



PARANA TSAWA  
ALMA DEL RÍO

LA VIDA EN LAS COMUNIDADES RIBEREÑAS DEL MARAÑÓN

*Parana tsawa / Alma del río: La vida en las comunidades ribereñas del Marañón*

Primera edición, marzo de 2024

Tiraje: 500 ejemplares

© De las fotografías: Juanjo Fernández

© De los respectivos textos: Gredna Landolt, Leonardo Tello, Patricia Vieira, Miguel Ángel Cadenas, Manolo Berjón, Bárbara Fraser, Alberto Chirif y Róger Rumrill

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica - CAAAP

Av. González Prada 626, Magdalena

Teléfono: (51-1) 461 5223

caaaperu@caaap.org.pe / www.caaap.org.pe

© Grupo Pakarina S.A.C. Para su sello Pakarina Ediciones

Panamericana Norte km 26.5, H-8, dpto 201, Villa Cruz, Puente Piedra, Lima, Perú

Teléfono: (51) (1) 715 0347 / WhatsApp: +51 999 427 705

www.pakarinaediciones.org / pakarinaediciones@gmail.com

Cuidado de edición: Dante Gonzalez Rosales

Composición de interiores y carátula: Jenny La Fuente

Corrección de texto: Daniel Gonzales

Impreso en Perú

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora N.º 156, Breña, Lima

Marzo 2024

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2024-01217

ISBN: 978-612-4297-xxxxxx

La reproducción no autorizada por la editorial viola derechos reservados.

IMPRESO EN EL PERÚ / PRINTED IN PERU

# PARANA TSAWA ALMA DEL RÍO

LA VIDA EN LAS COMUNIDADES RIBEREÑAS DEL MARAÑÓN



# ÍNDICE

- 11 PRÓLOGO  
Gredna Landolt
- 17 PARA MIRAR PROFUNDO... LÁGRIMAS DE TATATAO  
Leonardo Tello
- 31 LA VIDA DE LOS RÍOS AMAZÓNICOS  
Patricia Vieira
- 53 LOS KUKAMAS Y SU ENTORNO SOCIAL  
Manolo Berjón Miguel Ángel Cadenas
- 77 PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS:  
LOS TUPÍ-GUARANÍES Y LA BÚSQUEDA  
DE LA TIERRA SIN MAL  
Róger Rumrill
- 95 CUANDO LA SELVA SE TIÑE DE NEGRO  
Bárbara Fraser
- 109 MARAÑÓN, UN RÍO MUY ESPECIAL  
Alberto Chirif
- 137 AGRADECIMIENTOS  
Juanjo Fernández



# PRÓLOGO

Gredna Landolt

Juanjo Fernández, fotógrafo y corresponsal de prensa nacido en Santiago de Compostela se especializa en documentar historias humanas en blanco y negro. El 2014 se vino al Perú acompañando a Rosa, su mujer, contratada como ingeniera de telecomunicaciones. Aquí conoció a Leonardo Tello, de sangre kukama y achuar. “Enseguida entablamos amistad y mi interés por lo que me contaba creció con las ganas de conocer su tierra. En 2015 hice el primer viaje, desde entonces ya no los cuento, el río, los ríos, secuestraron mi voluntad”. Desde entonces, ha viajado por las comunidades de Nueva Fortuna, Leoncio Prado, Saramurillo, Cuninico, Nueva Alianza, Nueva Esperanza, San Pedro, Moterrico, Concordia, Ollanta, y los centros poblados de Maypuco y San José de Saramuro. Inevitablemente, ha tenido que surcar los ríos innumerables veces, en lancha, ponguero, bote, peque-peque; y escuchar sus historias. Sobre todo, tuvo que aprender a mirar lo que está a la vista y lo que no.

Para los kukamas, los ríos y cochas forman parte del Mukuika Kuarachi (Segundo sol), un espacio habitado por “los peces, lagartos, bufeos, el paiche y las boas pequeñas. Allí vive la Ipira mama con su cabello largo. Ella es la dueña del agua. Desde allí conversa con el *tsumi* (chamán) para decirle algo que va a suceder en el río”<sup>1</sup>. Más abajo del agua existe otro espacio: el Wepe Kuarachi (Primer sol), donde viven los kuarara con su cría, el tigre, y Muiwatsu —una inmensa boa, que si se escapa causará grandes *muyunas* o remolinos—; por eso los kuarara le ordenan al tigre que la sujete por el rabo<sup>1</sup>. Difícilmente Juanjo podrá fotografiar a estos habitantes del mundo kukama; pero sí ha logrado un magnífico registro de la gente en su vida cotidiana, en su lucha por sobrevivir, su celebración de la vida, sus desafíos.

Quienes hemos tenido oportunidad de conocer a Juanjo, seguramente coincidiremos en que es un gran

conversador, que es tremendamente inquieto, persistente y solidario. Todo eso muy aparte, por supuesto, del estupendo fotógrafo que es.

Un artista marroquí, que conocía a Juanjo, me lo presentó diciendo: “Es uno de los mejores. ¡Consigue que te muestre su trabajo!” Juanjo trabajó dos proyectos a la vez: una muestra de fotografía documental sobre los kukamas, y la construcción de una biblioteca para la comunidad de Saramurillo y otras poblaciones de la zona. Sobre el primer proyecto, no tuve ninguna duda: sería una impresionante exposición. ¡Y así fue! Gran parte de las fotografías de este libro se expusieron por primera vez el año 2018, en el Centro Cultural Inca Garcilaso, donde soy la curadora. La muestra se llamó precisamente *El alma del río - Parana Tsawa*. Recordando esa historia compartida, Juanjo me invitó a escribir este prólogo.

Sobre que fuera capaz de llevar tantos libros hasta la zona kukama, tuve mis dudas. Siendo una persona que aún no conocía bien lo imprevisible de estas tierras, pensé que su entusiasmo no iba a durar mucho. Crear bibliotecas requería de un tremendo esfuerzo; sin embargo, no cejó. **La Cocha de los Libros** es una iniciativa formidable que Juanjo ha logrado implementar a puro pulso en varias comunidades ribereñas, sin dejar nunca de disfrutar lo que hacía. Esto nos puede dar una

“CREAR BIBLIOTECAS REQUERÍA DE UN TREMENDO ESFUERZO; SIN EMBARGO, NO CEJÓ. LA COCHA DE LOS LIBROS ES UNA INICIATIVA FORMIDABLE QUE JUANJO HA LOGRADO IMPLEMENTAR A PURO PULSO EN VARIAS COMUNIDADES RIBEREÑAS”.

Además de la fotografía, Juanjo tiene el don de la escritura. Los muchos reportajes que ha realizado sobre la Amazonía han contribuido a mostrar lo que allí está sucediendo, sobre todo en las cuencas del Nanay y el Marañón.

Volviendo al libro: guardo un par de imágenes que considero muy especiales. Están en mi pequeño museo imaginario, instaladas para siempre. La primera es la de una plataforma petrolera inconclusa, en la quebrada Cuninico, que parte del Marañón a la altura de la comunidad del mismo nombre. Una pequeña canoa trata de sortear unos pilotes colosales, semejantes a troncos de cemento talados por una sierra descomunal. Es una fotografía que evidencia magistralmente lo absurdo y trágico de esta construcción enclavada en

idea de cuán involucrado está con el pueblo kukama. Por eso, los derrames de petróleo que afectan su territorio no podían serle ajenos. Es un tema crucial en este trabajo suyo; y surge de manera natural, como expresión de esa empatía. Detrás de su apariencia bucólica, las imágenes que vemos en este libro transmiten esa preocupación y consiguen conmovernos. Juanjo tiene la habilidad de acercarnos no solo a las personas sino a la naturaleza; nos muestra cómo todo ese hermoso y precario equilibrio se ve amenazado. Y lo consigue con creces.

la sobrecogedora belleza del paisaje. La mostramos en “Amazonías”, exposición en Matadero-Madrid, 2019.

La otra imagen es la de un enjambre de estrellas en la inmensidad de un cielo sobre una comunidad que descansa tranquilamente a la orilla del río. Y es esta visión la que quisiera que prevalezca en mis sueños. El libro de Juanjo seguramente conseguirá que nos

preocupemos para que este y los demás pueblos de la Amazonía puedan finalmente vivir en paz.

---

1 Witurio Yuyarima en *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas*. Edit. G. Landolt, Aidesep-Formabiap. Fundación Telefónica. Lima, 2000



# PARA MIRAR PROFUNDO... LÁGRIMAS DE TATATAO

Leonardo Tello  
Radio Ucamara - Nauta

Cuando entras al río, abre tus ojos, siente el aire, escucha los sonidos; activa la piel, huele, extiende los cabellos y manos, camina y conéctate con todo. Cuando entras al río sacúdete suavemente hasta convertirte en tatatao, ave capaz de mirar las profundidades del río. Es importante mirar profundo; la profundidad de las cosas dentro del río y lo que se mueve en torno al río. El río se deja ver, te deja entrar en su profundidad; debes estar atento para saberlo. Puede ser todo el tiempo, puede ser en un solo momento.

El río se mueve suave como la gran serpiente, porque en su interior y fuera del río hay vidas. El río tiene muchos espíritus que le cuidan, el río mismo es un espíritu madre que nos protege y nos da vida.

En el río habitan los cuerpos y las almas de los desaparecidos y de los que por voluntad propia han decidido ir a vivir dentro. Los espíritus del río son convocados por los “bancos”, chamanes poderosos, permitiendo que la salud de los que habitan dentro del río y en sus alrededores esté protegida por estos espíritus que llamados por los chamanes cuidan la vida y devuelven la salud a los que están enfermos.

Los karuaras (gente del río en kukama), establecen comunicación con sus familiares aquí en las comunidades a orillas del río. Los sueños son importantes para esta comunicación. Estar atentos a todo y esperar en silencio es importante para ver a los karuaras que salen del río para saber cómo están sus parientes aquí;

del mismo modo aquí esperan soñar para saber que sus familiares karuaras están bien dentro del río. Esta comunicación es permanente y es vital para la coexistencia de ambos espacios. Entonces, la relación de los habitantes de las comunidades asentadas en las riberas se torna íntima y afectiva con el río.

Las memorias e historias de los kukamas están sumergidas en el río. Se relatan permanentemente de generación en generación buscando que continúe el equilibrio en las relaciones con todas las “gentes” que conviven en este universo. Cada relato cuenta el nacimiento del río y de cómo nació el pueblo kukama, de la vida de la comunidad, de cada viviente. De los encuentros interculturales de sabidurías y vida plena, así como los desencuentros violentos de los que ha sido víctima en su historia. El pueblo kukama del Maraón se expresa y comparte su rica y maravillosa cultura dejando claro que es un pueblo cuya existencia ha garantizado también la existencia de la Amazonía y sus habitantes.

Aquí entonces, la agudeza y la profundidad de la mirada de Juanjo, un fotógrafo, un hermano que ha entendido que la vida de los kukamas, está estrechamente vinculada al río. Ha visto y sentido las hondas preocupaciones y sufrimientos de un pueblo que en los últimos años ha sido golpeado por la actividad extractiva y por la codicia del dinero. Actividad económica que ha puesto en riesgo la vida y la existencia de los kukamas, los karuaras; y ha ocasionado los males y las amenazas que se tejen sobre el río, sobre la cultura. Al mismo tiempo, Juanjo ha retratado la vida cotidiana de los pobladores, la alegría en medio de las desgracias y lo maravilloso que aún sigue siendo su cultura.

Les invito a entrar en el río a través de los ojos de Juanjo. Les invito a mirar con profundidad, más allá de la estética y las emociones, a mirar la profundidad del río y las almas de los kukamas.















# LA VIDA EN LOS RÍOS AMAZÓNICOS<sup>1</sup>

Patrícia Vieira  
Centro de Estudos Sociais, Universidad de Coimbra  
[www.patriciavieira.net](http://www.patriciavieira.net)

Hace unos años, en un viaje en barco por el río Tapajós, cerca de Alter do Chão, en la Amazonía brasileña, una compañera de viaje de la región, doña Cinha, iba hablándome sobre las múltiples vidas de esas aguas, desde las plantas a los pájaros, desde los peces a las personas. Al pasar por una pequeña aldea a orillas del río, con sus casas sobre pilotes, las barcas de madera amarradas al muelle, sacudidas por las olas creadas por el paso de nuestro rápido, apareció junto a nosotros un grupo de delfines que acompañó el barco durante unos minutos, mostrándonos sus lomos rosas y grises. Doña Cinha aprovechó para contarme que, en la escuela de su hija, muchas de las niñas son hijas de los

delfines que proliferan en el Tapajós. “Los delfines se transforman por la noche en jóvenes elegantes que seducen a las mujeres, con las que tienen hijos humanos”, me explicó mi nueva amiga, haciéndose eco de historias sobre estos animales muy extendidas por toda la Amazonía<sup>2</sup>. Un poco más adelante, al pasar junto a un arroyo en el que un solitario pescador echaba la red, Doña Cinha señaló que, en ese mismo lugar, un hombre había decidido adentrarse en el río para vivir en una ciudad situada en sus profundidades —semejante en todo a las demás ciudades que conocemos— abandonando a su mujer y a sus hijos en tierra para unirse a su familia subacuática. Sentada en la barca, contemplando

las aguas turquesas del Tapa-jós y el bosque en sus orillas, y escuchando la cadencia de las historias de Doña Cinha, empecé a darme cuenta de que el paisaje que me rodeaba era un mundo de significados que yo, como forastera, no podía descifrar y que, como un niño, tendría que aprender a interpretar.

Las fotografías de Juanjo Fernández recopiladas en este libro me devolvieron a aquella tarde de viaje en la que pude vislumbrar la vida, visible e invisible, de los ríos amazónicos. En posteriores estancias en la cuenca del Amazonas, quedó aún más claro que los ríos, árboles, plantas y animales de la región, humanos y más-que-humanos, no son entidades aisladas, sino fragmentos de constelaciones, cuyo significado depende de un intercambio constante.

En la Amazonía no existe un todo unificador que determine lo que es un bosque, una llanura aluvial, un arroyo, ni siquiera un delfín de río o un árbol de caucho. Lo que encontramos son configuraciones transitorias de modos de existencia que constantemente se metamorfosean unas en otras, resistiendo a formulaciones definitivas. A la fluidez de las aguas de los ríos corresponde el devenir existencial de los seres, que se refleja en las experiencias y pensamientos de los habi-

“DOÑA CINHA APROVECHÓ PARA CONTARME QUE, EN LA ESCUELA DE SU HIJA, MUCHAS DE LAS NIÑAS SON HIJAS DE LOS DELFINES QUE PROLIFERAN EN EL TAPAJÓS. LOS DELFINES SE TRANSFORMAN POR LA NOCHE EN JÓVENES ELEGANTES QUE SEDUCEN A LAS MUJERES, CON LAS QUE TIENEN HIJOS HUMANOS [...]”

salto, dos manos que se tocan, una mirada cruzada, una expresión, una posición del cuerpo— y señalando hacia universos intangibles, pero no menos reales que determinan la vida.

Pero la narración de la vida cotidiana reflejada en estas fotografías se ve bruscamente interrumpida por otra serie de imágenes que denuncian la devastación del Amazonas en nombre de una visión simplista del progreso. Las fotografías que muestran las prospecciones petrolíferas en la región contrastan con las anterio-

res escenas de la vida cotidiana al hacer hincapié en la contaminación del río en un crescendo de desolación que culmina en enfermedad y muerte. El extractivismo desenfrenado diezma las existencias que dependen de las aguas y deja tras de sí un rastro de destrucción; aniquilando a los humanos y más-que-humanos que articulan el alma de los ríos. Lo que queda es la resistencia a esta miope noción de modernidad, en una lucha desigual en la que se inscribe la obra del fotógrafo.

El curso de los ríos es considerado en muchas culturas como una metáfora del curso de la vida. Como un río, los seres nacen, recorren un camino y se extinguen, volviendo al principio que les dio origen en un incesante movimiento de transformación.

Los libros, como los ríos y otros seres, también tienen vida propia, marcada por acontecimientos, fenómenos y mutaciones, y este volumen no es una excepción. Como cualquier vida, la de este libro es una narración abierta, susceptible de múltiples metamorfosis, y las historias en imágenes que aquí se cuentan

también podrían cambiar. El extractivismo, petrolero o no, no es el destino irrevocable de la cuenca del Amazonas. Las fotografías aquí reunidas reclaman un cambio de rumbo, para que el viaje de los ríos amazónicos no pase por el silenciamiento de los seres visibles e invisibles que les dan vida.

---

1 Este artículo se ha escrito en el marco del proyecto ECO, financiado por el Consejo Europeo de Investigación (CEI) como parte del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 (subvención N.º 101002359). Más información: [eco.ces.uc.pt](http://eco.ces.uc.pt)

2 Ver por ejemplo Candace Stater, *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. Amazonian Imagination. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1994.







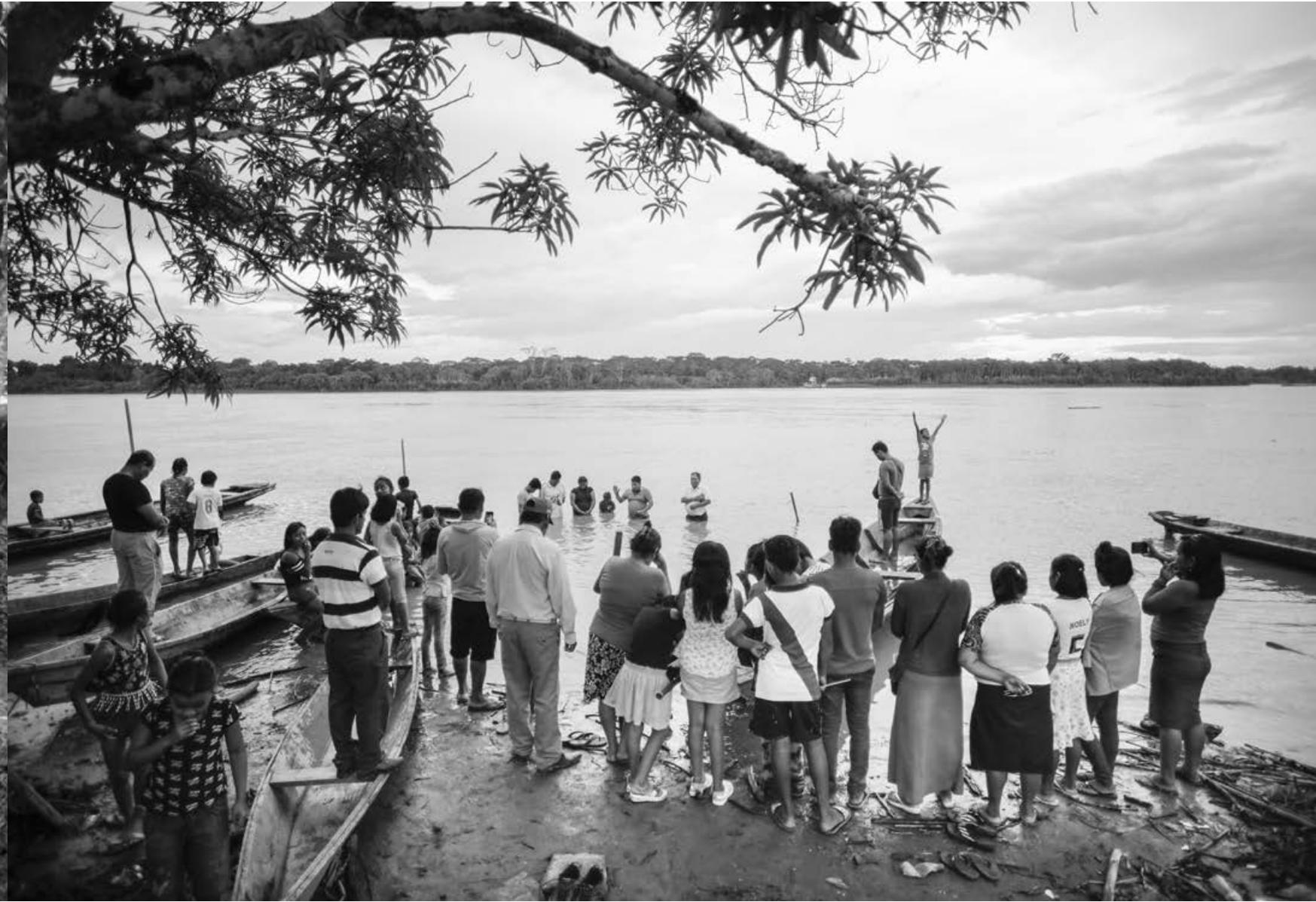












# LOS KUKAMAS<sup>1</sup> Y SU ENTORNO SOCIAL

Manolo Berjón  
Miguel Angel Cadenas  
Agustinos - Iquitos

I

María, de pequeña, se bañaba en el río. Con sus compañeros se pasaban horas nadando. En las tardes, cuando pasaban las lanchas por su comunidad, se subían a una canoa y se iban al encuentro de las olas. Entre risas y juegos se iban acostumbrando a las mismas. Siempre estaban vigilados de cerca por algún adulto, que les cuidaba en silencio.

Al día de hoy se ha intensificado el tráfico acuático en el río Marañón. Hay muchos más deslizadores, rápidos y lanchas que navegan. Gente que va y viene. El auge económico de las últimas décadas, migajas del Estado con programas sociales como Juntos, y Pensión

65, entre otros. Las reuniones periódicas con el Estado por parte de las organizaciones indígenas, la actividad petrolera... todo esto ha supuesto un incremento en la circulación de motores por el río que ha impactado en las comunidades.

Este aumento de la navegación tiene también sus consecuencias. Se han incrementado los accidentes: canoas y botes que se voltean con las oleadas. Esto ha generado pérdidas de utensilios como machetes, redes, maletines... y, también, algunos ahogados. No hay estadísticas porque el Estado está ciego y no cuenta este tipo de accidentes. Es urgente y necesario un “código de circulación acuático”. El río no es una carretera. Si alguien va a mucha velocidad se incrementan las olas.

Y el río sirve tanto a los que van muy rápidos, o a las barcas que transportan petróleo —generando olas muy intensas— como a las canoas que navegan por el mismo. La asimetría de poder se refleja en las olas.

En época de creciente, cuando el río se desborda y todo está rodeado de agua, las olas se introducen en las comunidades. Las oleadas sacuden las viviendas y las baldean. Por otro lado, al estar todo en agua la tierra se ablanda y hay menor resistencia. De esta forma las casas están más debilitadas y sus postes tienen menos resistencia. De ahí que, en muchas ocasiones, las familias hacen gestos a quienes navegan a gran velocidad por el río, para que reduzcan su velocidad, pero estos no suelen hacer caso.

También el poder judicial permanece ajeno a esta inequidad. En una oportunidad, una balsa bajaba en la noche por el Marañón. Tenía un lamparín para señalar el punto en el que estaba. Cuando vio que la barcaza se acercaba hizo gestos con el lamparín, pero no le vieron. La barcaza se tragó a la balsa. De los tripulantes, el nieto consiguió sobrevivir, pero el anciano cayó al agua y se ahogó. Los jueces le dieron la razón a la barcaza porque el anciano debería haber llevado luz para indicar su posición. Al parecer de los jueces el lamparín no es suficiente y en el río los dueños son los más fuertes. No importa si las balsas han bajado por el río durante milenios. Han pasado años y se ha impuesto el olvido y el silencio.

## II

Perú lleva varias décadas de crecimiento económico. Al principio provocó migración en los jóvenes que se fueron a la costa peruana en busca de ese trabajo ansiado y esquivo en Loreto. Poco a poco enviaban algu-

nas remesas económicas a sus padres. Y poco a poco fueron llevando a sus hermanos y a toda la familia. Con la llegada de los celulares a la selva se ha intensificado la comunicación con sus familiares lejanos.

El estado peruano ha implementado el programa Juntos a partir de 2005 y el programa Pensión 65 a partir de 2011. El primero consiste en la entrega de S/ 200.00, cada dos meses, a las familias que tengan sus hijos en edad escolar, para que los envíen al colegio y al Centro de Salud. Y el segundo consiste en la entrega de S/ 250.00 a los ancianos, también cada dos meses. Esto ha supuesto la democratización del dinero. Antes el dinero era estacional: con la cosecha o con la pesca. Estos programas lo han extendido durante todos los meses del año.

Los derrames petroleros también han supuesto un cambio en el paisaje. En primer lugar, se ha perjudicado la pesca. Tengamos en cuenta que el pueblo kukama es un pueblo de “grandes pescadores”. Por tanto, se ha golpeado la economía y la ingesta de proteínas, afectando terriblemente la seguridad alimentaria. Por si fuera poco, se han monetarizado más las comunidades que han sufrido esta terrible lacra. Así vemos que han aumentado el número de familias que tienen motor peque-peque para navegar; tienen televisor, refrigeradora, generadores de luz... Los celulares se han extendido por todas las comunidades. Ha sido tan grave la distorsión que una empresa petrolera ha querido acortar las horas de diversión en una comunidad porque al día siguiente sus trabajadores no rendían lo suficiente. Evidentemente, no le hicieron caso.

Ha habido familias que han trabajado limpiando los derrames, tanto el padre como la madre. Esto ha supuesto que ambos permanezcan mucho tiempo fuera de casa. El impacto se dejó notar rápidamente en los hijos.

Bajaron sus calificaciones en el colegio. Los maestros se quejaban de que los niños prestaban menos atención y era más difícil que se concentraran.

Un efecto colateral de los derrames ha sido el incremento del precio de los productos. Comer pescado se ha vuelto un lujo, cuando antes era el alimento básico. De igual manera sucede con la yuca y el plátano que han aumentado sus precios porque muchas familias han dejado de trabajar en su chacra. Es decir, los derrames petroleros han distorsionado completamente el paisaje en las comunidades y las economías comunales. A esto conviene acotar que algunas comunidades con problemas de derrames han incrementado notablemente su población. Familiares que vivían en la ciudad han venido en busca del trabajo y se han quedado. El dinero, la comida importada, el incremento poblacional han acarreado un problema muy serio: basura en las comunidades, especialmente plástico.

## III

Para los kukama comer es mucho más que nutrirse. Comer implica relaciones sociales. Pero las relaciones sociales para los kukama, como para otros indígenas, son diferentes que para los occidentales.

**“HA HABIDO FAMILIAS QUE HAN TRABAJADO LIMPIANDO LOS DERRAMES, TANTO EL PADRE COMO LA MADRE. ESTO HA SUPUESTO QUE AMBOS PERMANEZCAN MUCHO TIEMPO FUERA DE CASA. EL IMPACTO SE DEJÓ NOTAR RÁPIDAMENTE EN LOS HIJOS. BAJARON SUS CALIFICACIONES EN EL COLEGIO”.**

están indicando el “proceso de individuación” que se está llevando a cabo. Señalaremos únicamente dos. El primero es el dinero. Ha habido personas que, cuando han recibido un dinero, se han ido de la comunidad para no tener que compartirlo con su familia. Cuando ya lo han gastado todo, regresan y todo sigue igual. Un matiz: la introducción del dinero tampoco significa que sea utilizado como en Occidente. La alta prevalencia de las deudas indica que se utiliza el dinero para hacer relaciones sociales. No se deposita en el banco, no porque las oficinas bancarias estén lejos, sino porque se invierte en familia y amigos. De tal manera que

En primer lugar, comer implica afecto. Cuando una madre da de comer a sus hijos, no les proporciona únicamente nutrientes, sino también afecto. En este sentido, merecería la pena un estudio en torno a Qali Warma, el programa gubernamental que proporciona alimentos a los niños en edad escolar. Sin la preparación de la comida por la madre se va debilitando la relación afectuosa con ella. Las consecuencias de esto pueden ser desastrosas. Personas debilitadas tendrán menos herramientas para enfrentar las dificultades. Es decir, esto puede afectar a la resiliencia de las personas.

Hagamos un paréntesis en la comida para indicar otros dos aspectos que también

cuando haya necesidad se tenga familiares y amigos a quien acudir. La deuda es una relación social. El segundo elemento es la “compartimentación de la casa”. Hasta hace unas décadas las casas solían ser abiertas y no tenían paredes en su interior. Poco a poco se ha ido cercando las casas y apareció el triplay para configurar habitaciones más individualizadas. El triplay consigue ser una barrera visual, pero no una barrera auditiva porque se escucha todo.

Regresemos a la comida. Existen algunos trucos para hacer que la comida pueda ser aceptada e incorporada en la propia tradición. Durante el derrame de petróleo del 2010, en el Marañón las familias recibieron comida por parte de la empresa petrolera. Al principio todo era bonito. Gran parte de la comida fue tallarín y enlatados. Comer tallarín es comer prestigio, pero si lo tienes que comer todos los días, entonces aburre. Algunas madres se las ingenieron para domesticar al tallarín. Introdujeron el tallarín en agua durante varias horas y consiguieron hacer una masa que asaron como si fuera *meo*, de esta manera es mucho más comestible. El *meo* es una comida típica kukama que suele ingerirse los primeros días de noviembre, por la fiesta de los difuntos. Consiste en una masa de yuca asada. Esta innovación de transformar el tallarín en una especie de *meo* indica que los kukama son dueños de las transformaciones que se van realizando y lo hacen conforme a sus patrones culturales.

Otro aspecto que debemos tener en cuenta es que comer implica también ingerir las cualidades de lo que

“EL MEO ES UNA COMIDA TÍPICA KUKAMA QUE SUELE INGERIRSE LOS PRIMEROS DÍAS DE NOVIEMBRE, POR LA FIESTA DE LOS DIFUNTOS”.

se come. Un ejemplo: una mujer embarazada come *shiwi* para que su hijo sea fuerte: el *shiwi* es un animal fuerte cuya fuerza pasa al niño. Pues bien, con la monetarización de las comunidades y los derrames de petróleo que han introducido una nueva dieta alimentaria se produce un corte con la ingesta de las cualidades de los animales y plantas. Ahora se comen más enlatados: “comida muerta” que produce diarreas, cólicos o manchas en la piel. En

cambio, los animales, vegetales, peces, también están muertos, pero son “comida viva”. De esta manera se pueden adquirir sus cualidades. En cambio, la comida muerta produce enfermedades. En este sentido, estamos atentando contra una máxima del pueblo kukama: apropiarse de las cualidades de otro.

#### IV

Para los kukama, cuando una persona se cae al río y no se encuentra su cadáver es señal de que está viviendo dentro del agua, se convierte en karuara, yacuruna. Forma una nueva familia dentro del agua donde habita. Estos karuaras suelen ir a vivir lejos del lugar donde vive su familia de la tierra. Esta distancia es una forma de señalar la separación de sus familiares. De vez en cuando irá al lugar donde están sus parientes y se dejará ver para indicarles que se encuentra bien dentro del agua. Después regresará de nuevo con su familia dentro del agua a seguir viviendo como karuara. Estamos en un punto básico de la cosmología kukama.

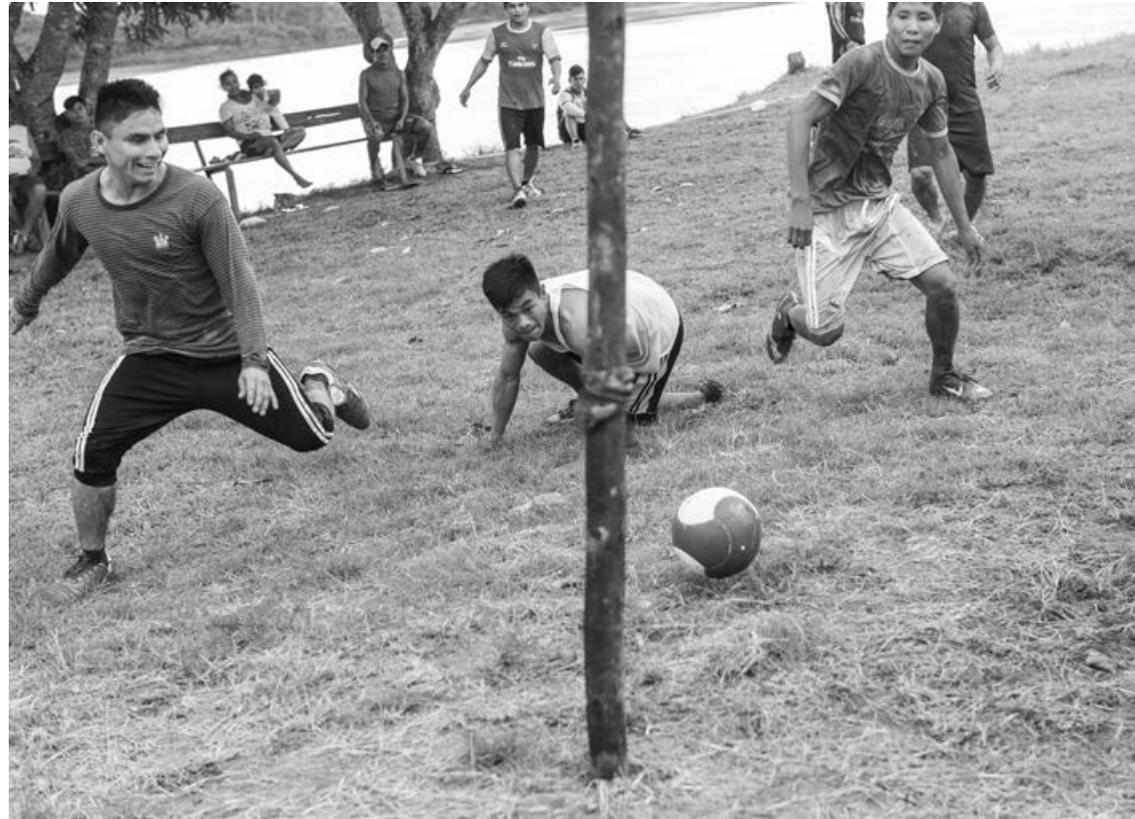
Pues bien, con los derrames petroleros no solo huyen los peces, también se ahuyentan los karuaras. De esta manera estamos impidiendo la relación de las familias de la tierra con sus seres queridos que habitan dentro del agua. Estamos desconectando a las familias de su relación más íntima. Esto provoca dolor y distorsión de la cosmología. Es pronto para saber las consecuencias de todo esto.

Comenzábamos esta nota hablando de María y su baño en el río. Ahora María tiene miedo de que sus hijos vayan al río porque les sale ronchas. Ella, que disfrutó del baño siendo niña, tiene que vigilar a sus hijos para evitar que se vayan al río. ¿Se imaginan el dolor? Pero todo esto pasará. La locura de los combustibles fósiles llega a su fin, aunque haya resistencia. La “transición energética”, de la que habla el Papa Francisco, es más urgente que nunca. Si queremos que María y los kuka-

mas, junto a otros pueblos indígenas, tengan una vida adecuada y digna, debemos apuntar a otras formas de energías más prudentes y respetuosas del medio ambiente. Ayudaría mucho un estado que comprendiera las dinámicas indígenas, titulara sus territorios integrales y se pusiera a disposición de los mismos.

---

1 El pueblo kukama pertenece al tronco tupí-guaraní y habita en los cursos bajos de los ríos Ucayali, Marañón y Huallaga. Lo que hoy se denomina Reserva Nacional Pacaya Samiria. Requena, Nauta y Lagunas son tres pequeñas ciudades kukama pertenecientes a cada uno de los ríos señalados. También habitan en el río Nanay y en las periferias de ciudades amazónicas. Calculamos unas 100 000 personas.





















# PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS: LOS TUPÍ- GUARANÍES Y LA BÚSQUEDA DE LA TIERRA SIN MAL

Róger Rumrill

Los pueblos indígenas andino-amazónicos son para el Perú —como lo son para México, Bolivia, Ecuador, entre otros países— la reserva moral, política y cultural; porque su pensamiento, sus saberes, prácticas, cosmologías y cosmovisiones serán la base epistémica para la construcción de una nueva utopía social en el siglo XXI.

El mapa etnolingüístico es una demostración irrefutable de que el Perú es una nación multilingüe, multicultural y multiétnica. Sin embargo, el estado que tenemos es un estado de origen colonial, eurocéntrico y

monista. En consecuencia, nuestra diversidad cultural colisiona con el modelo de estado, intercultural en teoría, pero homogéneo en la práctica de su identidad cultural. Sin embargo, la interculturalidad está reconocida en el artículo 149 de la Constitución Política del Perú, el cual permite luchar contra la mirada discriminatoria y legalista. Pero también, el derecho consuetudinario pasa a ser reconocido como derecho válido y con ello se reconocen también otros sistemas de justicia, con sus símbolos, valores, principios, autoridades y mecanismos de sanción.

La justicia comunal o jurisdicción indígena viene a ser la respuesta a la realidad multilingüe y pluricultural, naturaleza pluricultural y étnica de nuestro país, aunque todavía no hay mayor avance en la promulgación de una ley de coordinación entre el derecho consuetudinario y el oficial, porque habitualmente se toman las prácticas heterogéneas de la justicia comunal como un obstáculo y no como una oportunidad para ejercer justicia.

El derecho consuetudinario de los pueblos indígenas es parte fundamental y esencial de las costumbres, los hábitos, los saberes y las prácticas no codificadas ni escritas que se transmiten oralmente y por experiencia y a través de los cuales se ejerce el control social y cultural en la vida de estos pueblos.

Estos saberes, prácticas y conocimientos no han surgido por generación espontánea. Tienen como fuentes y orígenes las cosmovisiones, las cosmologías y el pensamiento milenario y ancestral de estos pueblos. Este derecho consuetudinario ha sido y sigue siendo la norma que ha hecho posible el control y el orden social en las civilizaciones indígenas precolombinas y en las sociedades indígenas actuales, asociado al derecho ordinario.

## La demografía indígena y el ciclo del caucho

Los conocimientos, saberes, prácticas, cosmovisiones y cosmologías han hecho posible en el pasado histórico la construcción de culturas y civilizaciones precolombinas, entre ellos los tupí-guaraníes, los actuales kukama-kukamirias. Conocimientos y prácticas que en el siglo XXI son la clave, la piedra de toque y el ábrete sésamo para la conservación y el manejo de

la naturaleza y su uso sostenible para el desarrollo y bienestar humano.

Acerca de la demografía indígena precolombina, aún no hay acuerdo entre los científicos sobre el total de la población indígena en la cuenca del Amazonas, un subcontinente de 8 millones de kilómetros cuadrados.

Se estima entre los 7 a 10 millones de habitantes. Quizás en el futuro los expertos en demografía coincidan en que la población indígena precolombina era de 10 millones. Porque la tesis de estudiosos como Betty Meggers y otros, que sostienen que la fragilidad y pobreza de los suelos y los ecosistemas tropicales eran incapaces de sostener una población de millones de habitantes, con el riesgo de un colapso ambiental, está siendo cuestionada por nuevas investigaciones y hallazgos recientes en la cuenca amazónica.

En años recientes, los descubrimientos y estudios sobre sistemas productivos de alta fertilidad en la Baja Amazonía precolombina, basada en la llamada **Terra Preta do Indio**, en Brasil, y **Yana Allpa**, en la Alta Amazonía del Perú —suelos preparados con materia orgánica, especialmente carbón y residuos del bosque— hicieron posible una agricultura semipermanente y permanente, permitiendo una organización social y económica productiva con capacidad de soportar y alimentar a grandes poblaciones.

De acuerdo a la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), en la actualidad, la población indígena amazónica es de un millón y medio de habitantes, correspondientes a 400 familias etnolingüísticas distribuidas en 9 países que integran la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA).

Si bien se estima que fueron 7 o 10 millones los habitantes indígenas de la cuenca amazónica hace 500

años, lo cierto es que estos pueblos fueron masacrados y casi exterminados sobre todo durante el trágico **ciclo del caucho**, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Uncidos al yugo de la esclavitud en el sistema extractivo-mercantil impuesto primero por la colonia y luego por la república, diezmados por las enfermedades traídas por Occidente —arrasados sus pueblos, su organización social, sus sistemas productivos, su economía, su cultura y su vida—, los indígenas de la Amazonía —desde los tupinambá, que originalmente habitaron en el Golfo del Marajó, en la desembocadura del Amazonas en el Atlántico— hasta los chamicuro, los andoa y los iñapari en la Alta y Baja Amazonía del Perú, fueron desapareciendo y con ellos, su lengua, su cultura y su memoria.

La destrucción de la naturaleza amazónica y la tragedia de los pueblos indígenas siempre están en relación y asociados a los cambios, coyunturas y sobre todo a los ciclos de la economía mundial. Después del devastador impacto de la imposición colonial —desde los siglos XVI, XVII y XVIII— hasta el advenimiento de los estados independientes y republicanos en el siglo XIX, la cuenca amazónica fue articulada a la economía mundial en el auge de la revolución industrial para suministrar la materia prima del caucho o shiringa

“SI BIEN SE ESTIMA QUE FUERON 7 O 10 MILLONES LOS HABITANTES INDÍGENAS DE LA CUENCA AMAZÓNICA HACE 500 AÑOS, LOS CIERTO ES QUE ESTOS PUEBLOS FUERON MASACRADOS Y CASI EXTERMINADOS SOBRE TODO DURANTE EL TRÁGICO CICLO DEL CAUCHO, A FINES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX.”

(*Hevea brasiliensis*) para la nascente industria automovilística.

El látex del **árbol que llora** fue mezclado con sangre de miles de indígenas atados inmisericorde y cruelmente a la cadena esclavista del sistema precapitalista de la explotación del caucho, tanto en Brasil, Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador. Solo en el Perú, de una población indígena de 350 mil habitantes, murieron 50 mil indígenas, de acuerdo al historiador de la república Jorge Basadre.

Tanto el ciclo del **oro blanco** del caucho, como el **oro negro** del petróleo y del **oro blanco** de la cocaína, la extracción de gas —así como la demanda de la riqueza biológica a través del extractivismo desenfrenado y obsceno de hoy— están provocando una nueva conmoción en la vida

de los pueblos amazónicos, ahora al borde de una crisis humanitaria ocasionada por la pandemia del coronavirus y una próxima y más letal pandemia porque no existe vacuna en el sistema neoliberal y extractivista para esta nueva pandemia: el cambio climático.

## Los pueblos indígenas y la Madre Naturaleza

La naturaleza, la Madre Naturaleza, sacralizada por las cosmologías y cosmovisiones indígenas andino-amazónicas, terminó por ser desacralizada por el racionalismo

cartesiano y el cientificismo de Francis Bacon (1562-1626) —considerado el padre de la ciencia.

Para el pensamiento científico occidental, el concepto de naturaleza y de realidad es, fundamentalmente, material; o sea, la materia es la base de lo real. En esta realidad existe un mundo único, unificado, regido por leyes físicas y químicas, únicas y válidas para todos los ámbitos: las leyes de la lógica aristotélica y clásica. Mundos en la categoría de naturaleza, opuestos a los de cultura y sociedad.

Por el contrario, para el pensamiento indígena amazónico, la realidad tiene aspectos materiales y no materiales, visibles y no visibles, ordinarios y extraordinarios. Para este pensamiento, existe un único cosmos. Pero este cosmos es una unidad en la multiplicidad. Es la unidad de lo diverso. Este cosmos está compuesto por diversos mundos ubicados en espacios y planos espaciales diferentes: el mundo del bosque, de los ríos y de las cochas. En este mundo, naturaleza y cultura son concebidas como partes.

En estos mundos no visibles habitan las esencias primordiales de las cosas: las madres de la naturaleza, los genios de las plantas, de los minerales y de los animales. En tiempos primordiales, todos eran gente. Pero este cosmos primordial, indiviso, en un momento de la historia se dividió y fraccionó. Los movimientos milenaristas y mesiánicos indígenas que se han sucedido a lo largo de la historia, como el de Juan Santos Atahualpa en el siglo XVIII y la búsqueda de la Tierra Sin Mal de los tupí-guaraníes, están en un proceso utópico de recomposición y unidad de este mundo.

El panteísmo y el animismo indígenas —que es un retorno a la creencia original de que el hombre y la mujer están integrados a la naturaleza, como un todo— es hoy, en la tercera década del siglo XXI y en el curso de

una crisis ambiental planetaria —que es el cambio climático y donde la mayoría de los científicos columbran como irreversible y apocalíptico— uno de los mayores y mejores paradigmas ambientalistas y conservacionistas de un nuevo modelo de sociedad y de relación con la naturaleza. La letal pandemia global del coronavirus, que ha provocado uno de los peores colapsos de la humanidad a través de la historia, tiene también su causa y origen —tal como la ciencia ha demostrado— en la destrucción de la naturaleza, el hábitat natural de los virus, zoonosis y otras plagas que han migrado a los espacios de la vida humana.

Porque mientras que en la sociedad capitalista neoliberal el ser humano vive para consumir, en el modelo de sociedad indígena el hombre y la mujer consumen para vivir. Después de todo, el mismo desarrollo y evolución de la ciencia no revela y descubre los maravillosos mecanismos de funcionamiento de la naturaleza y la vida. Aunque la ciencia moderna nació con Galileo en el siglo XVII y pese a que, un siglo después se formularon y establecieron sus principios teóricos, sus principios prácticos se vieron en el siglo XIX con la revolución industrial. Por eso, el siglo XIX fue el siglo de la química y la mecánica; el siglo XX fue el siglo de la física y el siglo XXI es el siglo de la biología y la revelación del misterio de la vida.

Los filósofos de la postmodernidad, Leonardo Boff, Humberto Maturana, Francois Lyotard y Félix Guattary lo saben y por eso se han atrevido a sostener que la única posibilidad de que el hombre sobreviva en el planeta Tierra es rearticular y reestablecer su relación con la Madre Naturaleza, volviendo a ser parte esencial de ella, asumiendo su condición animista y panteísta, en una relación cosmocéntrica con su entorno biofísico y espiritual.

Si el advenimiento de la modernidad solo fue posible luego de los cambios y transformaciones de la Edad Media —paralizada durante diez largos siglos por la asunción dogmática de la fe— cuestionada por la razón, la postmodernidad amazónica desde la cosmovisión indígena es, igualmente, la puesta en cuestión de todos los extravíos y excesos de la supuesta modernidad de la globalización en la economía, la cultura, la política y sobre todo de su voluptuosa e insaciable capacidad destructora de la Madre Naturaleza.

### **El aporte indígena y el desarrollo sostenible de la Amazonía**

Todo el imaginario que alimenta la cultura popular amazónica está penetrado por este pensamiento y saber indígenas. El arte amazónico moderno toma de la fastuosa y espléndida cosmovisión indígena, sus imágenes, metáforas, símbolos y proposiciones para la construcción de una nueva utopía social, cultural y política en el siglo XXI.

Pero el aporte indígena al desarrollo humano y sostenible de la Amazonía en el Perú del siglo XXI es mucho más abarcador e integral. “Los conocimientos que los indígenas tienen sobre la biodiversidad de plantas, animales y germoplasma son claves para la humanidad. En efecto, conocen miles de plantas útiles silvestres y domesticadas, centenares de animales, y condiciones ambientales que serán la clave para las necesidades futuras de la humanidad entera”, dice el informe *Amazonía sin mitos* de la Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1992).

Es imposible prescindir de los conocimientos y experiencias indígenas en el manejo del bosque tropical, en las técnicas pesqueras sostenibles, en la prepara-

ción de las chacras que imitan a la naturaleza y en su extraordinario conocimiento de la medicina en base a la utilización de las plantas. Jacques Tournon, científico francés que ha estudiado a lo largo de dos decenios a los panos, en su libro *La merma mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali* se refiere a más de dos centenares de **rao**, plantas medicinales cuyas propiedades terapéuticas y etiológicas los panos conocen en profundidad y aplican en la curación de diversas enfermedades. Este invaluable conocimiento etnobotánico es fundamental para la investigación científica de las plantas y su empleo en la medicina occidental.

Una de las mayores contribuciones de los pueblos indígenas amazónicos a la sociedad humana del siglo XXI es, sin duda, su cosmovisión sobre la naturaleza. Para los indígenas amazónicos, lo mismo que para los andinos, la naturaleza es sagrada; y en esta concepción están implícitas los valores de la reciprocidad y la espiritualidad. El pensamiento animista y panteísta sobre la naturaleza, desgarrado por el pensamiento lineal y materialista del eurocentrismo, debe posibilitar un nuevo pacto del hombre y la sociedad del siglo XXI con la naturaleza, la única posibilidad de sobrevivencia del hombre en un planeta Tierra en el límite de su soportabilidad ecológica.

“En contraste con el antropocentrismo euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural judeo-cristiana), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías cosmocéntricas y policéntricas basada en la lógica de la diversidad y reciprocidad”, escribe el destacado antropólogo ítalo-peruano Stefano Varese (2006) para relieves este pensamiento que enriquece las bases ideológicas, filosóficas y empíricas de una nueva utopía social en el alma del Tercer Milenio.

En la construcción y creación de esta nueva utopía social, los saberes, prácticas y conocimientos, el respe-

to y reconocimiento del derecho consuetudinario y la justicia indígenas, así como una interculturalidad que haga del Perú una nación plurinacional, son las piedras angulares para la refundación del Perú en el siglo XXI.

### Los tupí-guaraníes y la Tierra Sin Mal

Los científicos sociales más reconocidos, Alfred Métraux, Betty Meggers, Michael Taussig, Jaime Regan, entre otros, coinciden en afirmar que una de las civilizaciones precolombinas de mayor influencia en toda la cuenca amazónica fueron los **tupí-guaraníes**, conocidos hoy en el Perú como los **kukama-kukamirias**. Con un alto desarrollo cultural y también económico mediante la construcción de sistemas productivos con el uso de la **terra preta** —una tierra antropogénica de alta fertilidad e incluso considerada un eficaz sumidero de carbono— los tupí-guaraníes empezaron su desarrollo hace 2 mil años.

Las más tempranas referencias sobre los tupinambá, como también eran conocidos en Brasil, corresponden a Juan Salinas de Loyola en 1557 y también al Padre Lucas Espinoza. En los siglos XVI y XVII, la Compañía de Jesús, con apoyo militar, redujeron a los tupí-guaraníes y los encerraron en las misiones y reducciones, en la condición de mano de obra esclava. La violencia ejercida contra ellos, la situación de esclavitud, la transmisión de enfermedades traídas por los europeos, prácticamente diezmaron a la población.

El año 1646 los jesuitas fundaron la más grande de las misiones de la época: la Misión de Jeberos, con población tupí-guaraní o sea kukama-kukamiria. En el año 1777, los imperios de España y Portugal, que pugnaban por el control y dominio de las tierras de América, firmaron el Tratado de San Ildefonso. El acuerdo

tenía el propósito de poner fin a la disputa de ambos imperios en su objetivo de ampliar, ensanchar y controlar sus espacios coloniales. En ese mismo período se creó la Comandancia General de Maynas, con sede en Jeberos, donde también funcionaba la Gobernación de Maynas. Uno de los Gobernadores fue el Coronel de Ingenieros Francisco Requena y Herrera, que elaboró el informe que fue el origen de la famosa Real Cédula del 15 de julio de 1802, un documento histórico y jurídico que sustenta la soberanía amazónica del Perú.

La expulsión de los jesuitas en 1767 cambió drásticamente y profundamente la realidad colonial del siglo XVIII en la Amazonía. El mayor impacto se produjo sobre las misiones y reducciones de indios, en su mayoría tupí-guaraníes. Estas organizaciones religiosas, sociales y económicas prácticamente se extinguieron, abriendo un espacio de libertad para los pueblos indígenas que no duró mucho, sobre todo a partir de 1853. Entonces, sobre los territorios de las misiones y reducciones surgieron haciendas y los nuevos patrones, que reemplazaron a los jesuitas, engancharon a los indígenas como mano de obra semiesclava a los que ocuparon en el transporte de carga en canoas, balsas, en la búsqueda y extracción de oro, cacería y como carne de cañón en las disputas entre patrones.

Durante el ciclo del caucho, entre fines del siglo XIX y la primera década del siglo XX, los kukama-kukamirias de las cuencas de los ríos Nanay, Napo, Marañón, Huallaga y Pastaza, fueron masivamente engancharon como mano de obra en el ciclo del caucho. Muchas de las comunidades kukama-kukamirias fueron víctimas de las llamadas “correrías”, ataques armados de los patrones caucheros para tomar prisioneros a los hombres jóvenes, mujeres y niños con el fin de conducirlos a los campamentos caucheros como mano de obra esclava.

Una vez finalizado el ciclo del caucho, debido a la competencia del caucho inglés producido en sus colonias de Asia con semillas de caucho hurtadas de la Amazonía, la región amazónica cae en una profunda crisis económica y social. Resultado de esa crisis es la rebelión del capitán del ejército Guillermo Cervantes Vásquez, que estalla en Iquitos en 1921. En la década del 20 al 30 del siglo XX, se produce una relativa recuperación económica con la producción de barbasco (**Lonchocarpus micron**), leche caspi, cacería de animales silvestres para la exportación de sus pieles y plumas. Los kukama-kukamirias son nuevamente engancharon, atrapados y sojuzgados como mano de obra en estas actividades extractivas.

Pese al sojuzgamiento del que fueron víctimas y pese al despojo de sus tierras comunales para la construcción de misiones y reducciones, los kukama-kukamirias lograron defender y conservar algunas de sus tierras comunales. Sin embargo, en 1909, Augusto B. Leguía promulga la Ley 1220, conocida como la “Ley de Tierras de Montaña” que abre las puertas de la Amazonía y de las tierras indígenas al despojo y la usurpación. Es el período en que se conforman las grandes haciendas y latifundios. El mayor de ellos, un megalatifundio de cerca de 7 millones de hectáreas que Leguía otorga a Julio C. Arana, el otrora “Rey del Caucho”. Otra vez, los kukama-kukamirias son convertidos en mano de obra semiesclava en estos fundos y haciendas.

“LA VIOLENCIA EJERCIDA CONTRA ELLOS, LA SITUACIÓN DE ESCLAVITUD, LA TRANSMISIÓN DE ENFERMEDADES TRAÍDAS POR LOS EUROPEOS, PRÁCTICAMENTE DIEZMARON A LA POBLACIÓN”.

Sin embargo, el trágico destino de los kukama-kukamirias empieza a cambiar con la promulgación de la Ley N.º 20653, de Comunidades Nativas y de Desarrollo de la Selva y Ceja de Selva. Esta ley derogó la Ley N.º 1220, y por primera vez en la historia del Perú, a los pueblos indígenas amazónicos se le reconoció los derechos a su lengua, cultura, a sus identidades y la propiedad de sus tierras y territorios, a los cuales la ley declara **inejecutables, imprescriptibles e inembargables**, las famosas tres “íes” que la Constitución fujimorista de 1993 borró parcialmente.

### Los indios invisibles y la Tierra Sin Mal

Solo su fortaleza civilizatoria y su pensamiento mesiánico milenarista que le ha llevado a través de los siglos a la búsqueda de la mítica Tierra Sin mal, ha permitido la sobrevivencia y resistencia del pueblo kukama-kukamiria a través de su trágica travesía histórica.

La pérdida de sus territorios e incluso de su lengua y otros registros identitarios llevó a algunos expertos y científicos sociales, entre ellos a Anthony Wayne Stocks, a calificar a los kukama-kukamirias como los “indios invisibles” (Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú).

Esta “invisibilidad” ha sido explicada por la famosa antropóloga estadounidense, Betty Meggers —a quien el autor de este texto entrevistó en el Smithsonian de

Washington, en 1990—, en uno de sus libros más famosos, *Amazonía, paraíso ilusorio*. La tesis de Meggers sostiene que todos los pueblos, culturas y civilizaciones indígenas asentadas histórica y ancestralmente en las orillas de los ríos, en las **várzeas**, en los caminos por donde penetró Occidente siguiendo su ruta civilizadora, sufrieron el terrible impacto de ese encuentro o, mejor, desencuentro.

Por el contrario, los pueblos indígenas amazónicos asentados en los **hinterland**, en tierra adentro, lejos de los ríos y las rutas de la penetración occidental, se libraron mejor del impacto muchas veces devastador de este encuentro.

Los mejores ejemplos que ilustran esta tesis son, precisamente, los kukama-kukamirias, los panos y los shipibo-shetebo-conibos. Los kukama-kukamirias estaban perdiendo su lengua, pero no sus nombres indígenas. Los shipibo-shetebo-conibos perdieron sus nombres indígenas, pero no su lengua. Los awajún y wampís, de la familia etnolingüística **jibaro-jíbaro**, asentados ancestralmente en los **hinterlands**, en tierra adentro, conservan su lengua y sus nombres indígenas.

Pero gracias a la recuperación de sus tierras y territorios, a su organización social y política (en 1980 nace la primera Federación Kukama-Kukamiria), a la persistencia de sus cosmovisiones y cosmologías, y a sus saberes y prácticas ancestrales, se está generando un proceso de recuperación de la lengua y de sus raíces identitarias.

En la cosmovisión kukama-kukamiria el primer kukama fue Kemarín, creado por el dios Kemari. En la cosmogonía kukama-kukamiria existen cinco espacios

o soles. El primer espacio o sol es Huepe Huarachi. El segundo es Wepe Mukuika. El Tercer espacio es Mutsapirka. En este tercer espacio o sol habitan los kukama-kukamirias. El cuarto espacio o sol es Iparkua. Aquí habitan las almas. El quinto espacio o sol es Pichka, la residencia del dios Kemari.

Kemari, el dios, está ahora vigilando el tercer sol, Mutsapirka, donde viven los kukama-kukamirias. Está atento, vigilante y decidido a que ese espacio o sol vuelva a ser el territorio de vida de los tupí-guaraníes como hace 2 mil años, el pueblo civilizador que seguirá buscando en el siglo XXI, en el tercer milenio, la Tierra Sin Mal de la Amazonía y del Perú.

Lawrenceville, 7 de julio de 2021

---

#### Referencias

Tournon, J. (2002). *La merma mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Tratado de Cooperación Amazónica. Secretaría pro Tempore. (1992). *Amazonía sin mitos*. TCA/BID/PNUD. <http://otca.org/wp-content/uploads/2021/02/Amazonia-sin-Mitos.pdf>

Varese, S. (2006) *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía Peruana*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.













## CUANDO LA SELVA SE TIÑE DE NEGRO

Bárbara Fraser

Lindaure Cariajano Chuje se adentró en el bosque por la orilla del río Tigre, siguiendo un sendero que solo ella podía ver. Bajo sus pies, entre los árboles, había pequeñas depresiones en el suelo. Depresiones del tamaño de un niño. Doña Lindaure se detuvo junto a un sencillo marcador de madera. Puso la mano sobre él y dijo: “Esta es mi primera hija”. Señalando otro marcador cercano, añadió: “Y esta es mi sobrina”.

Allí, en el bosque, contó su historia: cómo un día el lago donde pescaban los habitantes de Vista Alegre se volvió negro por razones que nadie entendía. Cómo los hombres de la empresa petrolera insistían en que el petróleo y el agua salada que bajaban por el río eran inofensivos. Cómo las mujeres y las niñas apartaban la

marea negra para sacar agua para beber y cocinar, o para bañarse.

Pero después de que el lago se tiñera de negro, los aldeanos vieron un caimán negro huir, cruzando el río. Era la madre del lago, su espíritu protector, decían. Y después de que la madre lo abandonara, el lago se marchitó. Luego vino la enfermedad. Casi todos los niños de Vista Alegre murieron al cabo de uno o dos días de padecer dolores de estómago y vomitar sangre, al igual que algunos adultos y unos de los jóvenes reclutas de la cercana base militar. Podría tratarse de hepatitis, introducida en la región por los trabajadores petroleros y exacerbada por la exposición a productos tóxicos. Pero en realidad, nadie lo sabe.

El lago se secó. Los peces murieron. “Si la madre abandona el lago, ¿cómo van a sobrevivir sus hijos?”, se pregunta Julia Chuje Ruiz, prima de doña Lindaura.

Para olvidar el episodio, los habitantes de Vista Alegre se trasladaron a la otra orilla del río. Algunos establecieron una nueva comunidad. Pero recuerdan, no olvidan. Doña Lindaura apoyó la mano en el marcador de madera. “Esta es mi hija”, dice. “Ahora tendría 35 años”.

Al igual que el auge del caucho más de medio siglo antes, el auge del petróleo en el noreste de la Amazonía peruana constituyó un acto de violencia cuyas heridas nunca cicatrizarán del todo y cuyas consecuencias nunca se conocerán del todo. ¿Cuántas personas han muerto como consecuencia directa o indirecta de la contaminación de sus tierras y cursos de agua? ¿Cuántos han sido desplazados por una industria que nunca pidió permiso y que succionó la riqueza del subsuelo sin ofrecer prácticamente nada a cambio?

¿Y qué hay de la violencia ejercida a la tierra, al agua, a los espíritus que habitan los bosques y los ríos y cochas? Los estudios realizados desde 2018 han llegado a la conclusión de que algunos de los daños nunca podrán remediarse, y que los seres humanos y no humanos seguirán expuestos a sustancias tóxicas indefinidamente, sacrificados a una visión de “desarrollo” que los ha empobrecido.

El primer derrame de petróleo que cubrí como periodista en el valle inferior del Marañón fue en la Comunidad Nativa de Cuninico en 2014. Los portavoces de la empresa petrolera estatal y de la agencia de supervisión ambiental en Lima me habían asegurado que el derrame era pequeño y estaba bajo control. En la comunidad, sin embargo, la realidad era muy distinta. De la noche a la mañana, la pequeña comunidad había perdido la pesca, que era la principal fuente de

proteínas y el medio de vida de muchas familias. Nadie compraba pescado de los lagos que rodean Cuninico, y las personas para quienes el suministro de alimentos antes solo costaba el esfuerzo de pescar, se veían obligadas a comprar pescado u otros alimentos para sustituirlo, lo que creaba penurias económicas.

Torrentes de petróleo se enroscaban sobre sí mismos en un remanso del río donde los habitantes se bañaban y sacaban agua para cocinar, beber y lavarse. Lo más espantoso fue el trato arrogante que recibieron los hombres contratados por la empresa para encontrar la fuga, a los que no se les dio equipo de protección antes de enviarlos a vadear la marea negra que les llegaba al pecho mientras palpaban el oleoducto, caminando con los pies descalzos en busca del punto de la rotura.

Mi primera idea fue hacer un seguimiento, durante los años siguientes, de los residentes que habían estado muy expuestos al petróleo, especialmente de los niños, las mujeres y los trabajadores, para ver cómo afectaba el vertido a su salud. Pero resultó casi imposible. Los datos sanitarios no se desglosan por comunidades en Perú, y no se realizaron estudios sistemáticos de la salud de los residentes en las semanas y meses posteriores al vertido.

Así que me centré en las repercusiones medioambientales, volviendo cada cuatro meses más o menos para observar el progreso de los esfuerzos de limpieza y ver qué ocurría cuando la temporada de lluvias hacía que el agua se derramara del canal del oleoducto al bosque circundante. Lo que descubrí es que los derrames de petróleo no son solo cuestiones sanitarias y medioambientales, sino también económicas y de derechos humanos. Y son asuntos muy, muy políticos.

En los años siguientes se produjo una oleada de derrames de petróleo a lo largo del Oleoducto Nor Pe-

ruano, algunos de ellos causados por la corrosión o los movimientos de tierra y otros por vandalismo. Aunque denunciaban la contaminación de sus cursos de agua, los residentes acogieron con satisfacción el trabajo de limpieza en una región donde escasea el empleo, especialmente en zonas rurales. Pero había una verdad más oscura detrás de los derrames. En 2019, la petrolera estatal emitió un comunicado de prensa en el que afirmaba que una comunidad situada bastante río arriba se negaba a permitir que la empresa iniciara la limpieza tras un derrame que había contaminado la principal fuente de agua del pueblo.

En una asamblea comunitaria, los residentes insistieron en que no permitirían la limpieza hasta que se hubieran reunido con una delegación gubernamental de alto nivel. Al final de la reunión, el presidente de la comunidad escribió las demandas de la gente en una pizarra: ayuda alimentaria, agua potable, atención sanitaria, mejor educación y empleo. Derechos básicos. No es que el oleoducto fuera objeto de vandalismo para que la comunidad pudiera exigir esos derechos: en la mayoría de los casos de vandalismo, son los contratistas quienes realmente se han beneficiado. Pero una vez que se produjo, el derrame ofreció lo que la comunidad vio como su única oportunidad de encontrarse cara a cara

con funcionarios del gobierno que pudieran responder a sus necesidades básicas y derechos fundamentales.

A pesar de decenas de sesiones de negociación y docenas de acuerdos, medio siglo de petróleo y otros contaminantes siguen impregnando el suelo y los sedimentos de los mayores campos petrolíferos amazónicos de Perú, así como la vida de sus habitantes. Algunas cosas han cambiado: la gente sabe lo tóxicas que pueden ser esas sustancias. Tienen teléfonos móviles para registrar la contaminación y difundirla. También han visto los resultados de los análisis de sangre que muestran los niveles de plomo, cadmio, mercurio y arsénico en sus cuerpos, aunque no ha habido estudios exhaustivos sobre la fuente de exposición o cómo evitarla.

Y hay un nuevo movimiento, liderado por mujeres, que pide que se reconozcan al río Marañón, a sus cochas y afluentes, los derechos de una persona. Pero el recuerdo de la violencia y la injusticia medioambientales es muy profundo. Doña Lindaura murió de cáncer de piel. No hay forma de saber si estuvo relacionado con toda una vida de exposición a los tóxicos del río Tigre. Los lugares de esa cuenca han sido designados para su remediación, pero no se ha hecho ningún trabajo. Y la hija de Doña Lindaura, Lisette, que solo tenía seis meses cuando murió, tendría ahora 40 años.











# MARAÑÓN, UN RÍO MUY ESPECIAL

Alberto Chirif

Aunque su origen es motivo de controversia, todos concuerdan con su nombre: Marañón. De acuerdo al geógrafo italiano Antonio Raimondi, calificado por méritos propios como sabio en el Perú, este río nace en glaciares de la vertiente oriental de la Cordillera de Huayhuash, en la región de Ancash, que forma parte de la Cordillera de los Andes en el Perú (ella corre de norte a sur y posee unas veinte cumbres, de las cuales seis superan los 6000 m s. n. m.). En cambio, el ingeniero Augusto Cardich señala que su nacimiento está en el Nevado Yapura, de aproximadamente a 5800 m s. n. m., ubicado en la Cordillera de Raura, en la provincia de Lauricocha (Huánuco). En su primer tramo, el río es conocido con el nombre de Guaico (del quechua *wayqu* o *wayku*, quebrada, aunque también significa aluvión). En ambos casos su lugar de origen se encuentra a unos

120 km del océano Pacífico, en una zona limítrofe entre las regiones de Ancash, Huánuco y Lima.

En el pasado, Marañón fue el nombre que se le dio al río a lo largo de todo el trayecto desde los Andes hasta su desembocadura en el océano Atlántico. Sobre su nombre se han tejido varias hipótesis. Una de ellas lo atribuye al asombro “de un marinero de Orellana sobre si navegaba por un ‘mar o non’, como la de que, en este viaje, tales navegantes se vieron en una ‘maraña’ de aguas, por lo que [Francisco de] Orellana rectificó: ‘Marañón’” (Gil Munilla, 1954: 45). Otra es la que refiere el padre Pablo Maroni, que afirma que se trata del “nombre que le dio su primer descubridor, el capitán Marañón que registró su boca algunos años antes de la conquista del Perú; o como se refiere en una relación antigua del Hermano Pedro Limón de nuestra

Compañía [de Jesús], de que se dirá en otra parte, habiendo penetrado con algunos indios desde el Brasil hasta el Cuzco, fue bajando por el río Ucayale hasta este río, y siguiendo su rumbo, llegó a la mar y por las costa volvió otra vez al Brasil” (Maroni, 1988 [1738]: 91-92).

Gil Munilla descarta estas hipótesis indicando que “no son siquiera probables” y en cambio, afirma que son dos “las principales teorías, más objetivas, que explican el problema. La una es la versión de [Pedro Mártir de] Anglería haciendo responsables del nombre a los mismos habitantes de su desembocadura, que así le llamaban. Por otro lado, la de [Juan de] Castellanos, imponiendo al río el apelativo de unos navegantes que acompañaban a Pinzón: “Tal le pusieron los Pinzones / De ciertos nautas llamados marañones” (Gil Munilla, 1954: 45). Entre las dos, el autor se inclina más por la primera, pues a pesar de que Marañón existe como apellido en España y también como nombre de un municipio en Navarra, para él: “Es muy posible que los indígenas del río le llamasen Marañón, ya que nada se opone a la existencia de palabras indoamericanas con la raíz ‘Mara’, tan frecuente, y porque como ha señalado [Emiliano] Jos, debe considerarse el nombre de la isla de S. Juan o Marajó como forma filológica próxima a Marañón” (Ibíd.: 46).

Pero las teorías y las prácticas cambian según los tiempos y los países, y así como nadie se baña dos veces en el mismo río, con frecuencia el mismo flujo de agua va recibiendo diferentes nombres a lo largo de su transcurso. De este modo, en el Perú y otros países, Marañón es el nombre del río desde sus nacientes hasta la localidad de Nauta, capital de la provincia de Loreto, donde se encuentra con el Ucayali, que tiene sus fuentes más lejanas en las cumbres del **Mismi, en las alturas de Arequipa**; desde esa unión el río continúa su marcha

hacia el noreste con el nombre de Amazonas. Pero para Brasil esta confluencia no cambia nada y el río sigue siendo Marañón hasta que ingresa en su territorio con nuevo nombre, Solimões, que mantiene hasta recibir las aguas del Río Negro, en la ciudad de Manaus, donde recién lo bautiza como Amazonas.

Entre los ríos amazónicos, el Marañón tiene varias particularidades. La primera, ya referida, es su cercano nacimiento al océano Pacífico. Pero hay otras. En su largo recorrido atraviesa siete departamentos peruanos: Huánuco, Ancash, La Libertad, San Martín, Cajamarca, Amazonas y Loreto, donde se une con el Ucayali y toma el nombre de Amazonas, lo que lo configura como el río amazónico que discurre por más regiones en el Perú. Además, dado que nace entre los ramales occidental y central de la Cordillera de los Andes, es el único río del Perú que para llegar al llano amazónico debe atravesar dos cadenas montañosas y modificar su rumbo inicial sur-norte, para dirigirse hacia el este. El Marañón realiza el primer corte del ramal central de la Cordillera de los Andes cuando recibe las aguas de los ríos Chinchipe, proveniente del Ecuador, y Utcubamba (de quechua *utkhu*, algodón, y *pampa*, llanura). Dicho corte, ubicado a escasos kilómetros de la ciudad de Bagua, en la provincia del mismo nombre (Amazonas), se conoce con el nombre de pongo (del quechua *punku*, puerta, entrada) de Rentema, que constituye un cañón que se extiende por unos dos kilómetros. En su marcha hacia el este, el paisaje cambia paulatinamente y se convierte en típicamente selvático. El nombre del río entonces es complementado con el adjetivo de “Alto” Marañón.

Desde Rentema, el río Marañón atraviesa varias de esas *puertas* que cortan estribaciones secundarias de la Cordillera hasta encontrarse con la más famosa de ellas, el pongo de Manseriche que da acceso al llano

amazónico o selva baja. El nombre es aparentemente una deformación del quechua *manchay*, que significa temor, miedo, pero también cuantioso, excesivo. Lo cierto es que los catorce kilómetros de este pongo, en los que el río se estrecha de 400 m y más hasta unos 80 m y corre por una garganta encerrada entre paredes rocosas de 400 m de altura, producen en el viajero, a la vez, temor y asombro por lo excesivo del paisaje, de sus corrientes y remolinos, del tronar de sus aguas y de las rocas que hacen aún más difícil navegar por su corriente. Luego de esta puerta viene, la calma de un río que se expande sin límites laterales, lo que hace que su cauce sea cambiante, cuando algunos meandros se cierran para convertirse en lagunas o cochas, porque el agua ha cavado nuevas vías por las que discurre más libremente. Y así llega a Nauta, con cerca de dos kilómetros de ancho, desde donde el caudal de sus aguas, junto con las del Ucayali, continuarán su viaje al este con el nombre de Amazonas.

Es también una particularidad del Marañón el hecho de atravesar siete de las ocho regiones geográficas definidas por el geógrafo Javier Pulgar Vidal. La excepción es la región chala o costa. Este hecho hace que las tierras que irriga el río a lo largo de sus más de 1700 km de recorrido sirvan para una variada producción

“PERO LAS TEORÍAS Y LAS PRÁCTICAS CAMBIAN SEGÚN LOS TIEMPOS Y LOS PAÍSES, Y ASÍ COMO NADIE SE BAÑA DOS VECES EN EL MISMO RÍO, CON FRECUENCIA EL MISMO FLUJO DE AGUA VA RECIBIENDO DIFERENTES NOMBRES A LO LARGO DE SU TRANSCURSO”.

de cultivos y el mantenimiento de una diversa flora silvestre. De este modo, en su trayecto se encuentran cultivos de altura como papa, arracacha, trigo, cebada, maíz, habas, olluco, oca y quinua; de valles interandinos: caña de azúcar, coca, café, cacao, algodón, chirimoya, patatas, zapallo, fréjol y calabaza; y de zonas cálidas y bajas: maní, yuca, plátano, sachapapa, pituca, dale-dale y una inmensa variedad de árboles frutales. También se halla en estas regiones gran variedad de fauna silvestre, acuática, aérea y terrestre. Sin embargo, mayor ventaja en este aspecto, tanto por la diversidad de especies

como por el número de individuos de cada una de ellas, presentan las zonas selváticas rupa-rupa o selva alta y la omagua o llano amazónico.

Esta diversidad genera procesos sociales de intercambio, como los que señala Ciro Alegría en su novela *La serpiente de oro*, cuando se refiere a los pobladores de la puna de Bambamara que bajan por un camino hasta Calemar (provincia de Bolívar, en La Libertad) que entra “a un callejón sombreado de ciruelos mientras el agua se reparte en las acequias que riegan las huertas y nos dan de beber”. Por esa vía llegan aquellos desde las alturas “que lagrimean con los mosquitos hechos unos zonzos y toda la noche sienten reptar víboras como si hubieran tendido sus bayetas sobre un nidal— a cambiarnos papas, ollucos o cualquier cosa de la altura por

coca, ají, plátanos y todas las frutas que aquí abundan” (Alegría, 1982: 9).

La contemplación de los meandros del río desde las alturas llevó a Alegría a compararlo con un inmenso reptil: “Y entre las cordilleras, entre esos cerros de occidente y estos de oriente, una gran faja blanca en lo profundo, reptando como una gran serpiente por sus bases, aunándolos y apretándolos para guiarlos en la atropellada marcha. Es el Marañón, el río grande como los andes y como la selva” (Ibíd.: 64).

El complemento del nombre de la novela es aporte de uno de sus personajes, un ingeniero limeño que ha descubierto el potencial aurífero del Marañón y que, en su ambición, sueña con explotarlo: “La Serpiente de Oro porque el río, visto desde arriba, desde el cerro Campana pongamos por caso, parece una gran serpiente... ¡y cómo es tan rico! El nombre resulta apropiado y sugestivo, ¿verdad? ¡La Serpiente de Oro!” (Ibíd.: 142). Pero el personaje no llega a realizar su anhelo porque, paradójicamente, una serpiente amarilla como el oro acaba con su vida.

Desde Calemar, el río continúa su marcha hacia el norte marcando el límite de dos regiones y regando sus tierras: Cajamarca por el oeste y Amazonas por el este. En ese trayecto constituye la columna vertebral de dos pueblos indígenas con cultura y lengua diferentes, y con distintas estrategias adaptativas al medioambiente, porque el río, siendo el mismo, es a su vez otro. Se trata de los pueblos awajún y kukama-kukamiria, de asentamiento interfluvial, el primero, y ribereño, el segundo.

Los awajún tienen un nombre propio para designar al Marañón: Namak. Ellos, junto con los wampis, achuar y shiwiari, forman parte de un tronco lingüístico y cultural —presente también en Ecuador— llamado jíbaro, denominación que algunas de sus organizaciones

han rechazado hace pocos años por considerar que no los representa. Han adoptado, en cambio, la de aents, que significa gente por antonomasia. Los awajún eran conocidos hace algunas décadas como aguarunas, término que, como se creía anteriormente, no es una combinación de términos de lenguas distintas (*agua* del castellano y *runa*, hombre, del quechua) sino de dos palabras quechuas: *awaq*, tejedor, y *runa*, porque, en efecto, constituía una tradición entre ellos que los varones hilaran el algodón para luego tejer las prendas de vestir de su esposa, de su prole y de ellos mismos.

El territorio del pueblo awajún se expandía desde las cercanías de la ciudad de Bagua hasta el pongo de Manseriche, pero la colonización los desplazó hacia el norte, a la zona conocida como Alto Marañón, donde el río principal recibe las aguas de varios afluentes: Chiriyacu, Cenepa, Nieva y Santiago. Sin embargo, no habitaban a orillas de los ríos, de laderas abruptas y rocosas, sino en zonas interfluviales y en asentamientos dispersos. Era una estrategia adaptativa a una zona montañosa y de suelos pobres en nutrientes, por lo cual las chacras deben abandonarse periódicamente para permitir que recuperen su fertilidad; así como los ríos, para que se recuperen de su baja productividad pesquera. La principal fuente para abastecimiento de proteína animal de los awajún era la fauna terrestre que habita la parte interior del monte. No obstante, en la década de 1950 experimentaron un gran cambio, al igual que otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana, a raíz del impulso masivo que dio el Estado para instalar escuelas en los caseríos, en el marco de un convenio que suscribió con el Instituto Lingüístico de Verano. Este hecho produjo una fuerte concentración de población en torno a poblados que, veinte años más tarde, serían conocidas como “comunidades nativas”.

Además, convirtió en ribereños a pueblos que habían tenido un patrón de asentamiento interfluvial y disperso, por las razones antes explicadas. El nuevo patrón de asentamiento ha generado problemas que aún no han podido ser superados mediante una nueva estrategia adaptativa.

Algo muy diferente es lo que ocurre en la región omagua o selva baja. El llano amazónico se abre ante los ojos del viajero que atraviesa el pongo de Manseriche, desde donde el río discurre libre, sin laderas montañosas que constriñan su curso, y forma y abandona meandros que luego se convierten en cochas (del quechua *kucha*, lagos y lagunas) y *tipishcas* (del quechua *tipi*, trozar, remansarse), un tipo de laguna de mayor tamaño, debido a que el río ha cortado no uno sino varios meandros. En los afluentes de la margen izquierda del Marañón, entre el referido pongo y la desembocadura del Tigre, se asientan diversos pueblos indígenas, todos de adaptación a zonas interfluviales: wampis, achuar y quechuas. Aguas abajo, desde la boca del Huallaga, se expande el territorio actual de los kukama-kukamirias, del tronco lingüístico y cultural tupí-guaraní, que también integraron los omagua y los yurimagua, ambos ya desaparecidos. A diferencia de los awajún, se trata de un pueblo de carácter ribereño.

El territorio de los kukama-kukamiria es un ecosistema acuático que está compuesto por ríos, quebradas, cochas y *tipishcas*. Las inundaciones anuales no son una tragedia, como pueden ser los desbordes de los ríos para otros pueblos, sino parte de un ciclo periódico de regeneración de los suelos, por el limo que depositan las aguas durante el periodo de vaciante, y de las pesquerías, que constituyen aún hoy —a pesar de las agresiones contra los ríos generadas por industrias extractivas y derrames de petróleo— la principal

“NO OBSTANTE, EN LA DÉCADA DE 1950 EXPERIMENTARON UN GRAN CAMBIO, AL IGUAL QUE OTROS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA, A RAÍZ DEL IMPULSO MASIVO QUE DIO EL ESTADO PARA INSTALAR ESCUELAS EN LOS CASERÍOS, EN EL MARCO DE UN CONVENIO QUE SUSCRIBIÓ CON EL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO”.

fueron fuente de abastecimiento de proteínas animales para la población y de ingresos económicos, ya que parte de la abundante producción pesquera es destinada a los mercados regionales. Las crecientes son también fundamentales para la revitalización de la flora vinculada al agua, como la palmera aguaje (*Mauritia flexuosa*) que forma inmensos bosques homogéneos que poseen gran potencial para el desarrollo de iniciativas sostenibles que no consideren al bosque como un enemigo, sino como productor de bienes en beneficio de la sociedad.

La disponibilidad de suelos fértiles y de ríos productivos es lo que le ha permitido históricamente a este pueblo asentarse en caseríos de mayor densidad demográfica que los de las zonas interfluviales. Por esta

razón, la concentración que generó la instalación de escuelas no causó estragos en su patrón de asentamiento, aunque sí otros, que tienen que ver con la falta de correspondencia entre lo que los alumnos estudian y el medio en que viven.

En la literatura misional del siglo XVIII se menciona a los kukama como cocama y gran cocama, debido a la fama de haber tenido mucha gente organizada en grandes armadas, de hasta 50 canoas, que inspiraban temor en los pueblos vecinos. Los kukamiria, en cambio, son mencionados como cocamilla, pequeña cocama y guallagas, este último nombre en razón del río donde tienen sus principales asentamientos.

Los kukama-kukamirias han perdido sus lenguas originales, que ya no emplean para la comunicación cotidiana, aunque algunas personas aún las conocen. En reemplazo, se expresan en un castellano regional que reinterpreta vocablos de la lengua de los españoles, combinándolos con palabras de lenguas indígenas, especialmente, el quechua y el kukama, aunque también de otros idiomas amazónicos. La pérdida de su lengua es interpretada a veces como señal de que “ya no son indígenas”, lo que es un error, en primer lugar, porque el término define la calidad de originario de un lugar de una persona o de un colectivo social; y, en segundo, por-

**“LOS NIÑOS, CON LA SABIDURÍA APRENDIDA A TEMPRANA EDAD, ENTENDIENDO QUE VIDA Y MUERTE SON SOLO MOMENTOS DE LA EXISTENCIA, ASISTEN A UN VELORIO CON RESPETO. ATIENDEN LA ESCUELA, EN LA QUE LASTIMOSAMENTE APRENDERÁN COSAS DE ESCASO VALOR PARA SUS VIDA”**

que la identidad no es un conjunto de rasgos inmutables, sino una realidad cambiante como respuesta adaptativa a nuevas influencias externas. Y este es un fenómeno anterior a la Conquista, ya que el contacto entre los pueblos indígenas determinó el intercambio recíproco de conocimientos, técnicas, cultivos y usos. El racismo de la sociedad peruana hizo estragos en los kukama-kukamirias, quienes en el pasado negaron a sus ancestros para intentar librarse de este azote. Sin embargo, desde hace algunas décadas, un gran porcentaje de este pueblo ha retomado con fuerza la afirmación de sus raíces que, en algunos casos, incluye el reaprendizaje del kukama como segunda lengua.

Del complejo mundo cambiante de los kukama-kukamirias da cuenta las fotografías de Juanjo Fernández, constituyendo el motivo central de este libro. El blanco y negro en que han sido tomadas, les da un carácter de solemnidad que invita a mirarlas una y otra vez, con la seguridad de descubrir nuevos matices, que generan también nuevas reflexiones. Si bien estos registros presentan en general a los habitantes de las comunidades en su vida cotidiana, hay en ellas dos personajes recurrentes: el agua —en forma de lluvia, río y *tipishca*— y los niños. Por momentos, ríos y niños son uno solo, y los brincos de las palometas fuera del agua se asemejan a los de los niños que juegan

en ese mismo ambiente, o también bajo la lluvia, con la misma felicidad de cualquier niño criado libre en su entorno. Los niños cargan sartas de peces con felicidad porque saben que ese día almorzarán sabrosas *patarashcas* y *timbuches*. Juegan también fútbol bajo la lluvia y participan de la *húmisha* del carnaval, a la espera de que el árbol caiga para abalanzarse sobre los regalos que lleva colgados (el mono, aunque alejado del jolgorio de las fiestas, también ensaya sus pasos de baile, tal vez escuchando el bombo baile o la música chicha del tocadiscos de la fiesta quinceañera de la muchacha que camina con elegante vestido blanco). Los niños, con la sabiduría aprendida a temprana edad, entendiendo que vida y muerte son solo momentos de la existencia, asisten a un velorio con respeto. Atienden la escuela, en la que lastimosamente aprenderán cosas de escaso valor para sus vidas; pero el río, ese libro abierto desde su nacimiento, que corre al lado de sus casas, reemplazará las carencias de aquella. Y el río y sus brumas, y la

neblina que evapora de su superficie, son el hálito de misterio de ese ambiente donde habitan los peces y sus madres protectoras.

Felicitaciones a Juanjo por las fotografías. Y sincero agradecimiento por el gozo que proporciona mirarlas.

---

#### Referencias

- Alegría, C. (1972). *La serpiente de oro*. Alianza Editorial. Madrid.
- Gil Munilla, L. (1954). *Descubrimiento del Marañón*. Escuela de Estudios Hispano - Americanos. Sevilla.
- Maroni, P. (1988). *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (1738). Monumenta Amazónica. CETA-IIAP. Iquitos.























# AGRADECIMIENTOS

Juanjo Fernández

Debió de ser en los últimos meses de 2014 cuando conocí a Leonardo Tello. Me impresionó su forma firme y pausada de presentarse —hijo de kukama y achuar— y de hablar de las dificultades de su pueblo para conservar su cultura y su lengua. En seguida entablamos amistad; por ello, mi interés por lo que contaba creció mucho, y más las ganas de conocer su tierra. En 2015 hice el primer viaje; ahora ya no los cuento. El río, los ríos, secuestraron mi voluntad.

La cámara ha sido una suerte de llave que me ha servido para ir abriendo puertas por dónde entrar a conocer un mundo completamente ignoto para mí. También para hacer las fotografías que habitan este libro. Las puertas tenían nombres de hombres y mujeres que me confiaron sus palabras y pensamientos. Mis primeros maestros fueron los niños y niñas que me acompañaban en mis paseos, ya fuera por el monte

o por el río para que no me perdiera ni corriera riesgos en un mundo que no perdona, una naturaleza que no da concesiones y en la que estas personas han aprendido a vivir generación tras generación y a hacerlo con alegría: la mejor descripción de la vida junto a los ríos son las risas de los niños.

Ese aprendizaje, esa sabiduría ancestral, ahora está en riesgo. Durante todos estos años he querido averiguar y entender las amenazas que la cercan. La fotografía ha sido el lenguaje con el que he tratado de compartirlo; en paralelo he pedido a escritores, estudiosos y amantes de la Amazonía que ayuden al lector a entender lo que muestran las imágenes a través de unos textos que considero verdaderos tesoros. A ellas, Gredna, Patricia, Barbara; y a ellos, Leonardo, Roger, Alberto, Miguel Ángel y Manolo, les estoy profundamente agradecido.

Además, este libro no habría sido posible sin el acogimiento de las familias de Nieves Ríos y Ángel Noteno en Saramurillo y de Flor de María Parana y Cesar Mozambique en Cuninico. Ambas me recibieron como se recibe a un familiar; me cuidaron, me enseñaron y me convirtieron en un auténtico familiar al hacerme (Nieves y Ángel) padrino de cordón de Mateo, que nos sonríe junto a esta página.

Del mismo modo, fue fundamental la guía y el apoyo que recibí de todo el equipo de radio Ucamara en Nauta: Mary Tello, Rita Muñoz, Gaby Bardales, Danna Gaviota Tello, Pedro, Juanito y su director Leonardo, que ya he mencionado.

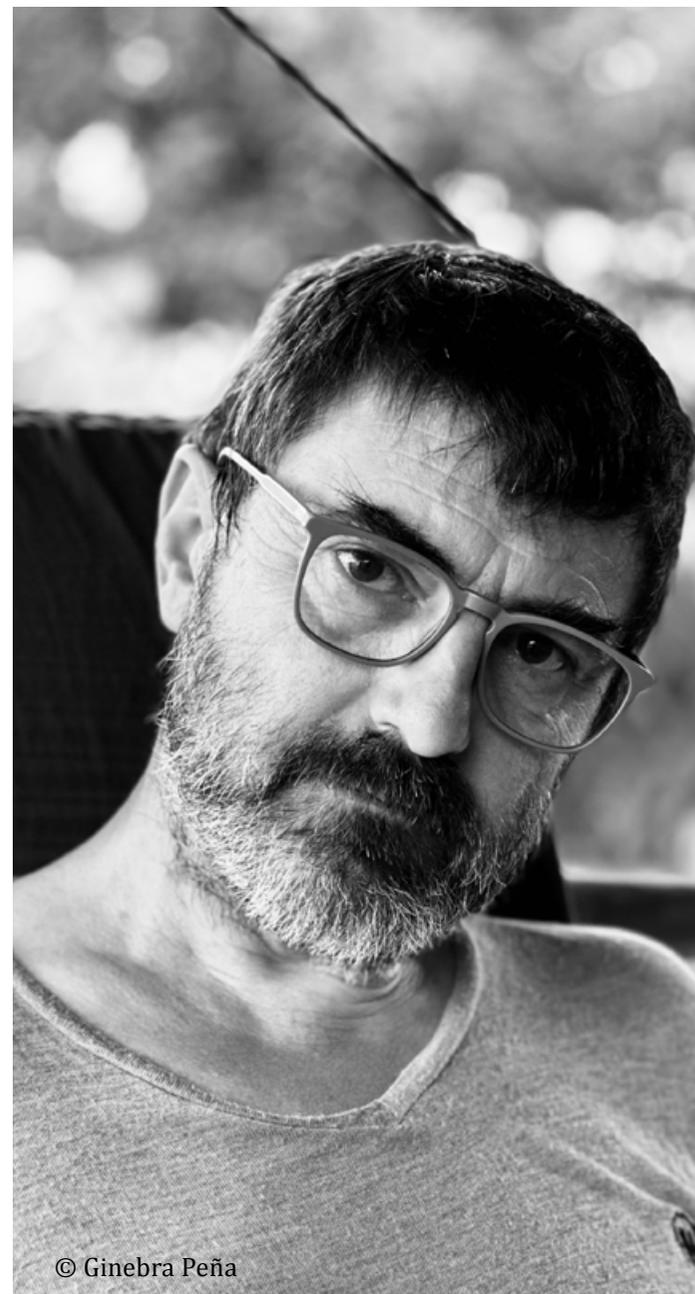
Todas las buenas gentes con las que me crucé en el río y en las calles de las comunidades nativas de

Nueva Fortuna, Leoncio Prado, Saramurillo, Cuninico, Nueva Alianza, Nueva Esperanza, San Pedro, Moterico, Concordia, Ollanta y los centros poblados de Maypuco y San José de Saramuro cuentan con mi gratitud por su comprensión y respeto hacia mi trabajo.

No quiero dejar de agradecer a Manuel Cornejo y al Centro de Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Asimismo, va mi agradecimiento a Pakarina Ediciones y su director editorial, Dante Gonzalez, por la confianza volcada en este proyecto, sin cuyo trabajo estas páginas no serían lo que son.

Por último, agradezco el apoyo de Wildlife Conservation Society y del Centro de Estudios Sociales, organizaciones con cuyo apoyo estas páginas han podido salir a la luz.





© Ginebra Peña

## JUANJO FERNÁNDEZ

(Santiago de Compostela, España, 1966)

Juanjo Fernández es fotógrafo y escritor. Se inició en la fotografía en 1986, desde entonces ha pasado por diferentes disciplinas y medios hasta la actualidad. En 2014 se instala en Lima, donde se desempeña como fotoperiodista para diferentes medios internacionales. Desde entonces ha residido en Perú hasta 2023. Desde 2016 viaja con regularidad a la región de Loreto para conocer y documentar la Amazonía y sus diferentes aspectos, prestando especial atención a su problemática social y medioambiental.

Es autor de los libros *Residuos del insomnio. Crónicas desconfiadas* (2020) y *Nuevo retrato amazónico extendido* (2022). En 2018 realizó la exposición *Alma del río/ Parana Tsawa*, (Centro Cultural Inca Garcilaso- Lima), donde muestra la vida de las comunidades ribereñas del río Marañón.

El 2018 crea **La Cocha de los Libros** para dar acceso a la lectura a las comunidades que acostumbra a visitar en la Amazonía, a través de la constitución de bibliotecas rurales con libros donados por instituciones y particulares.

*Parana tsawa / Alma del río: La vida en las comunidades ribereñas del Marañón*  
se terminó de imprimir en marzo de 2024,  
en los talleres de Tarea Asociación Gráfica Educativa.  
Pasaje María Auxiliadora N.º 156, Breña, Lima.  
500 ejemplares

