva general de todo el Perv llamada lengva Qquichua, o del Inca*, Ciudad de los Reyes: Impreso por Francisco del Canto.
- HUAMÁN, I.
2016 *Caballito siete colores. Relatos andinos, amazónicos y del litoral peruano*, Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore "José María Arguedas".
- INEI.
2001 *Perú: Compendio estadístico 2001*, Lima: Fimat Editores e Impresores.
- IZQUIERDO, F.
2010 *Cuentos/Obra Completa*, Tomo I. Lima: FE - UNMSM/GR-San Martín.
- KEMES, I. L.
2000 *Gauchadas y Mitzves: Y otros cuentos entre la Pampa y el Jordán*. Buenos Aires: Mila.
- LANDEO, P.
2014 *Categorías andinas para una aproximación al Willakuy*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- LÓPEZ-PELÁES, M. P.
2007 "Extrañas interpretaciones de las sirenas en la iconografía renacentista barroca. Un estudio desde la emblemática". En *De arte: revista de historia del arte*, N° 6. España: Universidad de León, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 139-150.
- MARTÍ, M.
(S/F) "La leyenda de la runa-mula". Leyendas.com.
- MESA GISBERT, C. D.
2013 *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje*. La Paz: Gisbert Editorial.
- MILLONES, L.
2013 "Viajando con Tomoeda: En busca de Viracocha". En *Tomoeda. Archivo etnográfico Raqchi-Copacabanba*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, pp. 23-33.
- MILLONES, Luis y Hiroyasu Tomoeda
2004 "Las sirenas de Sarhua". En *Letras*, Año LXXV. Lima: UNMSM, pp. 107-108.
- MINCUL
2016a "Pueblos Kichwas". Recuperado el 13 de 06 de 2016, de Base de datos de pueblos indígenas u originarios: <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/kichwa>.

- 2016b “Pueblo Yagua”. Recuperado el 13 de 6 de 2016, de Base de datos de pueblos indígenas u originarios: <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/yagua>.
- 2016c “Murui-muinani”. Recuperado el 13 de 6 de 2016, de Base de datos de pueblos indígenas u originarios: <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/murui-muinani>.
- MINEDU
2003 *Relatos amazónicos*. Lima: Gráfica Técnica.
- ORTIZ RESCANIERI, A.
2004 *Sobre el tema de la pasión. Mitología andino-amazónico*. Lima: FE-PUCP.
- RAMOS MENDOZA, C.
1992 *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna, con un estudio sobre la narrativa oral quechua*. Lima: Horizonte.
- REGAN, J.
2000 “La religión entre los cocama, chayahuita y napuruna”. En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Marzal y Negro (Coords.), Quito: PUCP/Abya-Yala, pp. 331-342.
2010 *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la amazonia*. Iquitos: Ceta.
- REVILLA, P.
2012 “Quesintuu y Umantuu: Sirenas y memoria andina”. En *Runa*, XXXIII (2). Buenos Aires: FFyL-UBA, pp. 133-155.
- RODRÍGUEZ, L.
2009 “Las sirenas”. En *Revista Digital de Iconografía Medieval*. Vol. I, Nº 1. Madrid: Universidad Complutense, pp. 51-63.
- SANTO THOMAS, D. de
1560 *Vocabulario de la lengua general de los indios del Peru, llamada Quichua*. Valladolid: Impresor Francisco Hernández de Córdova.
- TAIPE CAMPOS, N. G.
2015 “Animales y 'gentiles' seductores en los relatos andinos”. En *Alteritas, Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, Año 4, Nº 4. Ayacucho: UNSCH, pp. 177-222.
- TARAZONA, O.
2015 *Blog cuentos e historia de la selva*.
- TORO MONTALVO, C.
2016 *Mitos y leyendas del Perú. Selva*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- VARGAS LLOSA, M.
2001 *Historia secreta de una novela*. Barcelona: Tusquets Editores.
- VELÁSQUEZ, C.
2012 “La runamula”. *El mañanero*. Saposoa.
2013 “La yacumama”. Recuperado el 20 de marzo de 2017, de <http://cuentoshistoriasdelaSelva.blogspot.pe>.
- VELÁSQUEZ, V.
2006 *Las serpientes gigantes: Una aproximación a la cosmovisión criptozoológica más importantes de la Amazonia*. Madre de Dios: UNAMAD.