



ARTICULO ORIGINAL

REPRESENTACIÓN DEL INCA EN LOS MITOS Y LEYENDAS DEL PUEBLO SHIPIBO – KONIBO

REPRESENTATION OF THE INCA IN THE MYTHS AND LEGENDS OF THE SHIPIBO–
KONIBO PEOPLE

Ángel Héctor Gómez Landeo^{1*} , Carlos Alberto López Marrufo² 

RESUMEN

El estudio analiza la representación del Inca en los mitos y leyendas shipibo-konibo a partir de dos relatos recopilados por Bardales, empleando un enfoque cualitativo y un diseño hermenéutico. La interpretación se desarrolla mediante la morfología narrativa de Propp, el dialogismo de Bakhtin y la literacidad sociocultural de Cassany, lo que permite articular estructura, voces culturales y prácticas sociales. Los resultados muestran una figura incaica ambivalente: en El Inca miserable predomina una imagen negativa asociada al abuso de poder, la fechoría y la ruptura del orden comunitario; mientras que en El Inca negro de Santa Rosa se configura un Inca benévolo, docente y protector, aunque también normativo frente a las transgresiones humanas. Esta dualidad confirma la presencia de memorias históricas amazónico-andinas y revela cómo la tradición oral shipibo-konibo integra tensiones éticas, valores de reciprocidad y principios de equilibrio social. El estudio demuestra que los mitos funcionan como dispositivos culturales que preservan identidad, territorio y orden moral.

Palabras clave: Cosmogonía; cultura amerindia; mitología.

ABSTRACT

This study examines the representation of the Inca in shipibo-konibo myths and legends based on two narratives collected by Bardales, using a qualitative and hermeneutic design. Interpretation integrates Propp's narrative morphology, Bakhtin's dialogism, and Cassany's sociocultural literacy, allowing an

¹Universidad Nacional
Intercultural de la Amazonía
Yarinacocha, Ucayali, Perú

²Institución Educativa
Francisco Bolognesi
Pucallpa, Ucayali, Perú

*Autor de correspondencia.

E-mail:
mexoro123@gmail.com

Recibido: 04 de diciembre de
2025

Aprobado: 25 de diciembre de
2025

Publicado: 30 de diciembre de
2025

Para citar este artículo:

Gómez-Landeo A., López-Marrufo C. (2025). REPRESENTACIÓN DEL INCA EN LOS MITOS Y LEYENDAS DEL PUEBLO SHIPIBO – KONIBO. Yotantsipanko, 5(2), 28-47. <https://doi.org/10.54288/yotantsipanko.v5i2.58>



articulation between narrative structure, cultural voices, and social practices. Results reveal an ambivalent Inca figure: in *The Miserable Inca*, he appears as a negative character associated with abuse of power, wrongdoing, and disruption of community order; whereas in *The Black Inca of Santa Rosa*, he is portrayed as a benevolent, knowledgeable, and protective guide, though also a moral authority who sanctions transgressions. This duality reflects historical Amazonian-Andean interactions and shows how shipibo-konibo oral tradition incorporates ethical tensions, reciprocity, and principles of social balance. The study demonstrates that myths serve as cultural devices that preserve identity, territory, and moral organization within the community.

Keywords: Cosmogony; Amerindian culture; mythology

Introducción

La investigación sobre el origen de la cultura en el Perú antiguo no tiene fecha de caducidad y aún genera polémica. Por un lado, están aquellos que plantean un origen selvático, como Tello (1943) y Morales (2001); por otro, quienes afirman que tiene un origen costero o andino, como Max Uhle y Horacio Urteaga (citados por Asensio, 2018). Por otra parte, hay investigaciones que plantean la existencia de relaciones probable entre andinos y amazónicas desde el horizonte temprano. En este entendido, sigue vigente la siguiente pregunta: ¿existió contacto entre andinos y de las plumas de aves, la presencia significativa del jaguar en Kotosh, Chavín, etc., durante el Formativo Andino.

La mayoría coincide que el comercio tendió puentes entre los andes y la

amazónicas en el periodo prehispánico y pos hispánico?

Indudablemente, que la tesis defendida por el referido Tello es fundamental para sostener que este contacto se produjo desde el apogeo de Chavín. Fortalecen esta tesis, otras respuestas afirmativas que provienen de otros investigadores como Tournon (2002), Lathrap (2010) y Cabrejos (2010).

Al respecto, Morales plantea que el origen de la cultura andina se puede rastrear en la Amazonía. Para fundamentarla señala evidencias relacionadas con la cerámica de dos picos, el consumo de la coca, el uso selva, pues creó redes comerciales de trueques e intercambios entre los distintos pueblos que acudían a estos lugares. A cambio de tabaco, plumas de diversas aves, coca, pieles, etc., los andinos entregaban

herramientas de metal, prendas de vestir, sal, entre otros (Fernández, 1987; Camino, 1977).

Los incas no fueron ajenos a estos contactos, por ejemplo, mantuvieron relaciones con los ashaninkas, tucanos, yines y shipibos, como refieren Ortiz (1987), Ramírez (2008) y Fernández. Hecho que se preserva y transmite a través de los relatos de tradición oral. Llama la atención la relación entre shipibos e Incas, debido a la gran distancia geográfica que los separa, ya que los primeros habitan territorios de la selva baja (Ucayali) y los segundos los andes. En particular, aguijonea la curiosidad por develar cuál es el significado de la presencia inca en los relatos orales y su impacto sociocultural en este pueblo pano. Ante esta interrogante se plantea como objetivo general determinar la representación del Inca en los mitos

ambiguo, por lo general se lo considera como un ser divino poseedor de grandes poderes sobrenaturales. En algunos casos el Inka es también concebido como creador o custodio de las herramientas y demás

y leyendas del pueblo shipibo-konibo.

Existen algunas investigaciones que tienen relación con el presente trabajo, tal es el caso de Tournon (2013) que afirma sobre la existencia de un contacto entre incas y el pueblo shipibo-konibo, y que los segundos, en su imaginario, conciben a varios tipos de incas.

Mientras que Santos (1992), que transita similar propuesta, a partir del análisis que somete a los relatos orales que conforman su corpus, concluye que el pueblo shipibo-konibo concibe varios tipos de incas, de la siguiente manera:

La figura del Inka está presente bajo diferentes formas en la ideología religiosa de las etnias Amuesha, Campa, Piro y Shipibo-konibo. Aun cuando en estas mitologías el personaje del Inka tiene frecuentemente un carácter

conocimientos tecnológicos que los europeos les habrían robado a los indígenas. (p. 244)

La nota disonante contra la presencia Inca entre los shipibo-konibo proviene de La idea de la

presencia Inca entre los shipibo-konibo contrasta con la afirmación de Moore (2016), quien sostiene que dicha presencia en la selva baja fue limitada, dado que el contacto fue principalmente mediante “relaciones de intercambio de bienes e información” (p. 233).

Esta afirmación se sitúa en el contexto antes de la llegada de los españoles, ya que surge un segundo evento histórico pos conquista, el levantamiento de Juan Santos Atahualpa. La presencia significativa de Juan Santos Atahualpa en la Amazonía plantea otras interrogantes ¿Juan Santos Atahualpa fortalece antiguas relaciones prehispánicas entre el inca y el pueblo shipibo-konibo o con él se inicia una relación real entre el inca y el pueblo shipibo-konibo?, pregunta que no se pretende responder, pues no es motivo de investigación en este artículo. Sin del convencimiento que se posee, y se enuncia en su teleología, de cuán importante es identificar y explicar estas representaciones propias de la literatura oral de este pueblo selvático, siendo este el propósito esencial del presente estudio.

embargo, la relación entre el Inca rebelde y los shipibo-konibo son tenidas como ciertas por los segundos y son transmitidas en forma oral, de generación en generación.

Este estudio se justifica porque cada vez más son los jóvenes que desconocen el significado de la presencia Inca en su pueblo, a través de los relatos relacionados con ellos, ya sea porque los mayores están dejando de cumplir su labor social de transmisores del conocimiento (Valenzuela y Valera, 2005) o porque el Estado no propicia la difusión de estas creencias y costumbres en las escuelas y en la comunidad. Por esta razón, el tema de investigación se centra en la representación del Inca en la cultura shipibo-konibo, analizando su perfil (ser, saber y hacer). Precisamente, el interés por desarrollar esta investigación surge

- Desarrollo teórico

Estudios previos como el de Cabrera y López (2017), muestra que la tradición oral y la religiosidad popular funcionan como un sistema integrado donde la figura del *moján* y la presencia de los santos adquieren

un papel central en la vida cotidiana de los campesinos de Fúquene, quienes los perciben como seres cercanos con los que se convive, lo que revela una forma particular de organización simbólica que regula comportamientos, fortalece normas comunitarias, orienta valores compartidos y sostiene mecanismos de control social que permiten comprender cómo se articulan las relaciones entre personas y entidades no humanas dentro de su mundo cultural, logrando así una visión amplia de su dinámica social y espiritual.

Frassani (2018), por su parte, sostiene que la imagen de la Virgen de Chiquinquirá, ampliamente venerada en Colombia, puede comprenderse mejor cuando se examina su manufactura y simbolismo a partir de materiales, formas y estilos vinculados al mundo mecanismos de control social, dando lugar a un universo cultural donde la interacción con seres cercanos dota sentido a la organización comunitaria y fortalece vínculos espirituales fundamentales.

Elferink (2015) señala que la posición social del sanador en el

muisca, resaltando cómo su creación integró elementos indígenas que influyeron profundamente en su carácter prodigioso, lo que permite reconocer la agencia de los objetos en la formación de creencias, al mostrar que mantas, tunjos y múcuras dialogaron con la devoción colonial, revelando así un origen donde la espiritualidad muisca desempeñó un papel decisivo en su significado religioso y cultural.

Asimismo, Santacruz (2024), explica que los relatos de Fúquene permiten comprender cómo el moján y los santos forman parte de un tejido simbólico donde la tradición oral y la religiosidad popular funcionan como un sistema articulado, mostrando normas y valores que orientan la vida campesina, lo que revela una convivencia constante entre figuras humanas y no humanas, influyendo en prácticas cotidianas y

mundo Inca puede reconstruirse gracias a registros arqueológicos y testimonios coloniales, revelando un sistema médico donde religión, magia y plantas medicinales se combinaban, lo que permitió distinguir diversos tipos de curanderos con funciones

específicas, resaltando al *hampicamayoc* como figura más cercana al médico europeo, cuya labor se apoyaba principalmente en preparados herbales, mientras otros recurrían a rituales mágico-religiosos, configurando un panorama complejo donde la cirugía tuvo relevancia aunque poca presencia en los relatos disponibles, ofreciendo así una comprensión amplia de prácticas terapéuticas andinas y de la organización profesional vinculada a la salud.

Fernández (2015) concluye que, el mono dentro de las sociedades del antiguo Perú cumplió una función simbólica estrechamente vinculada con lo sagrado, ya que su presencia sostenida en arte rupestre, cerámica y diversos objetos permite deducir un papel ritual asociado a la fertilidad, lo cual sugiere una continuidad cultural que abarcó territorios de la costa norte y regiones andinas, donde especies como el aullador rojo tuvieron una relevancia mitológica que trascendió su condición de animal, convirtiéndose en un agente ligado a deidades protectoras y a prácticas destinadas a favorecer la productividad de la tierra, lo que

revela una profunda relación entre fauna, espiritualidad y vida agrícola en tiempos prehispánicos.

Carlson (2023) precisa que, la arqueología del antiguo Perú, a pesar de su desarrollo en poco más de un siglo, aún enfrenta limitaciones para interpretar con precisión la iconografía y las representaciones divinas, por lo que su labor de quince años dedicada al análisis de imágenes sagradas en textiles y otros objetos ha permitido construir lecturas coherentes sustentadas en simbolismos claros, aunque dichas aportaciones no hayan recibido plena consideración en el campo, situación que ha generado interpretaciones creativas pero profundamente equivocadas, lo que evidencia la urgencia de adoptar enfoques más rigurosos que reconozcan investigaciones especializadas capaces de aportar claridad al entendimiento de las tradiciones religiosas prehispánicas. Además, Echevarría (2021) sostiene que, el *amana*, una roca con apariencia de rostro humano ubicada en territorio *harakbut*, representa un componente esencial del imaginario simbólico de dicho pueblo, y su

análisis, realizado en 2015, permitió determinar que su forma no proviene de intervención humana sino de transformaciones naturales, lo que confirma la profunda apropiación espiritual y cultural del paisaje por parte de los *harakbut*, impulsando su valoración social, patrimonial y territorial, y reafirmando su importancia como referente identitario de gran trascendencia histórica.

Villar (2021), en cambio, explica que, el estudio de las pinturas rupestres halladas en el abrigo rocoso de Alva permitió identificar su papel como santuario vinculado a serpientes durante el formativo, lo cual sugiere prácticas rituales orientadas al culto del agua, y muestra que dicho espacio formó parte de una red permaneciendo vigentes por la fuerza de paradigmas económicos y por una visión que separa al ser humano del entorno natural, motivo por el cual aún se reflejan en decisiones estatales y en prácticas profesionales vinculadas a la gestión forestal.

Un mito puede entenderse como un relato simbólico que busca explicar sucesos que la razón no logra

simbólica y de tránsito que articulaba territorios amazónicos con zonas andinas, revelando así un núcleo ceremonial estratégico dentro de una dinámica interregional de gran complejidad cultural.

Arce-Rojas (2020) expone que, la revisión crítica de los mitos modernos asociados a la Amazonía evidencia su persistencia en el imaginario social y en la formulación de políticas públicas, ya que continúan influyendo en la percepción sobre los pueblos indígenas, los bosques y la relación entre naturaleza y sociedad, lo cual demuestra que dichos mitos funcionan como un sistema complejo que articula cultura, economía y conocimiento científico,

comprender del todo. Suelen transmitir visiones originadas en comunidades antiguas, donde intervienen fuerzas sobrenaturales, héroes o seres sagrados. Su función principal radica en otorgar sentido a la vida y orientar prácticas culturales compartidas (Regan, 2022). También puede considerarse una narración tradicional que organiza ideas esenciales sobre el mundo, el origen

humano y los vínculos con lo sagrado. Funciona como una guía colectiva capaz de unir generaciones, pues contiene valores, normas y percepciones que fortalecen la identidad de cada pueblo. Su permanencia revela su profundo valor cultural (Franz, 2023). La leyenda, en cambio, puede comprenderse como un relato transmitido por generaciones que mezcla hechos reales con elementos maravillosos. Suele vincularse con lugares, personajes o sucesos locales, lo que brinda cercanía y credibilidad. Su objetivo radica en preservar memorias colectivas, fortalecer la identidad comunitaria y mantener vivo un imaginario que nutre sentimientos de pertenencia (Guanotasig et al., 2025). Aunque,

significado que guía prácticas cotidianas. Como manifiestan Morales y Mujica (2019), la narración mítica fortalece la cohesión social, ya que transmite memorias compartidas que integran a niños, jóvenes y sabios en un mismo legado; asimismo, fomenta el respeto hacia los ancestros y conserva conocimientos que no solo

además, puede reconocerse como una narración popular donde lo cotidiano se entrelaza con lo fantástico para explicar sucesos sorprendentes. Surge dentro de una comunidad y se adapta con el tiempo, incorporando detalles que reflejan la visión cultural del grupo. Su permanencia permite transmitir valores, advertencias y enseñanzas que continúan influyendo en nuevas generaciones (Vilatuña et al., 2024). La presencia del mito en la cultura amazónica cumple un rol fundamental, pues orienta la comprensión del entorno natural y de las relaciones que las comunidades mantienen con los seres que lo habitan. Además, aporta una lectura simbólica del bosque, donde cada río, árbol o animal adquiere un

explican el origen de los pueblos, sino también normas que regulan la convivencia y la vida comunitaria. Se colige, entonces, que el mito amazónico impulsa procesos educativos que permiten valorar el propio territorio y sus espíritus protectores. A su vez, inspira ceremonias, cantos y rituales vinculados a la armonía entre

personas y naturaleza. De igual modo, promueve una identidad cultural sólida que resiste cambios externos y mantiene viva la relación sagrada con la selva.

Esto puede comprenderse, no porque desde la perspectiva mestiza se evidencie una posición hegemónica, sino porque en un contexto de interculturalidad el respeto y la horizontalidad como cualidad que se deriva en la ausencia de preminencias culturales tiene que ser natural e íntegra; así, Bada-Laura (2021) explica que la cosmovisión del pueblo shipibo-konibo se organiza alrededor de una profunda relación espiritual con la selva y sus energías, lo que configura una comprensión sagrada del territorio. Además, se considera que todo ser posee un espíritu. Finalmente, añade esta estudiosa, la dimensión religiosa también explica el origen del universo y de los *kené*, patrones geométricos que representan la energía que sostiene toda existencia; es así que, desde esta perspectiva, la creación se concibe como un tejido cósmico que une mundos visibles e invisibles; de igual modo, la transmisión oral

propio, ya sea humano, animal, vegetal o acuático, y que la armonía depende del respeto hacia cada uno. Por ello, la vida cotidiana se vincula con fuerzas invisibles que orientan decisiones, cuidados y rituales tradicionales.

Asimismo, refiere Bada-Laura, la práctica religiosa gira en torno a la figura del *Rao* o medicina, donde las plantas maestras permiten acceder a planos espirituales para sanar desequilibrios físicos y emocionales; por medio de cantos ceremoniales, los *Onanya* o sabios dialogan con entidades protectoras que revelan conocimientos; gracias a esta interacción, la comunidad fortalece vínculos con sus guías espirituales y mantiene un equilibrio entre cuerpo, mente y naturaleza.

garantiza que cada generación asimile valores espirituales vinculados a respeto, reciprocidad y cuidado mutuo, asegurando continuidad cultural y equilibrio comunitario.

La morfología del cuento propuesta por Propp (citado por San José, 2021) plantea que los relatos tradicionales pueden analizarse

mediante funciones narrativas que se repiten con gran regularidad, aunque fue generada a partir de cuentos maravillosos rusos, también permite comprender la estructura profunda de mitos y leyendas; su enfoque funcional, es posible identificar patrones que organizan acciones, motivaciones y roles de personajes dentro de diversas tradiciones orales.

Además, Propp, como explica San José, revela que héroes, donantes, oponentes y ayudantes cumplen funciones precisas que impulsan la trama, sin importar la identidad cultural del relato; debido a ello, mitos amazónicos o leyendas andinas pueden examinarse bajo la misma lógica, pues comparten momentos narrativos como la búsqueda, la prueba, la transgresión. Además, la teoría del dialogismo de Bajtín, según explica Mardones (2023), sostiene que toda narración surge de un entramado de voces que interactúan entre sí; aplicada al mito y la leyenda, permite comprender cómo cada relato incorpora voces antiguas, comunitarias y espirituales que dialogan con quienes los narran

o la reparación; se comprende que el análisis funcional entonces ayuda a comparar narraciones sin perder su valor simbólico.

Se desprende de lo sostenido, que la aplicación de la morfología proppiana permite comprender cómo cada cultura adapta funciones narrativas a su propio imaginario espiritual y territorial; mitos vinculados a seres protectores o leyendas asociadas a lugares sagrados muestran secuencias que reflejan valores colectivos, temores y enseñanzas morales; asimismo, la identificación de funciones facilita estudiar transformaciones históricas del relato, revelando cómo las comunidades mantienen su memoria a través de estructuras que perduran en el tiempo.

en el presente; a través de esa interacción, cada narración mantiene un vínculo dinámico con la memoria colectiva y con las fuerzas simbólicas que la sostienen dentro de su propio universo cultural.

Asimismo, esta propuesta de Bajtín muestra, en palabras de Mardones, que ninguna narración se

encuentra aislada, pues cada mito y cada leyenda responde a preguntas,

tensiones y experiencias compartidas por diferentes generaciones: la palabra pronunciada por un narrador se enlaza con voces ancestrales que explicaron orígenes, conflictos y vínculos con seres sagrados; debido a ese cruce constante, la narración adquiere capas de sentido que se transforman según la situación comunicativa y la comunidad que la reproduce.

Es deducible, entonces, que la perspectiva bajtiniana permite analizar cómo mitos y leyendas dialogan con discursos externos, ya sean religiosos, coloniales, educativos o artísticos. Ese intercambio genera resignificaciones que adaptan la narración a nuevos contextos sin perder su fuerza

comprensión de relatos tradicionales depende tanto del texto como del contexto cultural que lo produce y lo comparte.

Se comprende que, la literacidad, según la explicación que

simbólica; a la vez, el diálogo continuo refuerza valores, advertencias y saberes espirituales que orientan la vida colectiva; así, la tradición oral se mantiene viva mediante voces que se responden, se reinterpretan y construyen identidad cultural.

El enfoque de literacidad, como precisa Cassany (citado por Gamboa et al., 2016), entiende la lectura y la escritura como prácticas sociales que adquieren sentido dentro de comunidades concretas; al generalizarse al mito y la leyenda, permite analizar cómo cada narración no solo transmite información, sino también modos de interpretar el mundo, formas de hablar, rituales y valores simbólicos; a partir de dicha mirada, la

realizan Gamboa et al. de lo referido por Cassany, invita a considerar que mitos y leyendas cumplen funciones comunicativas esenciales dentro de grupos humanos, pues facilitan la transmisión de memorias,

advertencias, normas y conocimientos ecológicos o espirituales; la lectura de dichas narraciones implica reconocer vínculos entre lenguaje, identidad y territorio; gracias a esa perspectiva, se comprende que cada narración oral o escrita refleja necesidades colectivas y prácticas culturales que orientan la vida cotidiana dentro de comunidades indígenas y locales.

En síntesis, debe comprenderse que la propuesta de Cassany ayuda a entender cómo las personas interpretan mitos y leyendas según experiencias, saberes previos y propósitos específicos; la literacidad también permite observar procesos educativos donde los relatos tradicionales fortalecen habilidades discursivas y pensamiento crítico; debido a esa interacción entre texto y práctica social, mitos y leyendas se convierten en herramientas culturales que mantienen cohesión fueron interpretadas a la luz del dialogismo de Bajtín y del enfoque de literacidad sociocultural planteado por Cassany.

El análisis integró estas tres perspectivas para estudiar la construcción del personaje Inca, su rol en la dinámica comunitaria y su

comunitaria, reafirman identidades y enriquecen la comprensión del entorno espiritual y natural que sustenta la vida colectiva.

Material y métodos

El estudio se desarrolló desde un enfoque cualitativo, empleando un diseño hermenéutico orientado a interpretar la representación del Inca en dos relatos shipibo-konibo recopilados por Bardales (2008). La hermenéutica permitió comprender los sentidos culturales subyacentes, atendiendo a su dimensión simbólica, espiritual y ética. Este enfoque resultó pertinente porque los mitos constituyen unidades de significado que solo pueden explicarse a través de la interpretación contextualizada.

El procedimiento analítico se centró en la lectura profunda y sistemática de los textos, identificando núcleos semánticos, oposiciones simbólicas, tensiones narrativas y valores culturales. Para ello se aplicó la morfología del cuento propuesta por Propp, lo que permitió reconocer funciones narrativas recurrentes. Posteriormente, estas funciones carga ética dentro del universo shipibo-konibo. El diálogo entre estructura narrativa, voces culturales y prácticas sociales permitió una lectura integral de los mitos. Finalmente, la interpretación se contrastó con antecedentes históricos y etnográficos,

fortaleciendo la validez hermenéutica y la coherencia interna del proceso investigativo.

Resultados

literatura oral de este pueblo selvático, con respecto de la noción ‘Inca’. Se muestra en la tabla 1 cómo el Inca miserable construye una imagen negativa del Inca mediante funciones narrativas de Propp que evidencian abuso de poder, engaño

Se presenta los mitos analizados e interpretados en función del objetivo de identificar y explicar estas representaciones propias de la y ruptura del orden comunitario. La secuencia culmina con su castigo, revelando un juicio moral que reafirma valores shipibo-konibo de justicia, reciprocidad y equilibrio social.

Tabla 1
Mito el Inca miserable

Mito/Leyenda	Concepción del Inca
Secuencia I El Inca Mezquino rige a los shetebos (situación inicial, α). No compartía su conocimiento y lo poco que les daba para el sustento de los shetebo no alcanzaba a todos (elemento auxiliar, §). Los shetebo no sembraban (prohibición, γ). Los shetebo deciden sembrar por eso piden al Inca semillas, entre otros (transgresión, δ). El Inca Miserable les entrega tallos de plátano sin raíz, maíz tostado, sachapapa partida por la mitad; ninguno podía brotar (fechoría, A). Los shetebo envían mensajes a todas partes (momento de transición, B). Los shipbos parten, de lejanos lugares vienen, luego se reúnen (principio de la acción contraria, C; partida, ↑). Los shipibos matan al Inca (combate, H; victoria, J).	En el mito, el Inca aparece como una figura claramente negativa. Su mezquindad se evidencia en acciones concretas: no comparte su conocimiento y entrega alimentos inútiles como “tallos sin raíz” y “maíz tostado”. Estos indicios textuales construyen la imagen de un gobernante injusto cuya conducta provoca la insatisfacción colectiva. La transgresión de los shetebo —decidir sembrar pese a la prohibición— revela la tensión ética entre necesidad y abuso de poder. El Inca, lejos de actuar como protector, comete una fechoría al sabotear su sustento. Así, el mito interpreta al Inca como obstáculo para la vida comunitaria, contrario al buen liderazgo.
Secuencia II Los animales volátiles de toda clase parten hacia el lugar donde ha muerto el Inca (alejamiento, β). Los animales volátiles viajan para recibir la sangre, la hiel, el hígado, los intestinos y otras partes del Inca Mezquino (carencia, α). Las aves volátiles cogen las partes del Inca y reciben dones (reparación, K). Luego se dispersan y se alejan del Inca, quedando la esposa, hija, hijo y sierva (castigo, U).	La muerte del Inca, seguida por la apropiación de sus órganos por aves y el abandono de su familia, funciona como castigo simbólico. Esta secuencia sugiere que su figura carece de legitimidad moral. El mito reafirma que un gobernante mezquino merece ser expulsado, consolidando una concepción negativa y sancionadora del Inca.

Nota. Mito tomado de Bardales (2008)

La Tabla 2 evidencia que el Inca negro de Santa Rosa presenta un Inca inicialmente benévolo, asociado a enseñanza, protección y autoridad legítima. Las transgresiones humanas desencadenan sanciones y reparaciones que reordenan el territorio. El mito configura al Inca como figura ética compleja que orienta comunidad, conducta y destino colectivo.

Tabla 2

Mito el Inca negro de Santa Rosa

Mito/Leyenda	Concepción del Inca
El Inca Negro vive en Santa Rosa, entre los shipibos (situación inicial, α). Ellos vivían felices porque el Inca compartía lo que sabía y tenía. Les enseñaba todo lo que sabía, por ejemplo, preparar masato (elemento auxiliar, §). El inca les comunica que se va a ir, pero que hay un remedio para su consuelo (mediación, momento de transición, B). El Inca les ordena que no beban el masato, que en 5 días regresa (prohibición, γ). El inca se aleja a buscar una hierba que sirve para consolar las penas (Alejamiento, β). Los shipibos beben el masato hasta emborracharse (transgresión, δ). Los shipibos matan a la abuelita (fechoría, A). El Inca regresa a casa (Regreso, ↓). El Inca ordena que coman a la abuelita que han matado y que vivan en el Pachitea y Aguaytía para les llamen “come gente” (castigo, U). El inca baña con la planta a los que no se habían emborrachado. Ellos se van a vivir a río Macanari y Cumancay (reparación, K). Secuencia II Los shipibos se van a diferentes lugares a vivir de acuerdo a las órdenes del Inca (prohibición, γ). El Inca se dirige a la tierra escogida (Alejamiento, β). Tres hombres deciden seguir al Inca (transgresión, δ). Pasaron la noche en la playa Macanari, otra noche en Requen Sinaya y finalmente en Chesheya, pero no alcanzaron al Inca (elementos de la triplicación). En una playa, vieron huellas de charapas, en la noche tres y en la mañana vieron tres charapas debajo de un tambito, donde el Inca había estado (elementos de la triplicación). Los hombres pensaron que estaban cerca del Inca (elemento auxiliar, §). Llegaron a una caída de agua, con la canoa no podían subir al cerro, una roca impedía el paso, regresaron y encontraron en la orilla la canoa del Inca (elementos de la triplicación). Luego, siguiendo al Inca, encontraron sus huellas subiendo un cerro muy alto (elemento auxiliar, §). No pueden alcanzar al Inca, se ponen tristes (carencia, α). Los tres hombres regresan a Santa Rosa (la vuelta, ↓). Secuencia II No hay nadie en Santa rosa. Los tres hombres y una mujer se quedan y se multiplican.	En este mito, el Inca Negro se presenta inicialmente como una figura positiva: comparte saberes, enseña habilidades como preparar masato y procura consolar a su pueblo. Estos indicios construyen una imagen de guía generoso y protector, cuyo alejamiento temporal busca obtener un remedio para aliviar las penas shipibas. Sin embargo, la transgresión comunitaria —beber el masato y cometer una fechoría al matar a la abuelita— provoca una respuesta severa. El castigo impuesto por el Inca revela su carácter normativo y justiciero. Aunque benévolo, sanciona las faltas graves, lo que matiza su figura como autoridad moral que equilibra enseñanza y corrección. En la segunda secuencia, el Inca mantiene su dimensión trascendente: deja huellas, se desplaza inalcanzable y orienta el destino de los grupos. La imposibilidad de alcanzarlo refuerza su carácter superior. Así, el mito lo concibe como una figura esencialmente buena, aunque rigurosa, cuya autoridad organiza territorial y éticamente la vida shipiba.

Nota. La narración mítica fue tomada del mismo Bardales

Discusión

Los resultados muestran que la figura del Inca adopta matices positivos y negativos según el mito, lo que coincide con Santos, quien afirma que el Inca es concebido como un ser poderoso y ambiguo dentro de la Amazonía. En El Inca miserable se refuerza una imagen tiránica, mientras en El Inca negro de Santa Rosa predomina una presencia benévola. Esta dualidad dialoga con las tensiones históricas señaladas por Tello, Morales, Tournon y Lathrap sobre los contactos amazónico-andinos.

El análisis propiano evidencia que ambos mitos siguen funciones constantes —prohibición, transgresión, fechoría, castigo y reparación—, lo cual confirma la validez de la morfología narrativa planteada por Propp. En los resultados, el Inca oscila entre roles de agresor y donante, lo que demuestra un uso cultural adaptativo de las funciones. Esta versatilidad responde a la lectura que comunidades amazónicas hacen de sus relaciones con poderes externos, coherente con las interpretaciones simbólicas expuestas por Cabrejos y Fernández.

Desde el dialogismo de Bajtín, los relatos evidencian una interacción de voces procedentes de memorias locales, discursos andinos y experiencias de contacto interétnico.

Esta polifonía coincide con lo explicado, tanto por Ortiz como por Camino y Ramírez, quienes sostienen que los intercambios entre incas y pueblos amazónicos surgieron a través del comercio y el tránsito territorial. El mito reactualiza estas voces para construir un Inca que encarna tanto el poder externo como la capacidad interna de reinterpretar dicha presencia.

La perspectiva de Cassany sobre la literacidad permite observar que los mitos funcionan como prácticas sociales que enseñan normas de convivencia, reciprocidad y equilibrio. Cuando los shipibo-konibo narran el castigo del Inca Negro o la caída del Inca Miserable, reproducen reglas morales que organizan dinámicas comunitarias, tal como señalan Bada-Laura y Morales y Mujica respecto a la función educativa y espiritual del relato amazónico. Los resultados muestran, así, cómo la narración se integra a la regulación social cotidiana.

Asimismo, la coexistencia del Inca generoso y el Inca tiránico dialoga con los aportes de Moore, quien distingue entre el contacto cultural posible y la ausencia de dominio político directo. Los mitos confirman esta interpretación: el Inca no representa necesariamente opresión imperial, sino una figura cuya presencia se reconfigura

simbólicamente. Su ambivalencia refleja también lo planteado por estudios sobre objetos y seres rituales, como los de Frassani y Santacruz, quienes muestran cómo las comunidades resignifican entidades externas según su propio universo espiritual.

La teleología del estudio — determinar la representación del Inca en los relatos shipibo-konibo— se cumple al mostrar que esta figura sintetiza saberes, tensiones y valores sobre reciprocidad,

autoridad y equilibrio cósmico. Los resultados dialogan con la postura de Urteaga, quien resume el debate sobre orígenes culturales, y confirman que los mitos funcionan como espacios de memoria donde los shipibo-konibo integran experiencias históricas diversas. La articulación con Propp, Bajtín y Cassany permite comprender por qué estas narraciones continúan vigentes como dispositivos culturales y éticos.

Conclusiones

La representación del Inca en los mitos shipibo-konibo confirma su carácter ambiguo, tal como señalan Santos y Tournon. La figura oscila entre la benevolencia y la tiranía, evidenciando que los contactos amazónico-andinos descritos por Tello, Morales y Lathrap continúan influyendo en la construcción simbólica del poder externo dentro del imaginario amazónico.

El análisis funcional basado en Propp permitió comprender la coherencia estructural de ambos relatos, donde el Inca actúa como donante, agresor o juez. A su vez, el dialogismo de Bajtín y la literacidad

de Cassany explican cómo estas narraciones integran voces históricas, normas culturales y valores espirituales que regulan la vida comunal shipibo-konibo.

Los resultados revelan que los mitos cumplen un papel educativo, ético y territorial, coherente con lo planteado por Morales y Mujica y Bada-Laura. Estas narraciones mantienen viva la memoria colectiva y refuerzan la identidad cultural, mostrando que la figura del Inca es un mediador simbólico que articula historia, espiritualidad y organización comunitaria.

Contribución de los autores

AHGL, además de la primera redacción del artículo, el hallazgo, transcripción, análisis e interpretación de los mitos y leyendas hallados; redacción final.

CALM, revisión y complementación de la información y análisis e interpretación de los mitos y leyendas hallados; redacción final.

Conflictos de interés

Los autores declaran que no existe conflicto de interés.

Referencias

- Arce-Rojas, R. (2020). Mitos modernos sobre la Amazonía peruana. *Paideia*, XXI, 10(1), 133-148. <https://doi.org/10.31381/paideia.v10i1.2976>
- Asensio, R. (2018). *Señores del pasado: Arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú*. Perú: IEP. [https://books.google.com.pe/books?hl=es&lr=&id=t_qJDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT6&dq=Asensio,+R.+\(2018\).+Se%C3%B1ores+del+pasado:+Arque%C3%B3logos,+museos+y+huaqueros+en+el+Per%C3%BA&ots=ESUBBjt9RL&sig=6maGRQshy1gTbI0EHGWvwf-U0&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true](https://books.google.com.pe/books?hl=es&lr=&id=t_qJDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT6&dq=Asensio,+R.+(2018).+Se%C3%B1ores+del+pasado:+Arque%C3%B3logos,+museos+y+huaqueros+en+el+Per%C3%BA&ots=ESUBBjt9RL&sig=6maGRQshy1gTbI0EHGWvwf-U0&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true)
- Bada-Laura, W. (2021). Kenebo shipibo-conibo y noción de espacio topológico en niños de 5 años. *Praxis y Saber*, 12(30), 1-32. <https://doi.org/10.19053/22160159.v12.n30.2021.11940>
- Bardales, C. (2008). *Quimisha incabo ini yoia. Leyendas de los shipibo-conibo sobre los tres incas*. Segunda edición. Comunidades y Culturas Peruanas N° 12. ILV. <https://www.sil.org/system/files/reapdata/24/38/04/24380487991663194085294748233919308329/ccp12.pdf>
- Cabrejos, B. (2010). Relación de la Amazonía con los Andes en épocas Pre – Incas. En: Apuntes para una historia y geografía del departamento de Madre de Dios. <http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/biblioCabrejos.php>
- Cabrera, J. y López, L. (2017). Aya Uma: Aportes desde las tradiciones orales a la imagen y el concepto. *Ñawi: arte diseño comunicación*, 2(1), 103-118. <https://doi.org/10.37785/nw.v2n1.a5>
- Camino, A. (1977). Trueque, correrías e intercambios entre los Quechuas andinos y los Piro y Machiguenga de la montaña peruana. https://www.academia.edu/2232109/Trueque_correrias_e_intercambios_entre_los_Quechuas_andinos_y_los_Piro_y_Machiguenga_de_la_montana_peruana_Troc_transmissions_et_%C3%A9changes_entre
- Carlson, U. (2023). La imagen divina del antiguo Perú y sus falsas interpretaciones. Segundo congreso internacional de iconografía precolombina. Barcelona, 2023. *Actas*, 1-13. <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=actas2023>
- Echevarría, G. (2021). El Amana Harakbut. el “Rostro”, un lugar sagrado en la amazonia de Madre de Dios, Perú. *Ñawpa Marca*, 2(1), 69-92. <https://revistas.coarpe.org.pe/index.php/nawpamarca/article/download/60/55>

- Elferink, J. (2015). El médico Inca: conocimiento empírico y magia en el Perú precolombino. *Revista de Indias*, 75(264), 323–350. <https://doi:10.3989/revindias.2015.011>
- Fernández, E. (1987). Los Asháninka y los Incas. Historia y Mitos. *Anthropologica*, 5(5), 333–356. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.198701.014>
- Fernández, J. (2015). El Mono: Símbolo de la fertilidad en el antiguo Perú. *Tzhoecoen*, 6(1), 257-273. <https://revistas.uss.edu.pe/index.php/tzh/article/view/30/29>
- Franz, M. (2023). Los mitos de creación y su significado permanente: la superación de la desmitologización en contextos posmodernos. *Revista Yachay*, 40(78), 39–64. <https://doi.org/10.35319/yachay.20237896>
- Frassani, A. (2018). La Virgen de Chiquinquirá y la religión muisca. *Historia y Sociedad*, (35), 61-86. https://www.redalyc.org/pdf/3803/380370401003.pdf?utm_source
- Gamboa, A., Muñoz, P. y Vargas, L. (2016). Literacidad: nuevas posibilidades socioculturales y pedagógicas para la escuela. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 12(1), 53-70. <https://www.redalyc.org/pdf/1341/134149742004.pdf>
- Guanotasig, E., Tacuri, E. y Romero, M. (2025). Leyendas indígenas de Cotopaxi y su influencia en el proceso de enseñanza en noveno año. *ALCON*, 5(2), 256–268. <https://soeici.org/index.php/alcon/article/view/503/823>
- Lathrap, D. (2010). *El Alto Amazonas*. Iquitos: Santiago Rivas Panduro/Instituto Cultural RVNA. <https://es.scribd.com/document/353535505/2010-Lathrap-El-Alto-Amazonas-31-Agosto-2010-NXPowerLite>
- Mardones, P. (2023). El dialogismo a la luz del enunciado en el pensamiento de Mijaíl Bajtín. *Ciencia Latina*, 7(1), 9482-9489. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i1.5143
- Moore, T. (2016). Los inka en las tierras bajas de la Amazonía suroccidental. *Revista Andina*. 54, 209-245. https://www.academia.edu/34834723/Los_inka_en_las_tierras_bajas_de_la_Amazon%C3%ADa_suroccidental
- Morales, D. (2001). Aportes amazónicos al formativo andino. *Investigaciones sociales*, V(8), 35-64. <https://beta.acuedi.org/book/3369.pdf>
- Morales, D. y Mujica, A. (2019). La arqueología y el mito de origen de los shipibo-konibo de la Amazonía peruana. *Investigaciones Sociales*, 22(40), 85-96. <http://dx.doi.org/10.15381/is.v22i40.15888>
- Ortiz, J. (1987). El Inca y el chamán: apuntes sobre unas relaciones formales entre el emperador divino andino y el relacionista tucano con el más allá. *Anthropologica*, 5(5), 19-30. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.198701.002>

- Ramírez, A. (2008). Choquequirao - Informe antropológico. Etnias amazónicas en Vilcabamba (siglos XVI al XX). <https://books.openedition.org/ifea/5999>
- Regan, J. (2022). El mito del origen de la noche entre los Shawi. *Amazonía Peruana*, 18(35), 13-27. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi35.295>
- San José, C. (2021). Estructuralismo de Propp en los periodistas héroes y villanos del cine español. *Vivat Academia. Revista de Comunicación*, 154, 245-262. <https://doi.org/10.15178/va.2021.154.e1350>
- Santacruz, A. (2024). Mojanos y santos: la tradición oral y el sistema religioso de los campesinos de Fúquene, Cundinamarca. *Jangwa Pana*, 23(1), 1-14. <https://doi.org/10.21676/16574923.5345>
- Santos, F. (1992). *Etnohistoria de la Alta amazonia. Siglo XV-XVIII*. Abya – Yala. <https://introhistoria13.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/santos-etnohistoria-de-la-alta-amazonia-frags.pdf>
- Tello, J. (1943). Sobre el descubrimiento de la cultura Chavín en el Perú. *Letras* (Lima), 9(26), 326-373. <https://doi.org/10.30920/letras.9.26.3>
- Tournon, J. (2002). *La merma mágica: vida e historia de los shipibo-conibo del Ucayali*. Lima: CAAAP. <https://www.caaap.org.pe/Libros/2022/La.merma.magica.vida.e.historia.de.los.shipibos.konibos.del.Ucayali-CAAAP.pdf>
- Tournon, J. (2013). *De boas, incas y otros seres*. Lima: CETA. <https://pdfcoffee.com/de-boas-incas-y-otros-seres-pdf-pdf-free.html>
- Valenzuela, P. y Valera, A. (2005). *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Fondo Editorial UNMSM. https://www.researchgate.net/profile/Pilar-Valenzuela/publication/236634021_EL_TESTIMONIO_DE_UNA_MUJER_SHIPIBA/links/0046351897053d3a48000000/EL-TESTIMONIO-DE-UNA-MUJER-SHIPIBA.pdf?origin=publication_list
- Vilatuña, C., Gavilanes, G., Vilatuña, V., Gavilanes, R. y Abad, A. (2024). La recopilación de leyendas como instrumento de mejora de la oralidad y de la escritura de alumnos de sexto año de Educación General Básica. *Latam*, 5(4), 304-317. <https://doi.org/10.56712/latam.v5i4.2251>
- Villar, A. (2021). Representaciones ofídicas en el arte rupestre de Alva (Bongará, Amazonas-Perú): el culto al agua y las redes de interacción interregional durante el Formativo. *Ciencia y Sociedad*, 46(3), 77-96. <https://doi.org/10.22206/cys.2021.v46i3.pp77-96>