

## Cuerpos humanos y cuerpos de agua. Teoría indígena kukama sobre el territorio acuático en la Amazonía peruana

Marco Ramírez-Colombier

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.94964>

Recibido: 09/03/2024 • Revisado: 09/10/2024 • Aceptado: 18/11/2024

**ES Resumen.** Este artículo analiza la relación con el entorno acuático del pueblo kukama (tupí-guaraní) en las llanuras de inundación de la región Loreto, en el Perú. Se describen las relaciones de los moradores con un conjunto de seres cuya acción es capaz de generar profundas transformaciones sobre el mundo que habitan. Se examina también la disputa del pueblo kukama contra la Hidrovía Amazónica, un proyecto de infraestructura fluvial a gran escala, y los diálogos sostenidos por las organizaciones kukama y el Estado. Las interacciones entre el pensamiento indígena y el discurso gubernamental dan lugar a un conjunto de equívocos, gestionados por el Estado mediante la “traducción” en un lenguaje técnico y jurídico que reemplaza el de las relaciones entre cuerpos, situando la traducción en un plano “cultural” definido en términos de subjetividad y simbolismo. Se observa, entonces, cómo el pensamiento indígena desborda el modelo intercultural desarrollado por los estados-nación contemporáneos.

**Palabras clave:** territorio; movimiento indígena; teoría indígena; Amazonía.

### EN Human Bodies and Bodies of Water. An Indigenous Kukama Theory on Aquatic Territory in Peruvian Amazonia

**EN Abstract.** In this essay, I analyze the relationship with the aquatic environment developed by the Kukama people (Tupi-Guarani) in the floodplains of the Loreto region, in Peru. The kukama engage with a variety of beings whose action causes profound transformations in the world they inhabit. I also examine the struggle of the Kukama people against the Amazon Waterway, a large-scale river infrastructure project, and the exchanges held between the Kukama organizations and the Peruvian State. The interaction between indigenous thought and governmental discourse results in a set of equivocations. The State manages these through a “translation” toward technical and legal language that replaces the corporeal relationships, situating translation in a “cultural” dimension that is defined in terms of subjectivity and symbolism. This process allows us to observe how indigenous thought overflows the intercultural models developed by contemporary nation-states.

**Keywords:** Territory; indigenous movement; indigenous theory; Amazonia.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El pueblo kukama del bajo Marañón. 3. La acción de las gentes de agua. 4. El conflicto ontológico. 5. Conclusiones. 6. Referencias.

**Cómo citar:** Ramírez-Colombier, Marco. 2025. "Cuerpos humanos y cuerpos de agua. Teoría indígena kukama sobre el territorio acuático en la Amazonía peruana". *Revista Española de Antropología Americana* 55 (1): 81-91.

## 1. Introducción

En las últimas décadas, el movimiento indígena ha logrado la inclusión del concepto de "territorio indígena" en el derecho internacional, bajo una definición que vincula los sistemas propios de relaciones sociales y culturales con los esquemas jurídicos de los derechos humanos (Surrallés 2017). De acuerdo con las cosmologías indígenas, la territorialidad se construye en la interacción con otros seres capaces de establecer relaciones intersubjetivas más allá de lo humano (animales, plantas, cuerpos celestes, lugares y otros) (García Hierro 2004; Surrallés 2009; Escobar 2015; Merino 2023). La territorialidad indígena es disruptiva del paradigma antropocéntrico del derecho (Merino 2023) porque se aleja de la división entre naturaleza y cultura, fundamento ontológico de la modernidad occidental que regula la política, el conocimiento o el espacio (De la Cadena 2010; Ingold 2011; Descola 2013). En esta línea, Blaser (2013) sostiene que los conflictos territoriales pueden denominarse "conflictos ontológicos", es decir, enfrentamientos entre diferentes realidades determinadas por conceptualizaciones radicalmente distintas sobre el mundo.

La presente investigación aborda la aplicación de estrategias onto-políticas en el caso del pueblo indígena kukama, un colectivo del tronco etnolingüístico tupí-guaraní que se asienta en las zonas inundables a las orillas de los ríos más grandes de la Amazonía peruana y zonas de frontera en Colombia y Brasil. Desde el año 2014, el pueblo kukama libró una lucha política y jurídica contra la Hidrovía Amazónica, un proyecto de modificación de 2500 kilómetros de cauces fluviales para fomentar la movilidad de embarcaciones en los ríos durante todo el año, a cargo de un consorcio privado de capitales chinos y peruanos. Este proyecto formó parte de la iniciativa Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), que ha generado varios conflictos socio-territoriales (Melón 2022). La lucha del pueblo kukama contra la Hidrovía requirió desarrollar y poner en práctica teorías sobre el territorio acuático, que entraron en disputa con las premisas onto-epistemológicas del Estado y del proyecto de ingeniería hídrica. La experiencia kukama permite reflexionar sobre la territorialidad indígena en relación con los cuerpos de agua. El estudio antropológico de las relaciones entre los ríos, las lagunas y las personas articula las nociones de cuerpo, persona y dominio, a menudo atravesadas por contextos de violencia colonial (Ballester 2019). Es útil centrarse en la noción de cuerpo, que en la Amazonía es concebido como una calidad que comparten humanos y no humanos. En la Amazonía el cuerpo está en fabricación constante, pues se desarrolla al recibir atributos a través de prácticas rituales orientadas al cuidado y la ornamentación; por ello es inestable y transformacional, lo que permite el intercambio de posiciones de sujeto con otros seres (Vilaça 2005). Los datos etnográficos permitirán observar este tipo de intercambios, con el cuerpo convertido en un nexo entre materialidad y subjetividad.

## 2. El pueblo kukama del bajo Marañón

Los datos para esta investigación fueron recogidos en varias visitas de trabajo de campo en la ciudad de Nauta y varias comunidades del río Marañón entre 2015 y 2020. Las comunidades del pueblo kukama se ubican en los cursos bajos de los ríos Marañón, Ucayali, Huallaga y Amazonas. Se encuentran también en la zona de la triple frontera, entre Perú, Colombia y Brasil. En el período de trabajo de campo, la mayoría de las comunidades kukama del Marañón estaban afiliadas a la organización indígena Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (ACODECOSPAT). Para la demanda contra la Hidrovía Amazónica, esta organización se alió con otras del movimiento kukama (Asociación Indígena de Desarrollo y Conservación del Samiria -AIDECOS-, Asociación Kukama del Bajo Nauta -AKUBANA- y la organización de mujeres Waynakana Kamatawarakana), en un proceso facilitado por la radio indígena Radio Ucamara.

Las principales comunidades donde se recogieron datos fueron San Pedro de Tipishca –Primera Zona, Nuevo Miraflores, Dos de Mayo– San Pablo de Tipishca (río Marañón) y Tarapacá (río Amazonas). Asimismo, se recogió también información en Nauta, capital de la provincia de Loreto (región del mismo nombre) y centro urbano más importante del bajo Marañón.

Gran parte de los datos se encontraron en forma de relatos brindados por indígenas kukama, ya fuera acerca de los seres vivientes del mundo subacuático o sobre los procesos políticos recientes en que han participado. Al conversar con los moradores sobre los seres habitantes de los ríos, es común que se refieran a parientes extraviados dentro del río, que suelen aparecer en los sueños, o a otros tipos de relaciones de amistad o parentesco con los seres subacuáticos. Estos relatos de orden familiar toman las premisas de la cosmología kukama y las aplican a las vinculaciones íntimas entre parientes, por lo que se narran con una particular sensibilidad y su registro es de gran interés para conocer la vinculación de los individuos y colectivos con los cuerpos de agua.

### 3. La acción de las gentes de agua

El entorno del bosque amazónico ha sido definido como transformacional y ambiguo (Raffles 2002; Riviere 2010), en tanto resultado de lo que Descola (2014: 20) denomina transfiguración. Al igual que los cuerpos de las personas humanas, el movimiento de los espacios ecológicos esconde una posibilidad latente de reversión de la transformación, algo que conlleva peligro vital (Descola 2014). El chamanismo es la institución amazónica encargada de mediar entre los mundos que entran en contacto durante la transformación. El poder chamánico se ejerce en la restricción o la provocación de la transformación en sí. Como sistematiza Leonardo Tello (2014), en el pueblo kukama se piensan estas relaciones desde la idea de “tipos de gentes”. Las gentes serían las personas, los animales y los espíritus; es posible moverse a través de estos grupos de forma voluntaria (ejerciendo el poder chamánico) o forzada (siendo objeto del poder chamánico de otros). Entonces, mantener la humanidad requiere una práctica ética dedicada permanentemente a la construcción de la persona y el control de la inestabilidad.

El mundo acuático comparte esta inestabilidad. Este está compuesto físicamente por un sistema de aguas en movimiento (ríos, quebradas y caños), aguas más estables (cochas) y las tierras cubiertas por la inundación (la tierra habitada de las comunidades y el bosque inundado –*tahuampas*–). La fluidez biofísica de los ríos y otros cuerpos de agua, así como su impacto sobre el entorno del bosque en general, los convierten en una fuerza movilizadora de los lugares amazónicos, caracterizados por estar siempre en proceso de formación (Raffles 2002). Se trata de entornos anfibios (Gagné y Rasmussen 2016) y lugares de interacción (Todd 2014) con “las otras gentes”. Como señala Astrida Neimanis (2017), el imaginario ideado por los humanos sobre el agua revela la constitución acuática de los cuerpos humanos a través de la transferencia de su propia lógica y mecánica. La relación de los kukama con los cuerpos de agua configura entrelazamientos no meramente simbólicos, sino relaciones corporales mediadas por afectos, que a su vez producen transformaciones materiales sobre el terreno habitado.

En la comunidad de Tarapacá vive don Guillermo Yahuarcani, un hombre de más de 50 años con una intensa relación con las gentes del agua. “El agua nos sigue” fueron las palabras que eligió este morador para explicar las condiciones de su asentamiento sobre un terreno adquirido casi 20 años atrás. En varias oportunidades, don Guillermo debió mover su casa entre 30 y 50 metros más lejos del río, debido a los efectos del fenómeno conocido como “barranco” (*iwama*), el desplome de la tierra a orillas de una corriente de agua durante las crecientes del río. Don Guillermo vive al costado de una poza, en cuyas profundidades –sostiene– habita una sirena. La sirena es una forma de *karwara* o *yacuruna* (gente de agua, en kukama y quechua respectivamente), un ser espiritual con gran poder chamánico. Las sirenas suelen seducir y “robarse” varones kukama para llevarlos al fondo del río, casarse con ellos e integrarlos a su sociedad subacuática mediante la transformación de su cuerpo. Sin embargo, don Guillermo señalaba haber establecido una relación de amistad con la sirena y no de matrimonio. El relato de un incidente vincula al barranco y a los seres del agua:

“Yo no sabía que su papá iba a llegar, de repente ha llegado con medio día. El papá vino solo, por no venir entre los dos, el señor viene solo y me llama de mi nombre, de mi cabecera de mi cama, yo me amargo, ‘¿quién pues viene a llamar a esa hora?’ Le he comenzado a reñir (...) Y se ha ido a decir a su hija que yo le he reñido. Por eso me hacen esa broma, me han querido llevar para ver cómo me asusto. Al tercer día me han comenzado a barranquear, eran las cuatro de la mañana y se ha dado cuenta el vecino, durmiendo tranquilo estaba, y él me dice, ‘oye dormilón, ya te va a llevar el barranco’. (...) ‘Dun dun’ ahí venía, yo he comenzado a sacar mis cositas afuera a hacer correr, resulta que seguía viniendo (...) Al tercer día recién viene [la sirena]. ‘¿Te has asustado? Era una broma que estamos haciendo’, así me dijeron que era una broma, porque le reñí a su papá. De ahí se ha hecho mi amigo su papá”.

El testimonio de don Guillermo revela la agencia de los seres y cuerpos de agua como una inversión de la intención de los moradores de las comunidades al asentarse y construir sus casas cerca del agua para facilitar el abastecimiento para la higiene, el consumo y la cocina. Desde la perspectiva subacuática, los seres se acercan a los moradores humanos buscando diversas formas de relacionarse, que pueden estar mediadas por un espacio liminal entre el agua y la tierra, como el barranco. La relación conflictiva establecida entre don Guillermo, dueño de la casa, y el padre de la sirena, dueño de la poza, muestra una enemistad inicial que se transforma en una potente relación afectiva. La posibilidad de la convivialidad de Guillermo y la familia de sirenas en la pequeña poza se genera en los intercambios simbólicos del espacio, con lo que ambos se constituyen como “otros trascendentales” (Viveiros de Castro 1996). El barranco puede entenderse como “más que un espacio”, o como un “fenómeno-experiencia” producto de la interacción con los *karwara*. Varios moradores hablan de *karwaras* especialmente vengativos que barranquean las casas usando sus dientes, garras o herramientas tecnológicas.

Don Guillermo sostenía que la poza junto a su casa tenía también una “madre”: se trataba de un “joven boa”, a quien escuchaba cazar mediante sonidos de escopeta provenientes del agua. Fausto (2008) señala que, en la Amazonía, la categoría de “dueño” trasciende la expresión de una relación de propiedad o dominio, dado que se trata de una relación fundamental para la constitución de las sociedades amazónicas, tanto en el nivel micro de la persona como a nivel del cosmos (Fausto 2008: 229, 348). Campanera (2018) explica que las boas madres ejercen protección hacia los seres agrupados como sus crías (grupos de peces, especies de animales o de plantas); la posesión de un espacio, entonces, tendría que entenderse no como una relación de propiedad en el sentido occidental sino como una “tutela maternal” (Campanera 2018: 208). Los cuerpos de las boas también determinan los ciclos de los cuerpos de agua (Rivas 2011): se dice que si una poza, quebrada o laguna no se seca es porque tiene dentro una boa; asimismo, cuando la boa se va del lugar (por ser molestada por el ruido o la contaminación provocados por los humanos) o muere por la acción de una persona, es inminente que este espacio desaparezca. La boa es, entonces, la encargada de domesticar ese espacio y a los seres que ahí habitan. Como sostiene Fausto (2008: 339) el mundo amazónico se distribuye en espacios de domesticidad pertenecientes a humanos y no humanos; sin embargo, no se trata de relaciones estáticas o que mantengan los espacios separados unos de otros, sino que atraviesan de manera general el mundo (Fausto 2008: 340-341). Esta reflexión lleva a comparar los estados y procesos de domesticación de cochas, *tahuampas*, monte y espacios domésticos de la comunidad.

Berjón y Cadenas (2011) explican la centralidad del “ser dueño” (*yara*) en la sociabilidad kuka-ma, una capacidad de posicionarse en un espacio social y físico asociada a la autodeterminación de la persona. Ser dueño de una casa es un elemento de anclaje para el sujeto: “No tener casa es ser considerado en tránsito. La persona es del lugar donde tiene la casa” (Berjón y Cadenas 2011: 584). Un morador que forma una familia puede solicitar a la asamblea comunal un espacio dentro de la comunidad para construir su casa y hacer su chacra. El espacio otorgado depende de la inversión de tiempo, trabajo y dinero que este morador tenga capacidad y disponibilidad de hacer. De igual manera, la construcción de una casa requiere abrir espacio y conseguir los materiales. Cuando una casa se abandona, se “montea” (es ocupada por las plantas silvestres), es

decir, deja su estado domesticado y debe volver a limpiarse si se desea volver a habitar. Cuando una chacra no es cuidada, se vuelve *purma*, una maleza tupida de diversas especies silvestres sin ningún valor. La existencia o el abandono de los espacios de agricultura y vivienda dependen del trabajo invertido por los moradores para habitarlos.

Estas características establecen una relación entre las dinámicas de control y habitación con los entornos y espacios terrestres y acuáticos, que podría ser mejor entendida como una relación entre cuerpos, siguiendo la premisa de Neimanis (2017) sobre la vinculación material entre los humanos (categoría que abarca a los varios “tipos de gente”) y los cuerpos de agua. Según Teddy Manuyama, morador de la comunidad de Dos de Mayo:

“Cuando ellos [los seres vivientes] salen, ahí se desbarranca. Salen de ese lugar, se van a otro sitio. Comienzan a desbarrancar, porque ya no hay quién vive. Es igualito si nosotros salimos de acá se remonta, salen plantas, ese es un ejemplo. Tú sales y se remonta, si se desbarranca es que ya no hay los seres vivientes que viven ahí, y se hace playa”.

Las condiciones en que un espacio como la chacra, la casa o la cocha se generan, se cuidan o se abandonan responden a su interrelación con los agentes, basada en acciones específicas que evocan el sentido que da Ingold a la habitación (*dwelling*): el diseño y la construcción de espacios para vivir no son previos a la práctica de habitar, sino que surgen y se cristalizan a partir de las condiciones específicas en que se da esta práctica (Ingold 2000: 186).

Las transformaciones del entorno fluvial a causa de los barrancos tienen impacto en la política organizativa de las comunidades kukama. La comunidad nativa Dos de Mayo está ubicada en una isla dentro la laguna (cocha) San Pablo, un lugar rico para la pesca donde se asientan otras tres comunidades. Este pueblo fue fundado en el año 1915 por cinco grupos familiares. Estas parentelas se establecieron en la zona para explotar la shiringa (*Hevea brasiliensis*), en las postrimerías del boom de explotación del caucho. Habilitados<sup>1</sup> por el patrón siringuero Eduardo Montero Durand, permanecieron en el lugar debido a la abundancia de pescado. Según el señor Celso Manuyama, hijo de uno de los fundadores de la comunidad, la cocha San Pablo se formó en el año 1910, por acción del barranco. Esta cocha representó una abundancia de pescado y un terreno ideal para la formación de asentamientos. En la actualidad, Dos de Mayo es la sede de una importante federación de comunidades kukama, la Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (ACODECOSPAT).

La posibilidad de que los terrenos comunales sean reconocidos dentro del esquema jurídico estatal peruano está condicionada por la presencia, entre los ríos Marañón y Ucayali, de la Reserva Nacional Pacaya Samiria (RNPS), un área natural protegida fundada en 1972 bajo una legislación conservacionista muy restrictiva hacia la intervención humana. La primera zona de San Pedro de Tipishca, ubicada en la margen derecha del Marañón, en la zona de amortiguamiento de la RNPS, ha logrado su demarcación territorial y su reconocimiento legal como “comunidad nativa kukama-kukamiria” a través a los proyectos facilitados por la Agencia de Cooperación Española (AECID) en la década del 2000. Dos de Mayo, en cambio, tiene existencia legal pero no ha iniciado un proceso de titulación; al ubicarse dentro de la RNPS, un área reservada, esto es imposible. Lograr la titulación territorial se encuentra entre las aspiraciones de las comunidades nativas de la Amazonía, dado que les permite tener seguridad jurídica frente a diversas amenazas, como la ocupación de terrenos por empresas turísticas o agrícolas; asimismo, es la vía política para ejercer el control sobre los recursos que existen en su territorio. Sin embargo, el territorio, entendido “más allá de lo legal”, integra las dinámicas y transformaciones del territorio en la perspectiva kukama.

Como sostiene Raffles (2002: 185), los ríos son “guardianes y traidores de los lugares”. Desde esta perspectiva, los lugares amazónicos donde se ubican estas comunidades responden a una lógica de localidad que requiere una idea de estabilidad, normalmente brindada por los ríos

<sup>1</sup> “Habilitados” se refiere a los trabajadores que participan del sistema de habitación, un mecanismo de peonaje por deuda típico de las actividades extractivistas en la Amazonía.

como fronteras que los bordean. Sin embargo, estos ríos significan líneas demarcatorias porosas y precarias, y también son lugares ellos mismos. El territorio amazónico se estructura como una red de lugares con relaciones intersubjetivas, “un mundo anfibio de porosidades móviles en que el agua y la tierra se vuelven una como la otra, y donde los humanos y no humanos se hacen y deshacen por los mismos sedimentos con los que las historias y naturalezas inundan la inmediatez del ahora” (Raffles 2002: 182). Analizar las perspectivas que intercambian los kukama con los seres subacuáticos ha permitido identificar: a) un régimen de viaje, o de transformación de los cuerpos entre categorías de gentes, relacionado con los entornos de residencia; b) un sistema político de apropiación de subjetividades distintas para la formación de los modos de socializar en estos entornos; c) estrategias de formación de espacios por habitar que llevan a la afirmación del dominio sobre un entorno, con consecuencias recíprocas entre los mundos terrestre y acuático. Esta teoría ilustra los movimientos correlativos entre distintos cuerpos y entornos, a nivel individual y colectivo (moradores de la comunidad–casas / moradores del agua–cuerpos de agua).

#### 4. El conflicto ontológico

Para relacionarse con los pueblos indígenas amazónicos, el Estado peruano ejerce una política basada en los principios de multiculturalidad e interculturalidad, mediante una serie de herramientas construidas bajo criterios técnicos e información académica. Por su parte, y tras haber sido considerado en el discurso antropológico y el discurso estatal como un grupo “desindigenizado” y completamente asimilado a la población mestiza ribereña amazónica, el pueblo kukama ha experimentado en las últimas dos décadas un proceso de revitalización étnica (Pau 2021; Castro 2022). En ese contexto, se han formado organizaciones reconocidas por el Estado como interlocutores válidos.

A partir del 2014, varias federaciones indígenas entablaron un proceso legal contra la licitación del proyecto de infraestructura Hidrovía Amazónica, en el 2014. ProInversión, la entidad estatal encargada de gestionar las licitaciones a inversionistas privados, justificaba la construcción de la Hidrovía por las condiciones “peculiares” y “desorganizadas” del sistema local de navegación fluvial:

“se encuentra limitado en su desarrollo por la existencia en distintos puntos de su recorrido, de restricciones a la navegación por limitaciones de profundidad en época de vaciante, cambios morfológicos, presencia de troncos clavados en el lecho (*quirumas*), entre otras características muy peculiares que limitan el desarrollo y que ocasionan que los costos del transporte fluvial sean altos, originando ineficiencias, riesgos para la navegación y un tráfico desorganizado por la falta de un sistema de control y monitoreo” (ProInversión 2012).

Al tomar noticia de esta licitación, las organizaciones kukama alertaron que esta intervención en el ecosistema fluvial afectaría los medios de vida de las comunidades indígenas de las zonas inundables de la Amazonía, pues alteraría el sistema hidrobiológico al cual estas poblaciones han adaptado sus actividades pesqueras y agrícolas. La mayor frecuencia de navegación de embarcaciones con sustancias tóxicas acentuaría la contaminación del agua, mientras que el incremento del turismo y la expansión de las infraestructuras portuarias podrían generar cambios negativos en la seguridad, la salud pública, las prácticas económicas y las condiciones sociales de las comunidades (Dourojeanni 2012).

El señor Rusbel Casternoque, dirigente de la federación ACODECOSPAT, explicó de la siguiente manera la preocupación de los kukama por la intervención a gran escala en el río. Señala la inestabilidad del movimiento fluvial:

“El río no quiere ir por ahí, quiere ir por acá, rompe eso, se va... si ellos van a cavar todas esas partes de encima que dicen, eso va a romper en otro sitio y va a ir destrozando... Miremos qué pasa con Hidrovías, con su ideología de hacer carretera en el río, qué pasa en el primer año del operativo cuando hagan, cuando empiecen a dragar las partes encima que dicen ellos, ¿cuál va a ser el comportamiento del río? Porque cada año el río va cambiando su comportamiento, y nosotros que conocemos la Amazonía miramos cómo

va haciendo su transformación el río, ese comportamiento que tuvo antes y ahora tiene... (...) 'La técnica que ustedes [*el Ministerio*] están poniendo es absurda', así le decíamos. Conocemos nuestros ríos de la Amazonía, lo vivimos, navegamos día y noche...".

La estrategia empleada por el movimiento kukama fue la recopilación de las experiencias de relación con los seres del río y emplearlas como argumento jurídico al amparo del Convenio 169 de la OIT. De esta manera, se logró que un juzgado regional ordenara al Ministerio de Transportes peruano iniciar un proceso de consulta previa a las federaciones indígenas de los ríos Ucayali, Marañón, Amazonas y Huallaga. El fallo validaba los argumentos presentados por el movimiento kukama acerca de que los ríos eran habitados por seres que sostenían relaciones sociales con los moradores de las comunidades. Las federaciones lograron el reconocimiento en los sistemas legales nacionales de algunos conceptos indígenas sobre el entorno y el territorio, una apertura ontológica generada por la penetración de cosmologías no antropocéntricas en el esquema legal estatal (Merino 2023).

La consulta previa ordenada por el juzgado fue desarrollada en el año 2015 por el Ministerio de Transportes y Comunicaciones, e incluyó a 26 organizaciones indígenas locales de los cuatro ríos involucrados y a tres organizaciones indígenas regionales de Loreto y Ucayali. Se realizó bajo la normativa estatal que ordena un proceso de consulta "previa, libre e informada" supervisada por el Ministerio de Cultura y a cargo del sector correspondiente (en este caso, Transportes y Comunicaciones), que produciría un conjunto de acuerdos que serían implementados dentro del proyecto. Según la legislación, los pueblos indígenas no tienen derecho a vetar el proyecto.

En el acuerdo final del proceso de consulta previa, se consideró la necesidad de conocer las características culturales de las comunidades indígenas, por lo que se incluyeron estudios antropológicos en el diseño de los instrumentos de gestión socioambiental del proyecto, así como la participación de los denominados "sabios" indígenas en la elaboración de los perfiles. Estas medidas pretendían conformar una epistemología "mixta" que el consorcio a cargo de la Hidrovía aceptaba para viabilizar el proyecto. Sin embargo, el acuerdo fue recibido con pesimismo por los kukama, quienes sostuvieron que los estudios técnicos no tomaban en cuenta la variabilidad del río y la existencia de los seres vivientes, que ya habían sido afirmadas en múltiples ocasiones durante las reuniones de evaluación interna y recibidas con incredulidad. La propuesta de incorporar a sabios indígenas en diálogo con los equipos técnicos sería una forma falsa de inclusión sin posibilidad de impacto, dado que el Estado había ya desacreditado las perspectivas indígenas.

Este desencuentro se puede interpretar a partir del cuestionamiento del supuesto estatal que sitúa a la cultura como lugar de discusión y a la interculturalidad como posibilidad de entendimiento. El método de interculturalidad aplicado por el Estado en este proceso se apoya en una definición limitada de lo cultural, ligada sobre todo a lo simbólico y lo subjetivo, y alejado de las relaciones corporales que fundamentan la perspectiva indígena. El "enfoque intercultural" del plan de consulta preveía tres medidas: la traducción de material escrito y oral a las lenguas de los pueblos indígenas involucrados; la presencia de intérpretes de lenguas indígenas en las reuniones en el marco del proceso; y la consideración de las "características, circunstancias, usos y costumbres" de los pueblos indígenas en la elaboración del material informativo (Ministerio de Transportes y Comunicaciones 2015). Dos de estas prácticas "interculturales" se refieren a la traducción del lenguaje escrito y oral a las lenguas indígenas, mientras que la tercera parece recomendar la adaptación de las imágenes del material informativo a los rasgos culturales locales. La cultura, en la consulta previa, se entiende como un conjunto de signos que se necesitan traducir para lograr el entendimiento entre grupos sociales distintos.

En varios momentos del proceso de la consulta previa, los kukama afirmaron su teoría indígena sobre el territorio. El Estado, sin embargo, no ingresó a un diálogo con el sistema de relación de los kukama con los cuerpos de agua. Como señala Juan Álvaro Echeverri: "No se trata del encuentro de visiones 'ambientales' diferentes que sería necesario poner a dialogar. Se trataría, mejor, de 'perspectivas' diferentes que están construyendo en modos contrastantes el objeto mismo de lo que es negociable" (Echeverri 2004: 272). Investigaciones sobre otros conflictos entre comunidades locales y proyectos extractivistas demuestran cómo los mecanismos

de gobernanza multicultural resultan insuficientes para el reconocimiento pleno de las teorías indígenas. Por ejemplo, Azevedo y Weißermel (2023), en su análisis del conflicto en torno a la hidroeléctrica Belo Monte en la Amazonía brasileña, encuentran una alianza política entre humanos (las comunidades ribereñas) y no humanos (el río) que enfrenta directamente los mecanismos de desposesión capitalista basados en la separación entre “humanos” y “naturaleza”. Sempértegui y Báez (2023), por su parte, exploran cómo, en Ecuador, los conceptos de territorialidad indígena y plurinacionalidad fueron incorporados en la constitución, pero luego socavados por el Gobierno para promover proyectos de megaminería. Además, Lassila (2021) explica que, en el Ártico finlandés, la cosmopolítica sami plantea un mundo alternativo que no es reconocido dentro de los mecanismos de prevención y compensación ambiental de los proyectos mineros.

Las actas de las reuniones de evaluación interna del pueblo kukama (realizadas en la comunidad de Saramuro, río Marañón, y en la ciudad de Nauta en julio de 2015) registran las preocupaciones de los asistentes frente a la Hidrovía, posicionadas en la teoría indígena:

¿Cómo la Hidrovía va a afectar a los espíritus y madres, a los seres queridos que viven en el río? Por ejemplo, a las Yakurunas, a las sirenas, en general a los seres vivientes del agua. En el río vive la boa, las madres de los peces, la purahua, que es la boa grande. También viven sus familiares que se ahogaron en el río y por ello señalan que tienen familia y seres queridos que ahora viven en el río. Señalan que los chamanes o bancos son los que se pueden comunicar con estos seres que habitan el río. También señalaron que a 20 minutos de la comunidad de San José de Saramuro se hundió una barcaza que generó un hoyo grande y que hasta ahora no la han podido sacar. En ese lugar se han ahogado personas y los bancos que se han comunicado con ellos señalan que ese hoyo es la puerta a una ciudad que está bajo el río” (ACODECOSPAT 2015: 4).

Acercarse a estas inquietudes requiere superar la dicotomía naturaleza-cultura para atender a los sistemas de relacionamiento entre los seres. Como ejemplo, las *quirumas*, aquellos troncos que sobresalen del agua y que deben ser evadidos por las embarcaciones, serían retiradas como parte de la construcción de la Hidrovía Amazónica para facilitar la navegación. El perfil de ProInversión para la Hidrovía consideraba a las *quirumas* como agentes obstaculizadores y generadores de desorganización. Un asistente a la reunión de evaluación en Nauta señaló que las *quirumas*, caracterizadas como un obstáculo por el Estado, son, en realidad, un lugar de descanso para los peces (ACODECOSPAT 2015: 4).

El Ministerio de Transportes y Comunicaciones ha pretendido solucionar el problema sobre las *quirumas* a través de la interpretación de un supuesto sentido de sacralidad asignado por los indígenas a estos troncos. Esta discusión de los sentidos culturales abstractos excluye la interacción práctica de las *quirumas* con los peces. Considerar las diferencias de perspectiva entre indígenas y Estado como solamente ideológicas y ubicarlas en el plano abstracto de la cultura ignora las relaciones ecológicas que estos cuerpos entablan. Las *quirumas* no son sólo objetos con una sacralidad asignada de forma arbitraria, sino que demuestran una agencia en el sistema de cuidado de los mundos acuáticos. Desde el pensamiento indígena se buscaba reflexionar sobre los sistemas que los seres acuáticos median y se rechazaba que las interacciones con ellos sean encasilladas en el plano simbólico.

Si bien la teoría indígena sobre el territorio se introdujo en los diagnósticos consensuados, los acuerdos ejecutables fueron formulados en un lenguaje de propuesta técnica y defensa jurídica. De este modo, las reuniones que comenzaron preocupándose por las condiciones de la vida en los ríos terminan en solicitudes de brindar más información acerca del proyecto o de volver a una etapa anterior de la consulta. La valoración de los argumentos técnicos por encima de la afirmación de una teoría indígena es un reconocimiento de la relación de poder entre ambos modos de pensamiento. Si la teoría indígena logró, a través de los tribunales, ser reconocida como parte del proceso, una vez en el proceso de operativización de acuerdos, se impone una “traducción” o reducción del conocimiento indígena al discurso técnico.

El dispositivo de la consulta previa condiciona el diálogo a encasillarse en el campo discursivo o ideológico. Así se erige un concepto dominante de territorio como un constructo legal

elaborado por los sistemas estatales. El Estado, de esta manera, desarrolla una política “multi-cultural”, donde se validan diferentes discursos, varios de ellos antes oficialmente excluidos. Por su parte, los pueblos indígenas señalan la existencia de agentes que para el Estado es inviable reconocer. En la línea de Viveiros de Castro (2010), sostenemos que el pueblo kukama ha empleado una política multinatural, opuesta a la multiculturalidad estatal. Pese a ello, en paralelo a este involucramiento con el Estado, en el pueblo kukama se están desarrollando y poniendo en práctica las teorías indígenas sobre el habitar, el territorio, y el espacio, conducentes a la formulación de nuevas prácticas políticas autónomas.

## 5. Conclusiones

La teoría territorial kukama está compuesta por un conjunto de interacciones posibles entre personas-humanas, personas-seres subacuáticos y los espacios acuáticos, entrelazados por el concepto ontológico de “habitar” un lugar, que abarca la relación mutuamente constitutiva y transformadora entre un cuerpo y su entorno. Las interacciones entre los diversos agentes tienen consecuencias en el territorio anfíbio. Estos intercambios se manifiestan a modo de movimientos correlativos entre el agua y la tierra, en el marco de las inundaciones anuales, pero también por los efectos del barranco y los desplazamientos y acciones de los seres acuáticos. Entender el territorio como cuerpo conlleva reconocer en todos los agentes una necesidad estructural de emplear el cuerpo-territorio de otros para desarrollar las funciones vitales propias (Echeverri 2004: 264); este involucramiento con los cuerpos-otros está marcado por la dominación, la competencia o la formación de relaciones ordenadas. El modelo de territorialidad kukama crece en el espacio en movimiento y entra en una negociación con los modelos desplegados por actores como el Estado y las empresas, que absorben el territorio amazónico dentro del concepto de naturaleza-objeto, o espacio pendiente de explotar y “culturizar”.

El modelo político contemporáneo sobre el territorio se basa en la interculturalidad como proyecto de entendimiento entre el Estado y los pueblos indígenas. Sin embargo, como identificamos en el proceso de la Hidrovía Amazónica, el descontento de los pueblos indígenas con los resultados del “diálogo intercultural” no se debe solamente a las fallas operativas del proceso, sino a las limitaciones del supuesto de la división naturaleza-cultura y su inaplicabilidad a la vida indígena. En un caso como la Hidrovía Amazónica se contraponen concepciones radicalmente distintas del territorio. Para el Estado, el territorio es una herramienta para obtener o movilizar recursos, mientras que para los kukama es un sistema de relacionamiento que configura sus vidas. Hablar de territorio en estas circunstancias ejemplifica el concepto de “equivoco” proveniente de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro 2004): dos grupos usan un mismo lenguaje para referirse a elementos con una diferencia radical a nivel ontológico. Enunciar el territorio sería algo más que un “concepto” para los pueblos indígenas, se trataría más bien de una “figuración” como señala Neimanis (2017): un exceso de lo corpóreo alineado con lo incorpóreo, latente o potencial, que está aterrizado en el mundo vivido, pero que también permite imaginar vivir de otra manera.

## 6. Referencias

- ACODECOSPAT. 2015. “Acta de la evaluación interna del pueblo indígena Kukama Kukamiria de la región Loreto frente al proceso de consulta previa del Proyecto Hidrovía Amazónica”. Reunión en San José de Saramuro, 5-7 de julio de 2015.
- Azevedo Chaves, Kena y Sören Weißerme. 2023. “The Cosmopolitics of Resistance: The Belo Monte Dam and the Struggle of Riverine Communities”. *Society & Natural Resources* 37 (5): 809-825. <https://doi.org/10.1080/08941920.2023.2199689>.
- Ballester, Andrea. 2019. “The Anthropology of Water”. *Annual Review of Anthropology* 48: 405-421. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011428>.
- Berjón, Manuel y Miguel Ángel Cadenas. 2011. “‘Ser dueño’: criterio de la familia kukama”. *Estudio Agustiniiano* 46: 561-595.

- Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe". *Current Anthropology* 54 (5): 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>.
- Campanera Reig, Mireia. 2018. "Humanidad territorializada. Madres, dueños y personas que cuidan". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 13 (2): 189-212. <https://doi.org/10.11156/aibr.v13i2.68518>.
- Castro Ríos, Meredith Cristina. 2022. "Del ocultamiento a la afirmación étnica: cómo ser kukama es cada vez más un motivo de orgullo". *Amazonía Peruana* 35: 115-131. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi35.302>.
- De la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2014. "¿Existen acaso paisajes amazónicos?", en *Amazonía. Memorias de las conferencias magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Stéphen Rostain, ed., pp. 19-30. Quito: Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano, IKIAM, Tercer Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica.
- Dourojeanni, Marc Jean 2012. "Hidroviás en la Amazonía peruana." *Xilema* 29 (25): 5-14.
- Echeverri, Juan Álvaro. 2004. "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?", en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, eds., pp. 259-275. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IGWIA).
- Escobar, Arturo. 2015. "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'". *Cuadernos de Antropología Social* 41: 25-38. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/cas/article/view/1594>.
- Fausto, Carlos. 2008. "Donos Demais: Maestria e Domínio Na Amazônia". *Mana* 14 (2): 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.
- Gagné Yale, Karine y Mattias Borg Rasmussen. 2016. "Introduction - An Amphibious Anthropology: The Production of Place at the Confluence of Land and Water" *Anthropologica* 58 (2): 135-149. <https://www.jstor.org/stable/26350476>.
- García Hierro, Pedro. 2004. "Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho", en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, eds., pp. 277-303. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IGWIA).
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- . 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Lassila, Maija. 2021. "The Arctic Mineral Resource Rush and the Ontological Struggle for the Viiankiapa Peatland in Sodankylä, Finland". *Globalizations* 18 (4): 635-649. <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1831818>.
- Melón, Daiana. 2022. "The Integration of Regional Infrastructure in South America (IIRSA)". *Alternautas* 9 (2): 201-221. <https://doi.org/10.31273/an.v9i2.1255>.
- Merino, Roger. 2023. "Indigenous Knowledge and International (Anthropocentric) Law: The Politics of Thinking from (and for) Another World", en *The Routledge Handbook of International Law and Anthropocentrism*, Vincent Chapaux, Frédéric Mégret y Usha Natarajan, eds., pp. 198-214. Londres: Routledge.
- Ministerio de Transportes y Comunicaciones. 2015. "Plan de consulta del proyecto 'Hidrovia Amazónica: Ríos Maraón y Amazonas, tramo Saramiriza -Iquitos -Santa Rosa; Río Huallaga, tramo Yurimaguas-Confluencia con el río Maraón'". <https://portal.mtc.gob.pe/informacion-general/hidroviyas/documentos/Plan%20de%20Consulta%20del%20proyecto%20Hidro%C3%ADa%20Amaz%C3%B3nica.pdf>.
- Neimanis, Astrida. 2017. *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology*. Londres, Oxford, Nueva York, Nueva Delhi y Sidney: Bloomsbury Academic.

- Pau, Stefano. 2021. "De 'kukamakana katupi' a 'ta kukama'. El discurso de autorrepresentación kukama en las zonas urbanas del departamento de Loreto (2012-2017)". *América Crítica* 5 (2): 115-123. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4917>.
- ProlInversión. 2012. *Hidrovia 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*. <https://www.investinperu.pe/es/app/procesos-concluidos/proyecto/5644>.
- Raffles, Hugh. 2002. In *Amazonia. A Natural History*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Rivas Ruiz, Roxani. 2011. *Le Serpent, Mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie Péruvienne*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. París: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Riviere, Peter. 2010. "Ambiguous Environments". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 8 (2): Artículo 1. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol8/iss2/1>.
- Sempértegui, Andrea y Michelle Báez. 2023. "Ontological Conflicts in the Plurinational State: The Case of Indigenous Resistance against the Mirador Mega-Mining Project in Ecuador". *Society & Natural Resources* 37 (5): 660-677. <https://doi.org/10.1080/08941920.2023.2228241>.
- Surrallés, Alexandre. 2009. "Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo". *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines* 38 (1): 29-45. <https://doi.org/10.4000/bifea.2789>
- . 2017. "Human Rights for Nonhumans?" *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (3): 211-235. <https://doi.org/10.14318/hau7.3.013>.
- Tello, Leonardo. 2014. "Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano. Aporte del pueblo kukama", en *Amazonia Indígena e Pratiche Di Autorappresentazione*, Riccardo Badini, ed., pp. 39-48. Milán: Franco Angeli.
- Todd, Zoe. 2014. "Fish Pluralities: Human-Animal Relations and Sites of Engagement in Paulatuuq, Arctic Canada". *Etudes/Inuit/Studies* 38 (1-2): 217-238. <https://doi.org/10.7202/1028861ar>.
- Vilaça, Aparecida. 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 445-464. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology* 25 (1): 179-200. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.25.1.179>.
- . 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 1-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/>.
- . 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz.