17 | REVISTA Kawsaypacha SOCIEDAD y MEDIO AMBIENTE

INTE PUCP

N° 17 enero – junio 2026. E-ISSN: 2709 – 3689

Artículo de investigación

Dossier: Cuerpos de agua. Perspectivas indígenas sobre territorios acuáticos y sus entidades

El corazón de la vida: el río Marañón, desde la perspectiva kukama

The Heart of Life: The Marañon River, from the Kukama Perspective

Mireia Campanera Reig [a]

[a] Universidad Complutense de Madrid, España

Cómo citar: Campanera, M. El corazón de la vida: el río Marañón, desde la perspectiva kukama. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente,* (17), D-006. https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.D006

Resumen: Este texto examina la noción de río de la sociedad kukama, a partir de sus experiencias en y con el río Marañón (Perú), tras el reconocimiento de este como titular de derechos. Desde su perspectiva, los cuerpos de agua existen gracias a que tienen una madre, que es la boa, y además porque debajo de los ríos vive gente (karuara). A través de los relatos y las experiencias cotidianas de varios testimonios recogidos en distintas estancias de investigación en el bajo Marañón, entendemos que ser kukama es ser-con-el-río, pues el río se constituye a partir de las relaciones entre humanos y no humanos. El reconocimiento de derechos del río Marañón requiere comprender cómo concibe y se relaciona la sociedad kukama con él, y señalar así los aspectos contradictorios que emergen en la materialización de los derechos.

Palabras clave: Kukama-kukamiria. Agencia. Río Marañón, Perú. Derechos de la naturaleza. Amazonía peruana.

Abstract: This paper explores the Kukama society's concept of the river, based on their experiences in and with the Marañón River (Peru) following the recognition of their rights. From their perspective, bodies of water exist because they have a mother, the boa, and people (karuara) live beneath the rivers. Through the stories and daily experiences of various testimonies collected during different research stays in the lower Marañón, we understand that to be Kukama is to be-with-the-river, as the river is constituted by the relationships between humans and non-humans. The recognition of the rights of the Marañón River requires understanding how Kukama society conceives of and relates to it

and thus pointing out the contradictory aspects that emerge in the implementation of the rights.

Keywords: Kukama-kukamiria. Agency. Marañón River, Peru. Rights of nature. Peruvian Amazon.

1. Introducción

Este texto indaga en la perspectiva kukama sobre qué son los ríos, a partir de su relación con el río Marañón. Analizaremos la cosmología acuática, las actividades, experiencias y vínculos que desarrollan con y en el río, y cómo se relacionan con los seres que lo habitan y/o poseen.

Contextualizamos este estudio en el reconocimiento de los derechos del río Marañón por parte del juzgado mixto de Nauta (Loreto, Perú) en 2024. Un proceso judicial que se inició en 2021 con la demanda de amparo presentada por la federación de mujeres kukama *Huaynakana Kamatahuara Kana*[1] —con apoyo del Vicariato Apostólico de Iquitos, entre otros—, y que tiene dos puntos álgidos. Primero, el reconocimiento de los derechos del río, y segundo, la obtención del premio Goldman, otorgado en 2025 a Mari Luz Canaquiri, presidenta de la federación. A consecuencia, el caso se ha dado a conocer a nivel nacional e internacional, tanto en el ámbito de los estudios y debates sobre los derechos de la naturaleza, como a nivel mediático[2]; sin embargo, a nivel local y regional ha tenido poca trascendencia hasta la fecha, tal y como se ha detectado sobre el terreno.

Pretendemos ubicar en el centro del análisis a la sociedad kukama y su perspectiva sobre los ríos, en aras de promover una reflexión sobre los alcances y las limitaciones de la titularidad de derechos. Que el río sea considerado titular de derechos (o sujeto) puede tener lecturas y consecuencias distintas para el sistema jurídico occidental y para la gente kukama. Para esta última, el río alberga parientes y amigos, la madre del agua y los peces, las fieras —seres poderosos que seducen, atrapan y te roban—, etc.; y a la vez es medio de transporte, reserva de alimento, fuente de vida: «Para nosotros [el río] es un ser vivo», suele decir Mari Luz Canaquiri.

Nos interrogamos sobre hasta qué punto es viable articular la ontología animista y la cosmología acuática kukama en la elaboración y ejecución de una sentencia[3] enmarcada

[1] Acodecospat es una organización kukama que lideró en un primer momento el proceso de rechazo al proyecto Hidrovía Amazónica; luego estuvo a favor del proyecto. Ambos procesos sociales y judiciales están conectados, dado que algunas organizaciones comunitarias, indígenas y eclesiásticas —como el Vicariato de Iquitos— han impulsado ambos.

[2] Sobre el caso, se pueden consultar varias noticias, notas de prensa y reportajes, tanto de la prensa peruana como de la internacional. Entre estos, se sugieren: «Sentencia histórica del PJ en favor del río Marañón» (León, 19/03/2024); «Mari Luz Canaquiri Murayari, la guardiana del río Marañón» (Arellano, 21/04/2025); «This 1,000-mile river suffered decades of oil spills. Now it's a legal person, things could change» (Lewis, 21/04/2025). Además, el documental *Karuara, la gente del río* (Asociación Quisca, 2024) ha tenido un papel importante en la difusión de la cultura kukama.

[3] La sentencia fue publicada por el Juzgado Mixto-Nauta (2024), con el expediente: 0010-2022-0-1901-JM-CI-01.

en el derecho positivo que busca caminar hacia un ecocentrismo, pero que tiene una tradición antropocéntrica y colonial, como las instituciones estatales implicadas en su aplicación.

2. Metodología

Este análisis se sustenta a partir de los datos etnográficos recogidos en cortas estancias de investigación realizadas por la autora entre 2008 y 2025, en varias comunidades ubicadas en el curso bajo del río Marañón (San Jacinto, Villa Canán y Sucre) y en Nauta e Iquitos (Perú). Algunas de las situaciones examinadas son inéditas y otras se han sometido a un nuevo análisis. La parte más intensa del trabajo de campo se ha llevado a cabo entre los años 2008 y 2015, principalmente en San Jacinto (2008-2012) y en Villa Canán (2008-2009).

Las estancias en comunidades se concretan en la convivencia con familias y la participación tanto en la vida familiar como en la comunitaria. La recogida de datos se ha dado a través de varias técnicas: la observación participante, conversaciones informales y entrevistas (registradas a hombres y mujeres, jóvenes y adultos), la elaboración de mapas, dibujos y análisis documental. En una segunda etapa se han hecho estancias más cortas en San Jacinto (en 2016, 2019 y 2025) y en Sucre (2025). Todas estas poblaciones están integradas en la zona de amortiguamiento o en el interior de la Reserva Nacional Pacaya Samiria.

En San Jacinto, en 2006 habitaban unas 380 personas, y en 2025 contamos un centenar repartidas en 22 casas. Es una de las localidades más antiguas de la zona, puesto que fue creada en 1892 como una explotación agropecuaria. Villa Canán estaba formada por unas 600 personas en 2009, es una comunidad que se constituyó en 1980 por parte de la Asociación Misión Orden Cruzada Apostólica Evangélica (Campanera, 2015). En Sucre vivían unas 500 personas en 2025. Todas las comunidades se han titulado como kukama. Según los datos del último censo nacional —del año 2017—, 10 762 personas se autoidentificaron como kukama-kukamiria, y se censaron 216 comunidades kukama (INEI, 2018)[4].

[4] De 216 comunidades, 208 fueron reconocidas como nativas; de estas, 134 disponían de título de propiedad y 159 estaban afiliadas a una federación indígena. El 95.4% de las comunidades kukama-kukamiria cuentan con vía fluvial/lacustre para trasladarse, siendo el pueblo indígena con mayor porcentaje de conexión fluvial de todo el Estado (INEI, 2018; Ministerio de Cultura, 2025).

3. Resultados y discusión

3.1 ¿Qué es un río? Perspectivas asimétricas

3.1.1 El río como origen y espacio de vida común

Una de las narraciones del origen del pueblo kukama describe el inicio del mundo cuando una mujer boa y un varón humano se conocieron y, tras mantener relaciones sexuales, se fueron a vivir debajo del agua —el hogar de la mujer—, donde tuvieron hijos, siendo estos los primeros kukama (Tello & Boyd, 2017). Otros relatos explican que el mundo empezó tras un gran diluvio, que fue el momento en que se crearon los ríos[5] o en el que el mundo se volteó y los primeros habitantes quedaron bajo el agua (Rivas, 2022). Otra narración describe que el origen de las lagunas se remonta al momento en que una boa negra mandó un rayo a una zona de aguajes (*Maurixia flexuosa*) para que se secaran y pudrieran, y ahí se formase un hoyo que la boa fue cavando hasta formar uno grande para llenarlo de agua y peces (Elvira Ahuanari en Ríos Ahuanari, 2012, p. 10).

Muchos otros cuentan que al principio el mundo estaba formado únicamente por humanos y que, derivado de situaciones concretas, algunos de ellos se transformaron en aves, otros en animales del bosque, otros en peces, estrellas, etc. También son muy populares las historias que describen cómo las sirenas, las boas, los delfines, las rayas o los cocodrilos pueden transformarse y adquirir una corporalidad humana de forma temporal para atraer, seducir, engañar o dañar a los humanos (Ríos Ahuanari, 2012; Tello & Boyd, 2017; Rivas, 2022; Campanera, 2018; Fernades Moreira, 2024; Ramírez-Colombier, 2025).

Estas narraciones expresan, primero, la relevancia del espacio acuático en la sociedad kukama, por la presencia de los seres acuáticos creadores y poderosos, como la boa (gran serpiente, purawa) y otras fieras[6] (delfín, sirena, raya, etc.), y gente, llamadas *karuara*[7] (gente del río). Segundo, la necesaria relación entre humanos y no humanos en la creación y transformación de los espacios acuáticos, y por tanto en la configuración de lo que será territorio de vida compartida. Así, los ríos para la sociedad kukama son territorios formados a partir de la relación entre kukamas y karuaras, espacios de vida común que no están sometidos a la apropiación ni al dominio de un único ser, sujeto o grupo.

[5] Distintos informantes han mencionado un gran diluvio como el inicio del mundo para la sociedad kukama.

[6] Las fieras son seres no humanos poderosos que pueden adquirir apariencia o cuerpo de animales, como serpientes, delfines, cocodrilos, rayas, etc., y mudar su cuerpo temporalmente para tomar forma humana.

[7] Vallejos y Amías definen karuara como un ser muy poderoso, así como a las personas que viven debajo del agua, que es el segundo mundo para los kukama: «Las historias tradicionales de los kukama cuentan que el yacuruna era una persona como nosotros que por castigo fue enviado a vivir debajo del agua. Él es un ser muy poderoso que controla y cuida a todos seres espirituales del agua y de la tierra como: el muniwatsu, purawa, ipira mama, etc. También ayudan a los tsumi “sabios” a curar a los enfermos» (Vallejos & Amías, 2015, p. 98).

3.1.2 El río como origen y espacio de vida común

Difícilmente podemos pensar los ríos fuera de la sociedad. Si bien a un río, desde la geografía, se le define como una corriente natural de agua permanente que va a desembocar en otra corriente, lago o mar[8], ir más allá de esta abstracción es inevitable para comprender las crisis y fenómenos actuales. Pero desmontar la falsa separación entre los aspectos ecológicos y sociales del agua sigue siendo un desafío mundial (Linton, 2009; Ballestero, 2019; Boelens et al. 2022, 2024, Yates et al., 2017) y local (Grados & Pacheco, 2016).

La separación naturaleza-sociedad ha generado una epistemología dominante en la forma de entender y actuar en el mundo (Linton, 2009; Descola, 2012; Latour, 1991). Linton (2009, p. 73) sostiene que para la sociedad moderna el agua existe de un modo que no está relacionado con la cultura, ni con la historia. Es algo que damos por asegurado, como si hubiera estado siempre del mismo modo. Pero esta idea del agua como algo no-social y no-histórico es deliberada, y se ha integrado a través de discursos científicos y determinadas formas de representación:

> Like the water systems of indigenous and traditional cultures, modern water takes shape within the context of the particular ensemble of social relations that makes it what it is. […] As the dominant epistemological mode of Western culture, scientific practice has produced a distinctive way of understanding and representing water that makes it appear timeless, natural, and unaffected by the contingencies of human history (Linton, 2009, pp. 73-74).

Esta lógica hegemónica es la que sostiene la desposesión en forma de «extractivismo del agua» (Stensrud, 2019), que la categoriza como recurso con el fin de adueñarse de ella y extraer el máximo valor económico posible. La misma que impulsa proyectos como la Hidrovía Amazónica[9], al que se enfrentaron las organizaciones kukama (Fraser & Tello, 2015; Ramírez-Colombier, 2025; Blanco, 2024), y que los gobiernos resucitan periódicamente.

[8] Usamos las definiciones de río extraídas de las webs de la RAE y del Diccionari català-valencià-balear (DCVB), así como del Glosario de términos geográficos del Atlas didáctico del IGN.

[9] Proyecto anunciado como infraestructura que «permitirá mantener la navegación en condiciones seguras durante las 24 horas del día y los 365 días del año, en el ámbito de este sistema, el cual constituye el principal medio de transporte en la región amazónica del Perú» (OSITRAN, 2025).

3.1.3 El río como socionaturaleza, sujeto y relación-concepto

Categorizar los ríos como entornos socioecológicos (Escalera & Ruiz, 2011), como socionaturalezas (Boelens et al., 2022), como sujetos de derecho —en la línea de los derechos de la naturaleza— (Borràs, 2016; González-Serrano, 2025; Boelens et al., 2024; Merino, 2023; Acosta & Martínez, 2011; Aparicio, 2024) o como relación-concepto (De la Cadena et al., 2018), implica una apertura tanto epistémica como ontológica alrededor de estos cuerpos de agua.

Las experiencias de los testimonios del bajo Marañón más adelante descritas nos ayudan a comprender qué es el río Marañón, quiénes lo conforman, cómo se habita y transforma. Las actividades realizadas en y con el río —pesca, agricultura, etc.— contribuyen a pensarlo como un entorno socioecológico (Escalera & Ruiz, 2011). El perspectivismo de Viveiros de Castro (1998) y la propuesta ontológica de Descola (2012) fundamentan a nivel teórico las experiencias de desaparición de personas, de interacción entre la purawa, los peces y los humanos, la vida en las ciudades debajo de los ríos, y las transformaciones corporales y espirituales de las *gentes*[10], aquí descritas. Entendemos así que los seres acuáticos están comprometidos[11] con las comunidades kukama y viceversa. Por todo ello, estas experiencias no pueden ser reducidas a creencias o dimensiones simbólicas de la cultura kukama.

Concebir el río como sujeto requiere, en este caso, enmarcarlo en el movimiento político-jurídico de los derechos de la naturaleza. Boelens et al. (2022) proponen un marco de análisis sobre los nuevos movimientos de justicia acuática, sus ontologías, prácticas y repertorios sociojurídicos, y utilizan el concepto *riverhood* (la condición de ser del río). Proponen cuatro ontologías interrelacionadas que ubican las socionaturalezas de los ríos como ámbitos de coproducción material, social y simbólica: río-como-ecosociedad, río-como-territorio, río-como-sujeto y río-como-movimiento. Nos fijamos aquí en los ríos-como-sujetos, y plantean: «to understand the river as a Möbius band, in which the river, societal and non-human actors, and politics, co-constitute each other» (2022, p. 1139). Y añaden la necesidad de entender cómo, por qué y con qué efectos los ríos son abordados como sujetos, más allá de cómo son *vistos* y *experimentados*[12], hasta qué punto se *convierten en sujetos* que empoderan o desempoderan, dado que *tanto* los grupos marginados como los dominantes buscan apropiarse políticamente de la agencia moral de los ríos más que humanos (Boelens et al., 2022, p. 1141).

[10] Para Tello, «una persona es gente, un animal es gente, un espíritu es gente, una planta es gente. Estas formas de ser gente hacen que todos seamos hermanos» (Tello en Pau, 2023, p. 161).

[11] Todd analiza la relación entre peces y humanos en Paulatuuq (ártico canadiense), y lo describe como «an active site of engagement» (2014, p. 224). Allí, los peces están íntimamente entrelazados en todos los aspectos de la vida comunitaria. Los peces tienen agencia —como para los kukama los seres del agua—, como lo demuestra el hecho de que pueden elegir cuándo ser capturados (Todd, 2014).

[12] Las palabras en cursiva respetan el formato original (Boelens et al., 2022).

Así, tener en cuenta la agencia de los ríos implica considerar que esta subjetivación no está exenta de mediaciones de poder y conflictos. El reconocimiento de derechos del río Marañón debe ser analizado desde la noción y usos del río como sujeto por parte de distintos actores en el marco del debate ecocéntrico del derecho. Además, hay que analizar los usos políticos de las ontologías indígenas (Boelens et al., 2024) y si la ejecución de estas normas las convierte en ornamentales (González-Serrano, 2025) al no lograr desmantelar los proyectos extractivistas, la razón de su lucha.

La idea de entender al río y a los actores sociales y políticos como co-constituyentes del mismo nos puede ayudar a pensar la relación río Marañón-kukamas como un principio constituyente. La noción de *riverhood* (Boelens et al., 2022) puede ser pensada en relación con la condición de ser sujeto, la condición de persona, de ser *gente*[13] (Tello, 2020; Pau, 2023) y ser kukama. En otras palabras, proponemos que ser kukama es ser con el río, y que *sentipensemos* el río como una relación-concepto (De la Cadena et al., 2018).

3.2 ¿Qué hacemos en y con el río?

3.2.1 Crecer, convivir y trabajar: bogar, pescar, lavar, cocinar…

El vínculo de las personas nacidas en San Jacinto con el río Marañón se inscribe profundamente en su biografía. Al preguntar sobre qué relación han tenido con el río a lo largo de su vida, sus primeros recuerdos se remiten a la infancia, evocando actividades lúdicas como el baño y el juego junto a otros niños y niñas. Sus memorias también señalan su iniciación a la pesca desde temprana edad, acompañando a sus padres o anzueleando lúdicamente; y en el caso de las mujeres, también siguiendo a sus madres a lavar o a recoger agua. Desde la infancia se aprende a ir en canoa y a remar, pescar con anzuelo y con flecha (esta última en el caso de los varones principalmente) y a limpiar el pescado en el caso de las niñas. Niños y niñas participan también del reparto del pescado entre hogares.

Los *fisgas* —grandes pescadores— conocen decenas de lugares de pesca, acorde a la fase de inundación de los ríos, y la etología de decenas de especies acuáticas (alimentación, migraciones, reproducción, los cardúmenes, etc.). Las mujeres son las que disponen de mayor conocimiento sobre la conservación del pescado (secado, ahumado, salado) y su preparación culinaria. Ellas *retalean* los pescados más espinosos para hacerlos más comestibles, y disponen de variedad de recetas: sopas y caldos, fritos y guisados, ahumados, *patarashca* (envuelto en hoja), acompañados de yuca y/o plátano principalmente (Campanera, 2015; Rivas-Ruiz et al., 2024).

[13] Como decíamos, para Tello, una persona, un animal, un espíritu y una planta, son gente. «Ser persona no excluye otras formas de serlo. Encontrando una manera de decirlo, "gente" es la que mejor puede ayudarnos a comprenderlo. Entonces, si todos somos "gente", es posible una comunicación entre nosotros, un nosotros colectivo que establece códigos de comunicación y normas de convivencia de respeto, valoración y dignidad» (Tello en Pau, 2023, p. 161).

Sumado a ello, cotidianamente, niñas y niños escuchan las experiencias narradas por sus familiares y vecinos, que transmiten el respeto que hay que tenerle a la boa madre del río y la laguna, al delfín que puede robar chicas jóvenes, a la sirena que seduce a los muchachos o a otra gente que habita bajo el agua y que puede llevarte y enfermar tu espíritu o incluso matarte. Escuchar las conversaciones adultas va construyendo el «ser con el río» desde la infancia. Es una transmisión que se hace en el hogar y en el espacio comunitario, pero que no suele darse en la escuela.

Entre 2008 y 2012, pude conversar sobre el aprendizaje de la pesca con gente de San Jacinto y Villa Canán nacida entre 1931 y 1983; 11 hombres y 3 mujeres. Padres, abuelos y vecinos fueron sus maestros y se iniciaron en la pesca entre los 5 y 12 años. Solían empezar con la práctica del anzuelo y la flecha. La salida a pescar está liderada por hombres, y aunque las mujeres participan, el acto de la pesca es percibido como masculino. El rol de las mujeres se vuelve central cuando el pescado llega al hogar. Ellas se encargan de conservar, cocinar, repartir y venderlo. Ellas deciden qué se quedan, qué regalan y reparten entre sus parientes y vecinos. La pesca requiere trabajo coordinado de mujeres, hombres, niñas y niños (Stocks, 1983; Del Águila, 2010).

Debido a la emigración[14], entre 2016 y 2025 se ha observado menos población joven en San Jacinto. Al marcharse en búsqueda de empleo o estudios, difícilmente mantienen su actividad pesquera, con lo cual la transmisión del saber acuático y pesquero puede verse transformada, sobre todo si socializan a sus hijos en un entorno urbano. Aunque algunos consiguen trabajos relacionados: venta de pescado, cocina y de motoristas. Por ejemplo, una de las familias que migró a Nauta mantiene vínculos que le permiten recibir pescado de la comunidad y venderlo en la ciudad.

3.2.2 Curar: ser buen pescador

La formación de la persona en la sociedad kukama debe ser comprendida en su globalidad, integrada tanto por el aprendizaje activo y una transmisión de saberes y habilidades en el proceso de socialización realizados en el seno de la familia y la comunidad, como por una cuidadosa selección alimentaria individualizada y por un proceso de transformación desarrollado por chamanes.

En junio de 2025, conversando con Raimundo, uno de los temas que tratamos fue que cuando era niño le habían *curado en* lobo de río, es decir, que un médico vegetalista[15] le había curado en este animal acuático. Curarse es un proceso de construcción y transformación de la persona que se puede iniciar en el útero materno y perdurar a lo largo de la vida adulta, me contaba Luis T. en junio de 2025. En él intervienen distintos

[14] El Censo nacional de 2017 señala que la población kukama emigra de las comunidades en búsqueda de trabajo temporal o permanente y para estudiar. El 58.8% de las comunidades kukama-kukamiria reportó haber sufrido emigración en el último año. En 96 de las 216 comunidades, migraron entre 1 y 10 personas (INEI, 2018, p. 89).

[15] Curandero, médico, médico vegetalista, chamán, brujo o banco se usan para definir esta labor.

alimentos, saberes, dones, animales, sujetos y espíritus, operando en un cuerpo-persona. Curarse para convertirse en buen pescador es un proceso que conlleva una selección de alimentos a ingerir y evitar desde el vientre materno. Hay alimentos que ayudan a desarrollar ciertas habilidades y otros que hay que evitar.

Pero no todos los procesos de curación son similares. Curar en un animal tiene una dimensión chamánica, y por tanto es distinto del proceso de curar que puede hacer una persona formada en biomedicina o bien una persona tomando remedios —de cualquier tipo— en su propio hogar. Solo puede ser realizado por parte de un chamán. Es un proceso en el que —siguiendo las explicaciones de los protagonistas— el vegetalista «icara» y sopla tabaco en determinadas partes del cuerpo de la persona que está curando. El icaro es un canto de curación chamánica (Rivas, 2022), e implica la participación activa de determinados espíritus.

En la sociedad kukama, curar se entiende tanto como un proceso de sanación de una persona enferma que sufre una dolencia corporal, como también de prevención de males que la persona puede sufrir, como un proceso mediante el cual los espíritus de animales o plantas otorgan dones a una persona, o como una forma de favorecer la comunicación entre distintos tipos de gentes (Tello, 2020)[16]. Cuando era niño, Raimundo estaba enfermo y, al ver que no se recuperaba, sus padres lo llevaron al curandero de la comunidad, don Raimundo H., quien les ofreció la posibilidad de curarle en lobo de río (*Pteronura brasiliensis*). Así lo narró[17]:

> R: […] estaba enfermo cuando era pequeño, y me han llevado a curar. El curandero le ha dicho pues a mi papá: «vamos a curarle en lobo, para que en donde se vaya no sepa enfermarse. Porque el lobo, a donde es que se va nunca se enferma, por lo que entra a esas cochas remontadas y nunca se enferma. Para que pueda comer los mejores pescados», le ha dicho a mi papá. Mi papá y mi mamá me han contado. «Y ya —le han dicho— cúrale en lobo, cúrale en lobo». Me han curado pues. Y yo, pues de pensar así, que me ha curado en lobo pues a mí me ha gustado la pesca, me gusta el pescado, cuando estoy pescando me gusta. […] Mi doña me dice: «¡tanto te gusta poner trampa y agarrar pescado, en el río nomás quieres parar!» […]
>
> M: Cuando se cura así, digamos… ¿es el curandero quien eligió curarle en lobo a usted?
>
> R: A mis papás les han hecho escoger. El médico se llamaba Raimundo. Y él le ha hecho escoger a mi papá: «Oye, tocayo» —le dice— ¿en qué quieres que le cure a tu hijo?» —le ha dicho—. «No sé, tocayo». «Voy a ponerle para que sea pescador, vamos a curarle en lobo, para que donde se vaya, no se enferme, para que no se le

[16] En el pie de página 11, Tello habla de tipos de *gentes*.

[17] El relato de los padres de Raimundo se puede consultar en Campanera (2015, p. 109-115).

> acerque ningún tipo de animal. El lobo anda bajo el agua, se va parando, y ninguna clase de animal se le acerca». Y mi papá le ha dicho: «ya, tocayo, cúralo». De esta manera me cura, me dice a mí. […] Muchos no saben qué es curar. Curar es que te curan en ese animal, te soplan, te ponen el icaro en la cabeza. El médico te sopla tabaco. Con eso te sopla, acá, en tu mano, y tu pie, acá [se señala la corona de la cabeza, las palmas de la mano, y las plantas de los pies]. Aquí más harto te pone [en la corona], te pone dos o tres veces.
>
> M: ¿En el mismo día o en otros días?
>
> R: No, tienes que ir otros días. Todo se hace en la tarde, a partir de las cinco, seis de la tarde. Eso es que te curan, te ponen de ese animal su don. Su don te dan a ti, a ti te ponen en tu cuerpo. Y así me han curado a mí. Y así estoy. […] (Raimundo C. H., San Jacinto, 2025).

«Su don te dan, te ponen en tu cuerpo», comenta Raimundo, y es que curar en un animal implica que el *don* de este se incorpora al cuerpo humano, y este proceso solo lo puede hacer un especialista con la ayuda de los espíritus pertinentes. Es así como, para saber pescar y estar protegido en las aguas amazónicas, estar curado es una garantía tanto de habilidad como de protección.

Curar en un animal acuático nos permite pensar en la agencia acuática y en «ser con el río» desde otro ángulo. Se refuerza la continuidad acuático-terrestre a través de la unión del animal y la persona con el trabajo de mediación del curandero y los espíritus. El trabajo de los curanderos es clave para la mediación, la comunicación y circulación de dones de los animales acuáticos a los kukama.

Pensar que ser curado en lobo de río es una creencia cultural implica negar la posibilidad de ser con el río, y de ser kukama, puesto que el ideal de varón kukama es ser un buen pescador. Tal y como plantea De la Cadena en la relación entre Mariano y el ser-tierra Ausangate, en el caso de Raimundo, negarle la posibilidad de ser lobo es violencia ontológica hacia él, es decirle lo que puede ser y lo que no puede ser (De la Cadena et al., 2018). Es negarle una parte poderosa de su existencia, aquella que le provee de alimento, identidad y protección.

3.2.3 Soñar: el padre que sufre

Los sueños son fuente de conocimiento y de información que sirven de guía en el quehacer cotidiano kukama. Soñar brinda advertencias y consejos para la vida cotidiana, anuncia sucesos posibles, y también es una forma de establecer comunicación entre seres humanos y no humanos, como pueden ser las madres de las plantas (Mass & Campanera, 2011, p. 11-12) o con familiares fallecidos (Angulo-Giraldo & Liberato, 2025; Angulo-Giraldo, 2024). En algunas sociedades, los sueños son considerados experiencias reales y verdaderas de comunicación (Orobitg, 2017). En el caso kukama, el sueño puede ser

entendido como un estado ontológico, que facilita la comunicación entre *gentes* (plantas, personas, espíritus, animales).

En el marco de la demanda de amparo por el Marañón, la jueza realizó varias audiencias públicas. En una de ellas, Mari Luz Canaquiri explicó que una de las preocupaciones por la contaminación del río por hidrocarburos era su afectación a la población que vive debajo del río, los *karuara*[18]. Explicó que sufría de dolores de cabeza y que soñó con su padre que había fallecido en el río. En ese sueño, él le decía que se encontraba bien, que tenía una familia, y que aquello que les estaba afectando eran los derrames de petróleo. Así lo relató:

> Para nosotros el río Marañón es muy sagrado, es el corazón de la vida, decían mis abuelos. […] Es para nosotros un ser vivo, tiene espíritu de gente, porque la madre purawua[19] es gente para el pueblo kukama. Y tenemos familiares debajo del agua, que se los han llevado, y queremos que a esos seres los respeten, pero también hay espíritus allí que dan vida. Las fieras que viven debajo del agua dan vida, traen más agua, y por medio de ellos es que los peces también se alimentan[20].

Aquí, el sueño es una experiencia que contribuye a construir un discurso del río-como-sujeto (Boelens et al., 2022), y refuerza la relación kukama con el río Marañón, que busca conseguir el reconocimiento de sus derechos. La experiencia de Mari Luz y de otras personas del bajo Marañón con familiares residiendo dentro de la ciudad debajo del agua, expresa cómo los humanos que viven en tierra y en el agua forman una misma sociedad. Sus abuelos le decían que el río Marañón es el corazón de la vida, es decir, el centro e impulso vital no está en los humanos ni en el agua, sino en los seres y fieras que «traen» agua, dan vida, hacen el río, crían los peces y sostienen la vida de los kukama. Vallejos y Murayari (2015) y Fernandes-Moreira (2024) dicen que corazón (en kukama, iya) se refiere tanto al órgano como a la expresión de un sentir (frío, miedo, etc.). La expresión del río como corazón de la vida muestra un vínculo cuerpo-territorio entre kukamas y río.

3.3 ¿Qué (nos) hacen los ríos? La agencia acuática

3.3.1 La boa se ha ido y el pueblo ha desbarrancado

En 1980, San Jacinto se ubicaba en la ribera del Marañón y vivían ahí unas 800 personas. La laguna Estera, contigua a la comunidad, empezó a secarse, y de ahí las zonas habitadas colindantes empezaron a desbarrancarse. A medida que iba avanzando el desbarranque de tierras, la población vio que tenía que reasentarse en otro lugar. Empezó el debate y con ello el desacuerdo del lugar donde volver a construir la comunidad, que acabó

[18] Información aportada en julio de 2025 por parte de un miembro del equipo jurídico de la demanda de amparo.

[19] Boa, yacumama, escrito también purawua o purahua.

[20] Palabras de Mariluz Canaquiri Murayari en el webinar *El Río Marañón, titular de derechos en el Perú* (Canaquiri Murayari, 2024, min. 00:14-00:16).

dividida en dos: un grupo fundó la comunidad de 23 de Junio y el otro reubicó San Jacinto en una zona de altura, a unos doscientos metros del río (Campanera, 2015), donde permanece.

Adela y Agustín me explicaron que la laguna Estera se había secado completamente porque las boas habían salido: «Totalmente ha salido el barranco, ¡inmensas boazas, cómo salían! Fieras, así eran con sus orejas», decía Adela. Y Agustín añadía:

> Sí, o sea que cuando ya ha salido [la boa], ha empezado ya, el barranco, ha empezado minando la tierra. La fiera cuando no sale [de la laguna], ahí se mantiene ya, le cuida al agua, a los peces, permanece ahí. Y cuando [la boa] quiere cambiar a otro lugar, sale y ahí comienza a minar la tierra, comienza cayendo, cayendo… (Agustín y Adela, 2011).

Su relato explica el desbarranque y reubicación forzada de la comunidad por el abandono de la laguna por parte de las fieras. Su salida concatena una gran transformación de la comunidad, que, al tener que reubicarse, entra en conflicto y se divide en dos. Ramírez-Colombier (2025) considera que en la cultura kukama el barranco es un espacio liminal agua-tierra y un fenómeno-experiencia.

3.3.2 El vecino que desaparece y regresa enfermo

Otro vecino contó que Salomón se adentró al Marañón y vio personas idénticas a su familia, las que se lo llevaron a la ciudad debajo del agua. Sin embargo, las autoridades de esa población lo rechazaron y lo sacaron de nuevo del agua, pero por otra zona, en una laguna cerca de Yarina. Lo encontraron al cabo de unos días «endiablado», y sus familiares lo llevaron a un vegetalista para que le curase; y con la soplada del tabaco e icarando se consiguió devolverle la salud y el espíritu.

Experiencias similares son descritas por Angulo y Liberato (2025) y Fernandes-Moreira (2024). Este caso expresa la vinculación estrecha entre la ciudad de debajo del agua, donde viven los karuara, y la población terrestre, y su relación de parentesco, afecto y tensión. Vemos la continuidad entre el espacio acuático y el terrestre a través de las relaciones sociales entre sus gentes, y el modo en que una separación no significa una muerte, sino una continuidad de vida. No hay una frontera definida entre la vida dentro y fuera del río (Fraser & Tello, 2015). Además, se refuerza el papel del chamán para resolver este tipo de situaciones dañinas, ayudando a devolver la salud y la personalidad. Él sabe resolver el daño causado por los seres acuáticos, su mediación es necesaria. Ellos necesitan los espíritus que residen en el río, quienes también sufren por el ruido y la contaminación del Marañón (Fraser & Tello, 2015).

4. Conclusiones

En el marco del reconocimiento de los derechos del río Marañón, es preciso conocer la relación que la sociedad kukama tiene con él. Devenir titular de derechos puede tener lecturas y consecuencias distintas para el sistema jurídico occidental, para el río y la gente kukama. En este texto queremos comprender qué es un río para la sociedad kukama, a través de sus experiencias y narraciones. Cuando los abuelos kukama afirman que el río es el corazón de la vida, es porque ahí se halla el impulso de la vida kukama. Así, río y tierra conforman un cuerpo-territorio plural (Echeverri, 2004; Cabnal, 2016).

La noción de ser-con-el-río que proponemos aquí busca entender que ser persona kukama conlleva como condición la existencia del río y los seres que lo habitan y dan vida. Esta pluralidad de seres que habitan el río no puede ser reducida a un único sujeto o ser viviente, tal y como se establece en el reconocimiento de derechos del río.

El río no es un ser único, es una pluralidad de seres-gentes en relación. Purawa, karuaras y chamanes sufren los derrames de hidrocarburos que afectan el Marañón desde hace más de cuarenta años (Grados & Pacheco, 2016). Esto afecta a todo el cuerpo-territorio kukama (río, boa, peces, tierra, gentes, plantas, espíritus).

La sentencia que reconoce los derechos del río Marañón establece que son las organizaciones indígenas —¿cuáles[21]?—, junto a determinadas instituciones estatales, las que se erigen como representantes, guardianas y protectoras del río. Con ello, se configura una nueva relación con el río, pues los chamanes no tienen su rol mediador y sanador reconocido. Devenir guardián representa usurpar el papel de otros seres acuáticos[22] (Fernandes-Moreira, 2024); además, serlo junto al Estado implica una supeditación a este. En última instancia, las condiciones que han favorecido la contaminación del río y motivaron la demanda pueden permanecer intactas a pesar del mandato de cogobernanza de la sentencia. Una cogestión ante la cual el Estado se ha mostrado hostil ahora y en otras ocasiones (Campanera, 2017), con lo cual el reconocimiento de derechos del río puede quedar en ornamento (González-Serrano, 2025), pues su noción de río es extractivista.

Con la materialización de los derechos, se puede pasar de un «ser-con-el-río» kukama a un «representar-al-río», hablar en su nombre. Habrá que ver quiénes y cómo se usa la agencia moral de los ríos y en qué medida la agencialidad acuática se transforma. Los derechos de la naturaleza se presentan como un avance hacia el ecocentrismo y el reconocimiento de las perspectivas indígenas —que no lo negamos—, aunque en el Marañón, su implementación es una quimera política y ontológica. Desde la noción de río

[21] Hay que tener en cuenta las relaciones de alianza y tensión que se dan entre organizaciones kukama del bajo Marañón (Acodecospat, Huaynakana Kamatahuarakana, Aidecos, etc.) y la hostilidad que generan en las comunidades estudiadas los líderes que viven en la ciudad de forma ostentosa. Y que en Marañón viven varios pueblos indígenas, lo que aumenta la complejidad del proceso.

[22] Varios testimonios kukama dicen que los yacurunas son los guardianes de dentro del agua (Fernandes-Moreira, 2024).

a la implementación de su cogobernanza, observamos distintas perspectivas que pueden entrar en conflicto.

Referencias

Acosta, A. & Martínez, E. (Comp.) (2011) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Abya-Yala.

Angulo-Giraldo, M. A. (2024). «Anoche tuve un sueño, desde anoche, no dejo de mirar el río»: as relações cosmológicas nos sonhos do povo indígena Kukama (Peru). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 19*(2), e20230023. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0023

Angulo-Giraldo, M. & Liberato, A. L. (2025). «A la noche yo sueño, le sueño a ese bufeo»: relaciones entre humanos y no humanos a través de los territorios oníricos del pueblo indígena Kukama (Perú*). Horizontes Antropológicos, 71*(31), pp. 1-33. https://journals.openedition.org/horizontes/9877

Aparicio, M. (2024). Derechos colectivos, derechos de la Naturaleza y defensa de lo común. Hoja de ruta para un futuro posible. *Oñati Socio-Legal Series, 14*(2), pp. 299-320. https://doi.org/10.35295/osls.iisl.1761

Arellano, A. (21/04/2025). «Mari Luz Canaquiri Murayari, la guardiana del río Marañón». Mongabay. https://es.mongabay.com/2025/04/mari-canaquiri-rio-maranon-premio-medioambiental-goldman-2025-entrevista/

Asociación Quisca (2024). *Karuara, la gente del río*. https://karuara.com/es/pelicula/

Ballestero, A. (2019). The Anthropology of Water. *Annual Review of Anthropology, 48*, pp. 405-21. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011428

Blanco Vizarreta, C. (2024). Rethinking international law *along with* Amazonian ontologies: problematizing human-non-human divisions. *Leiden Journal of International Law, 37*, pp. 847-865. doi:10.1017/S0922156523000717

Boelens, R.; Escobar, A.; Bakker, K.; Hommes, L.; Swyngedouw, E.; Hogenboom, B. & … Wantzen, K. M. (2022). Riverhood: political ecologies of socionature commoning and translocal struggles for water justice. *The Journal of Peasant Studies*, *50*(3), pp. 1125-1156. https://doi.org/10.1080/03066150.2022.2120810

Boelens, R.; Hommes, L. & Hoogesteger, J. (2024). Ontological politics in river defense debates: Unpacking fields of contention in eco-centric and non-human turns. *Water Alternatives*, *17*(3), pp. 649-668. https://www.water-alternatives.org/index.php/alldoc/articles/vol17/v17issue3/762-a17-3-4/file

Borràs, S. (2016). New transitions from human rights to the environment to the rights of nature. *Transnational Environmental Law, 5*(1), pp. 113-144. http://dx.doi.org/10.1017/S204710251500028X

Cabnal, L. (2016). De las opresiones a las emancipaciones: Mujeres indígenas en defensa del territorio cuerpo-tierra. *Biodiversidad en América Latina*. https://www.biodiversidadla.org/

Campanera Reig, M. (2018). Humanidad territorializada. Madres, dueños y personas que cuidan. *Revista de Antropología Iberoamericana, 13*(02), pp. 189-212. DOI:10.11156/aibr.130204

Campanera Reig, M. (2017). De lagos propios a Patrimonio de la Nación. Disputas por el espacio acuático en la Reserva Nacional Pacaya Samiria. *Revista de Antropología Social, 26*(2), pp. 281-306. Doi: 10.5209/RASO.57607

Campanera Reig, M. (2015). *¿Para quién se conserva la laguna Jacinto? Conflictividad socioambiental en el Bajo Marañón, Amazonía peruana* [Tesis doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universitat de Barcelona].

Canaquiri Murayari, M. (2024, abril 25). *El Río Marañón, titular de derechos en el Perú* [Video]. OIDN Observatoire International. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=I12jR0ASML8

Del Águila Chávez, R. (2010). *Las mujeres y la pesca en la Reserva Nacional Pacaya Samiria*. Ministerio del Ambiente, Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo. ISBN: 978-612-45650-9-0

De la Cadena, M.; Risør, H. & Feldman, J. (2018) Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, *32*, pp. 159-177. https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08

Descola, Ph. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.

Diccionari català-valencià-balear (DCVB) Institut d'Estudis Catalans. (s. f.). Diccionari català-valencià-balear (DCVB). https://dcvb.iec.cat/

Echeverri, J. A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* IGWIA. pp. 259-275.

Escalera, J. & Ruiz, E. (2011), Resiliencia Socioecológica: aportaciones y retos desde la Antropología. *Revista de Antropología Social, 20*, pp. 109-135. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2011.v20.36264

Fernandes-Moreira, D. (2024). *Tana Ikuaka iyamuki*: la corporización kukama entre geoontologías en la Amazonía peruana [Tesis para optar el grado académico de Doctor en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú]. https://tesis.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/ad9871ba-9501-4a4d-802d-7900b572149e/content

Fraser, B. & Tello, L. (7 de febrero de 2015). Cultura y ecología reciben poca atención en plan fluvial. *Radio Ucamara.* Recuperado: http://radio-ucamara.blogspot.com

González-Serrano, M. X. (2025) Rights of nature, an ornamental legal framework: water extractivism and backbone rivers with rights in Colombia. *The Journal of Peasant Studies, 52*(2), pp. 322-342. https://doi.org/10.1080/03066150.2024.2349228

Glosario del IGN Instituto Geográfico Nacional. (s. f.). Glosario de términos geográficos. En Atlas didáctico. https://educativo.ign.es/

Grados, C. & Pacheco, E. (2016). El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: el caso de dos comunidades Kukama Kukamiria de la cuenca del Marañón (Loreto-Perú). *Anthropologica*, *34*(37), pp. 33-59. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201602.002

INEI (2018). *III Censo de comunidades nativas 2017. Resultados definitivos, tomo I*. Instituto Nacional de Estadística. https://censo2017.inei.gob.pe/resultados-definitivos-de-las-comunidades-nativas-y-campesinas-2017/

Juzgado Mixto de Nauta (2024). *Expediente N.º 00010-2022-0-1901-JM-CI-01: Acción de amparo (Canaquiri Murayari, M. L., et al. vs. Dirección Ejecutiva de Gestión Ambiental del Gobierno Regional de Loreto, et al.)* [Expediente judicial]. https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2024/03/Expediente-00010-2022-0-1901-LPDerecho.pdf

Latour, B. (1991). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.

León, J. (19/03/2024). «Sentencia histórica del PJ en favor del río Marañón». *La República*. https://larepublica.pe/sociedad/2024/03/19/sentencia-historica-del-pj-en-favor-del-rio-maranon-poder-judicial-loreto-952254

Lewis, N. (21/04/2025). «This 1,000-mile river suffered decades of oil spills. Now it's a legal person, things could change». CNN. https://edition.cnn.com/world/americas/peru-maranon-river-goldman-prize-c2e-spc

Linton, J. (2009). *What is water? The History of a Modern Abstraction*. UBC Press.

Mass, W. & Campanera, M. (2011) *Árboles medicinales. Conocimientos y usos en la cuenca baja del río Marañón*. Araucaria XXI Nauta, Ministerio del Ambiente, Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo. ISBN: 978-612-45936-8-0

Merino, R. (2023). Indigenous Knowledge and International (Anthropocentric) Law: The Politics of Thinking from (and for) Another World. En V. Chapaux, F. Mégret & U. Natarajan (Eds.). *The Routledge Handbook of International Law and Anthropocentrism* (pp. 198-214). https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003201120-13

Ministerio de Cultura (2025). *Pueblo Kukama-Kukamiria. Base de datos oficial de Pueblos indígenas u originarios*. https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/kukama-kukamiria

Orobitg, G. (2017). Los laberintos del sueño. Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio. *EntreDiversidades, 9*, pp. 9-20. https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.p01

OSITRAN (23/12/2025) *Hidrovía Amazónica*. Organismo Supervisor de la Inversión en Infraestructura de Transporte de Uso Público. Presidencia del Consejo de Ministros. Perú. https://www.ositran.gob.pe/anterior/hidrovias/hidrovia-amazonica/

Pau, S. (2023). «El barro de mi cuerpo olía a petróleo». Conflictos ontológicos y poesía kukama. *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, *49*(98), pp. 153-170. https://rcllletras.unmsm.edu.pe/index.php/content/article/view/500

Real Academia Española. (s. f.). Diccionario de la lengua española. https://dle.rae.es/

Ramírez-Colombier, M. (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), pp. 81-91. https://doi.org/10.5209/reaa.94964

Ríos Ahuanari, A. (Coord.) (2012). *Turatura y Yoxi. Relatos y cuentos kukama-kukamiria y tikuna*. FORMABIAP, AIDESEP, ISEPL.

Rivas Ruiz, R. (2022). *La serpiente, madre del agua. Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana*. Fondo editorial PUCP.

Rivas-Ruiz, R.; Campos, L. & Del Águila, J. (2024). Conocimiento tradicional kukama-kukamiria sobre la fauna acuática y variaciones hidrológicas en la Amazonía peruana. *Desde el Sur*, *16*(3), pp. 1-25. http://www.scielo.org.pe/pdf/des/v16n3/2415-0959-des-16-03-e0052.pdf

Stensrud, A. (2019). Water as resource and being: Water extractivism and life projects in Peru. En C. Vindal Ødegaard & J. J. Rivera Andía (Eds.). *Indigenous Life Projects and Extractivism* (pp. 143-163). Palgrave Macmillan.

Stocks, A. (1983). Cocamilla fishing: Patch modification and environmental buffering in the Amazon Várzea. En R. B. Hames & W. T. Vickers (Ed.) *Adaptative reponses of native amazonians* (pp. 239-267). Academic Press.

Tello Imaina, L. (2020). Curarse para comunicar. Nava, E. y Gitahy de Figueiredo, G. (Eds.). *Tejiendo desde la contrahegemonía. Medios, redes y Tic en América Latina*. UNAM. pp.34-37

Tello, L. & Boyd, S. (Eds.) (2017). *Karuara. La gente del río*. Quisca, Radio Ucamara, Huaynakana Kamatahuara Kana.

Todd, Z. (2014). Fish pluralities: Human-animal relations and sites of engagement in Paulatuuq, Arctic Canada. *Études/Inuit/Studies*, *38*(1/2), pp. 217-238. https://doi.org/10.7202/1028861ar

Vallejos, R. & Amías, R. (2015). *Diccionario Kukama-Kukamiria - Castellano*. FORMABIAP.

Viveiros de Castro, E. (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute, 4*(3), pp. 469-488. https://doi.org/10.2307/3034157

Yates, J. S.; Harris, L. M. & Wilson, N. J. (2017). Multiple ontologies of water: Politics, conflict and implications for governance. *Environment and Planning D: Society and Space, 35*(3), pp. 797-815. https://doi.org/10.1177/0263775817700395

Financiamiento
Este trabajo ha sido financiado por la Universidad Complutense de Madrid, por el proyecto «Ecologias e subjetivações econômicas em transição e tensão» del Instituto de Ciências Sociais de la Universidade de Brasília y por el Laboratoire d'anthropologie sociale del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Declaración de uso de herramientas de IA
La autora declara que en la preparación del presente artículo no se han utilizado herramientas de Inteligencia Artificial (IA).

Declaración de posibles conflictos de intereses
La autora declara que no tiene conflicto de intereses.

Mireia Campanera Reig

Doctora en Antropología Social (Universitat de Barcelona, 2016). Profesora Ayudante Doctora en la Universidad Complutense de Madrid desde 2023. Ha participado en más de quince proyectos de investigación competitivos a nivel estatal e internacional, que han derivado en más de treinta publicaciones, entre artículos, libros y capítulos de libro.

Correo: mircampa@ucm.es

Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente.
N° 17 enero – junio 2026. E-ISSN: 2709 – 3689

Cómo citar: Campanera, M. El corazón de la vida: el río Marañón, desde la perspectiva kukama. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente,* (17), D-006. https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.D006