

Agricultura estacional, territorialidad y ontologías relacionales kukama-kukamiria en la Amazonía inundable peruana

Seasonal agriculture, territoriality and Kukama-Kukamiria relational ontologies in the Peruvian floodplain Amazon

Roxani Rivas-Ruiz*

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Iquitos, Perú

roxani.rivas@unapiquitos.edu.pe

ORCID: 0000-0002-6382-3835

Citar como: Rivas-Ruiz, R. (2026). Agricultura estacional, territorialidad y ontologías relacionales kukama-kukamiria en la Amazonía inundable peruana. *Desde el Sur*, 18(2), e0032.

RESUMEN

El artículo analiza la agricultura estacional kukama-kukamiria en las planicies inundables de la Amazonía peruana como un sistema que integra técnica agrícola, ritualidad y ontologías relacionales. La investigación etnográfica se realizó en cuatro comunidades insulares sin acceso a tierra firme: Bretaña (Bajo Ucayali), Nueva Fortuna, Leoncio Prado y San Martín de Tipishca (Bajo Marañón). La metodología combinó entrevistas en profundidad y observación participante con 13 expertos agrícolas kukama, reconocidos por sus comunidades y en su mayoría hablantes de la lengua. Se trabajó con cinco agricultores en el Huallaga, cinco en el Marañón y tres en el Ucayali, lo que permitió triangular saberes técnicos y narrativas cosmológicas sobre el manejo de suelos aluviales, calendarios agrícolas y prácticas rituales asociadas al régimen fluvial. Se concluye que la agricultura estacional kukama, altamente inestable, no puede entenderse solo como adaptación a la ecología fluvial, sino como una práctica integral donde convergen cosmología, técnica y política.

* Autora corresponsal: Roxani Rivas Ruiz, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Iquitos, Perú. Correo: roxani.rivas@unapiquitos.edu.pe

PALABRAS CLAVE

Agricultura estacional, río, isla, barrizal, playa, kukama-kukamiria, Perú

ABSTRACT

This article analyzes Kukama-Kukamiria seasonal agriculture in the floodplains of the Peruvian Amazon as a system that integrates agricultural techniques, rituality, and relational ontologies. The ethnographic research was conducted in four island communities with no access to mainland: Breña (Lower Ucayali), Nueva Fortuna, Leoncio Prado, and San Martín de Tipishca (Lower Marañón). The methodology combined in-depth interviews and participant observation with 13 Kukama agricultural experts, recognized by their communities and mostly speakers of the language. Five farmers were interviewed in the Huallaga, five in the Marañón, and three in the Ucayali, which allowed for the triangulation of technical knowledge and cosmological narratives concerning the management of alluvial soils, agricultural calendars, and ritual practices associated with the river regime. The study concludes that highly unstable Kukama seasonal agriculture, cannot be understood solely as an adaptation to the fluvial ecology, but as an integral practice where cosmology, technique, and politics converge.

KEYWORDS

Seasonal agriculture, river, mudflat, island, river beach, Kukama-Kukamiria, Peru

Introducción

La agricultura estacional practicada por poblaciones ribereñas, campesinas e indígenas de los grandes ríos en la Amazonía peruana se sustenta en conocimientos desarrollados históricamente por pueblos con amplia experiencia en el manejo de las planicies inundables, entre ellos los kukama-kukamiria y los omaguas. Desde periodos tempranos, distintos grupos transformaron los paisajes fluviales del Bajo Huallaga, Bajo Marañón, Bajo Ucayali y Alto Amazonas mediante técnicas agrícolas asociadas a los ciclos hidrológicos y a la fertilidad de los sedimentos aluviales (Carvajal, s. f.; Métraux, 1928; Lathrap, 2010; Meggers, 1976; Denevan, 1976; Chibnik, 1994; Pinedo-Vasquez *et al.*, 2011). Lejos de constituir espacios marginales o ecológicamente restrictivos, las planicies inundables amazónicas han

sido históricamente ocupadas, manejadas y transformadas a través de formas diversas de conocimiento ambiental, movilidad estacional y modificación del paisaje (Heckenberger *et al.*, 1998; Neves, 1999; Arroyo-Kalin, 2017). En este contexto, el territorio puede comprenderse como un ensamblaje hidrosocial donde río, sedimentos, ciclos de inundación, prácticas humanas e instituciones comunales participan en procesos continuos de coproducción (Dos Santos y Soares, 2021).

Diversos estudios arqueológicos y etnohistóricos en Brasil han cuestionado la antigua imagen de una Amazonía incapaz de sostener sociedades complejas, al mostrar que los paisajes fluviales fueron modificados desde el Holoceno temprano mediante ocupaciones prolongadas, formación de tierras *pretas* y sistemas regionales de manejo territorial (Heckenberger *et al.*, 1998; Pugliese, 2018). Desde esta perspectiva, la agricultura estacional no constituye únicamente una respuesta adaptativa a la fluctuación del río, sino también una forma de territorialización socionatural vinculada al manejo del agua, los sedimentos y los ritmos hidrológicos (Boelens *et al.*, 2016). A pesar de las crecientes extraordinarias, los «desbarrancos» y la erosión constante que destruyen chacras y desplazan asentamientos (Holl y Rivas-Ruiz, 2026), numerosas familias kukama continúan habitando islas y riberas debido a la fertilidad aluvial que sostiene actividades agrícolas, pesqueras y de intercambio regional. Esta permanencia evidencia formas históricas y dinámicas de habitar territorios fluviales mediante memoria ecológica, movilidad cíclica y prácticas relacionadas con el entorno (Rostain, 2017; Dos Santos y Soares, 2021).

Las actividades agrícolas y pesqueras desarrolladas por pobladores kukama mantienen una estrecha relación con la dinámica fluvial. En distintos contextos comunitarios, agricultura y pesca conforman actividades articuladas a los ritmos del río, la fertilidad de los suelos inundables y diversos conocimientos técnicos y rituales que vinculan humanos, peces, plantas y otros seres del entorno. En narrativas y prácticas cosmológicas registradas etnográficamente, el río suele ser concebido como un espacio físico, pero también como una entidad viva y cambiante asociada a procesos de transformación del paisaje mediante la formación y desaparición de lagos, playas, barrizales e islas (Rivas-Ruiz, 2022a, 2022b). De manera semejante, la serpiente acuática aparece en ciertos relatos y prácticas chamánicas como una entidad vinculada a la fertilidad, las crecientes y transformaciones territoriales. En estos marcos relacionales, distintos seres no humanos pueden adquirir agencia e intencionalidad, al influir en la abundancia, los riesgos y las condiciones de vida de humanos y no humanos (Rivas-Ruiz, 2022a). De este modo, agricultura, territorio y paisaje pueden

analizarse como espacios relacionales coconstituidos por cultivos, río, animales, personas y entidades espirituales.

Este enfoque dialoga con los debates contemporáneos sobre ontologías relacionales, perspectivismo amerindio y cosmopolítica (Viveiros de Castro, 1998; De la Cadena, 2010; Descola, 2023). En conjunto, estas perspectivas permiten comprender el territorio no únicamente como un espacio delimitado, sino como una red dinámica de relaciones entre humanos y no humanos que participan en la producción de la vida social, ecológica y política. Desde esta perspectiva, la agricultura excede el ámbito exclusivamente técnico-productivo y puede entenderse como una práctica vinculada a formas de articulación territorial, regulación moral y reproducción cosmológica.

A pesar de su relevancia histórica y territorial, la agricultura estacional kukama ha sido escasamente analizada desde sus dimensiones ontológicas, simbólicas y políticas. Los estudios clásicos destacaron la centralidad de la agricultura y la pesca en distintos contextos de vida kukama (Tessmann, 1999; Girard, 1958), así como el papel de playas y bajiales emergentes en el cultivo estacional (Espinosa, 1935). Investigaciones posteriores documentaron las mingas, las formas de cooperación social y diversas dimensiones rituales asociadas al trabajo colectivo (Girard, 1958), mientras que otros autores relacionaron la búsqueda de tierras fértiles con ideologías milenaristas tupi vinculadas a «la tierra sin mal» (Agüero, 1994; Regan, 1983). Más recientemente, Campanera Reig (2010) describió la chacra kukama como un sistema que articula dimensiones ecológicas, sociales, tecnológicas y rituales en bajiales y restingas, mientras que Moreira y Colombier (2018, 2019) destacaron la relación entre territorialidad y política cosmológica en ambientes inundables. Sin embargo, persiste un vacío respecto al análisis de la agricultura estacional como un sistema relacional donde técnicas agrícolas, cuerpos, cultivos, entidades no humanas y dinámicas fluviales participan conjuntamente en la producción de territorialidad y conocimiento ecológico.

A partir de este problema, el presente artículo analiza la agricultura estacional kukama como un entramado de relaciones entre humanos y entidades no humanas (cultivos, instrumentos, río y seres espirituales), asociado a formas locales de manejo territorial frente a la inestabilidad ambiental amazónica. En particular, se propone: a) describir el calendario y las técnicas agrícolas en suelos aluviales; b) examinar las relaciones de corresponsabilidad, memoria y agencia no humana implicadas en la producción agrícola; y c) documentar rituales, restricciones y prohibiciones asociadas a la protección y fertilidad de los cultivos. El estudio adopta un enfoque cualitativo etnográfico basado en entrevistas semiestructuradas

y observación participante con agricultores del Bajo Marañón, Huallaga y Ucayali, complementadas con registros etnográficos recopilados de manera prolongadas entre 1997 y la actualidad. Esta aproximación permitió reconstruir de manera longitudinal transformaciones, continuidades y conocimientos asociados a la agricultura estacional en las planicies inundables de la Amazonía peruana.

Si bien este estudio no fue sometido a evaluación por un comité de ética institucional, se aplicaron rigurosamente los principios éticos fundamentales en el trabajo con las personas. Todos los procedimientos se llevaron a cabo respetando las normas éticas acordadas en la Declaración de Helsinki. Los participantes fueron informados y dieron su consentimiento sobre los objetivos de la investigación, el uso de sus testimonios y su derecho a retirarse en cualquier momento sin consecuencias. Para salvaguardar su privacidad, sus datos personales fueron tratados con absoluta confidencialidad y las entrevistas se anonimizaron durante el proceso de análisis y edición. La información recopilada se utilizó exclusivamente con fines académicos y de publicación, y se respetó en todo momento la dignidad, la autonomía y el bienestar de los participantes.

Calendario fluvial y territorialidad kukama

Para los kukama, el territorio —las planicies inundables del Bajo Ucayali, Bajo Marañón, Bajo Huallaga y Alto Amazonas— constituye una trama de aguas, suelos, seres humanos y no humanos en continua interacción. El régimen fluvial inestable marca el pulso de la vida, regula el calendario agrícola, la pesca (Rivas-Ruiz, 2004, Rivas-Ruiz *et al.*, 2024b), la caza (Rivas-Ruiz, 2003) y otras actividades, y delimita hábitats que se transforman estacionalmente. Desde la cosmología kukama, la serpiente acuática, madre del río y guardiana de ríos y lagunas, simboliza fertilidad, continuidad y transformación de la vida, lo que genera cauces y modela el paisaje mediante las crecientes y vaciantes. Este simbolismo serpentiforme también aparece en la iconografía cerámica prehispánica de El Zapotal, donde se registran representaciones de cabezas de serpiente vinculadas a tradiciones policromas asociadas a los kukama y shipibo-conibo (Morales Chocano, 2019). En la dimensión chamánica, esta entidad posee agencia, intencionalidad y afectos, y distribuye medios de vida entre humanos y no humanos (Rivas-Ruiz, 2011, 2022a, 2022b).

La transición entre la merma (*uni tipa*), época seca y calurosa, y la creciente (*uni nuwa*, «agua grande»), asociada a lluvias, vientos constantes y frío en las tahuampas (*tipanchiru*), expresa el desplazamiento de la serpiente acuática, entidad que transporta suelos, aves y peces, a los que libera con las aguas; de ella proviene también la greda utilizada en

la cerámica (Rivas *et al.*, 2024a). Aves, peces, plantas, animales, insectos y constelaciones refuerzan sus señales, ya que indican la magnitud de la inundación, la aparición y la fertilidad de los suelos, así como los momentos adecuados para sembrar o cosechar. En este contexto, el conocimiento ecológico kukama emerge de la interacción continua entre seres, fuerzas y fenómenos del entorno, articulando observación, experiencia y cosmología, lo que Dos Santos y Dias (2009) denomina una «ciencia de la floresta», basada en esquemas cosmológicos y epistemológicos propios.

Durante la merma (junio-noviembre), los kukama practican una agricultura estacional (*yatimari tipa uni kuarachi*, «tiempo de cultivo en la vaciante») adaptada a la heterogeneidad microtopográfica de las planicies aluviales (bajiales, barrizales, playas y restingas), conformadas por sedimentos andinos que enriquecen los suelos, aunque su fertilidad disminuye río abajo (Tuukki *et al.*, 1996, p. 113; Kalliola *et al.*, 1993, 1998). La aparición de bancos de arena (*itini*), anticipada por el vuelo de aves tibe (*ati*, *Phaetusa simplex*), y los barrizales varían en extensión e intensidad. Un mismo espacio puede combinar arena y sedimentos, lo que se aprovecha según sus condiciones. En estos lugares se realizan labores de rozo, tumba, quema, siembra de cultivos de ciclo corto, mantenimiento y cosecha, hasta que las crecientes interrumpen las faenas.

Las sementeras ó chagras de yuca y plátano con que se sustentan y casas y ranchos en que viven, están de ordinario situadas en islas, playas ó riberas del río, tierras todas bajas y anegadizas (Maroni *et al.*, 1988, p. 306).

Esta, y todas las orillas de enfrente, están sembradas de plátanos, yucas, maíces, etc., de los omaguas (Figueroa y Acuña, 1986, p. 225).

El conocimiento kukama sobre vegetación, su nomenclatura local y la localización de los suelos del bajial (*tuyuka ukupin*, «tierra baja») es esencial para planificar la agricultura (Kalliola *et al.*, 1993, p. 103). Estos suelos, ubicados en islas, riberas y restingas bajas, se reconocen por formaciones vegetales llamadas «manchales» (Panduro *et al.*, 2022). Entre los más fértiles destacan aquellos dominados por especies como cañabrava (*iwíwa*, *Gynerium sagittatum*), pájaro bobo (*waparíwa*, *Tessaria integrifolia*), cetico (*amiwa*, *Cecropia ficifolia*), capirona (*amaniwa*, *Solanum lycopersicum*), gramalote (*kapi*, *Paspalum repens*), ipururo (*rakichíwa watsu*, *Alchornea castaneifolia*), situlle (*tapíta ipikun*, *Heliconia* sp.), amasisa (*amatsitsa*, *Erythrina glauca*), shimbillo (*ina*, *Inga* sp.), chirisnango (*chirisananku*, *Brunfelsia grandiflora*), shapaja o shebón (*pariata*, *Attalea butyracea*), lagarto caspi (*yakari iwíra*, *Calophyllum brasiliense*) u ojé (*kuapiniwa*, *Ficus insipida*). En contraste, los bosques bajiales de humedad permanente no son aptos

para cultivo y se caracterizan por especies como aguajal (*miriti*, *Mauritia flexuosa*), punga (*punka*, *Pseudobombax munguba*), catahua (*uwachi*, *Hevea spruceana*), huasaí (*yawitsara*, *Euterpe precatoria*), huacrapona (*patiwa watsu*, *Iriartea deltoidea*) y renaco (*kuapiwa*, *Ficus* sp.).

La merma chica (*uni tipa*), entre mayo y junio, marca el inicio de la siembra, *mitimara kuarachi*, literalmente «tiempo de plantar», en los bajiales, en sincronía con la vaciante del río, las fases lunares, los cantos de aves, la aparición de insectos (manta blanca), el clima y la aparición de las Pléyades (*wata tsitsu*). Esta última coincide con la festividad de San Juan, que se reinterpreta bajo influencia cristiana como la bendición de San Pedro y Pablo sobre las chacras germinadas, ya que propiciará abundante producción. Las fases lunares orientan con precisión la siembra: se acostumbra a sembrar granos o esquejes de yuca cinco días antes o después de la luna nueva (*ikiran yatsi*) o llena (*yapua yatsi*), asociados a frutos grandes y abundantes. Durante la luna llena se sacuden los tallos de maíz y plátano para lograr frutos más vigorosos; en cambio, la luna nueva se evita para sembrar, salvo en el caso de la caña de azúcar, que prospera bajo esta fase. La cuarta menguante no es recomendable para el plátano por problemas de enraizamiento y enfermedades, excepto en noches húmedas que favorecen la fijación de raíces. Para la siembra se presta atención al canto del sapo de verano o de las chicharras, interpretado como anuncio de días soleados y propicios para trabajar. En cambio, cuando cantan aves como la chikua (no id.), la unchala (*tsarakura*, *Aramides cajaneus*) y el tihuancuro (no id.), o se escucha el croar de los sapos, se pronostican lluvias inminentes que impiden la labor. Asimismo, la merma es anticipada por el canto de la tarahui (*watakunia*, *Aramus guaraua*) y de la panguana (*inamu*, *Crypturellus undulatus*).

El florecimiento de la *tangarana* (*tatirana*, *Symmeria paniculata*) señala el inicio de la siembra de granos. Las playas de arena blanca resultan propicias para cultivos de crecimiento rápido como el chichayo, maní, sandía, melón y arroz, mientras que el fríjol se cultiva en riberas de suelos negros limosos arenosos donde crecen cañabrava, cetico, situlle o chicosa (no id.), cuyos tocones (*quirumas*) funcionan como puntales. Si durante el rozo los hombres encuentran un nido de avispas, ello augura que el cultivo de fríjol será productivo. En contraste, el maíz no prospera en playas (por el exceso de calor) ni en barrizales (donde se pudre); su desarrollo óptimo ocurre en restingas de tierra negra y guaneada, ricas en materia orgánica. El pájaro bobo señala terrenos adecuados para maní y chichayo; y el cetico, asociado a antiguos barrizales, revela suelos fértiles para maíz, yuca, zapallo, fríjol y hortalizas. Los barrizales, de suelos húmedos y blandos, son apreciados para el cultivo de arroz y se distribuyen entre comuneros, pero la erosión

limita su disponibilidad y provoca disputas; además, presentan el riesgo de repiquetes que suelen arruinar la siembra (Coomes *et al.*, 2016).

Durante la máxima merma (julio-septiembre), *kuarachi tsaku tsamaska* («plenitud del calor del sol»), el canto del ayaymama (*uruta, Nyctibius gri-seus*) («a, a, a, aaaaa») anuncia el tiempo adecuado para quemar chacras en restingas altas (Rivas, 2014). En el bajial se encuentran superficies planas que solo se inundan en grandes crecientes, denominadas en castellano regional «restingas», terrazas bajas formadas por el cambio de la base del río (Villarejo, 1988). Hay dos tipos: la restinga baja, *pururukapan tuyuka pewan* («inunda tierra plana»), fértil por la deposición de limo y apta para cultivos estacionales de ciclo corto como arroz, maní, frijol, chichayo, maíz, camote, sachapapa, yuca y plátano; y la restinga alta, *iwatun tuyuka* («tierra alta») o *nimpururukan chipatipan* («no inunda el yarinal»), identificada como indica su nombre kukama por el crecimiento de la yarina (*chipati, Phytelephas macrocarpa*). Este suelo se inunda raramente, y su tierra limosa, arcillosa, color marrón permite cultivos permanentes como plátano, yuca, maíz y frutales, aunque con menor productividad. Su presencia se reconoce. Entre septiembre y octubre se cosechan los granos de manera escalonada, según especie y terreno, en barrizales, playas y restingas. En estas zonas se construyen tambos y se mantiene vigilancia permanente para resguardar maizales y arrozales del ataque de las aves.

Al inicio de la creciente (noviembre-febrero), conocida como «invierno chico», puede presentarse el repiquete de Todos los Santos, percibido localmente como «viene el agua y nos quita todo». La fuerza del agua produce erosiones y expresiones como «el desbarranco nos dejó pobres», que revelan la pérdida de tierras cultivables. En esta etapa, la agricultura se interrumpe, aunque se aprovecha para desmontar y preparar los bajiales para el siguiente ciclo. La corriente arrastra las malezas y limpia los barrizales. Según el nivel del río, se cosecha plátano, se elabora faríña para el consumo en la creciente o se entierran las yucas para conservarlas, pudiendo mantenerse en buen estado hasta por dos años (Carvajal, s. f.; Fritz, 1922 y Acuña, 1942 en Denevan, 1996).

Entre marzo y abril, máxima creciente (*uni nua kuashi*, «tiempo del agua grande»), los bajiales se transforman en *tahuampa*, espacios óptimos para la pesca, mientras que las restingas se convierten en zonas de caza, pues los animales buscan refugio. Se reconocen señales que anuncian la máxima inundación y el riesgo de hambruna por escasez de plátano y yuca. Destacan el loro de vincha roja, que al alimentarse de plátano presagia crecientes mayores y la necesidad de abastecerse; la fructificación abundante del pijuayo (*pipichi, Bactris gasipaes*) y el shimbillo (*Inga*

sp.); y el canto repetitivo del yacupatito (*pumpuna*, *Heliornis fulica*), cuyo («jon, jon, jon»), advierte la prolongación de la inundación.

A fines de abril o mayo, las mujeres continúan cosechando plátano en áreas anegadas, mientras que los hombres recorren el río observando su comportamiento: si fluye con fuerza o permanece en remanso. Este último fenómeno anuncia la acumulación de sedimentos y la futura formación de barrizales o playas. Desde la embarcación se mide la profundidad hundiendo el remo, un palo o el propio cuerpo: si el fondo es firme, se trata de arenal; si el pie o palo se hunden hasta la canilla, se reconoce un barrizal apto para el cultivo, que se delimita colocando palos a modo de pilotes.

Instrumentos agrícolas: memoria, práctica y tecnologías relacionales

En la memoria de los kukama, los instrumentos de fierro (machetes, hachas, balerianas y cuchillos) se introdujeron durante la época del caucho, aprendidos de los patrones shiringueros para facilitar la extracción del látex. No se registra su uso en tiempos de las misiones jesuíticas:

El modo de hacerles es: limpian primero y socaban los matorrales y arbolillos pequeños que están á las raíces, y dentro los árboles grandes con cuchillos, y **los que no los tienen, con maderos de chonta y otras maderas fuertes, hechos al modo de espadas de quatro dedos de ancho y unas cinco quartas las más largas**. Después de limpio y socialado lo de abajo, derriban los árboles **grandes con hachas, que suelen ser de piedra o huesos de animales** en las naciones que aún no gozan las de yerro (Figueroa y Acuña, 1986, pp. 266-267).

Durante la época colonial, los misioneros introdujeron hachas, machetes y cuchillos metálicos en los centros misionales como instrumentos de atracción, intercambio y evangelización (Figueroa y Acuña, 1986, pp. 194, 200, 226, 237, 308; Uriarte, 1986, pp. 122, 352). Su eficacia en las labores de roza y tumba intensificó la producción agrícola, aunque también provocó disputas violentas entre indígenas por su posesión (Figueroa y Acuña, 1986, pp. 197, 308; Maroni *et al.*, 1988, pp. 203, 294, 342, 492). Más que simples herramientas, estos objetos condensan creencias y prácticas simbólicas, transmiten saberes y actúan como soportes de memoria técnica, pues su materialidad y uso ritual reproducen conocimientos técnicos, principios cosmológicos y formas de relación con el entorno. Desde una perspectiva histórica, se presentan a continuación los principales objetos, sus usos y las transformaciones en los materiales empleados.

El hacha (*yɨ*) se elaboraba originalmente con el pecho de la taricaya o con piedras largas y filosas empleadas para golpear y picar troncos

gruesos. Espinosa (1935, p. 101) documenta que los árboles eran derribados mediante hachas de piedra o de maderas duras, y se completaba el proceso con la quema gradual. Los hombres kukamiria viajaban al Alto Huallaga en busca de estas piedras o las adquirían mediante trueque con los lamistos de Chazuta, quienes, a bordo de balsas, visitaban los centros poblados kukama. Con la introducción del metal, la hoja cambió de material, pero el hacha mantuvo su valor como símbolo de fuerza y destreza masculina.

El machete (*kichĩ*) y el cuchillo (*kichikira*, «pequeño machete») se elaboraban con huacrapona madura (Espinosa [1935, p. 100] también menciona el carrizo) para cortar ramas y troncos pequeños. Se esperaba a que el viento derribase la huacrapona; luego se cortaba un fragmento que se trabajaba con la lanceta de raya —filoso como un serrucho— y se afinaba con piedra pómez. Para el deshierbe se preferían maderas como el tahuarí (*tawari*, *Tabebuia insignis*), palisangre (*iwira pitanin*, *Brosimum rubescens*) o huacapú (*iwitiria*, *Minquartia guianensis*). En la siembra del maíz (*tsai*) se evitaba afilar el machete, ya que el término *tsai* alude tanto al «grano del maíz», «diente», «pico del pájaro», como también al «filo», y, por principio de similitud, atraía a las aves y ocasionaba pérdidas.

La piedra caliza (*itaki tsaymikatará*, «piedra de afilar») era usada principalmente por los hombres. Se obtiene mediante intercambio con los kichwas lamistas.

El palo gancho (*tíyi*), delgado y con una rama en forma de gancho, sirve para sujetar ramas, hierbas o sogas mientras se cultiva con el machete, además de proteger contra avispas o víboras.

La macana de madera, llamada palanca o palo cavador (*murukatata*, «cavador»), es un palo de 1,60 a 1,80 m de longitud con punta plana. Los hombres lo emplean para abrir la tierra y extraer yucas, mientras las mujeres siembran hijuelos de plátano, esquejes de yuca o tubérculos. Se fabrica con maderas duras y rectas, como cumaceba (*kumatsiwa*, *Caesalpinia echinata*), palo sangre (*iwira pitanin*, *Brosimum rubescens*), huasaí o huacrapona. Tras sembrar la yuca, se arrojaba el cavador sobre el suelo para favorecer raíces superficiales y facilitar la cosecha; en cambio, si quedaba incrustado, las raíces se hundían, dificultando su extracción.

El tacarpo, en kukama *takari*, es una estaca delgada, larga, punzante y pesada usada por hombres y mujeres para abrir agujeros en la tierra húmeda donde se depositan granos o semillas. Con una longitud de 1,50 a 1,70 m, aún vigente en la práctica agrícola, constituye un símbolo de identidad cultural y tecnológica. Su elaboración requiere troncos duros y rectos, seleccionados no solo por su resistencia, sino también por la carga

simbólica que transmiten a los cultivos. En el Bajo Huallaga se empleaban maderas específicas: el *mataru iwa* (no id.), de abundante fructificación, destinado a frijol, maíz, chichayo y sandía; el *mullu huayo* o palometa palo (*tsitsatsiwa*, «ojo del tronco», no id.), asociado a cosechas abundantes, para granos —la abuela al cavar pronunciaba: «así como tienes bastantes frutos, así también mi sandía echará muchos huayos»—; y la capirona, de tronco pesado, duro y recto, para sembrar yuca y maní, pues así como su corteza se desprende con facilidad, la yuca también pelaría fácilmente. La selección de estas maderas evidencia que las propiedades físicas y simbólicas de las plantas son concebidas como transferibles a los cultivos. En el Bajo Marañón, algunos preferían elaborarlo con loro micuna (*tsatsiwa*, *Manihot esculenta*), cuyo tronco duro y recto, de fructificación abundante, auguraba mazorcas bien graneadas. El tacarpo debía tratarse con cuidado: tras la siembra de maíz no se dejaba tirado, sino clavado en la tierra para que las plantas resistieran el viento. En comunidades como Parinari, San Martín y Nuevo Arica se prefiere elaborarlo con capirona, aunque en la actualidad se hace de cualquier madera que no sea blanda ni quebradiza.

Los instrumentos de hierro son relevantes en el trabajo agrícola. Actualmente, el hacha, machete y cuchillo de hierro se adquieren en el mercado; aunque el mango del hacha suele elaborarse con quinilla (*Manilkara bidentata*). Cada hombre trabaja con su propio instrumento, concebido como extensión de sí mismo: «uno entiende su instrumento como a su mujer». Prestar herramientas ajenas se considera riesgoso, pues cada objeto «entiende» a su dueño y viceversa. Asimismo, soñar con objetos punzantes, como el cuchillo o machete, augura hechicería. Un censo realizado en 2020 en las cuatro comunidades de estudio evidenció una marcada autosuficiencia en herramientas básicas (hachas y machetes) y un acceso restringido a tecnología moderna como la motosierra. Su adquisición depende de ingresos generados en actividades extractivas, lo que refleja el grado de inserción de las familias en la economía de mercado. El machete constituye el instrumento más frecuente (≈ 3 por unidad residencial, UR) y es utilizado indistintamente por mujeres, hombres y niños, dada su multifuncionalidad y la temprana incorporación infantil al trabajo agrícola. El hacha ocupa el segundo lugar (≈ 1 por UR) y se destina exclusivamente a los hombres para la tumba de árboles grandes; su menor presencia responde a la fuerza física requerida y al uso compartido entre familias. En contraste, la motosierra —costosa y de acceso restringido— es marginal: aunque reduce el tiempo de desmonte, su posesión está limitada a pocos hogares y su uso recae únicamente en varones.

Chacras vivas: cooperación, cultivos y adaptación fluvial kukama

A diferencia de varios pueblos amazónicos donde la chacra constituye un espacio femenino (Brown, 1984; Descola, 1996; Goulard, 2009), entre los kukama la agricultura involucra históricamente una participación activa tanto de hombres como de mujeres (Chantre y Herrera, 1901; Tessmann, 1999; Girard, 1958).

En la actualidad, las fases agrícolas de mayor demanda laboral (rozo, siembra, deshierbe y cosecha) se organizan principalmente mediante mecanismos de cooperación como los *mañaneos* o *mingas*. Los *mañaneos* consisten en faenas colectivas breves, de dos a tres horas (6:00-9:00 a. m.), tras las cuales los participantes comparten masato o chicha de maíz en la casa del anfitrión. Las *mingas*, evocadas como «el trabajo de los abuelos», se extienden desde las 8:00 a. m. hasta las 4:00 p. m. e incluyen alimentación al inicio y final de la jornada, además de bebidas durante las labores.

El hombre suele seleccionar el terreno y efectuar el rozo en las restingas a través de mingas donde solo participan hombres. Un ritual asociado a esta práctica era el «cobro de la víbora venenosa»: si un ayudante mataba una serpiente, el dueño de la chacra debía ofrecer aguardiente, que luego era compartido con los demás. El gesto simbolizaba la «toma del espíritu de la víbora» y buscaba propiciar la productividad de la chacra y prevenir la proliferación de ofidios (Murayari Silvano, 2009). La tumba la realiza el dueño de manera individual porque el grosor de los árboles en los bajiales no presenta dificultad. En la quema, participa la pareja e hijos. Tanto en la siembra como en el deshierbe y la cosecha se requiere de la ayuda de la red familiar extensa donde participan hombres, mujeres y niños. En ausencia del marido, la mujer, con ayuda de sus hijos, efectúa la siembra de granos, práctica conocida como «sembrar con pollos»; por su parte, ancianos y viudos ajustan la técnica a sus capacidades físicas. El mantenimiento de la chacra compete a la pareja y se efectúa preferentemente entre 5:30-9:00 a. m. y 4:00-6:00 p. m., para evitar el sol intenso, que disminuye el rendimiento físico del trabajo. De manera complementaria, también se recurre al trabajo asalariado, cuyo pago oscila entre S/ 20 a S/ 30 diarios. La conservación de semillas corresponde exclusivamente a las mujeres. El maíz se guarda colgando las mazorcas sobre vigas próximas al fogón o, en granos, dentro de botellas plásticas. Los tallos de yuca, en cambio, durante la creciente se preservan mediante la técnica *cutipa*: se agrupan y prenden en tierra con «los ojos hacia arriba» dentro de canoas viejas, troncos de aguaje vaciados, baldes o en pequeños terraplenes alrededor de la vivienda.

Las chacras se ubican entre 3 y 30 minutos de las comunidades y suelen delimitarse con plátanos sapuchos, cuyas raíces profundas protegen a los cultivos del viento, con árboles maderables o simples separaciones entre parcelas. En el bajo Maraón y Ucayali, cada familia mantiene en promedio dos chacras pequeñas, con una superficie cultivada cercana a una hectárea, determinada por la capacidad de trabajo y cuidado de sus miembros. Durante la pandemia de la covid-19 (2020), muchas chacras en las comunidades estudiadas quedaron abandonadas. Aunque se cultiva una variedad de especies (ver tabla 1), se destacan tres por su importancia en el consumo y la comercialización: yuca, plátano y maíz. La yuca (*yawiri*, «fruto bajo tierra»), concebida como un ser gestado en el seno de la tierra, aparece documentada en las crónicas coloniales, que advertían contra su cosecha prematura (Uriarte, 1986, p. 250). Entre sus variedades, la señorita, tres mesinos y piririca son las primeras en sembrarse en las restingas altas o medias, por su rápida producción a partir de los tres meses. El plátano (*panara*, *Musa paradisiaca*), de origen foráneo, se convirtió en alimento indispensable junto a la yuca (Tessmann, 1999, p. 40), como también ocurre entre los yaguas (Chaumeil, 1994). El maíz, por su parte, es considerado una planta «celosa», exigente en agua y cuidados constantes.

La yuca y el plátano son cultivos particularmente sensibles a las crecientes prolongadas y profundas, cuya recurrencia compromete la seguridad alimentaria. Entre los shipibos, el plátano reviste mayor importancia que la yuca, por lo que su pérdida implica un impacto económico considerable (Bergman, 1990, p. 77). Aunque en restingas altas mantiene un buen rendimiento durante todo el año, las inundaciones extremas reducen drásticamente la diversidad de variedades, lo que evidencia su vulnerabilidad frente a condiciones hidrológicas adversas. Dentro de esta especie, destacan el sapucho y el Felipe, reconocidos por su resistencia: el primero soporta hasta dos meses de anegamiento, mientras el segundo puede sobrevivir entre tres y cuatro meses. En los últimos 50 años, las crecientes extraordinarias de 1971, 1977, 1993, 1998, 2000, 2012, 2015, 2019 y 2025 inundaron centros poblados e, igualmente, las restingas altas, lo que ocasionó la pérdida de plátanos y yucas de maduración tardía. Frente a estas contingencias, los hombres navegan hacia comunidades asentadas en suelos altos para obtener plátanos a cambio de pescado, recurso siempre disponible en época de inundaciones. Estas prácticas se inscriben en un sistema moral de intercambio de alimentos y plantas, articulado a redes de parentesco y circulación territorial, semejante al descrito entre los Piro y poblaciones del Medio Purus brasileiro (Gow, 2020; Dos Santos, 2016). La recuperación posterior de los cultivos depende tanto de estas redes de intercambio intercomunitario como de la recolección de hijuelos

en chacras abandonadas de restingas altas, prácticas que evidencian formas históricas de adaptación colectiva frente a la inestabilidad hidrológica amazónica. La tabla 1 presenta los principales cultivos registrados.

TABLA 1. Principales especies y variedades de cultivo

	Especie	Variedades	Tiempo de producción
1.	Yuca, <i>yuwati</i> , <i>Manihot</i> sp.	Señorita, tres mesinos, piririca, San Juan, lagarto, amarilla, cáscara roja y lupuna	3 a 12 meses
2.	Plátano, <i>panara</i> , <i>Musa</i> sp.	Felipe, elefante, shapaja, bellaco, isleño, común, costilla de vaca, morado, seda, seda enana, guineo, sapucho, sapucho blanco, manzana, prata, pildorita, capirona y yashingo	9 a 12 meses
3.	Maíz, <i>awati</i> , <i>Zea mays</i> *	Polvo sara (suave), shishaco (duro) y reventón	3 meses
4.	Maní, <i>muni</i> , <i>Arachis hypogaea</i>	Blanco, pintadito y rojito	3 a 4 meses
5.	Arroz, <i>arutsu</i> , <i>Oryza</i> sp.*	Carolina marrón, carolina blanco e inti	3 a 4 meses
6.	Frijol, <i>purutu</i> , <i>Phaseolus vulgaris</i> *	Amarillo, vaca paleta, ucalino y blanco	3 meses
7.	Camote, <i>itika</i> , <i>Ipomoea batatas</i> *	Blanco, amarillo y morado	3 a 5 meses
8.	Sachapapa, <i>kara</i> , <i>Dioscorea</i> sp.	Yarina papa, lamisto papa, morada, blanca, pata de sacha vaca y shungo papa	8 a 10 meses
9.	Chiclayo, <i>purutu miri</i> , <i>Vigna unguiculata</i>	Dos mesinos, tres mesinos, paparito y ojo negro	2 a 3 meses
10.	Caña, <i>waki-ra</i> , <i>Saccharum officinarum</i>	Verde, amarillo rayado, negra y pintada o picuro caña	10 a 14 meses
11.	Cocona, <i>kukuna</i> , <i>Solanum sessiliflorum</i>	Grande, regional y pequeño	9 a 12 meses
12.	Tomate, <i>tumatu</i> , <i>Lycopersicon esculentum</i>	Regional y limeño	4 meses
13.	Camu-camu, <i>kamu-kamu</i> , <i>Myrciaria dubia</i>	-	3 a 5 años
14.	Papaya, <i>Carica papaya</i>	-	7 a 9 meses
15.	Culantro, <i>turichi</i> , <i>Coriandrum sativum</i>	-	30 a 40 días
16.	Caihua, <i>Cyclanthera pedata</i> *	-	3 a 4 meses
17.	Melón, <i>Cucumis melo</i> *	-	3 meses
18.	Pepino, <i>Cucumis sativus</i> *	Regional y limeño	2 a 3 meses

19.	Ají dulce, <i>iki tsen</i> , <i>Capsicum annuum</i>	Largo y redondo	5 a 6 meses
20.	Ají picante, <i>iki</i> , <i>Capsicum frutescens</i>	Charapita, amarillo y macusari	4 meses
21.	Zapallo, <i>kuwiru</i> , <i>Cucurbita</i> sp.*	Blanco, largo, amarillo, rosado y gigante	3 a 4 meses
22.	Sandía, <i>Citrullus lanatus</i> *	-	2½ a 3 meses
23.	Guisador, <i>kitsatura</i> , <i>Curcuma longa</i>	-	8 a 10 meses
24.	Jengibre, <i>akinkiw+ru</i> , «ají picante», <i>Zingiber officinale</i>	-	8 a 10 meses
25.	Tabaco, <i>ptima</i> , <i>Nicotiana tabacum</i>	-	3 a 4 meses
26.	Algodón, <i>amanyu</i> , <i>Gossypium barbadense</i> *	Blanco, negro	5 a 6 meses

* Productos foráneos

Nota. Tomado de Rivas-Ruiz (2021). Para los nombres científicos de las especies de cultivos se utilizó Inrena (2000).

El monocultivo es una práctica común, dirigida principalmente al arroz, maíz, sandía, maní y chichayo. El arroz en barrizales se percibe un trabajo fácil, pues basta con regar las semillas y no requiere deshierbo, mientras que los demás cultivos se limpian a mano. En contraste, los cultivos diversificados se fundamentan en la compatibilidad ecológica y en los efectos recíprocos entre especies. El plátano suele sembrarse con la yuca, pues reduce su ramificación y favorece el engrosamiento del tubérculo, o con la caña de azúcar en zonas húmedas, donde protege a los hijuelos del exceso de agua. El maíz se asocia con el frijón, que trepa por su tallo; con la sandía, de maduración simultánea; y con el zapallo, cuyas hojas anchas y tallos rugosos ayudan a controlar malezas y plagas. Para evitar que la yuca se vuelva fibrosa, se intercala la sachapapa. Estas combinaciones expresan el principio de complementariedad del conocimiento agrícola kukama, donde especies como yuca, maíz y plátano se siembran a distancias estratégicas que favorecen su desarrollo y evitan interferencias. Mientras el monocultivo responde principalmente a fines comerciales y simplificación del trabajo agrícola, la asociación de cultivos expresa principios ecológicos de complementariedad y manejo relacional del entorno. A diferencia del monocultivo, la asociación exige limpiezas periódicas: en el bajial, la yuca requiere hasta dos antes de producir, mientras que el plátano demanda hasta tres. Entre las principales malezas se registran la mullaca (*tsaka*, *Physalis angulata*), la gramilla (no id.), el bijao (*tap+ta*, *Calathea* sp.), la santa maría (*Piper peltatum*), el tururco (no id.) y las varillas (no id.);

en restingas ceticales predominan el tururquillo (no id.) y la retama (*yana-mata tsitsa*, «flor de hierba», *Senna bacillaris*).

Este entramado agrícola que articula personas, cultivos y entorno se proyecta también en el ámbito onírico y ritual (Viveiros de Castro, 2007), donde los sueños constituyen espacios de comunicación cosmológica entre humanos y no humanos (Angulo-Giraldo, 2026). A través de las propiedades sensoriales como el ardor, el color, la profusión, la forma, la textura o las cualidades kinestésicas de los alimentos, los sueños anticipan acontecimientos, anuncian el sexo del hijo de una mujer embarazada y orientan prácticas vinculadas a la caza, la pesca, la abundancia o la prevención de conflictos (Murayari Amias, 2009; Rivas-Ruiz, 2016). Así, soñar con maíz o arroz anuncia prosperidad o dinero, mientras que soñar con sandía o naranja se relaciona con el llanto debido a la presencia de líquido (Murayari Amias, 2009). Del mismo modo, la sachapapa remite a los huevos del feto y, por extensión, a la gestación; pelar yuca se asocia con la pesca de cardúmenes de peces blancos por analogía cromática; y cargar plátano anticipa la caza de animales como sajino o vacamarina debido a la similitud corporal de la carga (Murayari Amias, 2009, pp. 48, 66). En contraste, el ají anuncia conflictos familiares por su capacidad de «quemar como el fuego».

Gestación de los cultivos: cuerpos, cuidados y poder ritual

La siembra (*yatima*), entendida como enterrar, arrojar o esparcir semillas, articula un sistema de correspondencias donde cuerpos, fluidos, restricciones alimentarias, animales y prácticas sociales se entrelazan con el ciclo de las plantas (Seeger *et al.*, 1979; Descola, 1996; Reichel-Dolmatoff, 1968). Sembrar en pareja se asimila a la gestación: el hombre abre la tierra con el tacarpo y la mujer deposita la semilla, como un cuerpo que recibe y hace crecer la vida. Este gesto ritual se reforzaba cuando la mujer cubría su cabeza con un trapo para conservar el «calor vital» y favorecer la germinación, y así expresar relaciones de corresponsabilidad entre humanos, cultivos y entidades espirituales, semejantes a la couvada practicada tras el parto (Rivas-Ruiz, 2022a). Entre los yagua, la siembra también es concebida como un «acto de reproducción», seguido de una forma de «couvada» femenina (Chaumeil, 1994). Diversos estudios amazónicos muestran que las plantas participan en redes de parentesco, cuidado y reproducción social (De Oliveira, 2016; De Oliveira *et al.*, 2021), por lo que los cultivos son concebidos como seres sensibles afectados por sustancias corporales, emociones y vínculos sociales (Barreto, 2021). En este marco, las restricciones vinculadas a menstruación, sexualidad o contacto con la muerte buscan evitar que ciertos «humores» debiliten o marchiten los cultivos (Brown, 1984; Descola, 1996; Campanera Reig, 2010). La chacra

emerge, así, como un espacio relacional dinámico, sujeto a continuos procesos de transformación y equilibrio entre humanos, cultivos y entidades no humanas (Sztutman, 2012).

La siembra estaba regulada por estrictas prohibiciones alimentarias y de conducta, sustentadas en una lógica de transferencia de cualidades entre cuerpos humanos, animales y cultivos, donde formas, comportamiento y sustancias circulan relacionamente. Antes de sembrar la yuca, los esquejes se cubren con hojas de cetico o cocona (*kukuna*, *Solanum sessiliflorum*), o se emplea el jugo de esta última junto con ikaros para favorecer el enraizamiento, práctica también registrada entre los shawi (García, 1993, p. 33). Mientras el hombre abría la tierra con la palanca, la mujer golpeaba el tallo de la yuca con su pierna pronunciando: «yuca, yuca, gruesa y larga como mi pierna debes ser». La pareja debía abstenerse de relaciones sexuales, pues se consideraba que transmitían «fuerzas húmedas» causantes de la podredumbre del tallo, cáscaras pegajosas o una pulpa fibrosa semejante al vello púbico. Después de la siembra se prohibía consumir ají o sal para evitar tonalidades rojizas en las hojas; bagre (*mani*, *Pimelodina* sp.), asociado a raíces delgadas y filamentosas; carachama (*inia*, *Pterygoplichthys multiradiatus*) vinculada a cáscaras rugosas difíciles de pelar; y arahuana (*arawana*, *Osteoglossum bicirrhosum*), considerado un pez débil, cuya ingesta haría que el viento derribara los tubérculos. Asimismo, se evita sembrar bajo la lluvia, ya que el calor retenido en el suelo húmedo debilita el cimientó y reduce el tamaño de la yuca.

La siembra del plátano está regulada por cuidados y tabúes precisos. Si la pareja ha tenido relaciones sexuales antes de la faena, debe bañarse para evitar que la cáscara acumule resina, en analogía con el sudor o la «humedad corporal». Fumar en la siembra se considera dañino porque «seca» el tallo, y golpear los hijuelos favorece la aparición de plagas como el gusano blanco y el papaso negro (*chipa*, no id.), eliminados manualmente e incluso consumidos. Para proteger los hijuelos se colocan preparados de ají triturado, ceniza o sal en el hoyo, o se aplican baños con agua de hojas de *patiquina* (*aniu*, *Dieffenbachia* sp.), planta reconocida por su capacidad de regeneración. Contra las hormigas curuinsi (*kuki*, *Atta sexdens*) se introduce una anguila muerta en el hormiguero, cuyo poder las ahuyenta. Frente a predadores como el ronsoco (*kapiwara*, *Hydrochoerus hydrochaeris*) o el manco (*irara*, *Eira barbara*), que sustraen racimos verdes y los ocultan bajo la hojarasca, los agricultores refuerzan la vigilancia y colocan trampas.

En el caso del maíz, las prescripciones son más prolongadas y estrictas. Durante los primeros ocho días, la pareja observa una dieta específica y cumple con una serie de «secretos» transmitidos oralmente, que expresan

la relación íntima entre cuerpo humano y crecimiento vegetal, concebidos como hijos. Entre las prácticas más significativas destacan:

- Sembrar con el estómago lleno garantiza mazorcas abundantes; hacerlo en ayunas produce más panca que granos.
- Se alienta la participación de mujeres embarazadas en la siembra, pues, al igual que en su cuerpo germinan dos vidas, también lo harán las mazorcas.
- No se ingiere ají, pues su efecto «caliente» quema las hojas tiernas y marchita las semillas.
- Se evita consumir algunos animales o peces cuyas formas, emociones o comportamientos se trasladan al maíz: reptiles y peces que golpean con la cola, como caimán (*yakari*, familia *Alligatoridae*), macana (*tsarapu*, no id.) o achacubo (*arawi*, *Sorubimichthys planiceps*) que anda rabiando: «poc, poc, poc», asociados a tallos quebrados; peces que brincan o se tuercen, como yahuarachi (familia *Curimatidae*), ractacara (*kumarata*, *Psectrogaster amazonica*), palometa (*tapaka*, *Mylossoma* sp.) o sardina (*upari*, *Triportheus* sp.), que harían que el viento derribe las plantas; la raya (*yawawiri*, *Potamotrygon motoro*), cuyo cuerpo plano aplastaría tallos; el shiruy (*tsamata*, *Hoplosternum* sp.) y la carachama de vientre llano, vinculados a mazorcas sin granos; el tucunare (*tukunari*, *Cichla monoculus*) y el acarahuazú (*akarawatsu*, *Astronotus ocellatus*), consumidores de gramalote, que marchitarían hojas; y el fasaco (*tarira*, *Hoplias malabaricus*), de muelas irregulares, que deformaría semillas y mazorcas.
- No se debe comer pescado envuelto en hojas y asado (en castellano regional «patarashca») durante el crecimiento del maíz, pues las hojas del cultivo se secarían de forma semejante. Su ingesta se permite solo cuando los tallos alcanzan suficiente altura.
- No se debe fabricar canastas porque el entrelazado de fibras se asocia simbólicamente con el trenzado de las hojas del maíz, lo que dificultaría la formación plena de las mazorcas.

En el Huallaga, el control de plagas, malezas y animales en los maizales combina observación, saber empírico y prácticas rituales. Frente al gusano verde, que ataca el cogollo de las plantas jóvenes, las mujeres mayores lo recolectan manualmente al amanecer y lo ofrecen a las aves sobre las hojas, acompañando el gesto con la invocación: «pajarito, aquí está tu comida», que establece una alianza con los depredadores naturales. El papaso que perfora el tallo se detecta golpeando la planta y recogiendo los insectos en envases, para luego consumirlos cocidos o asados. El ronsoco, capaz de arrasar un maizal en una sola noche, motiva su caza nocturna. Al cumplirse dos meses y medio, cuando los granos aún son tiernos, se prohíbe consumir asados, pues el sonido que producen («poc, poc») atrae

aves como la maracana (*marakana*, *Ortalis motmot*), loros, pájaro amarillo (*wiruna*, no id.), paucar (*yapi*, *Cacicus solitarius*), pihuicho (*churi*, *Psittacidae*) y el shamiro (*iriri*, *Aratinga leucophthalmus*), que identifican el cultivo y devoran las mazorcas. La protección exige vigilancia intensiva en sus horarios de alimentación (5:30-10:00 a. m. y 3:00-5:30 p. m.), o durante todo el día si está nublado. Para ahuyentarlas se emplean espantapájaros (pilatos) confeccionados con ropa usada, latas que producen ruidos estruendosos, botellas plásticas que cubren las mazorcas, fuegos humeantes alrededor del maíz y, en algunos casos, redes viejas de pesca que actúan como trampa protectora. En el bajo Ucayali, una vez seco el grano, aparece otra amenaza: el mono pichico, Felipe o huasa (*tsaimiri*, *Saimiri boliviensis*), considerado una de las plagas más dañinas por consumir las mazorcas maduras.

En este marco relacional, cultivos, árboles y chacras son concebidos como entidades dotadas de agencia e intencionalidad, integrando redes que demandan equilibrio y respeto. La protección ritual de la chacra constituye una forma de regulación cosmopolítica (De la Cadena, 2010) mediante la cual especialistas indígenas median vínculos entre humanos, cultivos, animales y entidades no humanas. En comunidades kukama, chamanes y ciertos comuneros resguardan las chacras frente al robo mediante encantamientos —icaros (*ikara*) o «secretos»— que atribuyen al espacio cultivado capacidad sancionadora, expresada en enfermedad o incluso muerte del infractor. La reputación de las chacras «curadas» es reconocida en el Bajo Huallaga, Bajo Marañón y Bajo Ucayali. Pescadores evitan sustraer plátanos por temor a la brujería; en Tamarate, una mujer murió tras sustraer algodón de un puerto encantado (Rivas-Ruiz, 2011, 2022a); en Arahuate, un hombre sufrió abscesos incurables luego de sustraer sandías de un curandero; y, en 1995, una curandera «banco» encantó su chacra de piñas ante reiterados hurtos, lo que provocó la grave enfermedad de un ladrón que padeció acarosis («siso»), hasta que ella misma revirtió el daño y consolidó su prestigio. Entre los yagua también se registran prácticas de brujería para proteger los huertos (Chaumeil, 1994). Estas experiencias muestran que la chacra no constituye un espacio productivo, sino también un ámbito moral y espiritual, regulado por relaciones entre humanos y no humanos.

No es que yo le he hallado, el ladrón me ha hallado a mí en mi chacra a las 2 p. m. Pensaba que no hay nadie. Me dicen: ¡Hágale enfermar! ¿Cómo ya? Así, cuando se lo halla, corta un pedazo de capirona y paléale al tronco de plátano desde abajo hasta su cogollo. Derríbalo a palos, insultándole como si él fuera el ladrón. Paléale y vuelves sin contar a nadie. Ese mismo día vas a saber que fulano que te ha

robado está con fiebre, con dolor de estómago. Ya sale la noticia: va a morir fulano de tal. Eso no es para que le mates. Sabiendo eso ¡pam! te vas a aconsejarle: ¡Nunca toques cosas ajenas! Tú estás sufriendo esa enfermedad porque has ido a robar mi plátano. Yo, para saber quién me roba, he hecho este secreto y esto te está cayendo a ti; luego te va a pasar (Wenseslao Tuisima Murayari, 76 años, San Joaquín de Omaguas, 2015).

Conclusiones

Las evidencias presentadas sugieren que la agricultura estacional practicada en comunidades kukama-kukamiria articula conocimientos técnicos, prácticas rituales y formas de relación entre personas, cultivos, animales y otros seres del entorno en un contexto fluvial dinámico e inestable. Más que una actividad exclusivamente orientada a la subsistencia, estas prácticas participan en la producción cotidiana de territorialidad, memoria social y vínculos comunitarios. En este marco, cultivos, instrumentos agrícolas, calendarios estacionales, tabúes y rituales adquieren significados que exceden su dimensión productiva y se inscriben en formas locales de comprender las relaciones entre humanos y no humanos, en diálogo con debates antropológicos sobre cosmopolítica (De la Cadena, 2010).

Los instrumentos agrícolas, las técnicas de cultivo y la diferenciación entre playas, barrizales y restingas muestran procesos históricos de adaptación a las dinámicas hidrológicas amazónicas, así como conocimientos ecológicos construidos a partir de la observación de ciclos fluviales, señales climáticas, aves, insectos y variaciones ambientales. Sin embargo, estos saberes no constituyen un sistema homogéneo ni estático, sino un conjunto de prácticas y conocimientos sujetos a transformaciones, reinterpretaciones y ajustes vinculados a cambios ambientales, económicos y sociales. En este sentido, la chacra (*ku*) aparece como un espacio donde convergen dimensiones productivas, domésticas, rituales y afectivas, mediadas por normas sociales, abstinencias, cuidados y formas de regulación relacional que varían según contextos familiares, generaciones y experiencias locales.

El estudio muestra además que la agricultura en suelos inundables difícilmente puede comprenderse únicamente desde categorías agronómicas o económicas, ya que involucra formas de relación con los cultivos asociadas a cuidados, corporalidades, ciclos reproductivos, alimentos, restricciones y prácticas rituales. La siembra y el manejo de especies como la yuca, el plátano y el maíz se acompañan de conocimientos y prácticas orientadas a favorecer fertilidad, protección y equilibrio, y ello evidencia

que el cultivo forma parte de redes más amplias de interacción entre personas, plantas, animales y entorno. Estas dinámicas se articulan con formas comunales de regulación territorial y manejo ambiental documentadas en espacios acuáticos kukama-kukamiria (Campanera Reig, 2017). No obstante, estas relaciones también involucran tensiones, disputas por espacios de cultivo y mecanismos de sanción moral asociados al manejo de chacras y territorios, particularmente frente al robo, la transgresión de normas sociales o el incumplimiento de restricciones rituales. Actualmente, estas prácticas enfrentan presiones derivadas de la escolarización, la monetización, la variabilidad climática y las transformaciones del paisaje fluvial por contaminación petrolera (Berjón y Cadenas, 2011).

Finalmente, el artículo plantea interrogantes sobre los efectos que las crecientes extraordinarias, la erosión acelerada de las riberas, el cambio climático y las presiones del mercado podrían generar sobre estos sistemas agrícolas y sobre los conocimientos ecológicos y prácticas sociales asociados a ellos. Más que asumir la persistencia de una tradición inmutable, los hallazgos muestran procesos continuos de adaptación, negociación y reconfiguración frente a escenarios ambientales y económicos cambiantes. En este contexto, reconocer estos conocimientos y prácticas como parte de un patrimonio vivo puede contribuir a los debates sobre soberanía alimentaria, agroecología, interculturalidad y justicia ambiental, así como al diseño de políticas públicas que incorporen las experiencias y perspectivas indígenas en la discusión sobre futuros sostenibles para la Amazonía.

Contribuciones del autor

Roxani Rivas-Ruiz cumplió con todas las fases CRediT.

Fuentes de financiamiento

Ninguno.

Potenciales conflictos de intereses

Ninguno.

Agradecimientos

Escuela de Antropología Social de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana en Iquitos.

Declaración de uso de IA

En el desarrollo del manuscrito se utilizó inteligencia artificial generativa (IA-G). Su uso se limitó exclusivamente a mejorar la legibilidad y el lenguaje de la obra, incluyendo apoyo en la traducción. En ningún caso se empleó como fuente directa de información.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agüero, O. (1994). *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-kukama o la subversión del orden simbólico*. Abya Yala y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Angulo Giraldo, M. A. (2026). *Territorios y narrativas indígenas: historias de vida y sueños de mujeres kukama migrantes en la ciudad de Nauta (Loreto, Perú)*. [Tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/302346>
- Arroyo-Kalin, M. (2017). Las tierras antrópicas amazónicas: algo más que un puñado de tierra. En S. Rostain y C. Jaimes Betancourt (eds.), *Las siete maravillas de la Amazonía precolombina* (pp. 99-117). Plural.
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma «teoria» sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. [Tesis de doctorado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8289>
- Bergman, R. (1990). *Economía amazónica. Estrategias de subsistencia en las riberas del Ucayali en el Perú*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Berjón Martínez, M. y Cadenas Cardo, M. Á. (2011). «Ser dueño»: criterio de la familia kukama. *Estudio Agustiniiano*, 46(3), 561-595. <https://revistas.agustinosvalladolid.es/index.php/estudio/article/view/237>
- Boelens, R., Hoogesteger, J., Swyngedouw, E., Vos, J. y Wester, P. (2016). Hydrosocial territories: A political ecology perspective. *Water International*, 41(1), 1-14. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02508060.2016.1134898>
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta. Comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera Marginal*. [F. Bartra Gross, trad.]. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Campanera Reig, M. (2010). *Tierras, monte y chacras: usos y cosmovisiones dinámicas en San Jacinto y Villa Canán. Zona de amortiguamiento de la Reserva Nacional Pacaya Samiria, Amazonía peruana*. Proyecto Araucaria XXI Nauta. AECID y Ministerio del Ambiente.
- Campanera, M. (2017). De lagos propios a patrimonio de la Nación: disputas por el espacio acuático en la Reserva Nacional Pacaya Samiria. *Revista de Antropología Social*, 26(2), 281-306.
- Carvajal, G. (S. f.). *Relación del nuevo descubrimiento de famoso río Grande que descubrió por muy buen ventura el capitán Francisco de Orellana*. [Transcripción de Fernández de Ovideo y Don Toribio Medina]. Imprenta del Ministerio de Educación. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/80e83afc-aeb7-4cc5-a563-4a1520a3341d>

- Chantre y Herrera, J. (1901). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Imprenta de A. Avrial.
- Chaumeil, J. P. (1994). Los Yagua. En F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. (Vol. 1). IFEA y FLACSO.
- Chibnik, M. (1994). *Risky Rivers. The Economics and Politics of Floodplain Farming in Amazonia*. University of Arizona Press.
- Coomes, O. T., Lapointe, M., Templeton, M. y List, G. (2016). Amazon river flow regime and flood recession agriculture: Flood stage reversals and risk of annual crop loss. *Journal of Hydrology*, 539, 214-222.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond «politics». *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De Oliveira, J. C. (2016). Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 11, 115-131. <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/PNmFtzGSKBhnfZGMnNmRd8j/?lang=pt>
- De Oliveira, J. C., Amoroso, M., de Lima, A. G. M., Shiratori, K., Marras, S. y Emperaire, L. (Eds.) (2021). *Voices vegetais. Diversidade, resistência e histórias da floresta*. Ubu. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/2025-07/010081224.pdf
- Denevan, W. M. (1976). The aboriginal population of Amazonia. En W. M. Denevan (ed.), *The Native Population of the Americas in 1492* (pp. 205-234). University of Wisconsin Press.
- Denevan, W. M. (1996). A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers*, 86(4), 654-681. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8306.1996.tb01771.x>
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Abya Yala e IFEA.
- Descola, P. (2023). *Une écologie des relations*. Gedisa.
- Dos Santos, G. M. (2016). Plantas e parentelas. Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. En G. M. dos Santos y M. Aparício (orgs.), *Redes Arawa. Ensaios de Etnologia no Médio Purus*. EDUA.
- Dos Santos, G. M. y Dias Jr., C. M. (2009). Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia*, 52(1), 137-160. <https://revistas.usp.br/ra/es/article/view/27333>
- Dos Santos, G. M. y Soares, G. H. (2021). Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação. *Mundo Amazônico*, 12(1), 281-300. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.89601>
- Espinosa, L. (1935). *Los tupí del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Imprenta de Librería y Casa Editorial Hernando.

Figueroa, F. de y C. de Acuña (1986 [1661]). *Informes de jesuitas en la Amazonía, 1600-1684*. Compilación de Jaime Regan. CETA e IIAP.

García T. M. D. (1993). *Buscando nuestras raíces. Tomo 11: Historia y cultura. Chayahuita*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Girard, R. (1958). *Indios selváticos de la Amazonía peruana*. Libro Mex.

Goulard, J.-P. (2009). *Entre mortales e inmortales. El ser según los Ticuna de la Amazonía*. Institut Français d'Études Andines y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Gow, P. (2020 [1991]). *De sangre mezclada. Parentesco e historia en Amazonía peruana*. Clarendon Press.

Heckenberger, M. J., Neves, E. G. y Petersen, J. B. (1998). De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. *Revista de Antropologia*, 41, 69-96. <https://revistas.usp.br/ra/es/article/view/133445>

Héritier, F. (1997). *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Odile Jacob.

Holl, A. y Rivas-Ruiz, R. (2026). Displaced by the desbarranco. Riverbank erosion in Kukama-Kukamiria communities (Peruvian Amazon). *Desde el Sur*, 18(2), e2774.

Instituto Nacional de Recursos Naturales (Inrena). (2000). *Plan Maestro de la Reserva Nacional Pacaya-Samiria*. Ministerio de Agricultura e Inrena.

Kalliola, R. y Flores Paitán, S. (Eds.). (1998). *Geoecología y desarrollo Amazónico. Estudio integrado en la zona de Iquitos, Perú*. Turun Yliopisto.

Kalliola, R., Puhakka M. y Danjoy, W. (1993). *Amazonía peruana. Vegetación húmeda tropical en el llano subandino*. PAUT y ONERN.

Lathrap, D. W. (2010 [1970]). *El alto Amazonas*. [A. Álvarez, trad.]. (2.ª ed.). Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Maroni, P., Magnin, J. y Zárate, A. de. (1988). *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738). Seguidas de las relaciones de los P.P.A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*. Monumenta Amazónica. CETA.

Meggers, B. (1976). *Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. Siglo XXI.

Métraux, A. (1928). *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Morales Chocano, D. (2019). *Investigaciones arqueológicas en el sitio de El Zapotal, Loreto-Perú*. [Tesis de maestría en Arqueología, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/items/a468e60b-946e-473e-ab4f-092c5f1aa940>

- Moreira, D. F. y Colombier, M. R. (2018). Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama. *Mundo Amazónico*, 10(1), 157-184. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/73980>
- Moreira, D. F. y Colombier, M. R. (2019). Geografías afectivas del pueblo kukama, Amazonía peruana. *Espacio y Desarrollo*, (33), 47-65. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/espacioydesarrollo/article/view/21757>
- Murayari Amias, M. (2009). ... *Y así es mi sueño. Soñar en Nauta a comienzos de milenio*. Parroquia Santa Rita de Castilla.
- Murayari Silvano, T. (2009). *Recopilación de relatos de origen kukama en la comunidad de Nuevo Arica, un aporte a la educación primaria bilingüe intercultural*. [Tesis de licenciatura en Educación Primaria Intercultural Bilingüe, FORMABIAP y AIDSESP].
- Neves, E. G. (1999). O velho e o novo na arqueologia amazônica. *Revista USP*, (44), 86-1. <https://revistas.usp.br/revusp/es/article/view/30096>
- Panduro, M. H. P., Correa, S. A. I., Rodríguez, C. A., Dávila, E. J. P., Chagas, E. A., Lozano, R. B. y Delgado, J. P. M. (2022). Sistema de produção agroflorestal inundável de camu-camu (*Myrciaria dubia* McVaugh H.B.K.) no humedal de Loreto-Peru. *Brazilian Journal of Animal and Environmental Research*, 5(2), 2327-2341. <https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BJAER/article/view/49385>
- Pinedo-Vasquez, M., Ruffino, M. L., Padoch, C. y Brondízio, E. S. (Eds.). (2011). *The Amazon várzea. The decade past and the decade ahead*. (Vol. 17). Springer Science+Business Media.
- Pugliese Junior, F. A. (2018). *A história indígena profunda do sambaqui Monte Castelo: um ensaio sobre a longa duração da cerâmica e das paisagens no sudoeste amazônico*. [Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo]. <https://scispace.com/pdf/a-historia-indigena-profunda-do-sambaqui-monte-castelo-um-4ge7bv1kfz.pdf>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1968). *Desana: simbología de los indios tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes.
- Regan, J. (1983). *Hacia la tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonía*. Tomo I y II. CETA.
- Rivas, R. (2014). Kukama-Kukamiria. Aves brujas. En *Lo que nos pertenece: Patrimonios culturales de los pueblos indígenas*. Formabiap, Aidesep e ISE-PL.
- Rivas-Ruiz, R. (2003). *Uwaritata. Los kukama-kukamiria y su bosque*. Formabiap, ISPL, Aidesep y WWF-AIF/DK.

Rivas-Ruiz, R. (2004). *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivas-Ruiz, R. (2011). *Le serpent, mère de l'eau: chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne*. [Tesis de doctorado, Écoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales].

Rivas-Ruiz, R. (2016). *Prácticas de crianza en niños y niñas menores de tres años en los pueblos Tikuna, Yagua y Kukama*. Ministerio de Educación, Organización de Estados Americanos y Fondo de Cooperación para el Desarrollo.

Rivas-Ruiz, R. (2021). *Estudio antropológico del pueblo kukama kukamiria y su territorio integral (Bajo Marañón y Bajo Ucayali) desde un enfoque histórico, geográfico y socio-cultural*. Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (CORPI), San Lorenzo. [Documento inédito].

Rivas-Ruiz, R. (2022a). *La serpiente, madre del agua. Chamanismo acuático entre los kukama-kukamilla de la Amazonia peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivas-Ruiz, R. (2022b). Reconociendo al río: gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, 35, 89-114. <https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/es/article/view/301>

Rivas-Ruiz, R., Rodríguez Vásquez, K. y Villar Quintana, A. (2024a). Alfarería como proceso identitario kukama-kukamiria del centro poblado Santo Tomás, lago Mapacocha, río Nanay (2021). *Desde el Sur*, 16(2), e0029. <https://revistas.cientifica.edu.pe/index.php/desdeelsur/article/view/1746/1295>

Rivas-Ruiz, R., Campos Baca, L. y Del Águila Chávez, J. (2024b). Conocimiento tradicional kukama-kukamiria sobre la fauna acuática y variaciones hidrológicas en la Amazonía peruana. *Desde el Sur*, 16(3), e0052. <https://revistas.cientifica.edu.pe/index.php/desdeelsur/article/view/1825>

Rostain, S. (2017). Las siete maravillas de la Amazonía precolombina. Cuando Naturaleza y Cultura se juntan. En S. Rostain y C. Jaimes Betancourt (eds.), *Las siete maravillas de la Amazonía precolombina* (pp. 8-28). Plural. https://tiboko.com/wp-content/uploads/2023/07/Las_Siete_Maravillas_de_la_Amazonia_prec-1.pdf

Seeger, A., Da Matta, R. y Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.

Sztutman, R. (2012). *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. [Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo].

Tessmann, G. (1999 [1930]). *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Abya Yala.

Tuukki, E., Jokinen, P. y Kalliola, R. (1996). Migraciones en el río Amazonas en las últimas décadas, sector confluencia ríos Ucayali y Marañón - Isla de Iquitos. *Folia Amazónica*, 8(1), 111-127. <https://revistas.iiap.gob.pe/index.php/fooliaamazonica/article/view/306/267>

Uriarte, M. (1986). *Diario de un misionero de Maynas*. Monumenta Amazónica, CETA.

Villarejo, A. (1988). *Así es la selva*. (4.ª ed.). Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.

Viveiros de Castro, E. V. (2007). The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits. *Inner Asia*, 9(2), 153-172. https://brill.com/view/journals/inas/9/2/article-p153_2.xml?srsId=AfmBOoqdWo1AVeHWS8jvQLw rHUUqOe8QB_02Y4yXRQOIHHsLBQ9XXixd

Roxani Rivas Ruiz es antropóloga e investigadora amazónica, doctora en Anthropologie Social et Ethnologie por la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS) de París y docente principal de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Sus publicaciones se centran en el pueblo Kukama-Kukamiria, la salud intercultural, la territorialidad y el diálogo de saberes amazónicos. Ha publicado en revistas como *BMJ Open*, *Desde el Sur*, *Folia Amazónica* y *Amazonía Peruana*, además de libros como *La serpiente, madre del agua. Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana* (2022).

Recepción: 19/9/2025

Aceptación: 7/5/2026