



GUARDIANES DEL AGUA

El pueblo kukama-kukamiria, los seres del agua y los impactos ambientales

Oscar Vargas
Jaime Regan



Ford
Foundation

Guardianes del agua

El pueblo kukama-kukamiria, los
seres del agua y los impactos
ambientales

Guardianes del agua. El pueblo kukama-kukamiria, los seres del agua y los impactos ambientales

Oscar Vargas Silva
Jaime Regan

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) Av.
Gonzáles Prada 626, Magdalena del Mar, Lima, Perú
caaaperu@caaap.org.pe

Diseño de portada: Annie Gabriela Peña
Imagen de portada: CAAAP

Junio, 2024

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2025-00499

Contexto: aspectos generales del pueblo kukama-kukamiria

1. El pueblo kukama-kukamiria

El pueblo kukama-kukamiria (antes denominado cocama y cocamilla) pertenece al grupo etnolingüístico tupí-guaraní y reside fundamentalmente en el departamento de Loreto. Su origen se remonta al tronco lingüístico tupí, del cual se desprenden diez familias lingüísticas y alrededor de cuarentaiuna lenguas, cuya principal característica fue una inmensa expansión territorial iniciada hace más de dos milenios (Brochado, 1984; Rebellato, 2008).

El nombre kukama proviene de la unión de dos vocablos: «*ku* 'chacra' y *kama* 'seno, teta, mamas' y significa literalmente 'chacra-seno' o 'se amamanta de la chacra'» (Rivas, 2004, p. 16); mientras que kukamiria de: «*ku, kama* (que ya conocemos), *miri* 'delgado, pequeño, chico' e *ia* 'corazón, centro', con lo cual tenemos que el vocablo significa 'chacra pequeña amamantada'» (*ibid.*).

A partir de la información recabada por el Censo Nacional del 2017, se tiene que 10 762 personas se identifican como kukamas en todo el país. 1185 hablan la lengua kukama-kukamiria. Las comunidades kukama-kukamiria tienen una población de aproximadamente 37 053 personas (Ministerio de Cultura [Mincul], 2024).

Según Stocks (1981), después de 340 años de estrecho contacto con europeos y posteriormente con peruanos, están al borde de extinguirse como grupo étnico, avergonzándose de sus orígenes como nativos. (p.14) Habrían perdido su identidad tribal y se habían mezclado e integrado en el gran sector de colonos que habitan las orillas de los ríos y que en el Perú son conocidos como "ribereños". Por la similitud que existe entre los «ribereños-mestizos» y los cocama-cocamillas, Stocks puso de relieve —a través de un estudio

ethnohistórico (1981)— la naturaleza «invisible» de la etnicidad de los cocama-cocamillas.

Sin embargo, en 1980, los kukama-kukamiria del Bajo Huallaga se definieron a sí mismos con el término “indígena” a través de la Federación de Comunidades Cocamilla (FEDECOCA) (Mora, 1995). Así, se superó la categoría identitaria dentro del contexto sociocultural de la Amazonía peruana de «cholo amazónico» esgrimida por Stocks (1981) y Chibnik (1991). En 1992, replicaron tal proceso los kukamas del Bajo Marañón, por medio de la Asociación Indígena de Desarrollo y Conservación del Samiria (AIDECOS), y, a inicios del siglo XXI, de la Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (ACODECOSPAT). Casos similares tuvieron lugar en el Bajo Ucayali, en 1992, con la Asociación de Desarrollo y Conservación del Puinahua (ADECOP), y en 2001, en el río Nanay, con Coordinadora Autónoma de Pueblos indígenas de la Cuenca del Nanay (CAPICUNA). AIDECOS, ACODECOSPAT y ADECOP forman parte de la Organización Regional de AIDSESP Iquitos, organización que se conoce como ORAI (Chirif, 2024b; Rivas, 2004).

2. La lengua kukama-kukamiria

La lengua kukama-kukamiria es de origen tupí, aunque se pueden observar diversas divergencias respecto a las demás lenguas tupí contemporáneas, que entraron en el idioma antes de la llegada de los europeos según el lingüista Lev Michael (2014) que examinó textos de kukamas y omaguas de los siglos XVII y XVIII.

La lengua kukama-kukamiria representa solo el 0,02 % de todas las lenguas originarias a nivel nacional (Ministerio de Educación [Minedu], 2014). Se encuentra en peligro crítico debido a que es hablada principalmente por personas adultas. Sin embargo, se están impulsando cada vez más iniciativas para enseñar el idioma a los niños y niñas con el fin de revertir su desaparición. En efecto, los kukama-kukamiria han experimentado transformaciones, como una paulatina pérdida de su lengua y el miedo a identificarse como indígenas o las ventajas utilitarias que hallaban al hablar castellano. No obstante, dicha situación ha empezado a transformarse en los

últimos años gracias a la conexión con organizaciones indígenas (AIDSESP et al., 2000; Rivas, 2004; Regan, 2008).

3. Caminos de resistencia y transformación: un breve recuento histórico

Es posible reconocer los orígenes del pueblo kukama-kukamiria en la gran migración de los tupí (tupinambá), quienes habrían partido de la costa de Brasil y se desplazaron río arriba hasta llegar al Perú. Probablemente, los kukama formaron parte de este grupo tupí migrante. La expansión tupí tuvo lugar hace más de 2000 años; más adelante, los pueblos descendientes de los tupíes se separarían por diversas cuestiones sociales y presiones demográficas (Métraux, 1927).

Con el paso del tiempo, condiciones favorables se unieron para propiciar un notable incremento demográfico, beneficioso para estas migraciones, gracias a los recursos proporcionados por los bosques inundables de la llanura aluvial amazónica y el manejo que sobre estos tuvieron. Ahora bien, la ocupación tupí que diera lugar a la conformación del pueblo kukama-kukamiria puede entenderse en los términos de una progresiva colonización y/o expansión, ya que se trató de un proceso gradual que coincidió con el surgimiento de grandes aldeas en la Amazonía, lo cual refleja un aumento de la población y la adopción de un modo de vida más sedentario. (Rebellato, 2008)

Antes de la llegada de los españoles, «la economía de subsistencia de los Cocama y Cocamilla se basaba en la explotación de las cochas y suelos de la planicie inundable, y las fuentes proteicas del río» (Stocks, 1981, p.41). Así pues, Las primeras descripciones indican que tanto los cocama como los cocamilla habitaban en caseríos ubicados en la planicie inundable y que, además, los cocama se asentaban directamente en la orilla del río. Los antiguos kukama-kukamiria, al igual que los actuales, tenían una vida de íntima ligazón con los ríos principales: asentados en la llanura de inundación, se distinguían de otros pueblos de tierra adentro por su organización

social, encabezada por caciques muy respetados (Rivas, 2004, 2022; Regan, 2008). Según Chantre y Herrera (1901), tanto hombres como mujeres colaboraban en el trabajo de la chacra y en el transporte de los productos agrícolas hacia la comunidad.

El primer contacto de los kukama con los españoles ocurrió en 1559, durante la expedición de Juan de Salinas Loyola. Algunos de los hombres de su expedición calcularon la población cocama y cocamilla en aproximadamente 20 000 personas. Salinas Loyola describió que «tienen sus asentamientos en las barrancas del río, organizados como pueblos con doscientas, trescientas y hasta cuatrocientas casas. Los caciques son mucho más respetados y obedecidos que en otras regiones, y en su manera de adornarse muestran ser señores» (Jiménez de la Espada, 1965, III, p.54). Posteriormente, en 1619, el gobernador Diego Vaca ingresó en la provincia y fundaría Santiago de Borja, punto clave en la historia del pueblo kukama-kukamiria durante los primeros años de la penetración española en el territorio amazónico (Figueroa, 1986; Girard, 1958).

Los primeros cuarenta años del contacto con los españoles estuvieron marcados por una intensa crisis demográfica a raíz de las epidemias: la población cocama se vio notoriamente diezmada y sus vecinos tierra adentro, los chipeos, pudieron lograr el dominio en el río Ucayali (Stocks, 1981; Regan, 2008, 2024).

Durante el establecimiento de las misiones jesuitas en la región, los cocamas estuvieron en relación estrecha con los panos y hablantes de otros idiomas; usaron el quichua como lengua general hasta mediados del siglo XX. Para 1680, la sede de las misiones jesuitas se trasladó a Lagunas (Figueroa, 1986; Regan, 2008, 2024).

Después de la independencia y la desocupación de Mainas, se produjo un vacío tanto político como económico. Los kukamas respondieron a la disminución de la presión militar de la misma manera que lo hicieron tras la expulsión de los jesuitas, con rebeliones y dispersión. En términos económicos, la independencia permitió a los kukama tener un poco más de libertad para escoger la forma en que eran explotados, además de otorgarles mayor libertad

al momento de movilizarse durante un tiempo (Stocks, 1981; Regan, 2024).

Para la mayoría de los kukama, su libertad resultó ser solo una fase temporal; en realidad, quedaron atrapados en una economía nacional e internacional en constante diversificación. Como «nativos cristianos pacificados», ocupaban un lugar bajo en la estructura económica, desempeñándose principalmente como productores básicos y trabajadores. Además, como habitantes de las riberas, no tenían muchas opciones de movilidad. En el siglo XIX, las demandas sobre ellos procedían de cuatro fuentes principales: los gobernadores y otras autoridades políticas; los extractores de productos del bosque y del río, quienes también eran comerciantes; la Iglesia, y a partir de 1853, los hacendados de la selva (Regan, 2024; San Román, 1975).

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, aparecen las primeras haciendas y, al mismo tiempo, la figura nefasta del patrón. El *boom* del caucho generó tensiones en las relaciones relativamente estables entre los miembros del sector blanco-mestizo, ya que la competencia por conseguir trabajadores nativos se volvió mucho más feroz. En muchas regiones, bandas de saqueadores comenzaron a capturar a los nativos por la fuerza. La mayoría de los kukama continuó siendo peones incluso después del *boom* del caucho. Aunque el mercado del caucho colapsó, todavía era posible obtener ingresos recolectando otros tipos de jebe y resinas. Muchos de los ancianos de hoy, en su juventud, se dedicaban a recolectar jebe en el área de Santa Cruz, balata en Jeberos y leche caspi en el interior de Tipishca. Las haciendas redujeron sus actividades de extracción y se enfocaron en cultivos comerciales, como arroz y frijoles, manteniendo también el cultivo de caña de azúcar para producir aguardiente. A pesar de que muchos kukama se convirtieron en peones, su papel más relevante en la sociedad seguía siendo el de proveedores de pescado y otros animales fluviales para las crecientes poblaciones blanco-mestizas.

El alivio de la presión sobre los indígenas mencionado por San Román (1975) tras el *boom* del caucho no benefició a los peones kukamas. Al contrario, en 1913 se emitieron nuevos decretos opresivos para evitar su dispersión, como la implementación del

servicio militar obligatorio y el trabajo forzoso en la construcción de carreteras y trochas. Si bien se establecieron escuelas, y hacia 1935, todas las principales comunidades kukama-kukamiria contaban con escuelas públicas, en ellas se prohibía a los niños hablar kukama, y aquellos que lo hacían eran castigados y humillados públicamente. Sin embargo, el golpe más fuerte a la independencia de los Cocamilla llegó con el inicio del *boom* del barbasco durante la Segunda Guerra Mundial (Stock, 1981).

Los kukama-kukamiria no tuvieron que esperar mucho para encontrarse con nuevos patrones, a pesar de los altibajos en su entorno económico y social inmediato, causados por la competencia por su mano de obra entre los sectores blanco-mestizos y los conflictos, expulsiones y revoluciones que marcaron su historia. La evolución de sus relaciones con la sociedad dominante es clara: inicialmente, fueron controlados como una tribu completa por la Iglesia y el Estado conjuntamente. Tras la expulsión de los jesuitas, la dominación se fragmentó, con comunidades individuales bajo el control del Estado, la Iglesia y crecientes intereses comerciales. Con la independencia y la expansión de las haciendas, la división fue aún mayor, fragmentándolos en pequeños núcleos de patronazgo que los separaron en grupos más reducidos que una comunidad, con la Iglesia perdiendo gradualmente su influencia. Finalmente, con el colapso de las haciendas y el sistema de patronazgo —un proceso que continúa—, el siguiente paso lógico fue su división como individuos, dominados dentro de múltiples reductos económicos variables y cada vez más entrelazados.

La historia de los kukama, desde su primer contacto hasta la actualidad, ha sido una historia marcada por la oposición a los dominantes, primero los españoles y, más tarde, los blancos-mestizos. Es una narrativa de acción y reacción, lejos de ser una mezcla armónica de naciones; refleja la capacidad de los pueblos para mantenerse unidos, incluso bajo condiciones de dominación directa.

4. Ubicación territorial

El territorio de los kukama-kukamiria se ubica tradicionalmente a orillas de los ríos Marañón, Tigre, Urituyacu, Ucayali y Huallaga, en la Amazonía norte del Perú, y dentro de la Reserva Nacional Pacaya Samiria y en su zona de amortiguamiento, esta última constituye una gran parte de su territorio ancestral. Asimismo, se encuentran asentados en los barrios más pobres de la ciudad de Iquitos y sus áreas periféricas, como el bajo Nanay, el río Itaya y el Amazonas. También a lo largo del bajo Huallaga, desde la ciudad de Yurimaguas hasta los caseríos río abajo en el distrito de Lagunas, así como en la zona donde confluyen el Huallaga y el Marañón, incluyendo el bajo Nucuray, bajo Pavayacu y bajo Pastaza. En Pucallpa, se ubican en caseríos cercanos y a lo largo del medio Ucayali. Por último, están presentes a lo largo del alto Amazonas, bajo Napo y bajo Putumayo, además de asentamientos en Colombia (en la Isla de Ronda y la ciudad de Leticia) y en Brasil, en el Solimões, cerca de la desembocadura del Japurá (Caquetá) e Içá (Putumayo), debido a que muchos kukamas migraron a estas regiones durante la época del caucho (Chirif y Mora, 1977; Girard, 1958; Mincul, 2024; Regan, 2024; Rivas, 2022).

Los kukama-kukamiria no solo forman la población principal de varias ciudades de la Amazonía peruana, como Iquitos, Yurimaguas, Nauta, Tamshiyacu, Lagunas y otras, sino también de numerosos caseríos y comunidades ubicadas a lo largo del curso bajo de los ríos Huallaga, Marañón y Ucayali, abarcando buena parte de la provincia de Alto Amazonas (Mincul, 2024).

5. Organización social

La estructura de la organización tradicional de los kukama-kukamiria se basa en grupos de parentesco paterno, conocidos como «sangres», los cuales están vinculados a tótems o figuras fundadoras. Dentro de estos grupos, se transmiten apellidos relacionados con nombres de plantas y animales. Según esta estructura de parentesco, los matrimonios representan un intercambio entre dos «sangres» (Chirif y Mora, 1977; Rivas, 2022).

Contrario a la gran mayoría de los pueblos indígenas de la Amazonía, quienes tradicionalmente se asentaban de manera dispersa, las viviendas de los kukama-kukamiria históricamente se han organizado de forma lineal, conformando grandes poblaciones a lo largo de las riberas de los ríos (Jiménez de la Espada, 1965; Tessmann, 1998). En este sentido, Roxani Rivas (2004) ha destacado la singularidad de los kukama-kukamiria, ya que son uno de los pueblos que han habitado desde tiempos ancestrales zonas inundables, demostrando una notable adaptación al ecosistema fluvial.

Tradicionalmente, los kukama-kukamiria han centrado sus actividades en la pesca y la agricultura, complementándolas con la caza y la recolección. A lo largo de la historia, la pesca ha sido la actividad principal para los hombres de este pueblo, practicándose tanto de manera individual como en grupo. Aunque la pesca es socialmente más valorada que la caza, la importancia de esta última radica en ser la principal fuente de proteínas para las familias y en su papel de conexión entre los pobladores y el mercado (Rivas 2000, 2004).

El universo vivo: la cosmovisión de los kukama-kukamiria

1. Aspectos generales

A diferencia de otros pueblos indígenas de la Amazonía, cuya cultura suele estar marcada por el entorno del bosque, los kukama-kukamiria se distinguen por su predisposición ecológica y sociocultural hacia el río. Ecológicamente, aunque habitan en ecosistemas tanto interfluviales como fluviales (Stocks, 1981), prefieren vivir cerca de la influencia de los ríos. En el aspecto sociocultural, sus principales actividades productivas, como la agricultura, la pesca, la caza, el transporte, la comunicación y la recolección, dependen del régimen del río, el cual regula el ciclo anual de la vida vegetal y animal, así como las posibilidades de subsistencia. Además, sus representaciones más significativas, tanto del mundo material como espiritual, están vinculadas al río. (Aidesep, Formabiap y Fundación Telefónica, 2000; Girard, 1958).

La importancia de la pesca para el pueblo kukama-kukamiria se refleja claramente en sus mitos de origen, donde destaca la figura del héroe mítico *Ini Yara*, cuyo nombre significa literalmente "nuestro dueño". Este héroe es representado como un gran pescador que navega por ríos y lagunas en una canoa o balsa, simbolizando la profunda conexión del pueblo con el entorno acuático (Rivas, 2003, 2004a; Tello-Imaina y Boyd, 2016).

Así pues, el término nativo *ipukiari* se utiliza para referirse a un "gran pescador", pero su significado va más allá de la habilidad para la pesca, ya que también abarca expresiones como "gran cazador" o "aquel que sabe matar". Es interesante observar que, en la cosmovisión de los kukama-kukamiria, no existe una distinción clara entre la caza y la pesca; ambos conceptos se integran dentro de una actividad predatoria común (Rivas, 2000, 2022b).

Durante siglos, los kukama-kukamiria han desarrollado una variedad de instrumentos y técnicas para la captura de animales acuáticos. Estas prácticas no solo han sido aprendidas y transmitidas dentro de su propio pueblo, sino que también han influido en otros pueblos indígenas y comunidades mestizas que hoy en día habitan en ecosistemas de tierras de inundación (Rivas, 2004b; 2022a).

Al igual que la habilidad para pescar otorga prestigio social a los hombres del pueblo kukama-kukamiria, los instrumentos utilizados en estas actividades también pueden conferir cierto prestigio en el ámbito de la caza. Según la creencia ancestral de los kukama-kukamiria, el hombre forma una relación de alianza con los utensilios de pesca, considerándolos como seres con independencia propia, capaces de decidir si atrapan o no a sus presas (Rivas, 2004b).

El río no es solo un espacio físico para los kukama-kukamiria, sino un eje vital que articula su existencia. En sus aguas se entrelazan la vida cotidiana y lo sagrado, la pesca y la caza, la subsistencia y el mito. Los héroes míticos y los seres del agua encarnan la conexión profunda con el entorno acuático, recuerdan que cada acción es más que un acto de supervivencia: es un diálogo con el río, un acuerdo entre el hombre y los instrumentos. Esta relación íntima y respetuosa revela una cosmovisión donde el río es maestro y compañero, espejo del equilibrio que sustenta la vida.

2. El agua y los seres del agua en la cultura kukama-kukamiria

Como ya se ha dicho, los espacios "acuáticos," fluviales y ribereños constituyen el territorio ancestral de los kukama-kukamiria. Desde su cosmovisión animista, estos lugares son considerados como un entorno vivo, donde tanto humanos como no humanos poseen un alma o espíritu, y mantienen una comunicación constante entre ellos (Descola, 2011).

Los kukama distinguen dos estaciones principales a lo largo del año, determinadas por el ciclo del agua en el río. La primera, conocida como *uni nuwa*, o "agua grande," coincide con el aumento

del caudal del río, cuando grandes áreas del bosque quedan sumergidas y muchas comunidades ribereñas se ven afectadas por el agua. La segunda, *uni t+pa*, que significa "el agua merma," se refiere a la temporada en que el nivel del agua disminuye, dejando al descubierto playas y bancos de lodo en las orillas (Rivas, 2022a).

Así pues, de acuerdo con la cosmovisión kukama-kukamiria, estos cambios estacionales son provocados por el movimiento y el soplo de una poderosa serpiente de agua o sirena en el río (Rivas, 2000, 2003, 2004a). El soplido de esta serpiente genera vientos que inciden en las variaciones hidrológicas y climáticas. Cuando el viento sopla hacia abajo, empuja el agua en dirección "río abajo", de oeste a este, lo cual provoca la disminución del nivel del agua. En esta época, los vientos son leves y, si soplan, lo hacen en sentido opuesto, hacia arriba, retardando el proceso de vaciante. Por otro lado, si el viento empuja el agua en contra de la corriente, de este a oeste, el nivel del agua se incrementa (Rivas, 2022a).

En la estación de la merma, al caminar por el bosque inundable, es frecuente hallar pequeños canales llamados *tmatsa*, que son profundos cauces de agua que suelen conectar una laguna con el río. Estos canales facilitan el flujo de agua entre las lagunas y el río, dependiendo del ciclo hidrológico. Según la cosmovisión kukama, cuando la gran serpiente de agua se desplaza de una laguna cerrada hacia el río, su pesado cuerpo deja una honda huella en la tierra, dando origen a estos canales (Rivas, 2022b).

Por esta razón, cualquier cambio en el curso del río, la aparición o desaparición de canales o lagunas, o incluso el desprendimiento de las riberas, se atribuye a los desplazamientos de la gran serpiente entre distintos cuerpos de agua. Roxani Rivas (2022a) ofrece un ejemplo bastante ilustrativo al citar la respuesta de un comunero acerca del porqué de una sequía en el lago: ello se debía a que «habían matado a una serpiente pequeña que vivía en una poza de agua» (p. 63).

Ahora bien, es necesario mencionar un evento mítico de enorme importancia dentro de la cosmovisión kukama-kukamiria: el

Gran Diluvio marcó el inicio del fin del mundo, simbolizó el final de una era. En ese tiempo mítico, la tierra giró de abajo hacia arriba, y desde entonces, los primeros habitantes quedaron relegados al inframundo. En la vida cotidiana, los kukama se refieren a estos seres como "la gente de abajo" o "la gente del bajo mundo," un ámbito estrechamente ligado al entorno acuático y profundamente significativo en su cosmovisión (Regan, 2019).

Desde una perspectiva cristiana, los kukama explican que estos seres están bajo el agua porque fueron castigados por Dios, lo cual refuerza la conexión entre el mundo acuático y las creencias espirituales en su cultura.

Los entes más representativos que los kukama identifican en este espacio son:

- la serpiente acuática, *muiwatsu tsunin*
- la sirena, *+patsu mama*
- el delfín (bufeo), *ipirawira*
- el yacuruna, *karuara*
- el yanapuma, *yawatsunin*

Aunque estos seres tengan diferentes nombres, se trata de una entidad con múltiples identidades. En los relatos de vida, es común que la gente diga: "la sirena se convierte en delfín hembra o en yacuruna"; "el yacuruna se transforma en delfín colorado", o incluso afirmen: "el delfín es el mismo yacuruna". Todos los seres del bajo mundo son considerados poderosos chamanes, así como dueños y proveedores de los recursos acuáticos (Rivas, 2004a). A continuación, se presenta la descripción que los kukama hacen de estos seres.

La gran serpiente de agua

El nombre de la serpiente acuática, *muiwatsu tsunin*, que significa literalmente "gran serpiente negra," se deriva del término *mui*, el cual incluye a todas las serpientes por su identidad común. Esta gran serpiente incorpora todos los rasgos y comportamientos propios de las serpientes. En la cosmovisión kukama, se la compara

con la *afaniga*, una serpiente terrestre no venenosa conocida por devorar otras serpientes. Los kukama creen que la hembra de la *afaniga* puede aparearse con cualquier especie de serpiente, lo cual explicaría la diversidad de especies (Rivas, 2022b).

Existen algunas variedades de serpientes con nombres distintos a los de la serpiente de agua, como las serpientes venenosas y la anaconda. Para los kukama, las serpientes venenosas tienen un vínculo especial con los chamanes. La anaconda, conocida como *tsukuri* en lengua kukama, se considera la misma especie que *muiwatsu*. Una boa de gran tamaño se llama *tsukuri mama*, "madre de la boa," o *yacu mama*, "madre del agua," y se dice que posee pequeñas orejas, lo cual, según los kukama, representa un signo de preantropomorfización. Esta serpiente utiliza su lengua para hipnotizar a su presa antes de devorarla y con su llamado característico atrae tanto a su pareja como a otros compañeros (Rivas, 2003, 2022a).

Los kukama-kukamiria le asignan varios nombres a la gran serpiente acuática, según el contexto en que se refieren a ella, como en cantos chamánicos, relatos de sueños, visiones o mitos. En kukama, la llaman *uni mama*, "madre del agua", *parana mama*, "madre del río", *patsu mama*, "madre del lago", *yacu mama*, "madre de la quebrada" o *ipira mama*, "madre de los peces". Los habitantes ribereños mestizos la conocen como *purau*, una forma diminutiva de *purahua*, que significa "ha sido gente," y también como *wapuru*, una adaptación de la palabra "vapor" o "barco" en español (Rivas, 2003, 2022a; Tello-Imaina y Boyd, 2016).

De igual manera, los kukama la denominan *ipira mama*, "madre de los peces," ya que nutre, protege, cuida y fomenta la reproducción de los peces. En el Bajo Huallaga, es común escuchar relatos sobre la serpiente de agua que destacan sus cualidades, con distintas versiones transmitidas oralmente. Según la tradición, su cuerpo contiene diversos elementos, como arenas, aves y peces, especialmente durante el tiempo de la creciente. Además, se dice que esta serpiente es la creadora de la arcilla, utilizada por las mujeres en la elaboración de cerámica, y existen cantos y conjuros dedicados

a ella para asegurar la disponibilidad de este recurso (Rivas, 2003, 2022b).

En el castellano regional, se emplean diversas denominaciones para referirse a la serpiente acuática, como tiburón, ballena mama, viborón, tremenda boa negra, lancha, yacumama o zúngaro mama. Estos nombres reflejan las múltiples cualidades de esta figura mitológica (Chirif, 2024a).

La serpiente acuática posee el atributo de *mama*, “madre” o *mai*, espíritu de cualquier cuerpo de agua, ya sea río, laguna, quebrada o lluvia, y su papel principal es producir agua en la tierra. En términos generales, las serpientes están asociadas con el agua, las lluvias, las tormentas y los vientos. En particular, la serpiente de agua simboliza la fertilidad y la continuidad de la vida acuática, pues su cuerpo fertiliza, genera y nutre tanto la vida en el agua como en el bosque (Regan, 2024; Rivas, 2000, 2022a, 2022b). De ella provienen la vida y la muerte de todos los que dependen del agua. A medida que recorre la tierra, va creando los cauces por los que fluye el agua, transformando la tierra según el ciclo de las estaciones.

Una gran parte de su cuerpo yace en el fondo del río, donde construye su nido cubierto de hojas secas, dejando solo un pequeño orificio para asomar la cabeza y respirar. Al acecho, su gran boca permanece abierta, y sus numerosos colmillos la convierten en una cazadora formidable. Se dice que su lengua tiene un poder magnético que atrae a sus presas, y en los cantos chamánicos se invoca a la serpiente para extraer enfermedades del cuerpo del paciente y llevarlas lejos en su “barco” simbólico (Regan, 2019; Rivas, 2004a, 2022b).

Para alimentarse, la serpiente crea fuertes remolinos en la superficie del río mediante un soplido, atrayendo y engullendo ramas, troncos, canoas, hojas, personas, arena y animales, todo lo cual sirve de alimento o refugio para los peces en su interior. Los restos de lo que consume se excretan en forma de arena, formando las inestables playas que emergen durante la temporada de vaciante. La inestabilidad de estas playas se atribuye al movimiento de la serpiente

bajo el agua (Rivas, 2022b). Durante la creciente del río, la serpiente se desplaza lentamente debido a su gran tamaño y peso. Su cuerpo se cubre de vegetación flotante como piripiri, huama, putuputu y gramalotes, que crecen en la superficie del agua, cerrando las lagunas.

Según la tradición kukama, mientras un chamán realiza una sesión en la tierra, en paralelo, en el río o en una poza profunda, el espíritu de la serpiente, *maitsankara*, se transforma en una gran lancha (*wapuru*), que emerge a través de un remolino. Durante noches oscuras y neblinosas, esta embarcación emite una luz brillante, semejante al motor de un barco, y sus ojos relucientes actúan como faroles, atrayendo a las presas. En su trayecto, la lancha lleva una tripulación de "maestros espíritus" yacuruna, que la acompañan como marineros (Regan, 2024).

La estructura de esta embarcación mítica incluye boas que sirven de hamacas, caimanes que actúan como canoas guardianas y una palometa gigante que forma la popa, evitando que los peces y otros animales atrapados en su interior escapen. Al observarla, la gente afirma ver un gran barco a vapor navegando en el río. Al finalizar una sesión de ayahuasca, la serpiente, agotada, se sumerge y regresa a su nido, tomando el mismo remolino del que emergió (Regan, 2024; Rivas, 2022b).

La sirena, *patsu mama*, madre de la laguna

La sirena, conocida como *patsu mama*, "madre o dueña de la laguna y de los peces", es descrita como una joven mujer de piel blanca y rostro muy hermoso, con una larga cabellera negra que llega hasta sus pies, la cual utiliza para envolver su cuerpo cubierto de escamas gruesas y protegerse del frío. Sus extremidades inferiores se fusionan en una cola similar a la de un pez. Se dice que la sirena vive afligida, ya que en su extensa cabellera proliferan numerosas liendres que, al reventar, dan origen a todas las especies de peces, considerados por los seres del bajo mundo como sus piojos, *kiwa*. Por esta razón, es también llamada *ipira mama*, "madre del pez", ya que

se encarga de criarlos y tratarlos como a sus hijos (Rivas, 2003, 2022a; Tello-Imaina y Boyd, 2016).

La cabellera de la sirena también alberga a las crías de las boas, que nunca la abandonan y se distinguen por las pintas brillantes que adornan su piel, parecidas a las hebillas que usan las mujeres para sujetar su cabello. Según los chamanes ayahuasqueros, la sirena es una manifestación del espíritu de una mujer chamán que, al morir, es castigada por el Señor para convertirse en madre de la laguna. Es una joven cuyo marido es *purau*, un hombre viejo, al que evita porque anhela un joven soltero con quien vivir y enseñar sus conocimientos. Antes de partir, la sirena se adorna con un collar hecho de crías de boas y utiliza macanas marrones como hebillas para sujetar su cabello. Para transportarse, navega sobre un caimán. Atrae a los hombres utilizando los olores del caimán, la boa y la macana, los cuales tienen el poder de alterar la mente humana. En noches silenciosas, la sirena toma ayahuasca y canta una melodía parecida al huayno, acompañada del sonido de una *chakapa*, evocando una guitarra, como un recordatorio de cuando fue "médica" en la tierra (Rivas, 2000).

El canto de la sirena tiene un poder hipnótico sobre los hombres jóvenes, quienes, al escucharlo, sienten un cambio de mentalidad. Mientras caminan por el monte, la chacra o la cocha, pueden percibir sus silbidos y la música en sus oídos. En lugares silenciosos, la sirena se presenta "en cuerpo y alma", con su belleza deslumbrante y un olor embriagador que supera al del perfume. Durante la noche, entra en la cama del hombre para robarle, haciendo que pierda el sentido y se revuelque, expulsando espuma por la boca. En sus sueños, le dice que lo quiere como esposo. Si el hechizo toma efecto, el joven se lanza al agua, donde la sirena lo recoge (Rivas, 2022b).

Cuando esto ocurre, los familiares preocupados buscan al chamán ayahuasquero, quien, mediante visiones, invoca el alma de la sirena y, con cantos y soplos, rescata al joven. Aunque el hombre aparece en la tierra, no es el mismo, y entre varios deben sujetarlo.

La sirena, triste y llorosa, vuelve a intentar seducir a otro joven (Tello-Imaina y Boyd, 2016).

La sirena posee gran poder, manifestado en su cuerpo resbaladizo y viscoso. En noches tranquilas, canta canciones tristes para un hombre solitario en la tierra, cuyos ecos llegan a él en sueños, dejándolo exhausto y sin aliento, como si estuviera muerto. Para llevarlo consigo al bajo mundo, lo atrae hacia un remolino, abriendo la entrada al mundo subterráneo, donde el joven ve cosas extrañas y se encuentra en el hogar de la sirena (Regan, 2024).

La sirena vive en las aguas tranquilas, donde hay remolinos profundos. Para moverse de un lugar a otro, viaja sobre un caimán, la "canoa" de los seres del bajo mundo. Durante la creciente, la sirena encierra a los peces en las trenzas de su cabellera, sumergiéndose con sus crías. En la vaciante, suelta y peina su cabello, liberando a los peces, lo que genera un sonido similar al disparo de una escopeta en las pozas del bosque inundado o el lago. Cuando la sirena emerge, las aguas bajan y los peces la siguen río arriba, provocando su migración, *ipiraku*, y anunciando una época de abundancia. Las boas adultas la siguen, devorando los peces en su camino (Rivas, 2003, 2022b).

El delfín (bufeo), *ipirawira*

Al segmentar el término *ipirawira* tenemos: *ipira*, 'pez'; *wira*, 'pene' o *w+ra*, 'ave'. El primer sentido literal de *ipirawira* es 'pez pene', significado que ratifica su fama de gran seductor sexual que tiene en la Amazonía. Y, el segundo significado *de ipi-raw+ra* es 'pez ave' o 'pez volador' (Espinosa, 1989), pues el delfín es conocido como pez pájaro del agua por su comportamiento gremial, al igual que las aves. Ellos suelen andar unos sobre otros, a veces saltan incesantemente sobre la superficie del agua para después sumergirse, y respeten el mismo gesto un poco más adelante. Los kukama identifican dos especies: el delfín negro, *ipiraw+ra tsunin*, de tamaño pequeño, conocido también como "delfín loco", por tener un comportamiento inquieto. Y, el delfín colorado, *ipiraw+ra p+tanin*, cuyo nombre destaca el color rojo de su cuerpo. Ambos se mencionan como peces con olor

fuerte y nauseabundo, *ipitiu*. Si nos remitimos al mito de origen del delfín, esta especie se generó de la ropa del manatí. Por eso el delfín persigue por todos lados al manatí y andan juntos en los lagos (Rivas, 2022b).

Los pescadores kukama resaltan que el delfín negro o loco es un excelente predador de peces, por lo que compite con ellos por obtener las mismas presas. El delfín habita y se desplaza en las partes profundas de los ríos y de los lagos, salta y juega por la superficie del agua. Los delfines consideran que la vida es mejor en el lago que en el río por la abundancia de peces, de los cuales se alimentan. Durante la pesca, los hombres están en continua interrelación con los delfines, y manifiestan un sentimiento de rechazo, aborrecimiento y temor a este animal, ya que el delfín puede hacerle daño al pescador.

Si durante la navegación en la canoa un pescador se cruza con un delfín negro, este último no tiene miedo y se aproxima, e incluso puede hundir al pescador. Para ahuyentarlo y protegerse, el pescador lanza un escupitajo hacia el animal. Además, el delfín se acerca a las redes del pescador para alimentarse, y hace huir a los peces por uno y otro lado, lo que impide tener una buena captura. Inclusive perjudica las redes «tramperas» en su afán de comer los pescados atrapados en ella. De ahí que, aunque a los delfines no se los aniquila, de darse el caso, un hombre no vacilará en matar a los que interfieran con su trabajo o a los que hacen estragos a su red de pesca. Tradicionalmente, para picar al delfín los kukama utilizaban la flecha *rayachupa*, *yawaw+ra*, cuyas puntas eran construidas de la lanceta de la raya. El animal, al no aguantar el dolor del veneno, desesperado, va a varar sobre la tierra y muere (Regan, 2024).

Los kukama consideran al delfín colorado brujo del agua por excelencia. Dicen animal endemoniado por su propiedad de transformarse en persona para tener relaciones sexuales con los seres humanos y hacerles mal. En la Amazonía peruana son innumerables los relatos que aluden a las relaciones sexuales de seres humanos con delfines, sea tanto en sentido literal como figurado. Por un lado, expresan que el delfín hembra se transforma

en sirena, *ipatsu mama*, y viceversa. Ella usa sus senos y órgano sexual para seducir y robar a los jóvenes de la tierra (Murayari-Pereyra, 2004; Regan, 2024; Rivas, 2003, 2022b; Tello-Imaina y Boyd, 2016).

Otro ejemplo acontece en la Reserva Nacional Pacaya-Samiria, donde los guardaparques, hombres solitarios, tienen fama de tener relaciones sexuales con las delfines hembras; el gozo que este obtiene es tan inconmensurable que no le interesa morir en su intento de prolongar el placer indefinidamente (Rivas, 2022b). Así también, dicen que, en las noches, el delfín colorado macho se transforma en un tremendo y hermoso hombre blanco, wiracocha o «gringo colorado» para cautivar a una mujer. Además, viste camisa y pantalón blanco, con sombrero y botas rojas. Una forma de seducir a una mujer es entregarle pescados mientras ella se encuentra en el puerto de la comunidad. Luego, sale a la tierra a pasear y robar mujeres jóvenes. Suele aparecer, en «cuerpo y alma», en una casa silenciosa buscando mujer soltera, a quien con su poder hace dormir y la goza sin que esta lo presienta. Después, el delfín colorado retorna al agua y la mujer al despertar se siente diferente (Murayari-Pereyra, 2004; Rivas, 2003, 2022b; Tello-Imaina y Boyd, 2016).

La gente del agua, *yacuruna*, *karuara*

El *yacuruna* o *karuara* es descrito como un "ser fenómeno", "gente endemoniada", "diabólica," o *p+pin karuara tap+ra*, lo que significa "yacuruna", "indio", "salvaje", "animal" o "demonio que vive en el agua" (Rivas, 2022a). Se cree que fueron los primeros habitantes de la tierra y, después del Gran Diluvio, se quedaron viviendo en el fondo del agua. Los chamanes los describen como seres que se asemejan a los humanos, pero con diferencias notables: son de baja estatura, jorobados, con cuerpos pequeños y oscuros cubiertos de cerdas y plagados de sanguijuelas. Su boca, nariz y mentón están recubiertos de flema de canoa, y llevan una cruz blanca en el pecho. Sus manos y pies son redondos, con dedos abiertos como los de un pato, y sus piernas están torcidas con los pies al revés. Algunos

relatos indican que las mujeres yacuruna tienen la vagina en la barriga, cerca del ombligo (Tello-Imaina y Boyd, 2016).

Los yacuruna andan desnudos y viven en familia en una gran ciudad subacuática, con casas pequeñas y cerradas hechas de barro. A medianoche, cuando sienten nostalgia del mundo de arriba y desean respirar aire fresco, suben a la superficie como espíritus malignos, llamados *maitsankara*, para visitar poblados y luego regresan al agua (Regan, 2024).

Buscan una vida pacífica sin interferencias, por lo que hacen que las lagunas se llenen para mantener su privacidad. Viven en el lecho de los ríos o lagunas y añoran su vida anterior en la superficie. Por esta razón, sienten una atracción por los humanos que no comparten sus deformidades y buscan constantemente establecer alianzas con ellos a través de secuestros o abducciones (Regan, 2024).

Cuando un ser humano desaparece en el agua durante un baño o al navegar por un río, lago o quebrada, se cree que ha sido capturado por los yacuruna para que viva con ellos y forme una familia, transformándose en uno de ellos, o simplemente ha sido asesinado. Sin embargo, existen relatos de personas rescatadas de los yacuruna gracias a la intervención de chamanes (Rivas, 2022a).

El yanapuma, *atsuni* o *yawatsunin*

Los kukama dicen que los yacurunas son los responsables de criar al *yanapuma* o *yawatsunin*, cuyo significado literal es "jaguar/perro negro" del agua. Ver a este ser en un sueño provoca un gran susto, ya que se considera un mal presagio que podría llevar a la muerte. El yanapuma es descrito con un cuerpo negro brillante, un pecho blanco, grandes colmillos y ojos negros resplandecientes como una linterna, los cuales utiliza para hipnotizar a su presa. Se encuentra en lagos peligrosos y permanece enterrado bajo el lecho del río, haciendo temblar la laguna cuando ruge (Rivas, 2022a; Tello-Imaina y Boyd, 2016).

Se alimenta de animales acuáticos como el paiche, el manatí y la taricaya, y cuando captura a su presa, la lleva a tierra para devorarla. Asimismo, el yanapuma también es considerado como una representación de Dios que quedó en el bajo mundo para ser recordado, simbolizando su presencia en ese reino subacuático y su conexión con lo divino (Rivas, 2003).

3. La vida bajo tierra

Según la tradición kukama-kukamiria, los seres del bajo mundo, considerados "demonios" desde la influencia cristiana, son poderosos chamanes del agua que mantienen alianzas tanto entre ellos como con los chamanes de la tierra. Es común entre los kukama la creencia de que los yacuruna actúan como espíritus auxiliares de los chamanes terrestres, y en el bajo mundo, incluso las mujeres pueden ser chamanas (Regan, 2024).

La serpiente de agua y la sirena son vistas como "cuerpo y alma" de un chamán terrenal, representando la conexión entre ambos mundos. Esta serpiente es un inmenso ser masculino cuyo cuerpo recto simboliza el miembro viril, encarna la ideología patrilínea kukama. Su soplo, que provoca torbellinos en el río, es interpretado como una metáfora de la eyaculación, fecundando la tierra. Por otro lado, el delfín realiza un gesto chamánico al exhalar su soplo con fuerza cada vez que emerge del agua, un acto que simboliza el lanzamiento de un dardo mágico (o virote) que, al impactar a una persona, puede causar un dolor extremo o incluso provocar el embarazo de una mujer que se haya bañado en el río o el lago (Rivas, 2000, 2004b).

El bajo mundo se percibe como un espacio frío, oscuro y cerrado, donde el aire es escaso y el cuerpo se enfría. Los seres que lo habitan se sienten aburridos y melancólicos, ya que carecen de sol, árboles y aire fresco. Por ello, suelen salir a la superficie durante la medianoche, en contraste con las actividades humanas, que ocurren principalmente durante el día (Regan, 2024).

Estos seres residen en lagunas y remolinos profundos (pozas o muyunas) de los ríos y quebradas. Cuando los kukama observan fenómenos como el desmoronamiento de la ribera del río, que arrastra árboles, o cuando la navegación se vuelve peligrosa debido a las corrientes, atribuyen estos eventos a la acción de la *purawa* o del "jaguar del agua," considerados como fieras del río que acechan y representan una amenaza constante para los humanos (Rivas, 2022a).

El cuerpo de la serpiente de agua es visto como un "puente" en el río que interrumpe la corriente y forma torbellinos, un lugar peligroso donde la serpiente está al acecho. La gente evita navegar por estas zonas, especialmente si los derrumbes ocurren cerca de poblados, ya que temen por sus vidas. En estas situaciones, es posible que un chamán realice rituales y conjuros en la poza para expulsar a la serpiente. Además, los habitantes suelen arrojar objetos cortantes, pilas u otras sustancias tóxicas en las pozas con la intención de ahuyentarla (Regan, 2024; Rivas, 2022a).

Los kukama sostienen que los yacuruna viven en un estado perpetuo de inquietud, ya que su propósito principal es proteger la tierra de la amenaza representada por la serpiente, el *purawa*. Estos guardianes acuáticos están estrechamente relacionados con dos criaturas formidables: el imponente yanapuma y la poderosa charapa mama. Juntos desempeñan una función crucial: evitar que la serpiente emerja y cause estragos. El yanapuma sujeta con sus garras a la serpiente, mientras que la charapa mama refuerza la contención, aplastándola con su peso. De este modo, solo la cabeza de la serpiente permanece libre, dirigida hacia la superficie terrestre (Rivas, 2022b).

La serpiente de agua carga simbólicamente con el peso del mundo; cada movimiento que realiza provoca temblores que sacuden la tierra. Al verse atrapada, la *purawa*, colmada de furia, exhala potentes soplos de aire que se manifiestan en la superficie como remolinos en los ríos y lagos. Estas corrientes dan origen a fenómenos atmosféricos como el viento, las nubes y la lluvia. La furia de la serpiente se traduce en violentas tempestades, cuyos remolinos de aire impactan contra los "árboles brujos", haciendo que estos se

estremezcan, como si saludaran al espíritu que los despierta. Así, el aliento de la serpiente se convierte en el viento que anima a la "madre de las plantas", y los árboles, al reconocer su presencia, agitan sus hojas en un gesto jubiloso, celebrando la llegada de su protectora (Rivas, 2022a).

Así pues, cuando un fuerte viento azota la lupuna, un árbol venerado como sagrado, el chamán advierte a su comunidad que el viento puede traer consigo *yachays* (conocimientos o poderes). Este viento, según las creencias, es potencialmente mortal y encarna un poder que no debe ser subestimado. De ahí que, como se verá más adelante, los habitantes del mundo subterráneo mantengan vínculos jerárquicos estrictos, donde la serpiente acuática, como figura suprema, ejerce su autoridad sobre todos los demás (Rivas, 2003).

La sirena, reconocida como una "médica cantora," comparte un vínculo especial tanto con el purawa (la serpiente de agua) como con el delfín colorado. Ambos, la serpiente y la sirena, son denominados *ipira mama*, "madre de los peces," debido a su papel fundamental como progenitores, protectores y proveedores de la vida acuática. El cuerpo de la serpiente y los senos de la sirena segregan una sustancia viscosa, similar a la leche, que alimenta a los peces y facilita su desplazamiento entre diferentes cuerpos de agua. Por esta razón, los peces permanecen cerca de estas entidades, cuya presencia asegura su supervivencia. Además, la palabra *mama* no solo significa madre, sino también "dueño," resaltando el dominio que estos seres ejercen sobre los recursos acuáticos, controlando la vida que fluye en los ríos y lagos (Rivas, 2022a).

Ahora bien, cuando los seres del mundo subterráneo desean establecer una existencia paralela en la tierra, se acercan a los humanos proponiéndoles un pacto: protegerlos a cambio de proporcionarles peces u otros recursos acuáticos. La serpiente acuática, que normalmente mantiene su boca cerrada, la abre únicamente cuando bosteza o cuando el cabello de la sirena la roza. En ese instante, libera peces desde su interior, esparciéndolos por el lago. En ocasiones, la abundancia de peces resulta agotadora para la sirena, quien pide al purawa que guarde estos "piojos" (peces) en su

estómago para poder descansar. Si la carga también abrumba al *purawa*, la sirena le sugiere que los suelte en el lago o en la tahuampa, el bosque inundado. Así, los kukama creen que la abundancia de peces proviene de la serpiente que los expulsa, mientras que su escasez se atribuye a que los mantiene almacenados en su vientre (Rivas, 2022a).

El delfín loco y el delfín colorado son vistos como soldados o guardianes del mundo subterráneo, obedeciendo las órdenes del *purawa*. Debido a su enorme tamaño y peso, la serpiente tiene dificultades para moverse, por lo que, al liberar los peces en las aguas, encomienda al delfín colorado vigilarlos a distancia, sin molestarlos, para evitar que se dispersen. Sin embargo, el delfín colorado, desobediente y desafiante, cuestiona la autoridad del *purawa*.

Desde la perspectiva del delfín colorado, el *purawa* o brujo serpiente lleva una existencia monótona, sin dolor ni sufrimiento, percibida como tranquila e incluso aburrida. Es visto como un ser caníbal que devora a los peces que guarda en su interior, a los cuales considera sus propios hijos. Por otro lado, el delfín acompaña constantemente a la sirena, esperando el momento en que suelte a sus crías de su cabello para poder alimentarse. Sin embargo, aunque el delfín anhela unirse a la sirena, esta lo rechaza, pues su deber es cuidar de los peces. Esto explica por qué los delfines frecuentemente persiguen a los peces, dificultando su captura por parte de los pescadores (Rivas, 2022b).

La relación entre el delfín colorado y el delfín negro se establece en términos jerárquicos. El delfín negro, considerado un joven soldado, actúa bajo las órdenes del delfín colorado. Entre sus responsabilidades se encuentra patrullar los rincones del lago, proteger el pueblo subterráneo y vigilar la migración de los peces río arriba. No obstante, el delfín colorado suele reprenderlo por su tendencia a desobedecer, desviándose de sus tareas de vigilancia (Tello-Imaina y Boyd, 2016).

Al igual que los chamanes humanos, los seres del bajo mundo son poderosos chamanes capaces de transformarse en humanos o

animales, especialmente aves. La sirena, cuando se enamora de un hombre terrestre, emerge a medianoche adoptando la forma de aves nocturnas como el ayaymama o la huapapa. El ayaymama, un ave pequeña de boca grande, es conocida por su risa que recuerda a la de una mujer y por posarse en árboles muertos, simbolizando una connotación sexual. La huapapa, por su parte, es de color blanco y habita en las orillas de las lagunas, emitiendo risas audibles desde la distancia. El delfín puede adoptar la forma del ave tunchi o piripiri para caminar sobre la tierra, seduciendo a mujeres mediante constantes silbidos nocturnos. Los kukama suelen quemar plásticos y otros materiales en las riberas para ahuyentar a estos seres, ya que el olor los repele (Rivas, 2022a).

Los seres del bajo mundo mantienen relaciones tanto depredadoras como simbióticas con los humanos. Un chamán en busca de venganza puede invocar a estos seres mediante el consumo de ayahuasca o tabaco, utilizando sus cantos para dialogar con el yacuruna y planificar cómo llevar a alguien al mundo subterráneo a través de remolinos. Estos seres son capaces de engañar a los humanos, transformándose en familiares o en animales del monte, como la huangana o la panguana, desorientando a sus víctimas hasta hacerlas perder el rumbo. Una vez debilitada la persona, el yacuruna la arrastra al bajo mundo para vivir con ellos.

El yacuruna puede engañar a las personas en el monte, la chacra o el río, transformándose en cualquier ser humano o animal para atraerlas. Por ejemplo, puede tomar la forma de un familiar o de animales gregarios como la huangana o la panguana, creando ruidos en la vegetación para desorientar a su víctima. Una vez que la persona se debilita o pierde el rumbo, el yacuruna y sus compañeros la llevan al bajo mundo para que viva con ellos. Cuando un cazador se encuentra con manadas de huanganas rompiendo ramas y comiendo frutos, puede ser engañado, ya que el yacuruna altera la percepción del entorno, haciendo que el bosque parezca diferente. En ese estado de confusión, el yacuruna y sus aliados capturan al cazador y lo llevan a su vasta ciudad subterránea. Por ello, los chamanes explican que aquellos que desaparecen en el bosque o el río han sido raptados para

formar una nueva vida como yacuruna o karuara, olvidando su vida anterior y transformándose físicamente, con los pies invertidos, los talones hacia adelante (Regan, 2024; Rivas, 2022a).

Cuando un yacuruna regresa a la superficie para observar su antiguo pueblo, ya no siente pertenencia y evita volver al mundo de los vivos, donde se le cree muerto. Sin embargo, puede convertirse en un espíritu maestro, asistiendo a los chamanes humanos. Durante las ceremonias, los yacuruna emergen "en cuerpo y alma" para cantar y conversar, permaneciendo agachados para ocultar sus rostros (Rivas, 2003).

Según los relatos chamánicos, existe un mundo paralelo bajo la tierra, donde el yacuruna, como chamán acuático, cría al yanapuma, su feroz perro guardián. También cría a los peces llamados "los que arrastran la tierra," entre los que destacan la carachama, considerada sus zapatos; la taricaya, que actúa como asiento; y las crías de raya, que se utilizan como sombrero (Regan, 2024; Rivas, 2003, 2022b).

4. Los espacios acuáticos

En la cartografía del espacio tradicional de los kukama-kukamiria, resalta la confluencia de tres grandes ríos de aguas turbias: el Bajo Ucayali, el Bajo Marañón y el Bajo Huallaga. De estos, el río Ucayali es especialmente significativo en la memoria colectiva de los kukama-kukamiria, ya que representa el territorio ancestral y matriz de la sociedad, el lugar de origen. Este río también sirve como referencia para dividir su territorio. Por un lado, están los *awa parana yayakatitsuin*, "gente de río arriba", que se refiere a los kukamiria del Bajo Huallaga, conocidos en la literatura como la "pequeña kukama." Por otro lado, se encuentran los *awa parana ats+rikatsuin*, "kukama de río abajo," situados en el Bajo Marañón y el Bajo Ucayali, quienes se desplazaron por estos ríos para asentarse en el Bajo Huallaga (Regan, 2024; Rivas, 2022b).

Los kukama-kukamiria han vivido durante siglos en el ecosistema fluvial o várzea, un entorno que ha moldeado su cultura y modo de vida. En la tradición oral y la literatura, se les conoce como

"hombres del río" o "hombres laguneros por excelencia," debido a su estrecha relación con el agua. Navegan cómodamente tanto en ríos como en lagos, y su entorno acuático influye en la forma en que construyen sus relaciones sociales (Rivas, 2000).

El río es percibido como un espacio siempre abierto de aguas frías, donde se establecen alianzas, a menudo con un grado de imprevisibilidad y frialdad, especialmente en las relaciones con extranjeros, que pueden provocar conflictos latentes. En contraste, el lago, con su superficie cerrada y aguas calientes, simboliza la comunidad, un espacio de unidad y relaciones cálidas, en el que la comunicación es fluida y donde la comunidad se percibe como una gran familia (Lathrap, 1970; Meggers, 1976).

La vida de los kukama-kukamiria se organiza en torno a estas dos dimensiones del ecosistema fluvial, reflejando un equilibrio entre la apertura y la cohesión, la frialdad de lo externo y la calidez de lo comunitario.

El río, *parana*

Para los kukama, el río es un espacio en constante transformación, cuyas modificaciones son el resultado de la interacción entre la palabra sagrada de los chamanes y la relación dinámica que las comunidades mantienen con su entorno, una conexión que ha sido cultivada a lo largo de siglos. En este contexto, el cambio en el curso del río durante la temporada de crecida se entiende como el desplazamiento de la serpiente acuática, cuyo cuerpo se asocia directamente con el cauce del río. Este movimiento, que altera el paisaje acuático, refleja los altibajos del caminar de la serpiente sobre la tierra, una imagen que también se puede comparar con la naturaleza del chamán. Al igual que el río y la serpiente, el chamán es un ser en constante movimiento, cuyo rol espiritual y ceremonial no permite que establezca una residencia fija en una sola comunidad. La comparación entre el río, la serpiente y el chamán subraya la importancia de la fluidez y la adaptabilidad en la cosmovisión kukama-kukamiria, donde el cambio y el movimiento son

elementos fundamentales para comprender la interacción entre lo humano, lo espiritual y lo natural.

Según Roxani Rivas (2022a), desde un plano horizontal, tenemos las siguientes partes del río: primero, la cabecera del río, lugar del nacimiento del agua o manantial, que en los cantos kukama tiene tres designaciones:

- a. *Parana tsap+ta*, textualmente 'pie, cola, parte trasera, terminación de algo, raíz del río; o, donde el río termina'.
- b. *Paranamirinkuaratsui* literalmente 'río pequeño/menudo/chico adentro' o 'allá donde el río es angosto y se forma', lo que indica el momento en que alguna cosa comienza a recorrer en el tiempo y el espacio.
- c. *Parana t+ap+ramirinkuaratsui*, curso de agua en cola de pez; o, donde el agua del río empieza a gotear, a agrandarse. Los kukama expresan que en la cabecera del río abundan pequeñas pendientes de agua. En estos pedregales la madre de la piedra está brava, por eso el agua suena y corre duro.

La cabecera del río posee un profundo significado simbólico para los kukama, siendo vista no solo como el "banco del río," sino también como la morada del "espíritu blanco, mestizo, wiracocha mai". Este espacio remoto, situado en las profundidades del origen del río, es considerado el destino final de los "espíritus maestros" de los chamanes fallecidos. En ese lugar alejado, los espíritus se sumergen en un proceso de aprendizaje, adquiriendo conocimientos y perfeccionando sus habilidades en medicina. Este viaje simbólico hacia la cabecera del río representa un retiro espiritual en el que los espíritus se preparan para regresar con más sabiduría.

Con el tiempo, estos espíritus retornan río abajo, no solo como seres etéreos, sino como chamanes experimentados que buscan reincorporarse al cuerpo de un chamán terrenal. En este ciclo de renovación, cada vez que un chamán realiza una sesión de curación, invoca a los espíritus maestros a través de su canto, trayéndolos desde la cabecera del río al mundo de los vivos. Este acto ritual

conecta de manera tangible lo remoto y lo espiritual con lo terrenal, creando un puente entre el mundo de los muertos y el de los vivos, entre el conocimiento ancestral y la práctica curativa del presente (pp. 107-109).

Durante la creciente del río, la fuerza del agua impacta con tal intensidad sobre ciertas riberas que provoca el desmoronamiento del terreno, un fenómeno que se conoce como wama, o "tierra sin peso" en castellano. Este término simboliza la fragilidad del terreno que se desploma bajo la presión de la corriente. Por el contrario, los suelos que resisten la erosión se denominan tuyuka tatan, o "tierra dura", y suelen estar cubiertos por arbustos como la bubinzana, cuyos sólidos sistemas radiculares logran resistir la embestida del agua. En sus rituales, los chamanes recitan los nombres de estos arbustos, apelando a su fortaleza simbólica para invocar protección y estabilidad (Rivas, 2022a).

A medida que el río disminuye su caudal, las riberas revelan su diversidad geológica. En los meandros, donde el agua se retira, emergen playas arenosas conocidas como tuyuka itini, o "tierra blanca", que se distinguen por su color claro y su capacidad para bloquear el flujo del río. Este tipo de suelo se convierte en un área crucial para los recursos, ya que en estas playas los kukama instalan chozas para cultivar productos estacionales como el chiclayo y el maní, además de realizar pesca intensiva, utilizando grandes redes para aprovechar la migración de peces. También es en estas zonas donde recolectan quelonios y sus huevos, así como los huevos del camaleón o del ave paparo. Durante la quietud de la medianoche, es en estas playas donde los kukama pueden escuchar el canto de la sirena, un sonido que conecta profundamente con la espiritualidad del lugar y con las fuerzas invisibles que gobiernan el río y sus riberas (Rivas, pp. 109-110).

Finalmente, la última división horizontal del río refiere a la "salida" o desembocadura, quebrada o caño. Esta área, generalmente una poza profunda formada por la confluencia de corrientes, se da en lugares como la desembocadura de un afluente en un río mayor o en la parte exterior de un meandro, donde la fuerza del agua excava y

profundiza el lecho fluvial. Para los kukama, la poza simboliza un umbral hacia la residencia de los seres del bajo mundo, un espacio habitado por la "madre" o "fiera" del río, así como por los peces, seres que vinculan lo acuático con lo espiritual (Rivas, 2020a).

En estos puntos de convergencia de corrientes también se originan los remolinos, conocidos entre los kukama como *air+wa* (el "corazón" o "centro que circula") o *uni iriwaka watsu* ("agua grande que se revuelven en círculo"). Estos remolinos poseen una poderosa capacidad de atraer todo lo que flota en la superficie del agua, ya sea un animal, una persona o una embarcación, y arrastrarlo en su giro mortal. Los remolinos, al igual que otros fenómenos naturales en la cosmovisión kukama, no son meros accidentes, sino manifestaciones de fuerzas espirituales que tienen un impacto directo en la vida cotidiana. Cuando una balsa es atrapada por uno de estos remolinos, los habitantes de la zona suelen arrojar aguardiente y alimentos al agua, una acción ritual destinada a calmar la fuerza del remolino y persuadirlo para que libere lo que ha capturado, una práctica que refleja la profunda relación entre los seres humanos y los elementos naturales (Regan, 2024).

De igual manera, Roxani Rivas (2022a) propone, desde una mirada vertical, la siguiente segmentación del río:

- a. La superficie del agua, *uni tsitsa*, literalmente 'cara (del) agua'. Las mujeres y los niños son quienes tradicionalmente se encargan de recolectar agua de las riberas del río, la cocha o una quebrada para el uso cotidiano. Durante los viajes en bote, canoa o balsa, es común ver que, cuando alguien tiene sed, simplemente toma un recipiente y recoge un poco de agua del río, la quebrada o la cocha para beber. También se utiliza esta agua para disolver la masa de yuca fermentada, un alimento básico que nunca falta en los viajes. En la temporada de creciente, cuando el agua del río se vuelve barrosa, es apreciada por su sabor más agradable, ya que está cargada de sedimentos. En contraste, el agua clara de la vaciante, conocida como "agua azul," se percibe con un sabor inferior. Los kukama evitan

- beber agua hervida, ya que tiene un sabor a madera, y también rechazan el agua de lluvia, considerándola infértil.
- b. La parte intermedia de agua del río dicen *uni*, o, *parana ariwi*, '(el) agua encima'.
 - c. La zona más profunda del río: *parana t+p+nkuara*, 'el río está fondo/hondo/ profundo' —donde se encuentra una muyuna—.
 - d. Y, por último, el lecho del río, *chirintsuma*, literalmente 'masa de barro', 'barreal', 'fangal' cuya propiedad es ser fría y designa a la superficie sólida sobre la cual reposa el agua de los ríos o estanques, espacio donde residen los seres no-humanos del bajo mundo (pp. 111-112).

Las curvas del río se distinguen en dos partes:

- un meandro de curva abierta ondeante (o recodo), *iriwatan*, 'devolver', 'tornar', 'voltear', 'torcer del río', o *chirukuakan*, 'al costado';
- un meandro de forma estrecha, o codo, *iwa chikuara*, 'glúteo del brazo'.

Por su parte, el río presenta diferentes tipos de agua que varían según el movimiento y la ubicación. La corriente principal del río, conocida como *t+piyuka*, se caracteriza por el flujo continuo de agua en una dirección determinada, lo que en *kukama* se expresa como *parana yapana*, "el río corre." Dentro de un meandro, se forma una zona de aguas tranquilas o remansadas llamada *yuritin uni*, que significa "agua detenida" o "de ánimo quieto." En este lugar, el agua no fluye de la misma manera, siendo un espacio donde el río no corre (*t+ma t+p+yukura*) (Rivas, 2022a, p. 112).

En las zonas remansadas del río, la dinámica del agua crea contracorrientes que los *kukama* aprovechan al navegar río arriba en sus canoas. Estos remansos les permiten descansar y conservar energía durante su trayecto. Este recorrido tranquilo culmina en el punto donde se encuentra la corriente principal del río, conocido como *uni yapanan paranamuki tsawit+ka*. Por otro lado, en el extremo externo de los meandros, donde el flujo del río se intensifica, la

corriente se torna más fuerte y turbulenta. Este aumento en la velocidad del agua provoca la erosión de las riberas, lo que, a lo largo del tiempo, ensancha el cauce del río y disminuye su profundidad debido al constante desgaste de las orillas (Rivas, 2022a, 2022b).

El origen del río

Los kukama tienen dos versiones sobre el mito del origen del río. En la primera versión, se narra que, en tiempo anterior al Gran Diluvio, Dios expulsó su soplo y disparó flechas desde su boca. Al caer sobre la tierra, esas flechas se transformaron en ríos. La segunda versión relata que, tras el Gran Diluvio, el agua descendió tanto que la tierra se secó bajo el intenso calor del sol, pues no llovía. En ese tiempo, toda la vegetación desapareció, excepto una lupuna, un árbol sagrado, que permaneció erguido. Un anciano recolectaba agua de la lupuna en cántaros, y del árbol caían todo tipo de alimentos, como plátano, yuca y pan. Curiosos, los habitantes decidieron derribar la lupuna con la esperanza de obtener más agua y alimentos. Al tumbar el árbol, su tronco se transformó en el cauce principal del río, sus ramas se convirtieron en quebradas y sus hojas en peces. Desde entonces, los Kukama han percibido una analogía entre la lupuna y el río: para ellos, el río "termina" cuando se ramifica, de manera similar a como las raíces de un árbol se extienden (Regan, 2024; Rivas, 2003, 2022a).

Los kukama comprenden, de manera simbólica, al río como un ser humano, con diversas partes del río representando diferentes aspectos del cuerpo humano. La superficie del agua es denominada *uni tsitsa*, que significa "cara del río", mientras que la cabecera, o *yaki*, simboliza la cabeza del río, el lugar donde este "duerme". La desembocadura del río se conoce como su "boca" o *yuru*, y las riberas son comparadas con los labios, llamados *ts+maka*. Un afluente secundario o quebrada se interpreta como el "brazo" (*iwa*) o "hijo" del río, mientras que el curso principal del río es considerado el "tronco" o "madre" (*iwa*). Los remolinos, llamados *+airiwa*, son asociados con el "corazón" del río, mientras que el meandro es simbolizado como los "glúteos" o *chikwara*. En esa misma lógica, las islas son vistas

como la "cría" o "hijo" del río, conocidas como *panara ta+ra*. El tramo recto del río representa el sexo masculino, mientras que una ruta curva o un atajo, denominado *tsakarita*, que corta el curso del agua, se asocia con el sexo femenino (Rivas, 2022b). Para los chamanes, el río se compara con un mosquitero o con la experiencia de entrar en la cama (*uk+r+ara*), es decir, "dormir." Esta analogía se basa en la función del mosquitero, que protege de los insectos y facilita el descanso, creando un espacio seguro para soñar. Según las tradiciones, se decía que el chamán incorporaba a sus espíritus maestros dentro de un mosquitero, sugiriendo que el río simboliza un ámbito donde se pueden alcanzar los sueños y establecer una conexión con el mundo espiritual (Nimuendajú, 1978).

El río como espacio social

No es necesario resaltar la evidente predominancia histórica del pueblo kukama-kukamiria del espacio fluvial en la alta Amazonía. Con el devenir temporal, ha sido objeto de redefiniciones y configuraciones en función de los intereses locales, regionales e internacionales, involucrando a los Estados en disputas sobre las fronteras nacionales. Estas tensiones han tenido un impacto directo o indirecto en las relaciones entre los grupos indígenas, dentro de una dinámica compleja de lucha por el poder. Desde la perspectiva indígena, las fronteras entre grupos no se limitan a los confines geográficos; en cambio, el acceso a los recursos naturales en una determinada área ha sido definido y redefinido de acuerdo con las relaciones sociales que se establecen entre individuos de diferentes grupos en un momento y lugar específicos

Con el tiempo, el espacio de la Alta Amazonía ha sido redefinido y configurado según los intereses locales, regionales e internacionales, implicando a los Estados en las disputas por las fronteras nacionales. Estas pugnas han tenido una incidencia directa o indirecta en las relaciones entre los grupos indígenas, en el contexto de una dinámica compleja de búsqueda de poder. Desde la visión indígena, las fronteras entre grupos van más allá de los límites geográficos, y el acceso a los recursos naturales en una zona

determinada se ha definido y redefinido según las relaciones sociales establecidas entre individuos de diferentes grupos en un lugar y momento específico (Figueroa, 1986; San Román, 1975).

Así pues, el chamanismo acuático kukama es una tradición que ha jugado, y sigue jugando, un papel central en las dinámicas de intercambio sociocultural, simbólico, económico y político entre los diversos pueblos indígenas del Alto Amazonas. En la cosmovisión kukama, el río es concebido como un flujo continuo e interminable, un espacio que no pertenece a nadie y, a la vez, pertenece a todos. Este río se presenta como un espacio social abierto, externo, que ha sido, desde los primeros asentamientos en las riberas, la principal vía de comunicación. Gracias a él, las comunidades cercanas han podido interactuar entre sí, y a su vez, ha facilitado los intercambios con pueblos más lejanos, permitiendo no solo el comercio, sino también el establecimiento de alianzas estratégicas (Rivas, 2022a). En ese sentido, no es arriesgado decir que se mantiene una relación de transformación recíproca, donde el flujo de la vida a lo largo de las riberas está profundamente conectado con el curso del agua. Este vínculo se convierte en un elemento fundamental para la comunicación y el fortalecimiento de los lazos culturales y sociales entre las comunidades.

Por otra parte, las modificaciones en el curso de los ríos obligan a las comunidades ribereñas a desplazarse de manera continua y adaptarse a nuevos entornos. Roxani Rivas (2022a) menciona como ejemplos a la comunidad Achual Tipishca y Tamarate. La primera, originalmente, estaba en la margen derecha del río Huallaga, pero cuando el río cambió de curso, la comunidad quedó aislada a dos horas del cauce principal, cerca de un lago; mientras que la segunda mudó de ubicación dos veces en los últimos años debido a la modificación del curso del Huallaga y al proceso de desecación del lago donde se asentaban.

Los ríos son dinámicos y están en constante transformación. En ese contexto, los kukama-kukamiria han intervenido activamente en su curso, acelerando estos cambios al modificar los meandros para lograr trayectos más rectos. Los suelos ribereños

antropogénicos son el producto de siglos de ocupación y transformación del paisaje fluvial (Descola, 1996, 2004). Así, el pueblo kukama-kukamiria, de acuerdo con sus intereses, ha alterado y altera el flujo del río al cortar los meandros en sus puntos más estrechos, facilitando la rectificación del curso.

Esta práctica se refleja en los mitos fundacionales de los kukama, donde el héroe cultural, identificado como Jesucristo o Dios (*ini yara*), rectificaba los meandros del río para simplificar la vida humana, reduciendo la distancia de navegación. Esta concepción está estrechamente ligada al chamanismo, ya que cualquier alteración en el curso de ríos o lagunas se atribuye a la acción del chamán, considerado un mediador y transformador del entorno acuático (Regan, 2024; Rivas, 2004a). Para los kukama-kukamiria, los cursos fluviales superan en relevancia a los senderos del bosque, ya que no solo constituyen la principal vía de transporte, sino que también representan el eje fundamental de orientación para su vida.

Los kukama-kukamiria emplean vocablos específicos para describir la navegación en el río. Por ejemplo, *uni/parana yayakatirupe* se refiere a "aguas/río arriba", esto es, navegar contra la corriente; mientras que *uni/parana ats+-r+karupe* significa "aguas/río abajo", cuando se navega a favor del flujo del río. La distancia entre comunidades o entre una comunidad y un recurso natural, como un lago o un aguajal, se calcula en función de la cantidad de curvas y tramos rectos que se atraviesan. Además, los navegantes se orientan utilizando puntos de referencia visibles, tales como árboles destacados como el lupuna, o zonas dominadas por determinadas plantas, como los aguajales o cañabravales (Rivas, 2022a).

En la temporada de mayor crecida del río, las áreas bajas del bosque se inundan, uniendo diferentes redes fluviales y formando una extensa llanura. Bajo estas condiciones, los kukama-kukamiria siguen realizando largos viajes, al igual que en tiempos pasados, navegando por las áreas inundadas del bosque y evitando los meandros para acortar las distancias. Estas rutas son conocidas como *sacaritas*, del término kukama *tsakarita*, que se traduce como

"atajos que reducen la distancia de navegación". Los "caminos del río", *parana wata*, o "vías del hombre", *awa pekuara*, son senderos trazados por los navegantes, quienes cortan las ramas de los árboles con machete para despejar el paso, similar a como lo harían al caminar por el bosque (Rivas, 2022a).

Durante la navegación, los kukama-kukamiria evitan los "malos pasos", tales como las palizadas y las fuertes corrientes. La influencia histórica del tupí-guaraní, los kukama-kukamiria y los omagua en la región de la Alta Amazonía, principalmente en las áreas de Loreto y Ucayali, es evidente en los nombres de varios ríos de la zona, los cuales tienen origen tupí. Esta influencia no solo se debe al contacto cultural con el noreste de Brasil, donde se hablaba la *língua geral* (una mezcla de tupí y portugués), sino también al hecho de que la región en la que confluyen los ríos Bajo Ucayali, Bajo Marañón y Bajo Huallaga, incluida la Reserva Nacional Pacaya-Samiria (RNPS), forma parte del territorio ancestral donde se hablaban las lenguas kukama-kukamiria-omagua, pertenecientes a la familia tupí-guaraní (Rivas, 2004b, 2022a).

Las lagunas

En el Bajo Huallaga y el Bajo Marañón, las comunidades kukama-kukamiria clasifican las lagunas en tres categorías, según su acceso: "lagos considerados suyos", "lagos compartidos" y "lagos del otro."

- a. *Lagos considerados suyos*. Las comunidades se adjudican uno o más lagos cercanos como parte importante de su territorio ancestral, reclamando el derecho exclusivo a usar los recursos acuáticos. En general, un caserío o comunidad kukama se encuentra adyacente a un lago que considera propio, describiéndolo como "el lago del pueblo" (*+patsu/tipishka ritama*). Estos lagos son frecuentemente recorridos por los habitantes para actividades cotidianas, principalmente la pesca y caza de

fauna acuática, proporcionando proteínas para el consumo doméstico y la comercialización; así como demás actividades cotidianas como viajar, ir a la chacra o recolectar.

- b. *Lagos compartidos*. Se trata de lagos, usualmente grandes, cuyas riberas son habitadas por varias comunidades. De igual manera, existen lagos reclamados por varias comunidades debido a su proximidad o a estar dentro del límite jurisdiccional de los títulos de propiedad. Para evitar conflictos, las comunidades establecen acuerdos en asambleas intercomunales.
- c. *Lagos del otro*. Son lagunas ubicadas lejos y de difícil acceso, lo que complica la pesca. Si un pescador foráneo desea pescar en estos lagos, debe negociar y obtener autorización de los representantes de la comunidad que los reclama como propios (Rivas, 2004b, 2022a).

Este contexto ayuda a comprender las motivaciones que impulsaron a las primeras demandas de los kukama-kukamiria de Achual Tipishca al autodenominarse como indígenas: declararse como los legítimos propietarios de los lagos cercanos y protectores de los recursos acuáticos. Así, restringieron la entrada de pescadores mestizos a los lagos y trataron de regular el acceso para evitar que los peces se desplazaran a otros cuerpos de agua. Sin embargo, estos esfuerzos no lograron establecer una gestión eficaz ni una adecuada conservación de los recursos (Stocks, 1981).

Para los kukama-kukamiria, las lagunas están profundamente conectadas con el ecosistema fluvial y el bosque que las rodea, un entorno vegetal que cambia continuamente debido a los movimientos naturales. El ciclo de vida de una laguna, desde su formación hasta su eventual declive o desaparición, refleja el poder del chamán, quien influye en estas etapas. Según la cosmovisión kukama-kukamiria, el cambio en el curso del río es causado por el movimiento de la

serpiente de agua bajo la tierra, lo cual da origen a las lagunas (Rivas, 2022b).

Ahora bien, es posible establecer otra tipología respecto de los lagos. A saber:

- a. Lago remontado, *+patsu yanaman*, lago yerbal, arbustal *+patsu punka*, cocha pungal *+patsu iriwan*, lago que regresa, retorna, vuelve *+patsu aipan*, lago adulto *+patsu iyarun*, lago bravo, colérico, irritable, de cólera
- b. Lago virgen, *+patsu yam+man*, lago triste, penoso. *+patsu aykuankuara*, lago remontado, enfermo *+patsu umanu*, lago muerto. Una laguna remontada, *+patsu yanaman*, lago yerbal, arbustal. Deriva del castellano regional remontar y obedece al hecho de que con el tiempo la laguna se proporcional a la cantidad de plantas acuáticas sobre la superficie y de peces que alberga.
- c. Un lago joven, *ipatsu kunumi*, expresa que el chamán se está formando e incrementando su poder para comenzar a ingerir. Una cocha adulta, *+patsu aipan*, muestra que el cuerpo de la serpiente se ha acrecentado al punto de remontar con hierbas acuáticas y cerrar la superficie de la laguna con el fin de estar solo; siendo el acceso difícil para el ser humano (Rivas, 2022a, p. 139).

En el primer nivel, las plantas acuáticas que los Kukama reconocen en las lagunas son aquellas que obstruyen, bloquean e impiden el paso de las canoas por la superficie del agua. De acuerdo con su cosmovisión, la serpiente de agua es la encargada de colocar y sembrar estas plantas en la laguna con el propósito de "eivarla"- Al cubrir la superficie con vegetación, la serpiente de agua impide que los seres humanos puedan navegar en la laguna, protegiendo así su territorio. Además, se asegura de que estas plantas nunca desaparezcan, manteniendo la laguna cerrada y preservando su control sobre ese espacio acuático. Entre las hierbas más importantes se encuentran: la huama (según los kukamas, renace

durante la creciente del río a partir de las escamas secas de los peces que murieron asfixiados en las pozas del bosque inundado) y el putuputu (Rivas, 2022b).

5. Transformación del chamán en serpiente de agua

El chamanismo entre los kukama-kukamiria se basa en la creencia de que los espíritus chamánicos, conocidos como *maitsankara*, son eternos. Cuando un chamán fallece, su espíritu, junto con sus espíritus auxiliares, busca reencarnarse en el cuerpo de una persona, en un lugar específico o en otro ser de la tierra, con la intención de continuar su existencia. Este concepto subraya la importancia del cuerpo, sea humano o no humano, como el fundamento primordial de la vida (Regan, 2019).

La muerte de un chamán reconocido genera gran inquietud y temor en la comunidad que lo conocía y en las aldeas cercanas. A menudo, se experimenta cierto alivio por su partida, y únicamente los familiares más cercanos asisten al velatorio y entierro, debido al temor que suscita el espíritu del chamán y sus espíritus maestros (Regan, 2024).

Existen dos interpretaciones principales acerca de lo que ocurre con el cuerpo del chamán tras su muerte. La versión tradicional sostiene que el chamán se transforma completamente, "cuerpo y alma", en una gran serpiente. En un plano simbólico, los kukama-kukamiria creen que los espíritus *yachay*, considerados descendientes del chamán, desentierran su cuerpo y lo roban. Desde ese momento, el "cuerpo y alma" del chamán, junto con sus espíritus maestros, deambula por la tierra sembrando el mal. Se dice que el espíritu del chamán aparece con sangre fluyendo desde la boca hasta el pecho, dejando tras de sí las huellas de las personas que ha matado. Estos espíritus caminan llorando en busca de alguien que los acepte; si encuentran a esa persona, esta se convierte de inmediato en chamán (Regan, 2024; Rivas, 2022b).

Desde cualquier cuerpo de agua, los habitantes del bajo mundo o el espíritu de un chamán buscan establecer una conexión con una persona, a quien le proponen convertirse en su "banco"; es decir, un medio para reencarnarse y escapar de la soledad, prolongando así su existencia en el mundo (Rivas, 2022a, 2022b).

El espíritu maestro se comunica con la persona a través de los sueños, ganando su confianza gradualmente. En estos sueños, el espíritu le dice: "Si deseas mis crías del lago, deberás hacer todo lo que te ordene. Tú vas a construir tu banco, serás mi reemplazo". El espíritu se presenta como el guardián y proveedor de la fauna acuática que protege. Durante el proceso de prueba, el hombre debe mantener en secreto su relación con el espíritu y es el único autorizado para pescar en el lago. Con el tiempo, el hombre acepta al espíritu del lago y lo incorpora en su ser, creando lo que se conoce como su "banco" (Regan, 2024; Rivas, 2022a, 2022b).

Por esta razón, los chamanes y sus aprendices suelen montar campamentos en las orillas de la laguna, donde realizan rituales con ayahuasca para integrar al espíritu curandero del lago. A cambio, el espíritu abuelo pide aguardiente y tabaco para calentarse y poder conectarse con los chamanes y quienes lo soliciten. En el bajo mundo, donde reside, siempre reina un frío perpetuo (Rivas, 2022a, 2022b).

6. El chamán, *tsumi*

Entre los tupí-guaraní, los chamanes se asemejan a los héroes culturales de sus mitos, y a veces se les considera como reencarnaciones de estos héroes. En la lengua kukama, el chamán es denominado payun o tsumi(e), lo que se entiende literalmente como "carne/cuerpo que percibe" (Rivas, 2022b).

En el castellano regional, los kukama-kukamiria utilizan varios términos para referirse al chamán, tales como *médico*, *maestro*, *purguero*, *vegetalista*, *banco*, *murayo*, *curandero*, *brujo* o *shitanero*. Estos nombres reflejan los diversos aspectos de la figura del chamán y su práctica en la cultura kukama-kukamiria. El chamán cumple los roles de médico y maestro, profesiones occidentales de gran prestigio

en la perspectiva kukama. Por otro lado, los términos "purguero" y "vegetalista" refieren a la práctica de aprender y adquirir poder a través de los espíritus de los vegetales, como la ayahuasca, el toé, el tabaco, la camalonga, el ajo sacha, el chirisanango, etc. (Regan, 2024).

El chamán más respetado entre los kukama es denominado "banco", ya que su cuerpo es visto como un receptáculo de espíritus. Durante las ceremonias chamánicas, el espíritu maestro de un ancestro curandero puede "sentarse" en el chamán, o bien puede ser el espíritu de una persona fallecida o de un ser, ya sea humano o no humano (*tsawa*) (Agüero, 1994; Rivas, 2004a).

Para los kukama, un chamán encarna tanto el bien como el mal, la luz y la oscuridad. Los "maestros espíritus" con los que trabaja pueden ser buenos o malos, dependiendo del efecto que causen en una persona, ya sea bienestar o malestar. En el primer caso, el chamán actúa como curandero, mientras que, en el segundo, se le considera un brujo. Estas dos categorías están interrelacionadas, ya que todo chamán con cierta reputación representa un peligro potencial tanto para su familia como para sus enemigos (Agüero, 1994; Regan, 2019).

Por un lado, un chamán tiene como auxiliares a espíritus médicos curanderos, a quienes se les atribuye el color blanco y son considerados buenos, ya que aplican su medicina o conocimiento para el bienestar común, curando las enfermedades de los pacientes. Por otro lado, también posee espíritus brujos, caracterizados por un mal humor, a los que se les asigna el color rojo o negro. Estos espíritus son considerados malos, ya que se dedican a hacer el mal (*aitsen*), estando en comunicación continua con seres malignos o demonios (*ma*), y son responsables de causar enfermedades o la muerte (Agüero, 1994; Regan, 2019).

Los espíritus brujos tienen la capacidad de vengarse y de matar a distancia mediante la práctica de la brujería. También actúan como protectores, defendiendo el cuerpo del chamán contra los ataques de otros "brujos curanderos" o "espíritus malignos" que buscan derrotarlo. De esta manera, el chamán es tanto un sanador como un

potencial agente de daño, dependiendo del uso que haga de los poderes espirituales que maneja (Agüero, 1994; Regan, 2019).

Como se ha mencionado, los espíritus blanco y negro son fundamentales para el chamán, representando el conocimiento vital para la existencia. Esta dualidad ha sido difícil de comprender por los cronistas y expertos occidentales, quienes solían interpretar al chamán como una entidad compuesta de dos elementos distintos. Además, el chamán recibe el nombre de "shitanero", debido a su capacidad para lanzar dardos mágicos que infligen daño (Agüero, 1994; Regan, 2019; Rivas, 2022a).

En la cosmovisión kukama-kukamiria, la vida (kak+ri) está intrínsecamente ligada al movimiento. Vivir implica la capacidad de desplazarse, como los animales, y se expresa a través de un cuerpo erguido, de manera similar a los árboles. Caminar es considerado un signo de salud y vitalidad, mientras que la incapacidad para mantenerse en pie refleja la debilidad de una persona enferma. La muerte se describe como una caída, indicando que el cuerpo ya no puede sostener la vida, tal como un árbol caído (Agüero, 1994; Regan, 2019; Rivas, 2022a).

7. El agua en la cosmovisión kukama-kukamiria. Importancia

El agua, más que un simple recurso natural, representa para el pueblo kukama-kukamiria un eje vital que impregna profundamente su cosmovisión, sus prácticas diarias y su estructura social. Este elemento es el escenario de sus mitos de creación y el hogar de espíritus y seres poderosos que coexisten con la comunidad. La relación de los kukama con el agua va más allá de la subsistencia, es una conexión espiritual y cultural que define su identidad y su forma de entender el mundo.

Los ríos y lagunas no son solo cuerpos de agua; son entidades vivas y sagradas que albergan la vida y la historia del pueblo. Cada estación hidrológica marca un ciclo de vida: la creciente y la vaciante regulan las actividades de pesca, caza y agricultura, al tiempo que

narran la danza de los espíritus del agua que, según creen, influyen en estos cambios. Estos ciclos no son percibidos solo como fenómenos naturales, sino como manifestaciones de las deidades acuáticas, que con su movimiento dictan el ritmo de la vida kukama.

El respeto y la reverencia hacia estos seres acuáticos se reflejan en la forma en que los kukama interactúan con su entorno. Las prácticas de pesca y navegación no son solo actividades económicas, sino rituales cargados de significado espiritual, donde cada acción puede fortalecer o perturbar la armonía con el mundo acuático.

En un mundo que cada vez prioriza más el aprovechamiento intensivo de los recursos naturales, la perspectiva kukama ofrece un contrapunto vital: una visión del agua no como recurso a explotar, sino como un ser vivo a respetar y proteger. Esta visión puede enseñarnos mucho sobre la sostenibilidad y el respeto ecológico, mostrando que el bienestar de nuestra sociedad está intrínsecamente ligado al de nuestros ríos y lagos. Así, el agua para los kukama no es solo una parte de su entorno, sino un centro de vida, espiritualidad y continuidad cultural.

Industrias extractivas y megaproyectos

El megaproyecto más reciente en el territorio kukama-kukamiria y que mayor polémica suscitó fue, sin duda, la Hidrovía Amazónica. Este proyecto “Hidrovía Amazónica: Ríos Marañón y Amazonas, tramo Saramiriza-Iquitos-Santa Rosa; río Huallaga, tramo Yurimaguas-Confluencia con el río Marañón; río Ucayali, tramo Pucallpa-confluencia con el río Marañón” buscaba mantener la navegación en condiciones seguras durante las 24 horas del día y los 365 días del año, en el ámbito de este sistema, el cual constituye el principal medio de transporte en la región amazónica del Perú. Sería realizado por la empresa concesionaria Sociedad Concesionaria Hidrovía Amazónica S. A. (Cohidro).

Se trató de un proyecto que transformaría los principales ríos de la región en una vía navegable durante todo el año. Este proyecto, que afectaba directamente sus territorios, generó un intenso debate debido a los posibles impactos ambientales y culturales que podría desencadenar (García-Delgado, 2021).

El proyecto fue adjudicado el 7 de septiembre de 2017 al consorcio Cohidro S.A., conformado por la peruana CASA y la china Sinohydro Corporation. La iniciativa buscaba intervenir 2 687 kilómetros de los ríos Marañón, Huallaga, Ucayali y Amazonas con una inversión inicial de 95 millones de dólares. Su objetivo era garantizar la navegabilidad en todas las estaciones del año mediante el dragado de zonas críticas (García-Delgado, 2021).

Desde sus inicios, las federaciones indígenas Aidesep y Orpio exigieron ser consultadas, lo cual no ha sido un proceso sencillo. En 2015, las comunidades fueron consultadas sobre los Términos de Referencia (TDR) que darían origen al Estudio de Impacto Ambiental Detallado (EIA-d). Sin embargo, la modificación de cláusulas socioambientales, como el incremento de zonas de dragado, ha

generado la necesidad de una nueva consulta previa, actualmente en litigio ante el Poder Judicial (Zegarra, 2021).

El dragado de los ríos es la principal preocupación de las comunidades, debido a la posible contaminación por metales pesados y la afectación a la biodiversidad, como la disminución de especies acuáticas. Además, los líderes indígenas temen que el proyecto altere no solo el equilibrio ambiental, sino también el espiritual, ya que en su cosmovisión los ríos y sus habitantes tienen un valor sagrado (Sierra-Praeli, 2023).

Expertos como Jorge Abad, del Centro de Investigación y Tecnología del Agua (CITA), han señalado fallas en el EIA, como la falta de estudios detallados sobre el comportamiento de los sedimentos de los ríos amazónicos. Además, Vanessa Cueto de la Asociación Civil DAR critica la ausencia de un estudio ecotoxicológico adecuado, esencial para evaluar los impactos del dragado en los ecosistemas (Sierra-Praeli, 2020).

El pueblo kukama kukamiria, sin duda uno de los más afectados, manifestó su preocupación por el daño a sus lugares sagrados. Pues, el proyecto podría quebrantar el equilibrio espiritual que existe entre las comunidades y los ríos, lo que, en su cosmovisión, traería consecuencias negativas.

Los problemas con la Hidrovía Amazónica se remontan al 2014, cuando el Ministerio de Transporte y Comunicaciones (MTC) aprobó los Términos de Referencia (TDR) del Estudio de Impacto Ambiental (EIA) sin haber realizado la consulta previa, a pesar de que el proyecto afectaría a 424 comunidades nativas asentadas en los márgenes de los ríos Ucayali, Marañón, Huallaga y Amazonas (Zegarra, 2021).

En 2015, las comunidades interpusieron una acción de amparo que resultó en una orden judicial para que el MTC consulte a las comunidades sobre los TDR del EIA-d y las cláusulas del contrato de concesión. Como resultado, se acordó que las comunidades serían consultadas sobre cualquier cambio en los TDR y el contrato, además de la entrega de un estudio ecotoxicológico que evaluara los impactos potenciales de la remoción de sedimentos (García-Delgado, 2021).

A lo largo de los años siguientes, la solicitud de evaluación del EIA-d presentada por Cohidro en 2018 fue declarada improcedente, y aunque en 2019 presentaron una nueva solicitud, surgieron más de 200 observaciones. Estas observaciones incluyeron preocupaciones sobre la falta de información acerca de la cantidad de sedimentos transportados por los ríos, la incorrecta comparación con estudios de otras zonas del mundo y la falta de un componente cultural en el análisis (Sierra-Praeli, 2021).

Cohidro, incapaz de subsanar estas observaciones debido a la falta de un estudio ecotoxicológico, decidió desistir del proceso de certificación ambiental en 2020. No obstante, intentaron prolongar el periodo de concesión, lo cual fue rechazado por el MTC.

Debido a la presencia de comunidades nativas y ecosistemas frágiles en los márgenes de los ríos, se requiere un estudio técnico riguroso para evitar la contaminación del agua y la disminución de especies acuáticas. Por ello, se tuvo que reevaluar la viabilidad del proyecto y a considerar las opiniones de las comunidades nativas, ya que ellas son las más afectadas por los impactos negativos potenciales del proyecto (Sierra-Praeli, 2021).

En Loreto, sólo el 1.1 % de los hogares en el distrito de Parinari están conectados a la red pública de agua potable. Esta situación se agrava por la contaminación de los ríos debido a la actividad petrolera. Durante los últimos 50 años, derrames de petróleo han afectado las fuentes de agua y alimentos en la región, impactando gravemente a las comunidades indígenas (Rodríguez, 2023).

El pueblo kukama kukamiria, por ejemplo, ha tenido una relación espiritual con el río Marañón, al cual consideran una fuente vital de vida y de alimento. Sin embargo, debido a la contaminación del agua con metales tóxicos y petróleo, han perdido la posibilidad de acceder a agua potable y de pescar para su sustento.

En 2016, las comunidades afectadas organizaron marchas y protestas, lo que resultó en la firma del Acta de Saramurillo, un compromiso del Gobierno para ejecutar proyectos de agua potable. A pesar de ello, los resultados han sido limitados. Entre 2017 y 2018, el

gobierno construyó una planta de tratamiento de agua en Santa Rita de Castilla, con una inversión de más de 7 millones de soles. No obstante, la planta sólo funcionó el día de su inauguración. Desde entonces, ni la Municipalidad de Parinari ni las empresas responsables han dado una explicación sobre el mal funcionamiento de la planta (Sierra-Praeli, 2021).

Este proyecto, que debía proporcionar agua potable y baños a las viviendas de la comunidad, ha quedado en el abandono, dejando a las familias sin acceso a agua segura. La falta de acceso al agua potable en comunidades como Santa Rita de Castilla es un problema grave que sigue sin resolverse. El Estado peruano debe cumplir con sus compromisos y garantizar que los sistemas de agua potable funcionen de manera sostenida para proteger la salud y el bienestar de las comunidades indígenas.

1. Impactos

Desde una perspectiva antropológica, el agua no se entiende únicamente como un recurso, sino como un elemento que enlaza diversas áreas de la vida social, a través de su apreciación, distribución y las normas que gobiernan su utilización. Debido a su capacidad para conectar diferentes esferas, el agua debe ser vista como un fenómeno social integral, cuyas propiedades materiales son modeladas por su relación con el cuerpo humano, el entorno natural y las estructuras sociales construidas por la sociedad (Orlove y Caton, 2010). Ello es medular, tanto más cuanto el agua discurre a través de casi todos los aspectos de la vida social tanto urbana como rural (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Swyngedouw, 2006).

La naturaleza conectiva del agua permite comprender su ciclo como un ciclo hidrosocial, donde se entrelazan de forma esencial los aspectos físicos, sociales, económicos, políticos y culturales. Este ciclo se basa en diversas formas de valoración del agua, las cuales cambian según el contexto y las estructuras sociales particulares. Las representaciones sociales del agua en las comunidades amazónicas subrayan la importancia del sistema fluvial en sus actividades diarias y su supervivencia. El agua se considera un

“elemento vital,” no solo para la higiene y el transporte, sino también como fuente de recursos esenciales, lo que permite vincularla al “entorno social” y replantear el ciclo hidrológico desde una perspectiva cultural (Arrieta, 2010; Swyngedouw, 2006).

Los significados simbólicos y culturales del agua, particularmente reflejados en los mitos, se ven transformados por factores como la titulación de tierras, la valoración económica impuesta por las empresas petroleras en sus tratos con las comunidades, y los procesos de urbanización. El agua puede ser valorada de diversas maneras: como un recurso natural destinado a la producción o como un derecho humano esencial. Además, puede recibir valoraciones tanto positivas (supervivencia, higiene, placer) como negativas (inundaciones, erosión, riesgos o enfermedades). (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016)

Este proceso de valoración es inherentemente político, ya que involucra los derechos y responsabilidades de los actores involucrados. La equidad en el acceso y la distribución del agua es un tema fundamental, tanto más cuanto las políticas relacionadas con este recurso no siempre aseguran un acceso justo para todos los grupos sociales, teniendo en cuenta su clase, etnia, género o edad. En consecuencia, ciertos actores cuentan con un poder decisonal real, mientras que otros quedan al margen, a pesar de ser igualmente impactados por las decisiones que se toman (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Orlove y Caton, 2010).

El Estado juega un papel fundamental en la gestión del agua, interviniendo mediante la construcción de infraestructuras hidráulicas como represas y canales, lo que implica una considerable inversión de capital. No obstante, a medida que crecen el sector privado y la sociedad civil, el Estado ha ido perdiendo parte de su autoridad y el control exclusivo sobre la gestión del agua. Esto ha dado paso a nuevas formas de gobernanza, como las ONG y las organizaciones de riego, que ofrecen alternativas en la administración de este recurso (Tropp, 2007).

Por esta razón, los distintos actores implicados buscan estrategias que tengan en cuenta sus puntos de vista y necesidades, gestionando el agua de forma política y tratando de equilibrar demandas que a veces resultan contrapuestas, como las del consumo doméstico, la agricultura o la industria. El desafío en este contexto radica en determinar si la distribución y organización del ciclo hidrosocial pueden avanzar de manera más eficiente y equitativa, dado que el control del agua no solo depende de su posesión, sino también de factores como su calidad, tipo, volumen y la estructura organizativa que respalda su uso (Arrieta, 2010; Orlove y Caton, 2010).

Es crucial tener en cuenta los cambios que sufre el agua al pasar por sistemas que pueden ser alterados por la contaminación biológica y química originada por la agricultura, la industria y la vida urbana. Esta contaminación ha sido facilitada por la promoción estatal y privada de proyectos extractivos. Así, mientras el Estado favorecía la titulación de tierras a las comunidades indígenas, también impulsaba políticas que favorecían grandes inversiones en la extracción de recursos, lo cual, aunque era económicamente beneficioso para el gobierno, ocasionaba daños a las comunidades indígenas a través de impactos ambientales y sociales. La industria petrolera es un ejemplo claro de este proceso (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Surrallés 2011).

El enfoque inicial sobre los ríos de la Amazonía se centró principalmente en la bioecología de los peces en las cuencas de los ríos Ucayali y Marañón, desde una perspectiva físico-biológica. También se han realizado estudios sobre los efectos de los metales pesados en las especies de peces más consumidas en la región. Aunque estos estudios ofrecen una base valiosa para comprender los impactos ecológicos y en la salud humana, es crucial complementarlos con investigaciones que aborden también las repercusiones sociales de estos fenómenos (Bendayán, 1992; Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Marques et al., 2013; Tello y Montreuil, 1992)

En este estado de las cosas, las narrativas que impulsan la modernización y el desarrollo bajo políticas neoliberales suelen tratar

el agua de manera puramente económica, sin considerar las creencias y prácticas indígenas que aportan distintas formas de valoración. Aunque el agua no es un recurso directo en la producción de hidrocarburos, sufre alteraciones durante este proceso, especialmente dado que el Estado no ejerce de manera efectiva su rol regulador.

La extracción de petróleo en la cuenca baja de la Amazonía peruana comenzó en la década de 1920, pero fue a finales de los años 60 cuando experimentó un aumento significativo tras el hallazgo del Lote 1AB —actualmente Lote 192— por la empresa estatal Petroperú en el distrito de Trompeteros, en la cuenca del río Corrientes (San Román, 1975). En las décadas de los setenta y ochenta, esta actividad fue crucial para la economía peruana, aunque a mediados de los 80 la exploración y producción disminuyeron. A partir del año 2000, la actividad petrolera revivió, y en la actualidad, existen cuatro lotes en explotación, siendo los más importantes el Lote 192, operado por Pacific Stratus Energy, y el Lote 8, gestionado por Pluspetrol Norte (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016).

Actualmente, existen cerca de treinta lotes de hidrocarburos en la Amazonía peruana, de los cuales veintiuno se encuentran en fase de exploración (Perupetro, 2014). La producción del Lote 8 se transporta mediante un ducto hasta la Estación 1 en San José de Saramuro, desde donde se dirige a través del Oleoducto Nor Peruano hasta la Refinería de Talara, en la costa de Piura, o bien, se exporta a través del puerto de Bayóvar. Otra parte de la producción se transporta por vía fluvial en barcazas tanque, que la llevan a la refinería de Iquitos para abastecer la demanda local y de ciudades cercanas como Yurimaguas y Tarapoto (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016).

A lo largo de más de cuarenta años de explotación en los lotes 192 y 8, se han registrado diversos incidentes que han afectado a las comunidades vecinas. Uno de los más significativos ocurrió en 2000, cuando un derrame de unos 5 000 barriles de petróleo se produjo en el Bajo Marañón, cerca de la comunidad nativa de San José de Saramuro, debido al hundimiento de una barcaza que transportaba

crudo. Este incidente provocó que las comunidades nativas se unieran en asociaciones y federaciones para defender sus territorios (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016).

Una de las principales organizaciones que lidera este tipo de procesos es Acodecospat. El 19 de junio de 2010, se registró otro derrame en la base de Pluspetrol, donde la empresa informó que se vertieron 374 barriles de petróleo, afectando áreas desde Saramuro hasta Santa Rita de Castilla, llegando incluso a Nauta. La comunidad reportó que la empresa usó una sustancia blanca llamada *grodarban* para compactar y hundir el crudo. A partir de 2012, comenzó una colaboración entre las organizaciones de las cuatro cuencas afectadas (Corrientes, Pastaza, Tigre y Marañón), lo que condujo a la reactivación de la Comisión Multisectorial, bajo la dirección de la Presidencia del Consejo de Ministros, con el fin de mejorar la situación social y ambiental. Las federaciones indígenas exigieron estudios sobre la calidad del agua y la contaminación en los peces y los seres humanos como primer paso para declarar una emergencia sanitaria y ambiental (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016).

Así pues, la comisión tenía un año de funcionamiento con informes trimestrales, pero su mandato se extendió en 2013 debido a la complejidad de la situación en las cuatro cuencas. Hasta ese momento, solo el río Pastaza había sido declarado en emergencia tras un monitoreo ambiental. Ese mismo año se realizaron estudios sobre la calidad del agua, suelos y sedimentos en las cuencas del Marañón y Tigre, cuyos resultados mostraron niveles elevados de metales pesados como plomo, cadmio y arsénico.

2. El pueblo kukama-kukamiria y los impactos ambientales

A lo largo de la historia, los kukama-kukamiria han enfrentado una serie de subordinaciones y transformaciones en su organización social y patrones de residencia debido a la intervención de agentes externos. Entre 1535 y 1820, fueron organizados en haciendas y reducciones coloniales donde trabajaban en cultivos o en el servicio

doméstico a cambio de educación, protección y evangelización. Durante este periodo, las misiones religiosas establecidas en la región le brindaron su primera aproximación a la fe católica, lo que fomentó un estilo de vida más sedentario (Agüero, 1994, pp. 54-55).

En 1768, tras la expulsión de los misioneros jesuitas de las colonias españolas, los kukama-kukamiria quedaron bajo la influencia de patrones y comerciantes fluviales, conocidos como regatones, incorporándose como mano de obra subordinada en un sistema de explotación económica que ofrecía herramientas como principal forma de remuneración (San Román, 1975; Agüero, 1994). Este contexto condujo a la creación de nuevas ciudades y poblados, que continuaron subordinados durante el auge de la extracción del caucho entre 1880 y 1914.

Cuando la fiebre del caucho finalizó, los kukama-kukamiria regresaron a sus territorios ancestrales ribereños y se organizaron en caseríos (Agüero, 1994). Sin embargo, con la expansión de la industria petrolera en la región a partir de 1970, muchos se desplazaron y empezaron a trabajar como peones en centros urbanos (Rumrill y Zutter, 1976).

Actualmente, la organización social y económica de los kukama-kukamiria está marcada por este proceso histórico de subordinación y adaptación. La agricultura ha cobrado una importancia central, especialmente en las zonas de várzea a lo largo de las riberas fluviales, que ofrecen condiciones favorables para su desarrollo (Agüero, 1994).

La pesca ha sido y sigue siendo una actividad central para los kukama-kukamiria, proporcionando tanto acceso a proteínas esenciales como una conexión con el mercado (Rivas, 2004b, p. 15), una relevancia que se mantiene gracias a la proximidad de sus comunidades al río (Tessman, 1998). A lo largo de los siglos, han fortalecido su conocimiento sobre el entorno acuático y su ciclo hidrológico, desarrollando diversas técnicas e instrumentos específicos para optimizar sus prácticas pesqueras (Rivas, 2004b). La pesca tiene un alto valor social en comparación con la caza, siendo

parte fundamental de los mitos de origen y de la memoria colectiva del pueblo (Girard, 1958).

El agua ocupa un lugar central en la cosmovisión kukama, ya que la estructura de su universo se organiza en tres ámbitos principales: la tierra, el cielo y el mundo acuático. En este último, habitan seres míticos como el yacuruna, la sirena, los bufeos y la "gente del agua". Este mundo submarino es percibido como un espacio donde el tiempo fluye más lentamente, pero en el que la vida continúa activamente (Regan, 2024; Rivas, 2004a, 2022a, Tello-Imaina y Boyd, 2016).

Dentro de su sistema de creencias, muchos de estos seres son considerados "madres del agua", es decir, entidades que representan la esencia y el origen del recurso hídrico. La posible desaparición de estos seres es motivo de preocupación constante, ya que su existencia está íntimamente ligada a la salud del río, el cual no solo proporciona agua y peces, sino también un valor simbólico profundo para la comunidad, actualmente amenazado por múltiples factores ambientales y sociales.

El pueblo kukama-kukamiria, a lo largo de su historia, ha enfrentado una relación compleja y cambiante con el agua, elemento central en su vida cotidiana y cosmovisión. La pesca y el uso del agua siguen siendo cruciales a nivel ecosistémico, económico y cultural. Sin embargo, en las últimas décadas, la contaminación ambiental ha afectado profundamente estos procesos, en gran medida debido a las actividades extractivas promovidas tanto por el Estado como por empresas privadas. Estas intervenciones han alterado no solo el acceso a los recursos acuáticos, sino también su calidad, afectando de forma negativa la vida de las comunidades ribereñas.

La explotación petrolera en la cuenca del Marañón ha traído consigo derrames de petróleo que han transformado la dinámica natural de la región. Estos derrames han generado una escasez de agua "limpia" o "clara" y han afectado la calidad y cantidad de peces disponibles para la pesca. Los pobladores reportan que los peces presentan manchas de petróleo y tienen un sabor diferente, lo que

refleja el impacto en los ecosistemas acuáticos. Ante la contaminación, se han implementado tratamientos de agua (como el uso de alumbre o cloro), aunque estos dependen de los recursos económicos de las comunidades, las cuales tienen en la agricultura y el trabajo asalariado sus principales fuentes de sustento.

El interés tanto del Estado como de las empresas por resolver los problemas de contaminación ha sido limitado. A menudo, los reclamos de los pueblos indígenas son interpretados como una oposición al "desarrollo". El recurso hídrico sigue siendo considerado principalmente un insumo para actividades económicas extractivas, relegando el derecho al acceso y uso del agua por parte de las comunidades a un segundo plano. Esta situación se asemeja a la experiencia histórica del pueblo kukama con otros actores de poder, como los caucheros y regatones, quienes también utilizaron sus territorios y recursos sin garantizar beneficios duraderos para la población.

La conectividad del ciclo hidrosocial del agua (Orlove y Caton, 2010; Swyngedouw, 2006) resulta fundamental para comprender cómo el agua se entrelaza con diferentes aspectos de la vida cotidiana en comunidades. La incertidumbre sobre la calidad del agua y el futuro de su acceso persiste, mientras las comunidades siguen llevando a cabo sus actividades tradicionales, conscientes de la contaminación que las rodea. Esta vulnerabilidad es exacerbada por la falta de acciones preventivas y de remediación por parte del Estado y actores privados.

El impacto de los megaproyectos y actividades extractivas en el territorio del pueblo kukama kukamiria va más allá de lo ambiental; afecta profundamente su cosmovisión y modo de vida. La relación espiritual y práctica que los kukama tienen con el agua es fundamental para su identidad, supervivencia y cultura. Proyectos como la Hidrovía Amazónica, aunque impulsados como necesarios para el desarrollo económico del país, traen consigo enormes riesgos ecológicos y sociales. La contaminación de los ríos por metales pesados y derrames de petróleo no solo destruye ecosistemas, sino

que priva a las comunidades de acceso a recursos esenciales como el agua y los peces, afectando tanto su alimentación como su salud.

Este proceso es un reflejo de cómo el Estado y las empresas valoran el agua únicamente desde una perspectiva económica, ignorando su importancia cultural y simbólica para los pueblos indígenas. La lucha de los kukama por ser escuchados y consultados frente a estos proyectos es un recordatorio de la necesidad de un desarrollo verdaderamente inclusivo, que respete los derechos de las comunidades y la integridad de sus territorios. Sin un enfoque más equitativo y sostenible, la modernización sigue siendo una amenaza más que una oportunidad para los pueblos de la Amazonía.

Bibliografía

- Agüero, O. (1994). *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-kukama o la subversión del orden simbólico*. Abya-Yala, CAAAP.
- Arrieta, N. (2010). Agua y sistema fluvial entre los matsiguengas del Bajo Urubamba. En R. Bustamante (Ed.), *Lo colectivo y el agua: entre los derechos y las prácticas* (pp. 201-231). IEP, Concertación.
- Aideseop, Formabiap y Fundación Telefónica. (2000). *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Aideseop, Formabiap y Fundación Telefónica.
- Bendayan, N. (1992). Determinación de metales pesados bioacumulables en especies ícticas de consumo humano en la Amazonía peruana. *Folia Amazónica*, 4(2), 171-181.
- Brochado, J. P. (1984). *An ecological model of the spread of pottery and agriculture in to Eastern South America*. PhD Dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Chantre y Herrera, J. (1901). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Imp. De A. Avrial.
- Chibnik, M. (1991). Quasi-Ethnic Groups in Amazonia. *Ethnology*, 30(2), 167-182. <https://doi.org/10.2307/3773408>
- Chirif, A. (2024a). *Diccionario amazónico: voces del castellano en la selva peruana*. 2.^{da} edición. CAAAP, Tierra Nueva.
- Chirif, A. (2024b). Organizaciones indígenas: el largo camino hacia la autodeterminación. *Amazonía Peruana*, (37), 21-66.
- Chirif, A. y Mora, C. (1977). *Atlas de comunidades nativas*. SINAMOS.
- Descola, P. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Éditions Quæ.

- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Abya-Yala, IFEA.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En A. Surrallés & P. García-Hierro (Eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25-35). IWGIA.
- Espinosa, L. (1935). *Los tupí del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Imprenta de Librería y Casas Editorial Hernando.
- Espinosa, L. (1989). *Breve diccionario analítico castellano-tupí del Perú. Sección kukama*. CETA.
- Figuroa, F. (1986 [1661]). Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Mainas. En *Informes de Jesuitas en el Amazonas*. Monumenta Amazónica. Serie B1. IIAP, CETA.
- García-Delgado, F. (29 de enero de 2021). El futuro incierto de la Hidrovía Amazónica peruana. *Mongabay*. <https://es.mongabay.com/2021/01/hidrovia-amazonia-peru-consulta-previa-pueblos-indigenas/>
- Girard (1958). *Indios selváticos de la Amazonía Peruana con 207 fotografías, 100 figuras y 2 mapas*. Mex Editores.
- Grados-Bueno, C. y Pacheco-Riquelme, E. (2016). El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: el caso de dos comunidades kukama kukamiria de la cuenca del Marañón (Loreto, Perú). *Anthropologica*, 34(37), 33-59. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201602.002>
- Jiménez de la Espada, M. (1965). *Relaciones geográficas de Indias-Perú*. Tomo III. Atlas.
- Lathrap, D. (1970). *The Upper Amazon*. Thames & Hudson.
- Marques, R., Bernardi, J., Dórea J., Brandão, K., Bueno, L., Leão, R. y Malm, R. (2013). Fish consumption during pregnancy, mercury transfer, and birth weight along the Madeira river basin in Amazonia. *International Journal of Environmental Research*

and Public Health, 10(6), 2150-2163.
<https://doi.org/10.3390/ijerph10062150>

- Meggers, B. (1976). *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. Siglo XXI.
- Métraux, A. (1927). *Migrations historiques des tupí-guarani*. Société des Américanistes.
- Michael, L. (2014). On the Pre-Columbian origin of Proto-Omagua-Kokama. *Journal of Language Contact*, 7(2), 309-314.
- Ministerio de Cultura [Mincul]. (2024). *Base de datos de pueblos indígenas u originarios. Kukama kukamiria*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/kukama-kukamiria>
- Ministerio de Educación [Minedu]. (2014). *Documento nacional de lenguas originarias del Perú. Versión Resumida*. Ministerio de Educación.
- Mora, C. (1995). Una revisión del concepto de cholo en la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, 13(25), 145-158.
- Murayari-Pereyra, J. (2004). *Cuentos tupí-guaraní amazónicos*. Servigraf, San Pablo EIRL.
- Nimuendajú, C. (1978). *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los apapokuva-guaraní*. CAAAP.
- Orlove, B. y Caton, S. (2010). Water sustainability: Anthropological approaches and prospects. *Annual Review of Anthropology*, 39, 401-415. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105045>
- Rebellato, L. (2008). Arqueología amazónica: antiguas interacciones de las sociedades humanas y naturaleza. *Amazonía Peruana*, 15(31), 123-136.
- Relaciones Geográficas de Indias*. (1965). Tomos III-IV. Biblioteca de Autores Españoles.

- Regan, J. (2008). La presencia y ocaso de los cacicazgos tupíes de la cuenca del Alto Amazonas en los siglos XVI y XVII. *Amazonía Peruana*, (31), 59-102.
- Regan, J. (2019). Milenarismo tupí-guaraní en la Amazonía. *Amazonía Peruana*, (32), 39-59.
- Regan, J. (2024). *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. 4.ª edición. CAAAP, UARM.
- Rivas, R. (2000). *Ipurakari. Los kukama-kukamiria en la várzea de la Amazonía peruana*. [Tesis de Maestría]. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivas, R. (2003). *Uwaritata. Los kukama-kukamiria y su bosque*. Formabiap.
- Rivas, R. (2004a). Aspectos de la cosmovisión kukama-kukamiria. *Amazonía Peruana*, (28-29), 189-206.
- Rivas, R. (2004b). *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivas, R. (2022a). *La serpiente, madre del agua. Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana*. Fondo Editorial de la PUCP, CAAAP.
- Rivas, R. (2022b). Reconociendo al río: gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, 35, 89-114.
- Rodríguez, A. (26 de enero de 2023). Indígenas kukama, sin derecho al agua. *Convoca*. <https://convoca.pe/investigacion/indigenas-kukama-sin-derecho-al-agua>
- Rumrill, R. y Zutter, P. (1976). *Amazonía y capitalismo. Los condenados de la selva*. Editorial Horizonte.
- San Román, J. V. (1975). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Ediciones Paulinas, CETA.

- Sierra-Praeli, Y. (29 de enero de 2020). Hidrovía Amazónica: cuestionado proyecto entrampado por problemas con el estudio de impacto ambiental. *Mongabay*. <https://es.mongabay.com/2020/01/hidrovia-amazonica-estudio-de-impacto-ambiental/>
- Sierra-Praeli, Y. (17 de julio de 2023). Minería ilegal en Perú: dragas aumentan en ríos de Loreto y fiscalía detecta ruta para el tráfico de combustible. *Mongabay*. <https://es.mongabay.com/2023/07/mineria-ilegal-en-peru-dragas-aumentan-en-loreto-ruta-para-el-trafico-de-combustible/>
- Stocks, A. (1981). *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*. CAAAP.
- Surrallés, A. (2011). Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico. En J. P. Chaumeil, O. Espinosa & M. Cornejo (Eds.), *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 397-421). PUCP, CAAAP, EREA-LESC.
- Swyngedouw, E. (2006). *Power, Water and Money: exploring the Nexus*. United Nations Development Program.
- Tello, J. y V. Montreuil (1992). Bioecología de los peces de importancia económica de parte inferior de los ríos Ucayali y Marañón. *Folia Amazónica*, 4(2), 87-107
- Tello-Imaina, L. y Boyd, S. (Eds.). (2016). *Karuara. La gente del río*. Asociación Quisca, Radio Ucamara, Wainakana Kamatawarakana.
- Tessmann, G. (1998 [1930]). *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones para un estudio sistemático de la cultura*. Ediciones Abya-Yala.
- Tropp, H. (2007). Water governance: trends and needs for new capacity development. *Water Policy*, suplemento 2, 19-30. <https://doi.org/10.2166/wp.2007.137>

Zegarra, G. (10 de febrero de 2021). La Hidrovía Amazónica: un proyecto sin estudio de impacto ambiental. *CooperAcción*. <https://cooperaccion.org.pe/opinion/la-hidrovia-amazonica-un-proyecto-sin-estudio-de-impacto-ambiental/>