

El poder de los patrones. Humanidad y transformación en la historia kukama (Perú y Colombia)

The power of the *patrones*. Humanity and transformation in Kukama history (Peru and Colombia)

Marco Ramírez Colombier*

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Lima, Perú

marco.ramirez@upc.edu.pe

ORCID: 0000-0001-9554-2790

Citar como: Ramírez Colombier, M. (2026). El poder de los patrones. Humanidad y transformación en la historia kukama (Perú y Colombia). *Desde el Sur*, 18(2), e0030.

RESUMEN

La etnogénesis del pueblo kukama puede rastrearse en trayectorias migratorias de grupos tupí-guaraní desde los periodos precolombinos. Su ubicación en los ríos navegables de la Amazonía occidental significó un contacto temprano con la colonización, con impactos drásticos sobre su constitución como grupo. De esa manera, la presencia de los «blancos» es constante en la historia poscolonial kukama. Se explorará a partir del punto de vista kukama la condición de *patrón*, asumida tanto por la «gente humana» como por la «gente del agua» (*karwara*), entidades no humanas con agencia propia. Las gentes subacuáticas demuestran un acceso homogéneo y amplio al poder patrimonial, manifestado en su capacidad de control y transformación. Ser *patrón* se erige como una condición ontológica porque está relacionada con un sistema de dominio que organiza el mundo en sus dimensiones espaciales e históricas.

PALABRAS CLAVE

Etnicidad, historia, pueblo kukama, Alta Amazonía

* Autor corresponsal: Marco Ramírez Colombier, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Lima, Perú. Correo: marco.ramirez@upc.edu.pe

ABSTRACT

The ethnogenesis of the Kukama people can be traced back to the migratory trajectories of Tupi-Guarani groups dating from pre-Columbian times. Their location along the navigable rivers of the western Amazon led to early contact with colonization, which had drastic impacts on their constitution as a group. Thus, the presence of «whites» is a constant element in Kukama postcolonial history. Attempting to capture a Kukama point of view, this paper will explore the condition of the *patrón*, a role that appears to be assumed both by «human people» and by «water people» (*karwara*), non-human entities endowed with their own forms of agency. The underwater beings seem to exhibit a broad and relatively homogeneous access to patronal power, expressed through their capacity for control and transformation. Being *patron* turns out to be an ontological condition linked to a system of mastery, that organizes the cosmos through its spatial and historical dimensions.

KEYWORDS

Ethnicity, history, Kukama people, Upper Amazon

1. Introducción

Los procesos de colonización de las Tierras Bajas Sudamericanas conllevaron la irrupción violenta de sujetos foráneos denominados generalmente «blancos», en oposición a los grupos locales «indígenas», lo que produjo profundas transformaciones socioculturales. Las interacciones entre estos grupos fueron mediadas por las interpretaciones de cada uno sobre la humanidad del otro, a partir de sus propios marcos de referencia ontológicos. En particular, los indígenas integraron a los blancos a una sociocosmología basada en el cuerpo como *locus* de una transformación constituida a partir de la alteridad (Vilaça, 2002). Como señala Viveiros de Castro sobre el pensamiento tupinambá, este se basaba en una «incompletitud ontológica esencial [...] de la humanidad» (Viveiros de Castro, 2018) en que la exterioridad y la diferencia primaban sobre la interioridad y la identidad, por lo que la «apertura hacia el otro» (Chaumeil, 2010) sería una solución al problema de la incompletitud. Sin embargo, los blancos exhiben tendencias a la violencia cruel y la acumulación de bienes, ambas antitéticas a las premisas de convivialidad indígenas. Estas actitudes los mostrarían como otros muy particulares, con quienes establecer una relación de afinidad resultaría peligroso.

Varias investigaciones sobre las concepciones amazónicas de los foráneos blancos los vinculan con seres agresivos o monstruosos, que representan una amenaza constante para los grupos indígenas, sobre todo en momentos de crisis sociales. De esa manera, los indígenas son perturbados por la presencia de los mochacabezas en el Trapecio Amazónico de Colombia (Cure Valdivieso, 2005), los pelacaras en el río Marañón de la Amazonía occidental peruana (Berjón y Cadenas, 2009), los selladores en el territorio awajún-wampis de la frontera Perú-Ecuador o los gringos alados en la selva central peruana (Santos Granero y Barclay, 2010), donde aquellos foráneos especialmente malignos han sido asociados con los kamari por los asháninka (Espinosa, 2021). Se trata solo de algunos ejemplos de seres emparentados con los blancos o que asumen un ropaje blanco, compuesto por prendas y herramientas tecnológicas, para cometer actos violentos y amenazar la continuidad de la vida indígena. Sin embargo, este miedo a los blancos y otros seres representantes de la alteridad radical sería la contraparte de un fuerte deseo por incorporarlos (Viveiros de Castro, 2012), y así mantener la diferencia que permite a los grupos indígenas continuar reproduciéndose; de cualquier manera, esta posibilidad requerirá la aplicación de prácticas de amansamiento (Albert y Ramos, 2002).

Aparecida Vilaça (2010), a partir de su etnografía de los wari' (estado de Rondonia, Brasil), explica las estrategias de acercamiento a los blancos que incluso llevan a los wari' a volverse blancos, lo que no debería entenderse como una pérdida cultural (aculturación) sino como una adquisición del poder de los blancos para los fines propios, que podrían incluir la propia afirmación como wari', una identidad resultante de un complejo juego de alteridades e intercambios de puntos de vista (Chaumeil, 2010). La expansión de capacidades mediante la asimilación de aquellas asociadas con los blancos también ha sido identificada en las fiestas de masato entre los yaminahua (Pérez Gil y Carid Naveira, 2013) y entre los piro como forma de aprender nuevos conocimientos que permitirán a las nuevas generaciones no ser esclavos como en el pasado (Gow, 1991). José Antonio Kelly identifica un proceso similar entre los yanomami del alto Orinoco en Venezuela, en lo que denomina un proceso de antimestizaje contrario a la narrativa de mestizaje que fundamenta el discurso de varios Estados-nación sudamericanos (Kelly Luciani, 2016).

En ese marco, varias investigaciones etnográficas describen la formación de alianzas de los indígenas con la gente blanca, a partir de la cuidadosa construcción de relaciones de intercambio regidas por actitudes éticas creadoras de confianza, incluso en situaciones de evidente desigualdad (Aguiar Furuie, 2025; Killick, 2008; Pimenta, 2018). Santos

Granero (2020, pp. 188-189) identifica que las relaciones de peonaje por deuda en la Amazonía se mantienen inalteradas desde el *boom* de las gomas, y con frecuencia son concebidas como los indígenas como vínculos de reciprocidad con los jefes blancos, contruidos sobre dinámicas mutuas de persuasión y formación de lealtades. Estas relaciones pueden ser ventajosas para acceder a bienes materiales y oportunidades que aseguran la continuidad del grupo.

Las narrativas indígenas sobre el acercamiento con el blanco, entonces, permiten vislumbrar una concepción de la historia diferente a la aculturación o la eventual desaparición de los grupos nativos (Chaumeil, 2010). A pesar de que la violencia de la colonización haya sido una constante histórica y sea estructurante de las dinámicas capitalistas de control de la fuerza de trabajo con fines de extractivismo masivo (Espinosa *et al.*, 2021), los indígenas no renuncian a la posibilidad de construir una narrativa histórica donde ocupen el centro sus propias formas de garantizar la reproducción de la vida, afirmando de esa manera sus sentidos propios de autonomía y agencia (Fausto y Heckenberger, 2007; Gow, 1991; Rival, 2015). En este contexto, el manejo del punto de vista del otro blanco y la incorporación de los blancos al orden ontológico que explica la formación de la sociabilidad grupal (Medrano y Tola, 2016) aparecen como prioridades.

Tal vez los grupos indígenas más exitosos en cuanto a este proyecto han sido aquellos denominados «aculturados» o «desribalizados», es decir, aquellos que contemporáneamente no muestran indicadores culturales visibles que los asemejen a las descripciones tradicionales de los indígenas, y que más bien forman el sustrato de amplias masas poblacionales «cuasi-étnicas» (Chibnik, 1991) de agricultores de várzea, denominados «ribereños» en el Perú o «caboclos» en Brasil, cuya mayor expansión se dio en ciclos de explosión económica como la época de las gomas (Santos-Granero y Barclay, 2015). Entre estos grupos se encuentran los kukama del Amazonas occidental, quienes han sido llamados los «nativos invisibles» (Stocks, 1981), los kichwa del Napo (Uzendoski y Whitten, 2014) o los piro del bajo Urubamba que se autodenominaban genéricamente «gente nativa» (Gow, 1991). Sin embargo, nuevos acercamientos antropológicos critican la narrativa de la aculturación y más bien resaltan las capacidades de los grupos para ejercer un dinamismo marcado por el juego entre la identidad y la alteridad (Gow, 2003; Uzendoski y Whitten, 2014). La relación de alteridad con los blancos, en la concepción indígena, sería una expansión de un conjunto de alteridades constitutivas que ya sostenían con otras gentes habitantes del cosmoespacio. En ese sentido, se forman dos narrativas: la historicidad indígena se enfoca en la posibilidad de la

reproducción de la vida social y del grupo; mientras la narrativa de ruptura y declive resalta la eventual desaparición de la vida indígena, a través de la reducción poblacional drástica y la asimilación cultural.

Las agencias de estos grupos van a contracorriente de las premisas multiculturales que encasillan a los indígenas como hiperlocalizados y distribuidos en forma de un archipiélago étnico. Como explica Calavia para el caso de los guaraní del Brasil, cuya estrategia histórica fue desplazarse por los bordes de la economía extractivista, las políticas de identificación y demarcación de tierras fallan en el reconocimiento de este grupo, pues no encajan con la movilidad de un grupo que está «en todas partes y en ninguna» (Calavia Sáez, 2007, párr. 7). Comprender la situación actual de estos grupos requiere una perspectiva ontohistórica para describir su peculiar posición en un entramado socioétnico que incluye a los blancos y a otros grupos indígenas. Esta trama tiene dimensiones espaciales y temporales, que, desde la perspectiva kukama, estarían cubiertas por la expansión a través de grandes espacios de várzea y la formación de una historicidad propia a través de este movimiento.

Por estas razones, este artículo explicará algunas concepciones indígenas del poder del blanco, su influencia sobre la historia indígena a partir de capacidades de control y transformación, y la respuesta de los indígenas en sus distintas variaciones (sumisión, negociación y guerra). Tomaremos el caso del pueblo kukama, grupo hablante de una lengua de origen tupí-guaraní, con presencia en un extenso territorio en el eje del Amazonas, entre los ríos Marañón y Ucayali en el Perú y Manaos en Brasil. Los kukama han desarrollado un amplio imaginario sobre los blancos, que se introducen en una cosmología propia donde coexisten una variedad de formas de «ser gente». Leonardo Tello Imaina (2014) explica la condición de «gente» desde la perspectiva kukama: una multiplicidad de conjuntos que pueblan el universo amazónico (gente-seres acuáticos, gente-ave, gente-animal, gente-planta, gente-espacio) y cuyas interacciones constituyen el cosmoespacio.

2. Etnografía con los kukama

La información presentada en este artículo fue producida como parte de un proyecto de investigación mayor sobre la movilidad de los kukama en la Amazonía occidental, desde el contexto de Nauta en el cruce de los ríos Marañón y Ucayali hasta el lado colombiano de la Triple Frontera Amazónica.

Los kukama son un grupo del tronco tupí-guaraní que representan el extremo occidental de la expansión de este colectivo en la Amazonía. La evidencia de la lingüística histórica y de la arqueología apunta a que

el origen de los grupos tupí occidentales (omagua y kukama) puede rastrearse a la expansión hacia los ríos Ucayali y Napo del estilo Caimito (asociada a la Tradición Polícroma) alrededor del año 1200 (Lathrap, 1974, pp. 153-154) y la generación de una «lengua de contacto» con origen tupí-guaraní e influencia de otras familias lingüísticas, que luego se diversificaría para formar dos idiomas estrechamente vinculados, el omagua (en el Amazonas y el Napo) y kukama (en el Ucayali y el Huallaga) (Michael, 2014). En la actualidad, las comunidades kukama se ubican en las zonas de várzea (llanura inundable) de los ríos Huallaga, Marañón y Ucayali, alrededor de la Reserva Nacional Pacaya Samiria; asimismo, tienen una gran presencia en centros urbanos como Nauta, Requena, Yurimaguas e Iquitos. En Colombia, se ubican en los resguardos indígenas y las ciudades de los municipios de Leticia y Puerto Nariño. En Brasil, se extienden por el transcurso del río Solimões hasta la ciudad de Manaus. Los asentamientos en Colombia y Brasil, producto sobre todo de migraciones en las primeras décadas del siglo XX, podrían comprenderse como productos de un «viaje de regreso» río abajo, en la dirección contraria a la migración precolonial de los tupí (Petesch, 2003).

Los kukama han pasado, en las últimas décadas, de ser un grupo considerado «aculturado» a organizarse políticamente en un movimiento identitario que ha promovido la autoidentificación como «nación» o «pueblo». Las organizaciones kukama de los tres países incorporan en su actividad política la investigación sobre sus historias en común, bajo diversos discursos que negocian entre sus propias perspectivas y los parámetros de las políticas estatales para los pueblos indígenas (Berno de Almeida y Rubim, 2012; Campanera Reig, 2012).

Dentro de este contexto, se ha conducido un trabajo de campo antropológico desde una perspectiva multilocal. Hasta el momento de la redacción de este artículo, se había priorizado la producción de datos en cuatro puntos: (i) la comunidad Dos de Mayo (150 habitantes aprox.), ubicada en la cocha San Pablo del río Marañón a la altura de la boca del río Tigre, que actúa como sede de la organización Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (ACODECOSPAT), una de las federaciones kukama importantes en el bajo Marañón; (ii) la ciudad de Nauta, ubicada en el cruce de los ríos Marañón y Ucayali y un importante puerto fluvial de la región Loreto (Perú), poblada en su mayoría por indígenas kukama urbanos y centro de movilidad de las comunidades de ambos ríos; (iii) la comunidad de La Playa (300 habitantes aprox.), en la zona periurbana de la ciudad de Leticia (Colombia), identificada como comunidad kukama-tikuna pero donde la mayoría de autoridades y familias se identifican como kukama; (iv) la comunidad de Ronda (300 habitantes aprox.),

en el río Amazonas, a una hora y media en bote a motor desde Leticia, el asentamiento más típicamente asociado con los kukama en el contexto colombiano. Los periodos de trabajo de campo se iniciaron en el Perú en 2016 y en Colombia en 2023; sin embargo, los resultados ofrecidos en este artículo provienen de datos recogidos entre 2022 y 2025. En cada comunidad se aplicaron entrevistas con una muestra de participantes sobre sus historias familiares, sus prácticas en el territorio, sus experiencias de movilidad y migración, y sus interacciones con la sociedad de la frontera.

La investigación se articula con un proceso de activismo transfronterizo dirigido por organizaciones y activistas kukama del Perú, Colombia y Brasil, a través de los Encuentros Kukama iniciados en 2022 bajo el lema *Kukamakana katupë* («los kukamas aparecen»), un esfuerzo de articulación transfronteriza para la formación de una identidad y una historia colectivas. Hasta setiembre de 2025 se habían organizado seis encuentros. Se cuenta como aliados para la retroalimentación y devolución de conocimiento, en el Perú, con Radio Ucamara (Nauta, Loreto), un centro de comunicación e investigación dirigido por indígenas kukama; y en Colombia con los cabildos de las comunidades de La Playa y Ronda, que se encuentran afiliadas a la Asociación de Comunidades Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM).

Cada participante de la investigación brindó su consentimiento para el uso de su información, que fue solicitado antes de iniciar las entrevistas. Los participantes se encontraban informados sobre la finalidad del recojo de sus testimonios y los objetivos de la investigación realizada, así como el uso de la información con fines restringidos a la publicación de productos académicos. Ellos aceptaron que se use su primer nombre y apellido para citar textualmente sus contribuciones, a modo de dar crédito a su conocimiento y aporte para la construcción de la narrativa kukama. De todas maneras, se ha preferido no brindar el nombre del informante cuando se trata de temas que podrían generar una repercusión a la persona, por ejemplo, sobre procesos políticos o figuras de autoridad local. Los procedimientos realizados concuerdan con las normas éticas de la Declaración de Helsinki. La investigación no requirió un código de registro institucional.

3. Dominio e historia

Los kukama denominan a los no indígenas (blancos) con los términos *mai* (en lengua kukama) o *wirakucha* (en lengua quechua), equivalentes entre sí, y también con el término prestado del español *patrun*. Estos términos se han conmensurado con el tratamiento en español de personas de mayor estatus como «señores»: gente blanco-mestiza que, a decir de

algunos informantes kukamas, «se cree más que uno» y considera que «los kukama son indios».

Mai es un término polisémico. El diccionario de Rosa Vallejos y Rosa Amías (2015, p. 120) indica que *mai* significa «mestizo», es decir, personas racialmente mezcladas, con un estatus superior a los kukama. La diferenciación entre «mestizo» y «blanco» en la Amazonía peruana es bastante difusa, dado que existen denominaciones como «mozos» o «moza gente» (Gow, 1991) para referirse a personas con orígenes indígenas y foráneos, mientras que «blanco» puede ser reservado para aquellos foráneos cuyo carácter extranjero es muy marcado («gringos»), por provenir de Estados Unidos o Europa. Sin embargo, también es común que un foráneo peruano sea llamado «gringo» por carecer de cualquier relación con un grupo indígena. Según el diccionario, *mai* se opondría a *tapiya*, que se refiere a indígenas «salvajes» que «viven en el monte» (Vallejos y Amías, 2015, p. 181). El diccionario registra que los *mai* se refieren a los kukama como *tapiya*. Muchos kukama en el Perú no se identifican con esta denominación y la reservan para los pueblos indígenas habitantes de las zonas interfluviales. En Colombia y Brasil, algunas organizaciones usan *tapiya* como resultado de una traducción literal del español a la lengua kukama, que resulta mucho menos problemática dada la menor estigmatización de la identidad indígena en esos contextos nacionales.

El diccionario también registra *mai* como sinónimo de *tsawa*, espíritu o alma de un ser vivo, sea animal, árbol o persona (Vallejos y Amías, 2015, p. 120). La señora María Nashnato, de Nauta, citada por Martín Piccini, sostiene que *mai* originalmente nombraba al espíritu de una persona muerta (Piccini Acuña, 2023, p. 55), con la capacidad de embrujar a las personas. De ahí deriva también el término *maitsankara*, usado para denominar a los espíritus malignos. El embrujo, en la perspectiva kukama y de otros pueblos indígenas, es una manera de transformación forzosa de un sujeto dominado, pues su forma más común, la *cutipa* (en kukama *kanuparita*), consiste en intercambiar perspectivas con el objetivo y transferirle sus propias características corporales, manifestadas en una enfermedad (Tournon, 1990). Esta es una de varias capacidades de transformación del propio cuerpo (*uwaka*) y de otros (*uwakata*) que se asocian con el poder en el orden chamánico.

Entonces, el ser blanco o ser kukama es el resultado contingente de una transformación, generada por las propias capacidades o por la imposición externa. Sería mejor denominarlas no como identidades, sino como posiciones o estados dentro de un *continuum* de alteridad. Comprender este marco de la perspectiva kukama permite relacionar estos procesos con acontecimientos relacionados con la reproducción social y entender

la historicidad kukama como la interacción de procesos de transformación. Por ejemplo, una mujer anciana de la comunidad de Bagazán (cocha San Pablo, río Marañón) criticó su propia falta de práctica en la elaboración de tinajas diciendo: «Ya me estoy poniendo *wirakucha*». La elaboración de tinajas de cerámica es un conocimiento técnico típicamente transmitido de madres a hijas; por lo tanto, la transmisión dentro del grupo familiar se perfila como una forma de reproducción de la posición kukama.

Krokoszyńska (2023) explica la historia de la región Ucayali, el complejo sociocultural entre los ríos Ucayali, Huallaga, Marañón y Amazonas (Perú), como un proceso iterativo de apertura y difuminación de las especificidades. Primero, en las misiones, habrían existido «mitades» entre las que se desarrollaban alianzas matrimoniales, compuestas por versiones «debilitadas» de los indígenas tribales (indígenas destribalizados o «mansos») y de los blancos («gente mestiza»). Cuando estas personas se movilizaron hacia ciudades, centros de comercio como Nauta, nuevos «blancos» provenientes de Brasil habrían ocupado ese polo que permite preservar el carácter endógeno del proceso, paradójicamente a través de la introducción de agentes exógenos, pero ocupando posiciones ya antes generadas. Este proceso expansionista habría continuado durante el periodo de explotación de gomas y el posterior régimen de las haciendas (Santos Granero y Barclay, 2015), hasta resultar en las comunidades actuales.

Al igual que la relación de transformación, el dominio o «ser dueño» (*yara*) es un elemento organizador del mundo (Berjón y Cadenas, 2011). Las relaciones de dominación contemporáneas en la Amazonía tienen su referencia histórica en el establecimiento de relaciones económicas piramidales bajo el sistema de habilitación o esclavitud por deuda, que permanecieron luego del *boom* de las gomas y son hasta hoy en día las formas más usadas para la extracción de recursos del bosque. Sin embargo, el dominio no debe comprenderse solamente como un producto histórico, dado que las relaciones de control y transformación sobre los lugares, los materiales y las gentes ya pertenecían al orden cosmológico. La *purawa* o madre del agua, por ejemplo, ejerce el dominio desde una relación consustancial con los cuerpos de agua que habitan y cuya existencia depende de ella (Rivas Ruiz, 2011). Esta relación puede llamarse de cuidado (*mainani*) (Campanera Reig, 2018). Al ser espantada la madre o eliminada por métodos de guerra, la laguna que mantenía encantada desaparece.

Sin embargo, los maikana ejercen el dominio con un estilo muy particular clasificado bajo la forma *patrun* (del castellano *patrón*), que debe distinguirse de otras formas de dominio basadas en el cuidado, como la que ejercen las madres. Luiz Costa (2025) denomina «relaciones asimétricas» a

aquellas en que una parte tiene mayor poder por medio de la capacidad de administrar los recursos, las estrategias o la violencia, mientras que la otra parte es hasta algún punto dependiente de las provisiones de la primera; sin embargo, hace una diferencia entre las relaciones de dueñazgo, generadoras de parentesco, y la esclavitud por deuda, que no lo generan.

Durante el 5.º Encuentro Kukama, realizado en Nauta en febrero de 2025, la señora Sonia Caritimari Huansi compartió un relato sobre las relaciones de poder alrededor de la garza *tuyuyo* (vinculada a la especie *Mycateria americana*), quien dominaba económicamente a las otras garzas. El relato, como es típico de otras narrativas kukama, inicia con la contextualización en un tiempo «antiguo», pero aparentemente ahistórico, en que la gente-animal no estaba diferenciada de la gente-persona humana («Antiguamente, dicen, los animales hablaban, eran gente»). Muestra también otras características comunes en las narrativas kukama, como la afirmación de la realidad del relato, la alusión al entorno doméstico en que se contó y las descripciones físicas de los personajes. Los rasgos físicos del *tuyuyo* se asemejan a los ropajes marcadores de estatus: gran volumen corporal, vestimenta blanca y corbata negra y roja.

Mi papá nos contó también, es un relato, pero es un relato real, me hace recordar a mí también porque es una parte que es triste, haciendo pensar cómo han vivido en tiempos del caucho. El relato que nos contaba mi papá ha sido del *tuyuyo*. Anteriormente no había hospital para estimular la mente de los niños, él nos sacaba pues a contar cuando había noche de Luna, bien claro la Luna no había luz como ahora que haya. Y él nos contó de una garza que se llama *tuyuyo*, es una garza grande, tremenda garza, piernudo, buenas alas.

Antiguamente, dicen, los animales hablaban, eran gente. Eran gente ellos. Y el *tuyuyo* era el patrón. Era un hombre alto, gordo, que se vestía de blanco. La corbata tenía negro y rojo. Y pues era el patrón de todas las garzas, era de las garzas, del catalán, y de todas las garcitas que había, del machacuay, la puma garza, todo eso era el patrón, y él les manejaba a todos. Y como va yendo el tiempo, las garcitas que eran chiquititos ya estaban teniendo uso de razón y ya no tanto le hacían caso al patrón, al *tuyuyo*. Y de pronto a la puma garza le decía, «oy, tú vas a ir a pescar toda la noche, tu castigo va a ser ir a pescar toda la noche. No vas a dormir». Toditas las garcitas le obedecían, y las garcitas se cansaban, tenían sueño, no tenían tiempo de dormir porque todo el tiempo les mandaba a pescar día y noche, y el señor durmiendo.

Así andaban las pobres garzas, no podían dormir, y en tanto la puma garza ya se ha vuelto un poco rebelde, ya estaba teniendo un poco uso de razón. Y le dice: «usted va a ir a pescar todita la noche, no vas a

dormir». Y qué dice la uchpa garza, y le ha empezado a contestar... se ha empezado a reír: «¡Ja! ¡Ja! ¡Ja!». Y entonces le dice: «ne, ahora por lo tanto ahora quiero dormir», decía la uchpa garza. Y otra garza: «¿no vas a ir a pescar? Entonces yo tampoco me iré», dice la otra garza. Y el tuyuyo pensaba, como eran varios los peones del tuyuyo, eran bastantes garzas, entonces no tanto se daban cuenta de la otra garza. «Entonces tampoco voy a hacer yo, me voy a hacer el enfermo». Otra vez viene el tuyuyo y le dice: «tú también vas a ir a pescar todita la noche». Y qué dice la otra garza, «entonces yo me voy a hacer el enfermo», la otra garza dice, empieza a hacerse el enfermo y empieza a quejar, «Mmmmm, mmmmm». La otra garza ya estaba enfermo, porque ya se cansaba. De esa manera ya se estaban poniendo un poco rebelde las garzas.

¿Qué ha hecho el tuyuyo? Ha empezado a irse bien lejos en las cochas olvidadas. Ahí se fue el tuyuyo, y dice: «estos ya están desobedeciéndome, merece un castigo». Dice el tuyuyo, el patrón tuyuyo. Y se fue a rascar a la catahua con sus garras, cada vez que se molestaba con los peones se iba a rascar a la catahua. La catahua tiene una resina que es un poco venenosa. Y empezaba a raspar y raspar porque las garzas no le obedecían y tenía hambre. Él empezaba a comer porque los pececitos morían con la resina de la catahua y eso comía. Y empezaba a crecer, dos días tres días empezaba a crecer, inundaba la tierra, con lo que se ha enojado el patrón tuyuyo. Y de pronto otra vez ha vuelto y las garcitas se paraban por ahí en las ramas, cuando ya estaba crecido no tenían tierras donde estar, se hacían garzas lo que hacían gente. Y ahí ellos iban a morir de hambre, y ha venido el tuyuyo a la playa y les hacía juntar nuevamente. «Ves, qué tan hombre que soy, qué tan jefe que soy, y ustedes encima me desobedecen, y mira cómo les he castigado, no han comido, mientras que yo me llené la panza y estoy feliz», eso decía el tuyuyo.

La narrativa asigna al tuyuyo-patrón un control total sobre la vitalidad de sus peones, pues emplea como lenguaje económico la fuerza de trabajo y la alimentación. El medio para el control de los recursos es el dominio sobre una técnica, la manipulación de la *catahua* (asociada a *Hura crepitans*), un árbol famoso entre los kukama por sus propiedades brujeriles. Encontramos varios componentes del poder en el comportamiento del tuyuyo. Por un lado, la técnica para la interacción con la catahua supone una maestría sobre este árbol, así como un desplazamiento a lugares remotos (las «cochas olvidadas») y un aprovechamiento de sus capacidades físicas (tener garras para rascar). Además, el control de los recursos requiere un control sobre los espacios. Pese a que el tuyuyo es un ser de la tierra, manipula y envenena el mundo subacuático, lo que genera una transformación del propio cuerpo (mediante la comida, la «panza llena» que suma a su ya voluminosa corporalidad) y una transformación de los

espacios donde pueden vivir los subordinados (mediante la inundación). Por otro lado, actúa motivado por sentimientos de venganza frente a la rebeldía de los peones.

Sin embargo, como sostienen Berjón y Cadenas (2018), la relación patrón-peón no es una de dominación total y unilateral, sino que los subordinados también aplican estrategias destinadas a la reducción de la asimetría. Preparar y servir comida de alta calidad, o remojar los testículos en el agua que se convalida al patrón (Berjón y Cadenas, 2018, p. 594) son prácticas que aprovechaban la proximidad en los campamentos caucheros, cuando el patrón se acercaba para recoger el producto de la extracción.

El dominio, entonces, se expresa en términos de ferocidad («ser fiera») y el ejercicio de reducir o controlar esa capacidad se expresa como amansamiento o domesticación. El actor dominante está representado por el predador por excelencia en la Amazonía, el tigre (asociado a la especie *Panthera onca*) (Berjón y Cadenas, 2018; Fausto, 2008). Eduardo Kohn explica que en el contexto de los runa de Ávila (Ecuador) existe la posición *puma* (*predador* o *tigre* en kichwa), que se relaciona dinámicamente con *aicha* (presa); la gente puede volverse puma al devolver la mirada a un predador, o los perros pueden volverse mejores cazadores si ingieren las partes del cuerpo de sus presas que estas usan para defenderse de ellos. El cuerpo es el lugar de los intercambios simbólicos, como es común en la Amazonía (Seeger *et al.*, 1979). En el eje fluvial Marañón-Ucayali se cuentan historias protagonizadas por el tigre negro, un ser especialmente peligroso capaz de acabar con poblaciones enteras. Pau (2019) analizó varias versiones kukama del relato del *tigre negro* situados en el tiempo cauchero. El tigre negro se muestra muy explícitamente como «la versión animalesca del patrón» (Pau, 2019, p. 72), que actúa mediante el drenaje de la fuerza vital de los peones extractores de caucho hasta convertirlos en objetos inertes.

Además de estar situada en los cuerpos, la dimensión colonial de la dominación posiciona a los blancos en un lugar privilegiado de la cadena de predación. En contextos marcados por las jerarquías coloniales, el poder del patrón se expresa a través de su alianza con entidades malignas (Gordillo, 2010). En el contexto amazónico, el patrón blanco parece ser el agente de dominio por excelencia, en consonancia con la realidad histórica de la colonización; sin embargo, su posición es inestable: ganar dominio implica posicionarse como «uno» en relación con otro que puede ser convertido en un ente inerte (Kohn, 2013). En el relato de la señora Sonia Caritimari, el patrón tuyuyo ejerce la predación al mostrar dominio de la técnica mediante su cuerpo y reducir los cuerpos de sus peones.

La realidad amazónica está constituida por subjetividades fractales (Uzendoski, 2010) organizadas en capas relacionales, en que la vida refiere al pasado, pero es posibilitada por la existencia de un futuro (Kohn, 2013). Ejercer el dominio y al mismo tiempo resistir el dominio del otro es una forma de navegar la historia, que, en el caso kukama, puede denominarse «historia sumergida» (Berjón y Cadenas, 2014) tanto por las estrategias de camuflaje que recubren esta perspectiva, como por su relación intensa con los cuerpos del entorno acuático.

4. Los patrones subacuáticos

La cosmología kukama está fuertemente asociada a su proximidad y manejo de los cuerpos de agua, tanto en el Perú, donde se les conoce como expertos navegantes y pescadores, como en Colombia, donde conforman el conjunto de «gentes del agua» junto con otros grupos indígenas habitantes de la zona ribereña. Según las perspectivas kukama, existe dentro de los cuerpos de agua un conjunto de gentes subacuáticas con un acceso homogéneo y extenso al poder. Estas gentes son denominadas *karwara* (en kukama) y *yakuruna* (en quechua), mientras que en castellano se les suele referir como «seres espirituales» o «gentes del agua».

Una forma de expresión típica de las gentes del agua es el aspecto del bufeo colorado (relacionado con la especie *Inia geoffrensis*), protagonista de uno de los relatos más extendidos en la Amazonía. El bufeo sería un blanco ataviado con versiones subacuáticas de la vestimenta de los patrones: una anguila como cinturón, unas carachamas como zapatos, una raya como sombrero, camisa y pantalón de color claro y fumando cigarros de procedencia industrial. Estos bufeos seducen a las mujeres en los puertos y se las «roban» para formar matrimonios con ellas y producen hijos cuya humanidad se pone en duda. Se observa un ejercicio violento de la capacidad de transformación del otro. El relato del bufeo está extendido por toda la Amazonía y demuestra amplias posibilidades de incorporación y adaptación, dado que referencia los conflictos surgidos de las transformaciones sociales producto de la colonización (Slater, 1994).

Este poder se relaciona con la atribución de «civilización» que las personas de la tierra atribuyen a las gentes del agua, dada su capacidad de establecer relaciones de parentesco, su habitación en ciudades grandes con tecnología avanzada y su organización bajo «jefes» que no actúan como gobernantes, sino como representantes diplomáticos. Este rol del jefe es semejante al que asumen los dirigentes de las comunidades indígenas, y los diferencia claramente de la figura del *patrón*. Es decir, los jefes de las gentes del agua no ejercen control sobre los otros habitantes del mundo subacuático.

Así, cuando una persona es llevada al mundo subacuático, el chamán kukama puede sumergirse en el agua, levantándola «como si fuera un mosquitero», y hablar con el jefe de los karwara para solicitar su regreso. En la comunidad de Tarapacá (frente al puerto de Masusa, cerca de Iquitos), el señor Guillermo Yahuarcani estableció un paralelo entre las ciudades de la tierra y del agua:

Su pueblo es como igual acá, según pues, hay pueblos grandes, hay chicos. También en Masusa hay uno y se conocen. Ellos conocen, así como nosotros conocemos, Indiana, Nauta, Amazonas; allá es igual que acá, hacen sus fiestas, toman, se emborrachan. [...] Todo lo que hay acá, hay, no hay nada que no haya.

En el área cercana a la Triple Frontera existe gran cantidad de ciudades bajo el agua que forman parte de las prácticas de chamanismo subacuático de los yagua y los kukama. Las ciudades del río serían «dobles» de los asentamientos urbanos de la región, pero «petrificados» desde su origen en un pasado remoto y dotados de un gran poder que se manifiesta en la disponibilidad de altas riquezas y tecnología. La fluidez del tránsito por estos espacios permite a los chamanes desplazarse por el eje del Amazonas —en una gran extensión territorial entre el río Ucayali y Manaos— para acceder a los materiales necesarios para el chamanismo (Chaumeil, 2003).

Los seres subacuáticos están fuertemente asociados con una variedad de patrones blancos, lo que demuestra el alejamiento de esta categoría de su sentido racial, dado que el aspecto es solamente un ropaje mutable. El poder patronal de estos seres se encuentra en su amplia capacidad de dominación de los espacios, su ferocidad en la aplicación de la venganza y su activa voluntad de incorporar personas a su grupo. La incorporación de gente puede ser violenta mediante el rapto de las mujeres (por los bufeos, por ejemplo) o la atracción de los varones (por parte de las sirenas). Berjón y Cadenas sostienen que estas modalidades pueden entenderse como formas de «canibalismo» y «enamoramiento» (Berjón y Cadenas, 2014, p. 7). Los raptos de mujeres suelen ocurrir al mediodía, si una mujer menstruante se acerca al puerto a lavar la ropa. Las seducciones de varones por sirenas o boas «disfrazadas» pueden ocurrir fuera de la comunidad, durante una jornada de pesca.

Los kukama consideran de emergencia recuperar a un pariente que es «llevado» al universo subacuático. Para ello deben acudir a un chamán (*tsumi* o «médico»), que ingresará a una negociación con la gente del río y buscará recuperar al pariente perdido. Los kukama de Ronda y La Playa (Colombia) recuerdan la presencia en Ronda de un chamán llamado Vicente, que ofrecía este servicio. Según explican, este hombre estaba

relacionado con una mujer llamada Alegría, que operaba como su «banca», es decir, una intermediaria para dialogar con los seres del mundo subacuático. El relato del señor Elio Pinto García, de la comunidad de La Playa, permite conocer una versión sobre las características de Vicente y Alegría:

Había un tal Vicente, un encantado. Los animales lo encantaron ahí en el agua, se lo llevaron. Eso fue por el río Ucayali, él iba cruzando el río con la mujer, así se perdieron. Cuando ya salió, salió de curandero, salió a curar a la gente. La banca que llaman aquí es una intermediaria de un ser de allá, y ella vive aquí en tierra. Cuando esa persona sale del agua, ella se va a reemplazar de él. Era doña Alegría, una señora que ya murió. Él era de por allá del Ucayali, pero la mujer era familiar de mi tía, de mi abuelita.

Mi papá me contaba que ellos le preguntaron qué pasó con la tía, y él les contestó que ella era muy mala dentro del agua. O sea, ella era mala, mala, mala, que iba así la gente en una canoa le volteaba, les mataba, les comía. Y por eso él le mandó a los tigres comerle a ella.

El comportamiento de Vicente y Alegría muestra una relación marital que inicia con una alianza (Vicente fue al agua con su esposa, pero ella no aparece más en el relato, una vez que se sumergen), pero termina con el asesinato entre chamanes; el matrimonio es luego reemplazado por una alianza entre una mujer de la tierra y un hombre del agua. Aunque el chamán subacuático comienza siendo humano, su adquisición de poder viene con el costo de debilitar las relaciones de parentesco que garantizan su humanidad, y, más bien, exhibir comportamientos depredadores o actos de venganza semejantes a los que frecuentemente ejecutan las gentes del agua. La relación con el mundo subacuático, entonces, parece ser una amenaza latente de reversión de la condición humana. El chamanismo es producido cuando las alianzas generadoras de parentesco son reemplazadas por alianzas transontológicas entre diferentes categorías de gente (en este caso, *karwara* y gente de la tierra), en que el sujeto termina ocupando una posición mediadora.

Irse a vivir al mundo subacuático representa para las personas un acceso al poder que en la tierra es variable y producto de una formación chamánica estricta o un comportamiento estratégico. La posibilidad de concretar alianzas con los seres subacuáticos requiere, al mismo tiempo, un abandono parcial de las vinculaciones constitutivas de humanidad, por lo que podría considerarse un viaje de la posición ontológica. El lenguaje usado por los kukama para representar este poder es el del sistema patronal establecido en la región desde la época del caucho (Berjón y Cadenas, 2014; Fraser y Tello Imaina, 2016): las presencias subacuáticas aparecen con señas corporales distintivas de los patrones caucheros,

tienen comportamientos predatorios semejantes, y muestran un acceso privilegiado a la tecnología y la modernidad. Asimismo, señas de otros espacios de dominación, como campanas, caballos o gallos, referentes de las haciendas o de las reducciones jesuitas, son percepciones comunes en las excursiones a las lagunas de los pescadores kukama (Berjón y Cadenas, 2014). El espacio subacuático de ejercicio del poder conjuga el futurismo tecnológico con un pasado petrificado. Al igual que en el mundo de los espíritus maestros del bosque (Kohn, 2013, p. 208), la lógica general de producir el significado de los otros y hacer sus futuros a partir de ello, para el caso kukama, se amplifica y generaliza en el mundo subacuático.

La posibilidad de ejercer como *patrón* (maneja poderosas técnicas para afectar y transformar los cuerpos de otros) se origina en el tejido de alianzas logrado por el sujeto. Tejer estas alianzas requiere un desplazamiento físico en el propio mundo y en el mundo de los *otros* (como el mundo subacuático). Estos motivos nos orientan al análisis de la dimensión espacial de este modo de relación y los alcances geográficos de la trama formada por las relaciones con los patrones.

5. Patrones, localidad y migración

La amplia extensión territorial de los kukama contemporáneos se relaciona con el registro etnohistórico. A la hora de la llegada de las primeras exploraciones españolas, los kukama y los omagua controlaban la cuenca del Alto Amazonas (Regan, 2008), como resultado de grandes migraciones precolombinas de grupos tupíes que se habrían vinculado con otros grupos de la diversidad de troncos lingüísticos presentes en la Amazonía occidental. La residencia kukama se vincula con el lugar donde una familia construye una casa (Berjón y Cadenas, 2011), mientras que comunidades enteras se mueven con facilidad en el terreno de várzea a la par de los cambios en el transcurso del río, tanto estacionales debido a la inundación, como de mayor escala y visibles a lo largo de las décadas. La tendencia kukama a la movilidad y la expansión fue explotada también durante la época del caucho, en que los kukama fueron empleados tanto como peones como en calidad de intermediarios para reclutamiento de miembros de otros grupos. En ese contexto, su presencia en Colombia se vincula con la movilización de mano de obra para un proyecto hacendero peruano en la actual zona de Leticia (Zárate Botía, 2019). En el registro de la historia local, la formación de localidades y los movimientos expansionistas se encuentran influenciados por las interacciones con los maikana.

En la comunidad nativa Dos de Mayo, situada en la cocha San Pablo (tramo del bajo Marañón cercano a la boca del río Tigre), existen disputas entre las diferentes familias acerca de la historia de la fundación de la

comunidad. Sin embargo, las historias de los moradores sobre los fundadores de la comunidad mencionan con frecuencia los nombres de un conjunto de hombres: Arturo Manuyama, Juan Ihuaraqui, Toribio Barbarán, Arturo Silvano, Edmundo Silva, Santos Mahua y Rafael Sifuentes. Todos habrían llegado al lugar en la década de 1910. Los cuatro primeros fueron padres o abuelos de gran cantidad de actuales moradores de la comunidad. Arturo Manuyama, por ejemplo, es padre de los señores Teddy, Celso y Benito, tres de los moradores de mayor edad. El discurso sobre su historia familiar muestra al río Ucayali como un espacio afín para los Manuyama: tanto su padre como su madre vinieron de comunidades del Ucayali. En el relato de Benito Manuyama, su padre Arturo Manuyama llegó del Ucayali a aprovechar un espacio con varios propósitos: la abundancia de pesca y las posibilidades para el cultivo («vino a labrar su tierra») se combinaban con el acceso a los shiringales (lugares ricos en *Hevea brasiliensis*, árbol del látex) en las restingas (terrazas inundadas en temporada de crecida del río).

Otras familias en Dos de Mayo y las comunidades cercanas afirman su pertenencia al grupo kukama bajo un modelo basado en un doble origen: sus padres provenían del Huallaga (sea de Yurimaguas o Lagunas) y hablaban quechua, mientras que sus madres eran hablantes kukama del Ucayali. La llegada a la boca del Tigre requería una gran habilidad para la navegación, pues al bajar por el río Samiria y la quebrada Yanayacupcate se debía atravesar un complejo de cochas consideradas «bravas», es decir, encantadas y donde la persona puede ser víctima del embrujo de la madre de la cocha. Se trata de narrativas con altos niveles de agencia de los padres fundadores, cuyas interacciones principales fueron con el entorno de la cocha, las restingas y las tahuampas (bosque inundado).

Silva, Mahua y Sifuentes, en cambio, no tienen descendientes presentes en la comunidad que cuenten sus historias con la misma elocuencia. Según las personas que los conocieron, este otro grupo de fundadores se caracterizaba por dos rasgos comunes: (a) hablaban español y quechua; (b) eran conocidos como «patrones» que «traían gente», es decir, ejercían cierto poder dentro del sistema de habilitación. Estas características los afiliaban al grupo de gente «blanca»; sin embargo, estos fundadores parecen haber sido conscientes de la naturaleza relativa de su posición (Krokoszyńska, 2023). En Nauta se recuerda que Edmundo Silva y sus hijos se hacían llamar Da Silva (comunicación personal con Leonardo Tello, febrero de 2023), que agrega un marcador de origen brasileño, que constituía el polo «más blanco» de la sociedad nautina (Krokoszyńska, 2023). El apellido Silva corría el riesgo de despertar sospechas de ser «indio», con el estatus reducido que esta categoría conlleva.

Observamos que la diferenciación de estos dos grupos de fundadores (al menos, tal como es enunciada en la narrativa contemporánea) es juzgada según el tipo de relaciones que cada uno establecía, que posibilitan o no la movilidad. Los descendientes de los fundadores carecen de vínculos explotables en Nauta, y migrar a la ciudad supone enfrentarse a la pobreza y el subempleo. Los fundadores *patrones*, en cambio, tenían relaciones generadoras de estatus en Nauta, o al menos tenían la capacidad de establecerlas de manera creíble. Dentro de la comunidad, sin embargo, la posibilidad de *ser patrón* se mantiene latente, aunque relativa. El señor Benito Manuyama, por ejemplo, señala que él «era patrón» cuando habilitaba trabajadores para plantaciones de yute en la década de 1970.

La comunidad también ha desarrollado estrategias de formación de relaciones, potenciadas por la movilidad de sus integrantes. En 2003 se fundó en Dos de Mayo la federación ACODECOSPAT, a cargo de un grupo de líderes formados en derechos colectivos de los pueblos indígenas por la Iglesia católica, e incorporados a la comunidad desde su llegada en las décadas anteriores. Según Rusbel Casternoque, uno de los fundadores de ACODECOSPAT, la identificación como comunidad kukama se fundamentó en los matrimonios de estos nuevos integrantes con mujeres locales. Su incorporación posibilitó a la comunidad ganar influencia sobre el movimiento étnico kukama en formación y convertirse en el centro de esta organización. Se observa, entonces, la transformación de un esquema de poder que es accesible para los kukama una vez establecida la comunidad, y que aprovecha la movilidad para fortalecer el estatus del grupo dentro del contexto del río Marañón.

Los kukama del lado colombiano de la Triple Frontera también atribuyen su presencia en ese terreno a un proceso de sometimiento y luego liberación de los patrones. Entre las comunidades kukama de Colombia, Ronda es la más asociada con este grupo. Las familias fundadoras llegaron a la frontera hacia 1925, año en que el médico peruano Enrique Vigil obtuvo de parte del Estado peruano un terreno cercano a Leticia, donde estableció la hacienda La Victoria, dedicada a la producción agrícola, la extracción de madera y la fabricación de aguardientes. La mano de obra de la hacienda estuvo compuesta por indígenas traídos en su mayoría de Nauta. La hacienda fue de gran importancia política en el proceso del conflicto Perú-Colombia, y por varios años tuvo más población que Leticia, con entre 400 y 500 habitantes (Zárate Botía, 2019). El asentamiento kukama se ubicaba en la isla de Ronda, frente a la hacienda, aunque desde 1999 se movieron a un terreno de tierra firme otorgado por el Estado colombiano.

El ensayo de Petesch (2003) recoge varias perspectivas de los kukama de Ronda en cuanto a su historia común. Es recordado el pasado «peruano» de este territorio y sus actuales habitantes mantienen en la memoria a Nauta como el lugar de origen de sus antepasados. Por lo tanto, se atribuye una mayor «originalidad» o «legitimidad» a los kukama miembros de las familias de Ronda. El grupo de fundadores parece haber tenido una voluntad de mantener los lazos entre las familias Acho, Chuña, Silvano y Ahuanari mediante la alianza matrimonial, o mantenerse «entre ellos», como señalaba también Petesch (2003). Tener el apellido de uno de los principales troncos familiares es simbólicamente importante para algunos moradores de Ronda, pues les atribuyen una vinculación con el punto de origen kukama en Nauta. En 2022, el señor Gilberto Ahuanari, curaca de Ronda, viajó a Iquitos y Nauta como parte de los encuentros transfronterizos del pueblo kukama. Él es hijo de Fernando Ahuanari y Rosa Silvano, considerados entre los fundadores de Ronda. Al encontrarse con una gran cantidad de personas de apellido Silvano en el Perú, los consideró «sus parientes». Sin embargo, la originalidad de los apellidos de los kukama de Ronda es puesta en discusión por algunas versiones locales, quienes sostienen que los antepasados fundadores tenían realmente otros apellidos, pero estos fueron cambiados en el proceso del viaje. La señora Raymunda Chuña Acho, hija de Emilio Chuña, cuenta que el padre de su padre era un peruano quechuahablante que adoptó el apellido Chuña para camuflarse de patrones caucheros con quienes tenía un conflicto.

Mi abuelito, él era Benjamín Montes Córdoba. Pero no sé qué es lo que pasó con los siringueros. Que mataron, no sé... entonces ahí fue donde cambió el apellido Chuña. O sea, que nosotros, nuestro apellido no es propio de uno. Ellos dijeron: «bueno, vamos a cambiar nuestro apellido porque aquí nos matan a todos». Entonces, ahí fue donde ellos cambiaron nuestro apellido y se vinieron para acá, porque aquí era el Perú.

El señor Marcial Huaniri explicó el cambio de los apellidos como una estrategia de camuflaje frente a la violencia:

En el tiempo de la esclavitud, se vinieron porque le robaban el trabajo, para que no los conozcan cambiaron de apellido. Ese Silvano vino de la tierra de Iquitos, pero los que vinieron para que no los maten, les quiten a la mujer o las hijas, cambiaron de apellido. Los Silvano quedaron, los que vinieron cambiaron a Chuña, Huaymacari.

Los patrones les debían, les robaban a los madereros, a los shiringueros.

El apellido que está en Nauta, en Iquitos, ese es nuestro apellido real.

Si bien no podemos dar fe de la precisión de la versión de don Marcial (pues los moradores que presuntamente se cambiaron de apellido han fallecido y solo circulan versiones), sí podemos relacionar los cambios de apellidos con una forma de transformación durante el proceso migratorio. El cambio de apellido signa el escape de un entorno caótico en el Alto Amazonas peruano, donde uno podía ser víctima de una violencia que destruye el grupo familiar (rapto de mujeres e hijas muy semejante a la amenaza de los bufeos *karwara*). En cambio, el trabajo en la hacienda La Victoria, si bien opresivo (don Marcial lo denomina directamente como «de esclavo»), ofrecía cierta seguridad, a partir de la vinculación con un patrón, Enrique Vigil, avalado por el Estado. El cambio es desde una posición de inestabilidad hacia una de estabilidad y va acompañado de una nueva red de relaciones de la persona, a través de la afiliación a un nuevo tronco familiar y a un nuevo patrón.

Entre los kukama en el Perú, Regan (2011) había identificado el cambio de apellidos como una estrategia de camuflaje social y búsqueda de elevación del estatus; o incluso de buscar ser adoptados por la familia blanca que emplea a la persona. En los casos reseñados, la transformación del nombre generó apellidos muy asociados con los kukama en el contexto colombiano, aunque no necesariamente fuese así en el peruano. Gow (2003), al interpretar un mito citado por Regan sobre el origen de los apellidos, sostiene que, en la perspectiva kukama, los apellidos serían un bien de origen foráneo con una función civilizadora, que permite abandonar las relaciones incestuosas de los antiguos y establecer las relaciones contemporáneas de parentesco y afinidad. Los apellidos marcan un cambio del grupo, desde un estado «salvaje» hacia su constitución contemporánea, proceso en el cual es necesaria la relación con foráneos. De esta manera, la formación de un grupo requiere un cuidadoso balance entre el cuidado de la convivialidad y la inclusión de otros mediante el matrimonio exogámico.

En el caso de Ronda, el cambio de apellidos permitió acompañar la migración con el inicio de una nueva historia a través del establecimiento de nuevos linajes. De hecho, los kukama sostienen que se diferencian de los magüta y los murui, así como de otros pueblos de la zona, por tener apellidos propios. El señor Rafael Manuyama explicó que estos otros pueblos tienen «apellidos de blancos» porque ellos «han tenido su patrón», a diferencia de los kukama. Considerando estas premisas, el viaje de escape desde el Alto Amazonas hacia el Trapecio Amazónico representaría un balance entre la transformación y la continuidad. Ser adoptado por gente distinta a los patrones violentos del Perú es una manera de generar nuevos linajes, cuyas alianzas permiten seguir reproduciendo el grupo.

6. Conclusión

En la perspectiva kukama, la figura del patrón forma parte importante de un sistema ontológico capaz de movilizar el cambio social, a partir de la constante necesidad de establecerse en el espacio de la humanidad. Estos patrones activan relaciones asimétricas que posibilitan la expansividad y la constitución de comunidades a través de la movilidad. Sin embargo, asegurar la continuidad del grupo requiere la domesticación de estas relaciones y su conversión en vínculos de reciprocidad, práctica que diferencia a los kukama de los inmanentemente feroces seres subacuáticos. Mediante la relación estratégica con los seres tenedores del poder, los kukama actualizan su agencia histórica, al reproducir un sistema de maestría relacional que vincula diferentes capas temporales.

Este artículo ha buscado identificar las dimensiones históricas y temporales del modo de relación generado por los patrones, replicado y multiplicado a lo largo del cosmoespacio asociado con la llanura de inundación amazónica. Este potencial de relacionamiento exige que el ejercicio del poder se distancie de las formas de violencia típicas de la época del boom de las gomas. El poder patronal mantiene su carácter inherentemente peligroso, aunque puede ejercerse de forma productiva al no actuar bajo la lógica depredadora representada por fieras como el tuyuyo o el tigre negro. La versión primigenia de los patrones blancos, asociada con la acumulación de capacidades y recursos, permanece petrificada en el mundo subacuático, pero su actualización en el mundo humano requiere un proceso de amansamiento.

En la llanura de inundación, los kukama cuentan con una perspectiva privilegiada para observar el cambio desde la violencia desmedida hacia las relaciones más controladas. Dada su trayectoria histórica poscolonial, los kukama requieren establecer un balance entre la preservación de una identidad grupal y la relación con los maikana. El control del poder patronal ofrece rutas para relacionarse con foráneos que permita ganar poder político y capacidad de acción, usados para formar nuevos grupos locales. La expansión de estos grupos, y no su nucleación, posibilita el proyecto contemporáneo de formación de una «nación kukama» transfronteriza. El modo de relación patronal es un campo de transformación mediante el que la continuidad histórica y la incorporación de capacidades de los otros alcanzan una síntesis.

Contribución de autoría

Marco Ramírez Colombier cumplió con todas las fases CRediT.

Fuente de financiamiento

El trabajo de campo recibió apoyo económico del Fondo de Investigación Norm y Sibby Whitten de la Sociedad para la Antropología de las Tierras Bajas Sudamericanas (SALSA) y del Legado Lelong del CNRS Sciences Humaines & Sociales y la Fundación CNRS. La escritura fue apoyada por el Concurso de Incentivo a la Investigación de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Agradecimientos

Agradezco a las comunidades kukama de Dos de Mayo (río Marañón), Ronda y La Playa (triple frontera), quienes me acogieron cordialmente, y cuyas historias espero haber representado adecuadamente en este artículo. Asimismo, a los sabios kukama de estas comunidades y de la ciudad de Nauta, en especial a los señores José Huaymacari Tamani y Víctor Canayo Pacaya, que fallecieron en los últimos años y cuyas memorias nos siguen acompañando. Sobre todo, agradezco al equipo de Radio Ucamara por su amistad duradera e interlocución permanente, así como su actividad creativa y valiente, indispensable para asegurar un futuro armonioso para los pueblos indígenas.

Declaración de uso de IA

En el desarrollo del manuscrito no se utilizó inteligencia artificial generativa (IA-G) para ningún fin.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguiar Furuie, V. (2025). Autonomous partners: asymmetry and masculinity in Amazonian river trade. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 31(1), 118-136. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.14167>

Albert, B. y Ramos, A. R. (Orgs.) (2002). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-Amazonico*. Editora UNESP.

Berjón, M. y Cadenas, M. Á. (2009). La inquietud «se hizo carne...» y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara. *Estudio Agustiniano*, 44(3), 425-437. <https://doi.org/10.53111/estagus.v44i3.260>

Berjón, M. y Cadenas, M. Á. (2011). «Ser dueño»: Criterio de la familia Kukama. *Estudio Agustiniano*, 46(3), 561-595. <https://doi.org/10.53111/estagus.v46i3.237>

Berjón, M. y Cadenas, M. Á. (2014). «Inestabilidad ontológica»: el caso de los kukama de la Amazonía peruana. Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA).

Berjón, M. y Cadenas, M. Á. (2018). «Motocarro matador»: Variaciones sobre el dominio. *Estudio Agustiniano*, 53(3), 577-613. <https://revistas.agustinovalladolid.es/index.php/estudio/article/view/92>

Berno de Almeida, A. W. y Rubim, A. C. (2012). Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 4(1), 67-80. <https://doi.org/10.26512/rbla.v4i1.20669>

Calavia Sáez, O. (2007). La postmodernidad indígena y sus disonancias. Los límites del multiculturalismo en el Brasil. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 13. <https://doi.org/10.4000/alhim.1663>

Campanera Reig, M. (2012). ¿Campesina o Nativa? Derecho, política e identidad en los procesos de titulación de comunidades en la Amazonía Peruana. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 17(1), 10-24. <https://raco.cat/index.php/QuadernselCA/article/view/264704>

Campanera Reig, M. (2018). Humanidad territorializada. Madres, dueños y personas que cuidan. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 189-212. <https://aries.aibr.org/storage/antropologia/netesp/numeros/1302/130204.pdf>

Chaumeil, J.-P. (2003). Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio Amazónico. En F. Morin y R. Santana (eds.), *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas* (pp. 25-50). (2.ª ed.). Abya-Yala.

Chaumeil, J. P. (2010). Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, (24 n.º esp.). <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/17879>

- Chibnik, M. (1991). Quasi-Ethnic Groups in Amazonia. *Ethnology*, 30(2), 167-182.
- Costa, L. (2025). Ownership and Debt-Peonage among the Kanamari. En S. T. Kloß, L. Muders y T. Tagliati (eds.), *Transforming Spirit Bodies. Materialization and Embodied Dependencies in South America* (pp. 29-45). DeGruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111662251-002>
- Cure Valdivieso, S. (2005). «Cuidado te mochan la cabeza». *Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia]. <https://repositorio.unal.edu.co/items/1a723217-91df-44a2-b7bc-46be3abfc030>
- Espinosa, O. (2021). Las memorias asháninkas del Conflicto Armado Interno y el recuerdo de Sendero Luminoso como experiencia maligna. En O. Espinosa, S. Romio y M. Ramírez Colombier (eds.), *Historias, memorias y violencias en la Amazonía* (pp. 95-115). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Espinosa, O., Romio, S. y Ramírez-Colombier, M. (2021). Introducción. Las violencias y las memorias indígenas amazónicas. En O. Espinosa, S. Romio y M. Ramírez-Colombier (eds.), *Historias, violencias y memorias en la Amazonía* (pp. 9-44). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Fausto, C. y Heckenberger, M. (Eds.) (2007). *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. University Press of Florida.
- Fraser, B. y Tello Imaina, L. (1 de julio de 2016). *Rubber Barons' Abuses Live On in Memory and Myth*. Sapiens.org. <https://www.sapiens.org/culture/rubber-era-myths/>
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Prometeo Libros.
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press.
- Gow, P. (2003). Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, 9(1), 57-79. <https://doi.org/10.1590/s0104-93132003000100004>
- Kelly Luciani, J. A. (2016). *About anti-mestizaje*. Species - Núcleo de Antropología Especulativa, Desterro.
- Killick, E. (2008). Godparents and trading partners: Social and economic relations in Peruvian Amazonia. *Journal of Latin American Studies*, 40(2), 303-328. <https://doi.org/10.1017/S0022216X08004008>

Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press.

Krokoszyńska, M. (2023). Between Cocama and Modernity in the Ucamara (Peruvian Amazon). *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 19(1). <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol19/iss1/8>

Lathrap, D. W. (1974). *The Upper Amazon*. Thames and Hudson.

Medrano, C. y Tola, F. (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria en el Chaco. Avá*, (29), 99-129. <https://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=169053775004>

Michael, L. (2014). On the Pre-Columbian origin of proto-omagua-kokama. *Journal of Language Contact*, 7(2), 309-344. <https://doi.org/10.1163/19552629-00702004>

Pau, S. (2019). Desangrar. Violencia y relaciones interétnicas en algunos relatos de la Amazonía peruana. *Mitologías Hoy*, 19, 63-73. <https://raco.cat/index.php/mitologias/article/view/v19-pau>

Pérez Gil, L. y Carid Naveira, M. (2013). Devenir otro, devenir pariente: Las masateadas yaminahua (Amazonía Peruana). *Revista Española de Antropología Americana*, 43(1), 267-284. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42318

Petes, N. (2003). «Los cocama nacen en el Perú». Migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas. *Anthropologica*, 21(21), 99-116. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200301.006>

Picini Acuña, L. M. (2023). *Ukakana kukama: la casa y las relaciones socioespaciales en la Amazonía contemporánea*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/items/e1fac609-ae46-450b-87ae-3ca04d067f15>

Pimenta, J. (2018). «Alteridade contextualizada»: variações ashaninkas sobre o branco. *Anuário Antropológico*, 40(1), 279-306. <https://doi.org/10.4000/aa.1558>

Regan, J. (2008). La presencia y ocaso de los cacicazgos tupíes de la cuenca del Alto Amazonas en los siglos XVI y XVII. *Amazonía Peruana*, 31, 57-100. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi31.49>

Regan, J. (2011). *Hacia la Tierra sin Mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. (3.ª ed.). Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Centro de Antropología Amazónica y Aplicación Práctica.

Rival, L. (2015). Huaorani peace: Cultural continuity and negotiated alterity in the Ecuadorian amazon. *Common Knowledge*, 21(2), 270-304. <https://doi.org/10.1215/0961754X-2872379>

- Rivas Ruiz, R. (2011). *Le serpent, mère de l'eau: chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne*. [Disertación de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París]. <https://theses.fr/2011EHES0458>
- Santos Granero, F. (2020). *Esclavitud y utopía. Las guerras y sueños de un transformador del mundo asháninka*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Santos Granero, F. y Barclay, F. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, XXVIII(28), 21-52. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636919002>
- Santos-Granero, F. y Barclay, F. (2015). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Tierra Nueva.
- Seeger, A., da Matta, R. y Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim Do Museu Nacional, Antropologia*, (32), 2-19.
- Slater, C. (1994). *Dance of the Dolphin. Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. The University of Chicago Press.
- Stocks, A. W. (1981). *Los Nativos Invisibles: Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Tello, L. (2014). Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aporte del pueblo kukama. En R. Badini (ed.), *Amazonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (pp. 39-48). FrancoAngeli.
- Tournon, J. (1990). Magia, brujería, chamanismo, plantas y enfermedades. *Anthropologica*, 8(8), 175-192. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199001.006>
- Uzendoski, M. A. (2010). Fractal Subjectivities. An Amazonian-Inspired Critique of Globalization Theory. En F. Hutchins y P. C. Wilson (eds.), *Editing Eden: A Reconsideration of Identity, Politics, and Place in Amazonia* (pp. 38-69). University of Nebraska Press.
- Uzendoski, M. y Whitten, N. E. (2014). From «Acculturated Indians» to «Dynamic Amazonian Quichua-Speaking Peoples». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 12(1), 1-13. <https://digital-commons.trinity.edu/tipiti/vol12/iss1/1/>
- Vallejos, R. y Amías, R. (2015). *Diccionario kukama-kukamiria* castellano*. FORMABIAP y AIDSESP.
- Vilaça, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, 347-365. <https://www.jstor.org/stable/3134479>

Vilaça, A. (2010). *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Duke University Press.

Viveiros de Castro, E. (2012). Immanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 27-43. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.003>

Viveiros de Castro, E. (2018). *La inconstancia del alma salvaje*. (G. David, trad.). Ediciones UNGS.

Zárate Botía, C. G. (2019). *Amazonia 1900-1940: el conflicto, la guerra y la invención de la frontera*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, IMANI, GET.

Marco Ramírez Colombier es docente-investigador en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas y doctorando en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con una tesis sobre la migración y la territorialidad del pueblo indígena kukama.

Recepción: 25/10/2025

Aceptación: 7/5/2026