



LAS MUJERES KUKAMA ANTE EL RÍO MARAÑÓN: UNA HISTORIA DE SUJECCIÓN, RESISTENCIA Y LITIGIO AMBIENTAL

KUKAMA WOMEN AND THE MARAÑÓN RIVER: A HISTORY OF SUBJUGATION, RESISTANCE, AND ENVIRONMENTAL LITIGATION

Renzo Ramírez Roca

Pontificia Universidad Católica del Perú

renzo.ramirezr@pucp.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0001-7962-5502>

Envío: 19 de marzo de 2026 Aceptación: 17 de junio de 2026 Publicación: 31 de julio 2026

Resumen

En marzo de 2024, el Juzgado Mixto de Nauta reconoció al río Marañón como titular de derechos a partir de una demanda interpuesta por la Federación de Mujeres *Kukama* Huaynakana Kamatahuara Kana. Este artículo sitúa ese fallo en una trayectoria histórica de larga duración para comprender su genealogía y sus implicancias. La pregunta central analiza cómo una historia de despojo e invisibilización dio forma a la demanda y al liderazgo de las mujeres que la condujeron. El análisis identifica cinco mecanismos históricamente específicos mediante los cuales distintas formas de poder gestionaron la subalternidad indígena desde el período colonial hasta el presente. Los resultados muestran que el fallo de 2024 marcó un



quiebre en esta lógica de dominación al incorporar la ontología kukama como fundamento jurídico vinculante, y que el liderazgo femenino que lo hizo posible revirtió el lugar de subordinación que el modelo extractivo impuso históricamente a las mujeres kukama.

Palabras clave: mujeres indígenas amazónicas; derechos de la naturaleza; extractivismo; colonialidad del género; litigio ambiental; pueblo Kukama.

Abstract

In March 2024, the Mixed Court of Nauta recognized the Marañón River as a rights-bearing entity following a lawsuit filed by the Kukama Women's Federation Huaynakana Kamatahuara Kana. This article situates that ruling within a long-term historical trajectory to examine its genealogy and implications. The central question analyzes how a history of dispossession and invisibilization shaped the lawsuit and the leadership of the women who led it. The analysis identifies five historically specific mechanisms through which different forms of power managed indigenous subalternity from the colonial period to the present. The findings show that the 2024 ruling marked a break in this logic of domination by incorporating Kukama ontology as legally binding grounds, and that the female leadership that made it possible reversed the subordinate role historically imposed on Kukama women by the extractive model.

Keywords: Amazonian indigenous women; rights of nature; extractivism; gender coloniality; environmental litigation; Kukama people

1. Introducción

En marzo de 2024, el Juzgado Mixto de Nauta reconoció al río Marañón como titular de derechos y designó a las organizaciones indígenas *kukama-kukamiria* como sus guardianas legales. La resolución respondió a una demanda de la Federación de Mujeres Kukama Huaynakana Kamatahuara Kana y fue confirmada en segunda instancia en agosto del mismo año. Con ello, la cosmovisión de un pueblo indígena adquirió un rango jurídicamente vinculante y cuestionó, desde el propio orden estatal, la reducción de la naturaleza a un mero recurso.

El propósito de este artículo es situar la demanda y el fallo en una dimensión histórica de largo aliento. La pregunta central explora cómo esa historia de despojo e invisibilización marcó la demanda y el liderazgo de

las mujeres que la interpusieron. De ella derivan tres preguntas complementarias: cuáles fueron los mecanismos específicos a través de los cuales el ordenamiento dominante se impuso a las poblaciones originarias hasta el siglo XXI; qué reconoció realmente el fallo de 2024 y cuáles son sus límites efectivos; y si el reconocimiento estatal puede devenir en una nueva forma de contención burocrática de la demanda indígena.

El análisis histórico permitió identificar lo que este artículo denomina *dispositivo de sujeción*: un mecanismo por el cual distintas formas de poder gestionaron la subalternidad indígena no solo reprimiendo la diferencia, sino otorgando reconocimientos formales con el fin de encuadrar y controlar a los indígenas bajo términos que el propio orden puede administrar. El concepto se construye a partir del *dispositif* foucaultiano (Foucault, 1998), incorporando la dimensión racial y de género. Este mecanismo se emplea aquí como una herramienta heurística para identificar modos recurrentes de poder, no con el fin de reducir siglos de historia *kukama* a una lógica única. Al incorporar la ontología *kukama* como fundamento jurídico válido, el fallo de 2024 tensionó esa disposición de poder y abrió una fisura en su lógica, y su alcance transformador solo se entiende a la luz de la historia que lo precedió.

La literatura sobre este caso es aún incipiente. Pretell Gomero (2024) aborda el liderazgo de las mujeres *kukama* y las ubica como agentes políticas pioneras en la defensa de los derechos de la naturaleza; Bustamante Jimenez (2025) examina el caso desde la teoría jurídica; Palomino Chávez (2025) la usa como ejemplo de las “tecnologías vivas del cuidado” desde los feminismos del Sur; y Martínez-Moscoso y Warner (2025) la citan para ilustrar la tendencia global hacia una guardianía compartida de ecosistemas. Si bien estos trabajos privilegian la dimensión jurídica y político-simbólica del fallo, ninguna inscribe la demanda en un marco histórico más amplio. Sin esa perspectiva, el fallo aparece como un hito aislado.

Este artículo se acerca a ese vacío articulando fuentes con distinto estatuto probatorio: las resoluciones judiciales del Expediente N.º 00010-2022-0-1901 como documentos primarios del litigio; fuentes etnográficas e historiográficas centradas en la experiencia *kukama-kukamiria*; fuentes panamazónicas o coloniales empleadas como contexto comparativo; y fuentes periodísticas y de organizaciones de *advocacy* para documentar los hechos recientes y declaraciones de actores. Cuando el artículo recurre a materiales de escala regional, los emplea para reconstruir patrones históricos de

dominación colonial cuya combinación con la escala local genera un marco de inteligibilidad más complejo.

El texto se organiza en seis apartados. El primero reconstruye la trayectoria del litigio y ofrece una lectura del fallo. El segundo examina los imaginarios coloniales sobre la mujer indígena amazónica. El tercero rastrea la resistencia frente a las misiones y epidemias de los siglos XVI al XVIII. El cuarto analiza el período republicano temprano a través de los procesos que acompañaron la exploración y colonización de la Amazonía. El quinto examina la violencia extractiva durante el auge del caucho y sus consecuencias sobre el pueblo *kukama-kukamiria*. El sexto cierra el recorrido en el siglo XX hasta 2001, y explora las condiciones históricas que hicieron posible el litigio con el que abre el artículo.

2. Cuando el río llama: mujeres *kukama* y una demanda que hizo historia

La acción litigiosa de las mujeres *kukama* se construyó sobre dos décadas de daño acumulado. En 2000, un derrame de aproximadamente 5.000 barriles cerca de San José de Saramuro hizo descender el crudo por el Marañón hasta comunidades como Shapajilla y Parinari, cubriendo el río, inutilizando el agua para consumo y alterando el tamaño y sabor de los peces, sin que el operador avisara con anticipación ni ofreciera remediación suficiente (Grados Bueno & Pacheco Riquelme, 2016, pp. 45-47). Ese primer derrame impulsó a las comunidades a reorganizarse en asociaciones para defender su territorio. El segundo, en junio de 2010, consolidó esa articulación. En 2014 se sumaron dos episodios más: el derrame de Cuninico en junio y uno de 7.500 barriles en la comunidad de San Pedro en noviembre (Canaquiri Murayari et al., 2021), lo que ese mismo año llevó a organizar la gran marcha *kukama* o *wita ritama* para exigir atención a la contaminación (Grados Bueno & Pacheco Riquelme, 2016). Entre 2000 y 2019 se registraron 474 derrames de petróleo en la Amazonía peruana, 94 de ellos en el Oleoducto NorPeruano (Fernández Calvo, 2024), con consecuencias que incluyen el registro de metales pesados en la sangre de las comunidades (Arellano, 2025), la declaración del agua como no apta para consumo humano y la merma sostenida de los peces.

Fundada en 2001 por mujeres *kukama* del distrito de Parinari, la Federación Huaynakana (cuyo nombre significa “mujeres que trabajan” en *kukama-kukamiria*) surgió para promover los derechos de las mujeres y la defensa de su medio ambiente, en medio de un contexto de exclusión sistemática

de la participación femenina en asambleas comunitarias y organizaciones indígenas (Pretell Gómero, 2024). Con el tiempo amplió su mandato hacia la defensa territorial y el litigio ambiental, articulando representantes de 29 comunidades a lo largo del bajo Maraón (Equator Initiative, 2024). Esa expansión fue posible gracias a alianzas con el Instituto de Defensa Legal, que acompañó jurídicamente los procesos y formó capacidades litigiosas dentro de la federación, y con la Parroquia Santa Rita de Castilla, que proveyó apoyo logístico y redes de comunicación entre comunidades (Ruiz Molleda, 2025).

Sobre ese acumulado de daño sin remediación y de organización creciente, la federación se insertó en una trayectoria litigiosa que se desarrollaba en dos frentes. El primero giraba en torno al proyecto Hidrovía Amazónica. En 2013, la organización *kukama* Acodecospat demandó al Estado por omisión de consulta previa (Servindi, 2014); y en 2018, ya concesionado el proyecto a la empresa Cohidro, Huaynakana presentó una demanda de amparo independiente contra SENACE por incumplimiento de los estándares internacionales aplicables al estudio de impacto ambiental (Ruiz Molleda, 2025). El segundo frente reunió la resistencia ante los derrames del Oleoducto NorPeruano, protagonizada por las mujeres de Cuninico en Urarinas a partir del derrame de junio de 2014. Así, en 2021, tras años de litigio y de formación jurídica con el IDL, la Federación presentó ante el Juzgado Mixto de Nauta la demanda para que el Estado reconociera los derechos del río Maraón (Ruiz Molleda, 2025). El liderazgo de la federación invierte una posición histórica de marginalidad, pues son las mujeres, y no las estructuras masculinas de representación indígena, quienes condujeron esa demanda. Que reclamara derechos para el río mismo (y no solo protección ambiental para las comunidades) solo se entiende desde lo que el Maraón significa para el pueblo *kukama*.

El Maraón es un espacio de vida habitado por los *karuara*, que son la gente del río y los dueños de los espacios acuáticos, que moran bajo las aguas e incluyen a los propios muertos de la comunidad (Fernandes Moreira & Ramírez, 2019, pp. 52, 59). Son seres con una interioridad idéntica a la humana que actúan además como mensajeros que advierten sobre epidemias o amenazas al territorio. Esa continuidad es la que expresa Mari Luz Canaquiri cuando cuenta que su tío murió dos veces: la primera vez en el mundo terrenal y la segunda cuando el petróleo contaminó el mundo subacuático al que había llegado convertido en *karuara* (Fernández

Calvo, 2024). El universo se completa con la *purawa*, la serpiente madre que “teje el territorio” (Fernandes Moreira & Ramírez, 2019, p. 54, nota al pie 3) cuyo cuerpo es el curso del río y cuyos desplazamientos explican las transformaciones del cauce y la formación de cochas durante las crecientes (Rivas Ruiz, 2022, pp. 94, 99). Desde esta cosmovisión, alterar el cauce por mano humana perturba la continuidad formada por los vivos, los muertos y el río.

Esa ontología fue central en el litigio. La demanda invocó el Convenio 169 de la OIT y la Constitución peruana, reclamando para el Marañón once derechos específicos: existir, fluir, ejercer sus funciones esenciales con el ecosistema, estar libre de contaminación, alimentar y ser alimentado por sus afluentes, preservar la biodiversidad nativa, restaurarse, regenerar sus ciclos naturales, conservar su estructura y funciones ecológicas, ser protegido y preservado, y contar con representación legal (Canaquiri Murayari et al., 2021).

El proceso enfrentó obstáculos estructurales. Y es que en litigios previos el Estado intentó reducir el conflicto a sus dimensiones ambientales, descartando el enfoque cultural y espiritual (Ruiz Molleda, 2025). Por ejemplo, en el caso de la Hidrovía Amazónica, fue la presión colectiva de las organizaciones indígenas la que logró que la sentencia de segunda instancia incorporara explícitamente el vínculo espiritual de las comunidades con los ríos como criterio vinculante (Mitma, 2024). Celia Fasabi relató cómo tuvieron que abandonar los roles tradicionales del cuidado para desplazarse, dejando quehaceres y chacras para embarcarse en viajes hasta la ciudad (Fernández Calvo, 2024), impulsadas por la urgencia de asegurar que las generaciones futuras pudieran pescar y beber el agua del río sin enfermar. En la cosmovisión *kukama*, proteger el río equivale a proteger al pueblo que lo habita, y esa interdependencia desborda cualquier lectura ecocéntrica que separe la suerte del ecosistema de la de las personas. Es lo que Martínez-Moscoso y Warner (2025, p. 60) conceptualizan como los derechos de la naturaleza funcionando como vehículo para la realización de otros derechos fundamentales.

El fallo de primera instancia, emitido el 8 de marzo de 2024 por el Juzgado Mixto de Nauta, reconoció al río Marañón como titular de derechos, cuyo ejercicio corresponde a los representantes designados del río. No lo elevó a la categoría de sujeto de derecho en sentido jurídico pleno (lo cual queda reservado, en el ordenamiento peruano, a personas naturales

y jurídicas), sino que ancló la decisión dentro del marco constitucional vigente apoyándose en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (Exp. N.º 03383-2021-PA/TC, que había abierto la lectura ecocéntrica de la Constitución ecológica) y en el párrafo 62 de la Opinión Consultiva OC-23/17 de la Corte IDH, que reconoce el valor intrínseco de los componentes del medio ambiente como intereses jurídicos en sí mismos (Juzgado Mixto-Nauta I, 2024). La sentencia impuso además obligaciones concretas. Entre ellas, ordenó a Petroperú actualizar su Instrumento de Gestión Ambiental en seis meses, dispuso la creación de Consejos de Cuencas con participación indígena, y designó al Estado y a las organizaciones *kukama* como guardianes, defensores y representantes del río, cuya capacidad incluye ejercer acciones judiciales y administrativas en su nombre (Juzgado Mixto-Nauta I, 2024). Las entidades demandadas, entre ellas Petroperú y el Ministerio del Ambiente, apelaron de inmediato.

En la audiencia de segunda instancia del caso Marañón, el Ministerio del Ambiente argumentó que el fundamento filosófico de la Constitución peruana es antropocéntrico y que resolver favorablemente la pretensión sería inconstitucional. Ese argumento había sido anticipado y respondido por la misma Sala Civil meses antes: en mayo de 2024, al resolver el caso Hidrovías, el fundamento noveno de la sentencia había reconocido que el pueblo *kukama* sostiene que en el fondo de los ríos existe vida con la misma organización que en la tierra, que todo el espacio del río es sagrado para su cosmovisión, y que el Estado tiene el deber de crear las condiciones para que cada pueblo pueda expresar su espiritualidad sin discriminación (Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024a, fundamento 9). En agosto de 2024, la Sala confirmó la sentencia del Marañón e integró una precisión: los derechos reconocidos al río y sus afluentes solo pueden versar sobre su protección, conservación, mantenimiento y uso sostenible, de esa forma acotando el alcance de la titularidad sin suprimirla (Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024b). La implementación de los mandatos judiciales permanece en curso y su cumplimiento efectivo es el foco inmediato de la lucha de la federación. Mari Luz Canaquiri, reconocida con el Premio Medioambiental Goldman 2025, sostiene que el desafío consiste en exigir ese cumplimiento, convocar a otras organizaciones ribereñas y establecer mecanismos de consulta no negociables frente a cualquier concesión futura (Arellano, 2025). La victoria de la federación da voz a una voluntad construida sobre la memoria del despojo

y sobre todo aquello que el ordenamiento estatal les negó durante siglos para mantenerse estable.

3. El primer estrato del despojo: imaginarios coloniales sobre las mujeres indígenas (siglos XV-XVI)

Situar el fallo del Marañón en una trayectoria de larga duración requiere reconstruir los mecanismos con que el orden dominante construyó sus categorías sobre las mujeres indígenas amazónicas. Este apartado identifica la negación representacional como la forma más temprana del dispositivo de sujeción. Esta consiste en un mecanismo mediante el cual se generó un marco discursivo en el que la mujer indígena podía ser tutelada o eliminada, pero no reconocida como sujeto político. A diferencia de la etapa misional o la republicana, en la colonia temprana este dispositivo no requería intervención institucional directa, ya que operaba en el nivel del archivo, de la imagen, de la narrativa, produciendo marcos que justificarían cualquier intervención posterior tanto sobre cuerpos como de territorios indígenas.

La evidencia disponible procede de estudios amazónicos y sudamericanos, no de fuentes específicamente *kukama-kukamiria*. Las fuentes coloniales visibilizan a las mujeres *kukama* solo en momentos en que las fuerzas administradoras del poder las requerían para sus propios fines. Lo que el archivo permite reconstruir son patrones visuales y textuales de alcance panamazónico dentro de los que las mujeres indígenas quedaron inscritas con independencia de su pertenencia étnica. Esta sección emplea esas fuentes como contexto comparativo.

Myscofski (2007) documenta ese marco en el contexto colonial brasileño. En los primeros registros portugueses, la mujer indígena aparece bajo dos imágenes: la doncella inocente, pasiva y accesible, y la guerrera caníbal, feroz e irreductible (pp. 145-146). Aunque opuestas, ambas cumplieron una función convergente. La primera convirtió la sujeción en tutela y permitió la captura y reubicación de mujeres en nombre de su propia protección. La segunda concedió legitimidad a la “guerra justa” y la esclavización como consecuencia legítima. En ningún caso se reconocía agencia propia, pues la posición asignada era la que el orden colonial necesitaba para administrar la situación (pp. 152-153).

Por otro lado, Amodio (1993) ofrece el sustrato ideológico de ese mecanismo. En la percepción europea, la oposición cultura/naturaleza era

homóloga al conjunto hombre/mujer, de modo que el continente americano fue alegorizado como una naturaleza feminizada que se ofrecía sumisa al europeo, lo que finalmente justificó la conquista y el saqueo (pp. 12-13). Mientras que las representaciones estudiadas por Myscowski definen los modos que podían adoptar las narrativas coloniales sobre mujeres concretas, esta alegoría homóloga mujer y territorio en un solo objeto de apropiación. Esto permite que el mecanismo de sujeción tenga una doble eficacia: por un lado, la mujer indígena resultaba tutelable o eliminable, mientras que el territorio que habitaba, se vuelve conquistable o explotable, mediante una misma función discursiva.

Palomino Chávez (2025), siguiendo el marco de la colonialidad de género de María Lugones, analiza cómo raza, clase y género se co-constituyeron para reducir a las mujeres indígenas a un espacio de *no-ser*, es decir, una posición de despojo simultáneo de la subjetividad y del territorio (p. 85). Es aquí donde las lógicas de dominación colonial encuentran su expresión más específica en el caso *kukama*: la propia autora identifica la lucha de las mujeres *kukama* por el Marañón como expresión de la categoría cuerpo-territorio, pues la defensa del río resulta inseparable de la defensa de los cuerpos que lo habitan (pp. 88-89).

Lo que esta negación representacional permite identificar es una tendencia estructural de las estructuras de poder a desplazar a la mujer indígena cuando ocupa una posición de sujeto político, en lugar de refutar sus argumentos. Esa tendencia guarda una analogía formal (no una continuidad histórica directamente demostrable) con la resistencia que el Estado opuso al componente espiritual de la demanda del Marañón, que intentó reducir a sus dimensiones ambientales antes de que la presión colectiva lograra incorporar el vínculo espiritual como criterio vinculante en segunda instancia. El instrumento cambió (de la crónica misional al dictamen técnico-jurídico), pero el gesto de reconocer únicamente aquella parte del argumento indígena que el poder puede gestionar en sus propios términos resulta recurrente a lo largo de los períodos que este artículo examina.

4. Genealogía colonial de la resistencia amazónica. Misiones, epidemias y rebeliones (siglos XVI-XVIII)

Para operar sobre los cuerpos y territorios que esas imágenes habían clasificado, se requería también una maquinaria institucional capaz de reconfigurar sistemáticamente en normas de gobierno lo que había sido esbozado

por la imaginación colonial. Los jesuitas establecieron reducciones y misiones en la región del Marañón para convertir, sedentarizar y controlar a los habitantes locales (Lehm Ardaya, 1992, pp. 136-137), y el misionero fungía como mediador entre la comunidad y el poder colonial. Este apartado identifica en ese proceso la traducción coercitiva: un mecanismo mediante el cual el aparato misional no se limitó a negar la ontología *kukama* sino que la identificó y la convirtió en objeto de intervención sistemática.

Los evangelizadores recodificaron las prácticas espirituales amazónicas bajo la categoría de paganismo y adoración diabólica para legitimar la represión de rituales que habían sostenido la identidad colectiva (Amodio, 1993, pp. 11-12). La misión funcionaba como una instancia intermediaria, de modo que el religioso decidía qué elementos de la ontología nativa podían circular y cuáles debían suprimirse (Lehm Ardaya, 1992, p. 147).

La sedentarización forzada afectó de manera diferenciada a las mujeres *kukama*. En la cosmología del pueblo, la ya mencionada *purawa* es un ser femenino cuyo cuerpo crea el cauce, fertiliza la vida acuática y estructura el espacio ritual del río (Fernandes Moreira & Ramírez, 2019, p. 54, nota al pie 3). La sangre menstrual, el parto y el contacto con ciertos seres del río definen ciertas obligaciones y capacidades específicas de las mujeres en la economía espiritual *kukama* (Rivas Ruiz, 2022, pp. 100-101). Privar a las comunidades de su movilidad ribereña significó interrumpir también las formas de mediación que las mujeres sostenían entre el mundo social y el mundo subacuático.

La oposición nativa al control jesuita en Maynas se manifestó a través de múltiples levantamientos, con frecuencia impulsados por alianzas interétnicas (Lehm Ardaya, 1992, p. 148). Forzados a convivir con otros grupos desde 1641, los *kukamiria* se aliaron con los *jeberos* en 1644 y, mientras las epidemias diezaban a las comunidades, huyeron hacia el bajo Ucayali para reunirse con los *kukama*. En 1664, ambos grupos mataron a dos misioneros en el río Aypena y emprendieron correrías a lo largo del Marañón, hasta que fueron sometidos nuevamente por una expedición armada en 1669 (Rivas Ruiz, 2003, pp. 11-12). El episodio más significativo de esa resistencia colectiva se registró en 1695, cuando los *Cocamillas*, concentrados en la misión de Lagunas, sellaron un pacto con los *Cocamas* y los *Shipibos* para “matar a un tiempo a todos los misioneros y españoles y cerrar los pasos de la montaña” y bloquear futuros accesos a sus territorios (Lehm Ardaya, 1992, p. 148). Comunidades enteras como la de los Gayes fueron

desintegradas a partir de 1707 en represalia por la muerte del Padre Nicolás Durango, mientras que naciones como los *Omagua* padecieron una caída demográfica drástica (p. 149).

Esa resistencia, construida a través de alianzas que cruzaron fronteras étnicas, guarda una analogía formal con las coaliciones que sostuvieron la demanda del Marañón tres siglos después. Donde la coalición de 1695 reunió a *cocamillas*, *cocamas* y *shipibos*, la federación Huaynakana tejió alianzas con el Instituto de Defensa Legal, con organizaciones ribereñas vecinas y con redes académicas e institucionales de alcance internacional. La comparación no implica una continuidad histórica demostrable entre ambos procesos, sino una recurrencia en el modo de articulación colectiva. En ambos casos, la capacidad de cruzar fronteras (étnicas en el siglo xvii, institucionales en el xxi) fue decisiva. La diferencia, igualmente, es significativa. La coalición colonial encontró la aniquilación y la dispersión; la de 2024 obtuvo un fallo que removió, desde adentro del propio ordenamiento jurídico, la relación heredada entre el derecho peruano y el territorio amazónico, porque las mujeres *kukama* habían construido durante décadas el instrumento jurídico que la coalición del siglo xvii no tuvo.

Ahora bien, en el periodo misional, las autoridades prohibieron la movilidad y forzaron a los indígenas a permanecer concentrados en las reducciones, justificando el confinamiento como medida de protección. Un reconocimiento instrumental de la vulnerabilidad indígena que fue usado como pretexto para su sujeción, y terminó convirtiendo brotes aislados en mortíferas epidemias de suelo virgen (Jones, 2018, pp. 31-32). En 1680, los pocos sobrevivientes de las epidemias de viruela que habían diezclado a los *kukamiria* de Santa María de Huallaga fueron incorporados a la misión de Lagunas, mezclándose con *kukama*, *chipeos* y *shipibos* bajo condiciones misionales (Rivas Ruiz, 2003, p. 11).

La presión orientada a cortar la relación del pueblo con su territorio no logró borrar del todo lo que pretendía suprimir. Las fiestas cristianas del día de los muertos incorporaron veladas en que se danzaba en adoración hasta el amanecer (Vallejos Yopán, 2014, p. 143), práctica que fusionó formas del calendario cristiano con la comunicación con los *karuara*. Esa misma celebración persiste hoy en barrios urbanos como Punchana (p. 143), lo que convierte el sincretismo misional en un medio de transmisión que el poder colonial permitió sin prever. Las márgenes inundables que las comunidades se vieron forzadas a abandonar siguieron constituyendo el centro ontológico

del mundo *kukama*, ese río habitado por los *karuara* y estructurado por el recorrido de la *purawa*. Que esa ontología haya llegado viva al litigio de 2024 es producto de una transmisión sostenida bajo condiciones desfavorables.

Así, mientras la negación representacional del siglo xvi no reconocía a la mujer indígena como sujeto, la traducción coercitiva del período misional identificaba la ontología *kukama*, la llamaba paganismo y la convertía en objeto de intervención sistemática. El misionero sabía que el río era un ser vivo para los *kukama* y por eso lo suprimía. Esa identificación sin reconocimiento, desplegada siempre en los términos que el propio orden podía administrar, define la operación que esta segunda forma agrava respecto a la primera: ya no basta con ignorar, hay que identificar para suprimir. Con la llegada del Estado moderno y la figura del naturalista europeo, esa lógica encontró nuevos ejecutores y nuevos instrumentos.

5. La apropiación epistémica: el siglo xix

El siglo xix articuló un mecanismo que este artículo denomina apropiación epistémica: la extracción sistemática del conocimiento indígena sobre el territorio (flora, fauna, cursos de agua, rutas y recursos) para convertirlo en un saber científico circulable y cartografiable, produciendo al mismo tiempo una imagen del indígena como presencia problemática, como obstáculo o materia de expansión estatal, nunca como sujeto del territorio que describía. El naturalista necesitaba al indígena para conocer la selva y al mismo tiempo producía una justificación para desplazarlo, en tanto que el conocimiento extraído legitimaba la colonización del territorio de donde provenía.

Las expediciones científicas europeas de mediados del siglo xix fueron el vehículo más visible de la apropiación epistémica. Richard Spruce, Alfred Russel Wallace y Henry Walter Bates recorrieron la cuenca amazónica catalogando especies y describiendo poblaciones a partir del trabajo de guías e intérpretes indígenas cuya participación rara vez aparece nombrada en sus publicaciones científicas (Antunes et al., 2019, pp. 141, 150).

El Estado peruano institucionalizó esa operación al comisionar a Antonio Raimondi para levantar un mapa detallado del país entre 1859 y 1862 (Santos Granero & Barclay, 2002, p. 63). El levantamiento convertía en información estatal un espacio que los pueblos indígenas ya habitaban y recorrían según lógicas propias. El conocimiento generado por las

expediciones fue luego el argumento con el que el Estado justificó su política de atracción de inmigrantes europeos, apoyada en un sistema de clasificación étnica que estructuraba la sociedad loreana en torno a cuatro categorías (blancos, mestizos, indígenas catequizados e indígenas tribales) dispuestas como un continuum de civilización (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 63-64). Para que esa política tuviera sentido, los pueblos que ya habitaban el territorio debían aparecer como parte del problema que la colonización resolvería. Los kukama-kukamiria ocupaban una posición ambigua en ese esquema, ya que, al ser reconocidos como “semicivilizados”, eran los más requeridos para el trabajo regional.

El decreto republicano de 1825 los declaró, en principio, trabajadores libres, pero esa libertad formal no alteró su posición estructural (Santos Granero & Barclay, 2002, p. 65). Continuaron siendo la principal fuente de mano de obra bajo el sistema de habilitación, que convertía el adelanto de mercancías en una deuda difícilmente cancelable.

Tras la independencia, los kukama-kukamiria continuaron como mediadores entre los nuevos representantes del Estado y los pueblos interfluviales y se convirtieron en pequeños regatones que recorrían los ríos a cambio de bienes cotizados en el mercado regional (Rivas Ruiz, 2003, p. 12). Vargas Silva y Regan (2024) precisan que a lo largo del siglo XIX el pueblo quedó atrapado entre cuatro fuentes de demanda simultáneas (autoridades políticas, extractores y comerciantes, Iglesia y hacendados) que reclamaban su trabajo y su conocimiento del territorio sin reconocer su derecho sobre él (p. 5). Dentro de esas condiciones, *los kukama-kukamiria* no permanecieron pasivos. Su experiencia como intermediarios fluviales les permitió negociar posiciones dentro del sistema extractivo, aunque siempre dentro de un marco que les asignaba la posición del intermediario subordinado.

En la actualidad, la asimetría entre el saber que clasifica y el saber que es clasificado se desplazó hacia los instrumentos que el Estado contemporáneo desplegó para gestionar la expansión extractiva. Los estudios de impacto ambiental y los informes técnicos que preceden a cada proyecto de infraestructura reproducen la misma función que las expediciones decimonónicas, produciendo conocimiento sobre el territorio indígena con parámetros definidos por quien comisiona el estudio. A pesar de eso, en el proceso que culminó con el fallo de 2024, esa asimetría fue puesta en entredicho desde adentro del propio litigio. El *amicus curiae* presentado por la Dra. Cristina Blanco Vizarreta (PUCP/Universidad de Essex) y el Earth

Law Center argumentó que, desde el pensamiento *kukama*, el territorio es habitado por distintas categorías de seres (humanos y no humanos) que configuran modos de habitar el espacio, irreductibles a variables medibles por instrumentos diseñados sin las comunidades que los producen (Mitma, 2024). Era la impugnación de quienes, durante siglos clasificados como objeto de conocimiento ajeno, reclamaban ahora la posición de sujetos que conocen y nombran su propio territorio.

6. Violencia económica, correrías coloniales y memoria herida: la economía extractiva amazónica (1860-1930)

A partir de la década de 1860, la disposición sobre los cuerpos cobró su forma más violenta con el auge de la economía extractiva. Este ciclo consolidó un modelo de explotación que combinaba violencia física y un despojo sistemático, alcanzando en la extracción corporal su expresión más cruda. Antunes et al. (2019, p. 153) documentan que los extranjeros de la época conseguían trabajadores nativos como si fueran simples productos y utilizaban un lenguaje de posesión para referirse a ellos. Esto preparó el terreno para el boom del caucho (1869-1929), cuyas correrías y devastación de comunidades enteras configuraron estructuras de violencia con consecuencias rastreables hasta el presente. Las correrías contaban, además, con una antigua tradición en Loreto que antecedió a la era gomera (Santos Granero & Barclay, 2002, p. 69).

El pueblo kukama-kukamiria vivió ese ciclo de manera particularmente intensa. Numerosas familias del bajo Ucayali y el bajo Marañón fueron forzadas a migrar lejos de su territorio para extraer el látex o para inducir a otros indígenas a hacerlo, incluyendo el encargo de capturar a otros pueblos para los patrones caucheros (Ramírez Colombier, 2015, p. 60), lo que reconfiguró la composición social del área que hoy ocupa la Reserva Nacional Pacaya Samiria, territorio ancestral del pueblo (Rivas Ruiz, 2003, p. 12). Los patrones establecieron mecanismos de control que combinaban el sistema de habilitación con la coerción y, en casos extremos, el terror físico (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 61-62).

El sistema de habilitación cauchero merece atención particular porque su lógica articulaba dos funciones de manera simultánea. En una concesión jurídica formal, reconocía al indígena como sujeto capaz de contraer deudas y, al mismo tiempo, lo constituía como activo y garantía financiera frente a las casas comerciales (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 84-85), es

decir, como objeto de valor económico. Concesión y sujeción se implicaban mutuamente. Esta estructura guarda una analogía funcional con la que el Estado contemporáneo reprodujo al reconocer a las comunidades como interlocutoras legítimas sin cederles titularidad sobre los ríos que atraviesan sus tierras (Chirif y García, 2011, p. 124): en ambos casos, el reconocimiento formal opera como mecanismo de contención real.

El objetivo prioritario de las correrías era la captura sistemática de mujeres para convertirlas en esclavas sexuales, concubinas o sirvientas en los campamentos extractivos, por encima de la búsqueda de mano de obra masculina (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 62, 71). Esa historia traza la genealogía de la posición que las mujeres *kukama* debían ocupar dentro del orden extractivo, y hace más legible el giro que representa su liderazgo contemporáneo. La federación Huaynakana canalizó una voluntad organizativa que respondía, entre otras cosas, a la falta de voz y voto a la que las mujeres se habían enfrentado históricamente tanto en los espacios políticos indígenas como frente al Estado. Ese liderazgo hunde sus raíces en una historia en la que los cuerpos femeninos constituyeron el blanco más sistemático del modelo extractivo.

La violencia no se detuvo con el fin del ciclo cauchero. El sistema de habilitación se prolongó en forma de fundos que continuaron empleando a los *kukama* como peones, con mecanismos de coerción que incluyeron el cepo hasta la década de 1960 (Ramírez Colombier, 2015, p. 60). La economía extractiva de 1860-1930 dejó además una infraestructura física cuantificable, y el Oleoducto Norperuano puede leerse como la forma infraestructural contemporánea del modelo que el caucho instaló. El recurso explotado cambia y el actor muta de la casa cauchera al consorcio estatal, pero la externalización del daño persiste en rasgos estructuralmente reconocibles (Grados Bueno & Pacheco Riquelme, 2016, p. 56). Esa lógica expresa un modelo de sostenibilidad débil que asume como aceptable la degradación extrema del capital natural y de los medios de vida locales a cambio del crecimiento extractivo nacional (Bebbington, 2009, pp. 138-139), sostenido en una imprudencia estatal de más de cinco décadas que extrae riqueza mientras niega servicios elementales de salud y agua potable a las poblaciones locales (Pretell Gomero, 2024, pp. 156, 159). Esta violencia encarna el principio de cuerpo-territorio en su dimensión más literal, pues la contaminación de la geografía y la afectación de los cuerpos que la habitan constituyen un solo movimiento.

En la economía gomera, los indígenas endeudados constituían el único capital, activo y garantía financiera de los patrones. En la matriz petrolera, el valor se ha desplazado hacia la infraestructura tecnológica, y la extracción se despliega sobre un territorio cuyos habitantes no tenían reconocida titularidad sobre los cuerpos de agua que lo atraviesan. Al declarar fundada la demanda en cuanto al mantenimiento efectivo, inmediato e integral del oleoducto (Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024b), el fallo convirtió la infraestructura extractiva en un objeto de obligación jurídica frente a sus habitantes.

La transmisión intergeneracional de la experiencia traumática del caucho adoptó entre los *kukama* la forma que Berjón y Cadenas denominan “historia sumergida”: el proceso por el cual los episodios de violencia y explotación son incorporados al espacio subacuático de la cosmovisión *kukama*, transformados y domesticados mediante las narrativas sobre los *karuara* y la *puraɽwa* (Berjón & Cadenas, 2014, como se citó en Ramírez Colombier, 2015, p. 62). Ese procesamiento constituye un mecanismo de transmisión que preserva la memoria dentro de los propios términos ontológicos del pueblo. El testimonio de Pablo Taricuarima, artista *kukama* de cuarta generación, ejemplifica su alcance. Su abuelo fue raptado por las fuerzas armadas y forzado a aprender el castellano a palos. Al regresar no fue aceptado por su comunidad, y su linaje quedó partido en el borde entre la violencia colonial y la integración forzada (Martínez Carlevarino, 2017, p. 172).

De la fractura de este periodo emergió una contramemoria que funciona en tres registros articulados entre sí. En el social, las generaciones posteriores convirtieron el silencio heredado en apropiación del lenguaje legal y el litigio para visibilizar lo que el despojo intentó suprimir. En el político, esa apropiación tomó la forma de demanda judicial. En el ontológico, opera como la defensa de un mundo subacuático que el imaginario occidental no reconoce como real. Los tres modos se sostienen en el principio de homología entre el cuerpo, el ambiente acuático y el medio social propio de la cosmología *kukama*, según el cual la transgresión de cualquiera de estos componentes afecta de manera paralela a los otros dos.

De este modo, lo que el ciclo cauchero intentó borrar, a través de una forma de extracción corporal, persistió transformado como conocimiento sobre la destrucción, y en esa persistencia radica el origen de la contramemoria *kukama*. Convertir ese conocimiento en acción política exigía una plataforma que el propio siglo XX construyó sin preverlo.

7. Del control al desborde: el Instituto Lingüístico de Verano, la Iglesia católica y el Estado frente al pueblo *kukama-kukamiria* (1900-2001)

Las formas de poder examinadas hasta aquí se desplegaron mediante la supresión o la apropiación directa. Negaron la subjetividad política de la mujer indígena, recodificaron la ontología *kukama* como paganismo, extrajeron el conocimiento territorial sin reconocer a quienes lo producían y convirtieron los cuerpos en recurso del ciclo cauchero.

El período comprendido entre comienzos del siglo xx y la fundación de la Federación de Mujeres Indígenas *Kukama Huaynakana Kamatahuara Kana* en 2001 introduce una lógica cualitativamente distinta, que este artículo denomina reconocimiento cooptante. En lugar de negar o apropiarse en forma directa, el Estado y sus aliados reconocieron la lengua, la comunidad y el territorio indígenas para encuadrarlos en categorías que el propio ordenamiento estatal podía gestionar. Esta es la forma más sofisticada precisamente porque su eficacia reside en prescindir de la negación abierta y, más bien, ceder, aunque solo aquello que puede ser controlado.

El Instituto Lingüístico de Verano, organización de misioneros protestantes que operó en el Perú desde la década de 1940 con el encargo de evangelizar, alfabetizar y traducir la Biblia en lenguas originarias, fue el primer actor de ese mecanismo. Las escuelas castellanizantes que acompañaron su llegada, sumadas a las campañas estatales de colonización y a la presión migratoria hacia los centros urbanos, produjeron en amplios sectores del pueblo una reticencia a identificarse como indígenas, vergüenza de hablar la lengua de sus ancestros y resistencia a transmitirla a las generaciones siguientes (Vallejos Yopán, 2014, pp. 145-146).

El mecanismo tenía una lógica precisa. La lengua indígena era reconocida como vehículo legítimo de la palabra divina y, acto seguido, era confinada al ámbito ritual, mientras el español se imponía como lengua del registro político e institucional. La lengua *kukama-kukamiria*, que posee un registro lingüístico femenino diferenciado del masculino, con formas pronominales y morfológicas propias (Vallejos Yopán, 2014, pp. 143-144), era portadora de una esfera de conocimiento específicamente femenino que el aparato escolar fue borrando sistemáticamente al excluirlo del espacio institucional.

La relación del ILV con el pueblo *kukama* tenía, además, una paradoja documentada. Dado que para los años cincuenta la lengua contaba con muy pocos hablantes fluidos, la organización consideró que no valía la pena

destinar recursos a su trabajo con este grupo, lo que en la práctica privó a los *kukama* también de reconocimiento como indígenas ante el Estado peruano (Gow, 2003, como se citó en Yaques Benites et al., 2015). El ILV reconoció la lengua indígena cuando la encontró útil y la ignoró donde la encontró erosionada. En ambos casos el resultado fue la subordinación a los parámetros civiles y jurídicos nacionales.

La parroquia de Iquitos y el Vicariato Apostólico protagonizaron en este período una subversión de roles que merece atención. A diferencia de las misiones del período jesuita (que funcionaron como instrumento de control colonial) la Iglesia contemporánea, reorganizada en torno a principios de teología de la liberación y promoción social, aportó redes institucionales y legitimidad pública para que la voz indígena circulara en el espacio político. Radio Ucamara, emisora comunitaria perteneciente al Instituto de Promoción Social Amazónica de los agustinos, se convirtió desde la década de 2000 en uno de los espacios de revalorización lingüística y cultural *kukama* más activos de la región, produciendo programas en lengua originaria, registrando las memorias del pueblo y articulando la demanda territorial con audiencias regionales e internacionales (Castro Ríos, 2022, pp. 122-124).

Los canales institucionales que el Estado y la Iglesia habían creado para limitar la demanda indígena terminaron por ampliarla. Al darle forma reconocible (una emisora, una federación, un proceso de consulta) también le confirieron un alcance y legitimidad que sus promotores no habían previsto. El gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) añadió la forma más elaborada del reconocimiento cooptante porque fue la primera en operar directamente sobre el territorio. Actores internos del velasquismo intentaron adaptar la legislación a la realidad amazónica, argumentando que sus pueblos no conciben la tierra como parcelas administradas por familias y proponiendo títulos sobre territorios continuos para los grupos etnolingüísticos (Varese, 2018, p. 431), pero la inercia del aparato estatal terminó imponiendo sus propios términos.

La legislación resultante importó el modelo andino y costeño, con nociones coloniales de sedentarismo que ignoraban la movilidad y las formas relacionales de uso del territorio amazónico (Chirif y García, 2011, p. 122). Más determinante incluso fue la omisión estructural que esa legislación consolidó. El Estado no reconoció a las comunidades como titulares de los cuerpos de agua que cruzaban sus tierras (p. 124), dejando los ríos en el limbo

jurídico que haría posible, décadas después, la devastación que las mujeres *kukama* llevarían ante los tribunales.

La memoria del período cauchero no desapareció bajo estas intervenciones, sino que se articuló con los recursos que el siglo xx había depositado sin preverlo, entre ellos: el español del litigio, la personería jurídica de la comunidad nativa y las redes de la Iglesia. La apropiación activa de esos instrumentos por parte del pueblo requirió décadas de trabajo organizativo. En 1979, los *kukamiria* del bajo Huallaga se autodefinieron por primera vez como indígenas; un año después, en 1980, fundaron la primera federación *kukama* (Rivas Ruiz, 2003). En la década siguiente, el Programa de Formación de Maestros Bilingües comenzó a revertir la vergüenza lingüística formando docentes *kukama* con herramientas que el propio sistema educativo había instalado (Castro Ríos, 2022, pp. 119, 122-124). Ese desplazamiento fue gradual. La identidad *kukama* pasó del ocultamiento activo (como estrategia de supervivencia frente a la discriminación) a la reivindicación como motivo de orgullo colectivo.

Las mujeres *kukama* movilizaron esos recursos con una urgencia adicional, orientada a superar la exclusión histórica de los espacios políticos y a construir una plataforma organizativa propia. La fundación de Huaynakana en 2001 fue el punto de llegada visible de ese desplazamiento y el punto de partida de la trayectoria litigiosa que culminaría en el fallo de 2024.

El período 1900-2001 fue la matriz en que se forjaron las condiciones inmediatas de la demanda, entre ellas el bilingüismo, la personería jurídica y las redes institucionales. Las guardianas del río son herederas de una historia cuyos propios términos el Estado contribuyó a forjar y que el litigio convirtió en una herramienta de impugnación.

8. Conclusiones

El análisis desarrollado en estas páginas permite formular una proposición central. A lo largo de cinco siglos, distintas formas de poder desplegaron sobre el pueblo *kukama* una secuencia históricamente específica de mecanismos de sujeción. El primero, que operó en el siglo xvi mediante la negación representacional, construyó a la mujer indígena como pasiva/salvaje para negarle la condición de sujeto político. El segundo, **la traducción coercitiva** misional de los siglos xvi al xviii, recodificó la ontología nativa para suprimirla desde adentro. El tercero, la apropiación epistémica del siglo

xix, borró al informante como autor del saber que producía y convirtió la presencia indígena en obstáculo de la expansión estatal. El cuarto, la extracción corporal del ciclo cauchero, convirtió el cuerpo indígena en un recurso más del modelo extractivo. El quinto, el reconocimiento cooptante del siglo xx, concedió visibilidad, lengua o derechos en términos que el Estado podía controlar, dejando los ríos fuera de toda titularidad indígena. En cada caso, el acto de contener se disfrazó de acto de conceder.

Esta proposición tiene implicaciones para tres campos. Desde la historiografía amazónica, invita a revisar la periodización de la resistencia indígena *kukama*, pues el fallo adquiere plena legibilidad cuando se lo sitúa como desenlace de una trayectoria de larga duración, no como un hito aislado. En los estudios sobre derechos de la naturaleza, el recorrido histórico aquí trazado desplaza el énfasis hacia la acumulación política que hizo posible la innovación jurídica. Los análisis centrados en la teoría legal tienden a desconectar esa innovación de las décadas de práctica organizativa autónoma que la sostienen, produciendo una imagen de los derechos de la naturaleza como si fuera una conquista técnica. En el ecofeminismo indígena latinoamericano, el liderazgo de la federación Huaynakana representa una subversión documentable de la posición que el modelo extractivo asignó históricamente a las mujeres *kukama*. Las mismas mujeres destinadas al margen de la política tomaron la palabra para hacer frente a ese aparato hegemónico desde adentro.

Para que el reconocimiento cooptante funcione como dispositivo de sujeción, requiere brindar al sujeto una capacidad mínima de enunciación (lengua, personería, derecho) que le permita circular dentro del sistema que lo contiene. Esa capacidad no puede ser indefinidamente controlada por quien la concedió. La personería jurídica, el Convenio 169 y el idioma español en el que se desarrolló el litigio, que habían sido herramientas instaladas para asimilar al pueblo, fueron en buena medida las que permitieron refutar la lógica que las había producido. El reconocimiento cooptante lleva inscrita, en su propia arquitectura, la posibilidad de su subversión, aunque esa posibilidad requiere condiciones organizativas e históricas muy específicas para realizarse.

El artículo reconoce los límites de su alcance. Las fuentes frecuentemente invisibilizan a las mujeres indígenas cuando el ordenamiento dominante no las necesita, lo que introduce un sesgo estructural que el análisis no puede eliminar. El acceso a fuentes *kukama* es ya difícil, y el acceso a fuentes sobre las mujeres dentro del pueblo *kukama* lo es aún más. Ese vacío constituye un

llamado hacia investigaciones futuras centradas en las mujeres *kukama-kukamiria* como sujetos de estudio en sí mismas. La perspectiva masculina frente al liderazgo femenino emergente y la fase de implementación del fallo quedan igualmente fuera del alcance de este trabajo.

Dos preguntas quedan abiertas y constituyen, en conjunto, la agenda de investigación más urgente que este caso requiere. La primera es si el reconocimiento judicial de la ontología *kukama* podría activar una nueva forma de reconocimiento cooptante. La hipótesis que este artículo deja planteada es que los mecanismos descritos a lo largo de estas páginas no desaparecen con un fallo favorable, sino que se desplazan. La guardianía del río podría burocratizarse en una función administrativa con protocolos definidos por el Estado, quitando el contenido ontológico que el litigio introdujo como fundamento. El reconocimiento judicial podría también estabilizar el statu quo extractivo si el Estado cumple formalmente con los mandatos sin alterar la estructura de concesiones subyacente. Y la figura misma de guardián podría exportarse como fórmula jurídica replicable, despojada de las décadas de organización política autónoma que le dieron sentido en el caso *kukama*. Ninguno de estos desenlaces es inevitable, pero todos son coherentes con las lógicas que este artículo describió. Examinar cuál de ellos prevalece en la fase de implementación constituye una tarea que excede el alcance de este trabajo y que requiere seguimiento etnográfico.

La segunda pregunta es si el fallo puede operar como precedente movilizable para otros pueblos ribereños, o si su eficacia depende de condiciones difícilmente replicables fuera del contexto *kukama-kukamiria*. Ambas llevan a la pregunta de fondo sobre la capacidad del derecho estatal para sostener una ontología que le tomó siglos reconocer, y sobre si el reconocimiento cooptante, una vez subvertido, puede serlo de manera duradera o si simplemente encuentra una nueva forma de contener lo que concedió.

Referencias bibliográficas

- Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad: Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Ediciones Abya-Yala. <https://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/handle/123456789/37357>
- Antunes, A. P., Massarani, L., & Moreira, I. d. C. (2019). "Practical botanists and zoologists": Contributions of Amazonian natives to natural history expeditions (1846-1865). *Historia Crítica*, (73), 137-160. <https://doi.org/10.13060/hc.v73n1.a10>

org/10.7440/histcrit73.2019.07

- Arellano, A. (21 de abril de 2025). *Mari Luz Canaquiri Murayari, la guardiana del río Marañón, recibe el Premio Medioambiental Goldman 2025*. Entrevista. Mongabay Latam. <https://es.mongabay.com/2025/04/mari-luz-canaquiri-murayari-premio-medioambiental-goldman-2025-entrevista/>
- Bebbington, A. (2009). Industrias extractivas, actores sociales y conflictos. En J. Schuldt, A. Acosta, A. Barandiarán, A. Bebbington, M. Folchi, A. Alayza & E. Gudynas, *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 131-156). Centro Andino de Acción Popular (CAAP); Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES). <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/extractivismo.pdf>
- Bustamante Jimenez, M. A. (2025). Los ríos como titulares de derechos en el Perú: A propósito de la STC exp. N.º 00010-2022-0-1901. *YachaQ: Revista de Derecho*, (18), 75-89. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10110332>
- Canaquiri Murayari, M., Flores Simon, E., Fasabi Saavedra, G., Fasabi Pizango, C., & Tamani Tapayuri, R. I. (2021, 7 de septiembre). *Demanda de amparo* [Demanda inicial de acción de amparo, Juzgado Mixto de Nauta de la Corte Superior de Justicia de Loreto]. https://ecojurisprudence.org/wp-content/uploads/2022/02/Peru_Maranon-River_429.pdf
- Castro Ríos, M. C. (2022). Del ocultamiento a la afirmación étnica: cómo ser kukama es cada vez más un motivo de orgullo. *Amazonía Peruana*, 17(35), 115-131. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi35.302>
- Chirif, A., & García, P. (2011). Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana: Logros y desafíos. En A. C. Betancur (Ed.), *Movimientos indígenas en América Latina: Resistencia y nuevos modelos de integración* (pp. 106-132). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). https://iwgia.org/images/publications/0563_Libro_Movimientos_indigenas_FINAL.pdf
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2017, 15 de noviembre). *Opinión Consultiva OC-23/17: Medio ambiente y derechos humanos* (solicitada por la República de Colombia). https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_23_esp.pdf
- Equator Initiative. (2024, 5 de diciembre). *Federación de Mujeres Indígenas Kukama Kukamiria del Río Marañón y el Samiria “Huaynakana Kamahuara Kana”*. UNDP. <https://www.equatorinitiative.org/2024/12/05/federacion-de-mujeres-indigenas-kukama-kukamiria-del-rio-maranon-y-el-samiria-huaynakana-kamahuara-kana-federation-of-kukama-kukamiria-indigenous-women-of-the-maranon-river-and-the-samiria-huay/>

- Fernandes Moreira, D., & Ramírez Colombier, M. (2019). Geografías afectivas del pueblo kukama, Amazonía peruana. *Espacio y Desarrollo*, (33), 47-65. <https://doi.org/10.18800/espacioydesarrollo.201901.003>
- Fernández Calvo, L. (2024, 1 de abril). *Guardianas del Marañón: Mujeres kukama defienden los derechos del río peruano*. Mongabay. <https://es.mongabay.com/2024/04/guardianas-del-maranon-mujeres-kukama-derechos-rio-peruano/>
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad: Vol. 1, La voluntad de saber* (U. Guinzú, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1976). <https://openlibrary.org/books/OL13118714M>
- Grados Bueno, C. V., & Pacheco Riquelme, E. M. (2016). El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: El caso de dos comunidades kukama kukamiria de la cuenca del Marañón (Loreto, Perú). *Anthropologica*, 34(37), 33-59. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201602.002>
- Jones, C. D. (2018). *In service of two masters: The missionaries of Ocopa, Indigenous resistance, and Spanish governance in Bourbon Peru*. Stanford University Press; The Academy of American Franciscan History. <https://doi.org/10.11126/stanford/9781503604315.001.0001>
- Juzgado Mixto-Nauta I. (2024, 8 de marzo). *Resolución N.° 14* [Sentencia de acción de amparo, Expediente N.° 00010-2022-0-1901-JM-CI-01]. <https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2024/03/Expediente-00010-2022-0-1901-LPDerecho.pdf>
- Lehm Ardaya, Z. (1992). Efectos de las reducciones jesuíticas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojos. En F. Santos Granero (Ed.), *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía* (pp. 135-164). FLACSO-Sede Ecuador; Abya-Yala; CEDIME. https://www.researchgate.net/publication/360374340_Opresion_colonial_y_resistencia_indigena_en_la_alta_amazonia
- Martínez Carlevarino, W. (2017). Memorias del bosque humano: Historias abismales de violencia colonial durante la época del caucho. +*Memoria(s)*, (1), 147-209. <https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/memorias/article/view/13>
- Martínez-Moscoso, A., & Warner, M. E. (2025). Derechos de la naturaleza: Un puente hacia una visión ecosistémica. *IUSTA*, 62, 52-64. <https://doi.org/10.15332/25005286.11071>
- Mitma, D. (2024, 28 de junio). *La cosmovisión kukama que prevaleció ante los tribunales en defensa de los ríos*. Salud con lupa <https://saludconlupa.com/>

medio-ambiente/la-cosmovision-kukama-que-prevalecio-ante-los-tribunales-en-defensa-de-los-rios/

- Myscofski, C. A. (2007). Imagining cannibals: European encounters with native Brazilian women. *History of Religions*, 47(2/3), 142-155. <https://doi.org/10.1086/524207>
- Palomino Chávez, L. A. (2025). Resistir cuidando: Reimaginar la tecnología del cuidado desde las luchas de las mujeres indígenas del sur. *Universitas*, (47), 83-97. <https://doi.org/10.20318/universitas.2025.9576>
- Pretell Gomero, M. (2024). Marañón, the river that feels: Kukama Indigenous women leading the way in the struggle against environmental injustices in the Peruvian Amazon. *Journal of Latin American Geography*, 23(2), 155-164. <https://doi.org/10.1353/lag.2024.0939023>
- Ramírez Colombier, M. (2015). Karwara y bufeos colorados: El rastro de la memoria en los relatos míticos de los Kukama del Bajo Marañón. *Anthropía*, (13), 58-67. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/21317>
- Rivas Ruiz, R. (2003). *Uwaritata: Los Kukama-Kukamiria y su bosque*. Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP); Instituto Superior Pedagógico Público Loreto; Asociación Interecnica de la Selva Peruana (AIDSESP); Programa Integral de Desarrollo y Conservación Pacaya-Samiria (WWF-AIF/DK). <https://formabiap.org/wp-content/uploads/2022/02/Uwaritata-Los-kukamas-kuklamirias-y-su-bosque-web.pdf>
- Rivas Ruiz, R. (2022). Reconociendo al río: Gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, 18(35), 89-114. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi35.301>
- Ruiz Molleda, J. C. (2025, 16 de enero). *Las batallas judiciales de las mujeres kukama de la Federación Huaynakana*. Instituto de Defensa Legal. <https://www.idl.org.pe/las-batallas-judiciales-de-las-mujeres-kukama-de-la-federacion-huaynakana-loreto/>
- Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto. (2024a, 9 de mayo). *Resolución N.º 9* [Sentencia de segunda instancia en acción de amparo, Expediente N.º 00049-2018-0-1901-JM-CI-01].
- Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto. (2024b, 29 de agosto). *Resolución N.º 31* [Sentencia de segunda instancia en acción de amparo, Expediente N.º 00010-2022-0-1901-JM-CI-01]. <https://img.lpderecho>

- pe/wp-content/uploads/2024/10/Expediente-00010-2022-0-1901-JM-CI-01-LPDerecho.pdf
- Santos Granero, F., & Barclay, F. (2002). *La frontera domesticada: Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. <https://repositorio.pucp.edu.pe/items/9eff97b1-ddeb-47dd-addd-cffc93e31c9>
- Servindi. (2014, 22 de octubre). *Sentencia judicial ordena consultar proyecto Hidrovía Amazónica en Perú*. <https://www.servindi.org/actualidad/116292>
- Tribunal Constitucional del Perú. (2023, 25 de julio). *Sentencia 322/2023, Expediente N.° 03383-2021-PA/TC* [Pleno Jurisdiccional]. <https://tc.gob.pe/jurisprudencia/2023/03383-2021-AA.pdf>
- Vallejos Yopán, R. (2014). Los kukama-kukamiria y su rol en la cultura e historia de Loreto. En R. Varón Gabai & C. Maza (Eds.), *Iquitos* (pp. 140-147). Telefónica del Perú S.A.A. https://www.academia.edu/15579792/Los_kukama_kukamiria_y_su_rol_en_la_cultura_e_historia_de_Loreto_In_Var%C3%B3n_Gabai_Rafael_and_Maza_Carlos_Eds_IQUITOS_Lima_Telef%C3%B3nica_del_Per%C3%BA_140_147_2014
- Varese, S. (2018). De la represión a la revolución: El velasquismo en la Amazonía (1968-1975). *La revolución peculiar: Repensando el gobierno militar de Velasco* (pp. 419-441). Instituto de Estudios Peruanos.
- Vargas Silva, O., & Regan, J. (2024). *Guardianes del agua: El pueblo kukama-kukamiria, los seres del agua y los impactos ambientales*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). <https://www.caaap.org.pe/Libros/2024/Guardianes-del-agua-el-pueblo-kukama-kukamiria.pdf>
- Yaques Benites, A. P., Gabriel La Rosa, G. M., & Peralta Pérez, A. (2015). Oralidad y escritura en el pueblo kukama-kukamiria. *Textualia. Revista de letras y humanidades*, 2(3), 57-74. https://www.academia.edu/30203995/_Oralidad_y_escritura_en_el_pueblo_kukama_kukamiria_en_Textualia_Revista_de_Letras_y_Humanidades_3_2015_57_75_Cusco_Per%C3%BA