

«Los cocama nacen en el Perú».

Migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas

*Nathalie Petesch**

Alfonso Manuyama tiene más de 70 años de edad y reside en La Playa, uno de los numerosos *resguardos*¹ indígenas que dependen del distrito de Leticia. Esta ciudad colombiana está ubicada en el trapecio amazónico, zona fronteriza entre Brasil, Colombia y Perú. La Playa es una de las etapas de la saga migratoria de su familia que llevó a sus abuelos a dejar las márgenes lejanas del Ucayali e impulsó a sus hijos y nietos a acercarse a los grandes puertos amazónicos como Iquitos y Manaos. Alfonso es uno de los últimos cocama-hablantes de su aldea porque —según precisa— nació en la isla fluvial de Ronda, cuando esta parte del Amazonas no era aún colombiana y pertenecía al Perú. Solo los cocama nacidos en el Perú —añade él— hablan todavía su lengua y son «verdaderos» cocama.

La historia de vida de Alfonso, así como la afirmación de su identidad étnica, son representativas del conjunto de la población cocama.² De hecho, las migraciones y las definiciones identitarias son los dos polos de la dinámica actual de este grupo tupí. Pero si la movilidad geográfica los caracteriza desde

* Este artículo se basa en dos misiones etnográficas realizadas en los años 2000 y 2001 en Perú y Colombia, financiadas por el EREA y la Fundación LEGS-LELONG. Agradecemos a Sandra Patricia Rodríguez González, así como a Jean-Pierre Goulard por su contribución a este texto, que queda, sin embargo, bajo nuestra total responsabilidad. Agradecemos igualmente a Nancy Ochoa por la traducción.

¹ El *resguardo* es una institución legal y sociopolítica constituida por una comunidad indígena que es propietaria de su territorio y es administrada por un cabildo elegido cada año.

² Se estima la población cocama a casi 60 000 personas entre las cuales más o menos 40 000 en Perú, 12 000 en Brasil y 5 000 en Colombia.

los tiempos precoloniales, la problemática identitaria es mucho más reciente y responde a la necesidad de conciliar las demandas contrapuestas que les plantean el tipo de ocupación extensiva del espacio —la ubicación de los cocama en las márgenes del Amazonas se extiende desde la ciudad peruana de Pucallpa hasta su homóloga brasileña de Manaus— y la recomposición de su identidad étnica que les exige agruparse y reorganizarse social y políticamente como una unidad transfronteriza.

Ahora bien, el movimiento identitario de este pueblo tupí está lejos de ser uniforme a lo largo del amplio *territorio* cocama. Este asume diversas formas en función de los contextos sociales, políticos o religiosos. Además, está atravesado por corrientes contradictorias que expresan las fracturas internas de esa sociedad indígena, repartida en comunidades urbanas, peri-urbanas o más aisladas.

En el presente trabajo intentaré demostrar que las dinámicas identitaria y migratoria conllevan un cuestionamiento profundo de lo que significa *ser* cocama, en sus dimensiones individual y colectiva, en relación tanto con la alteridad cultural como con su búsqueda de legitimidad como grupo étnico después de años de *invisibilidad* cultural.

MIGRACIONES

Cuando fueron descubiertos en 1557 por la expedición española de Juan Salinas Loyola, los cocama vivían en las márgenes del Bajo y Medio Ucayali (Porro 1993). Ese territorio no era, sin embargo, su lugar de origen. Algunos siglos antes, ellos protagonizaron, junto con los omagua, una de las primeras olas migratorias tupí-guaraní que surcó el río Amazonas desde la costa noreste de la América del Sur en dirección a los Andes.³ Mientras que los omagua se fijaron en las riberas del Alto Amazonas —entre los ríos Ica y Napo—, los cocama prosiguieron su movimiento migratorio primero hasta el río Marañón y luego hasta el río Ucayali. Luego de expulsar a los grupos pano, los cocama se instalaron en la parte baja y media de este río. A principios del siglo XVII, la etnia cocama se escindió: un pequeño grupo se instaló en el Bajo Huallaga y tomó el nombre de *cocamilla* (Jiménez de la Espada citado en Stocks 1981).⁴

³ Según los arqueólogos, se puede evaluar esas primeras migraciones entre los siglos IX y X d. C. (Myers 1992: 131; Lathrap citado en Porro 1996: 92).

⁴ Según la mitología, los cocama constituyen la primera generación de humanos nacida de la unión de la entidad celeste Kumari con la anaconda; la segunda sería la constituida por los cocamilla (comunicación personal con Angélica Ahuanari del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía, Iquitos).

Además de la distinción etnonímica, no se observa ninguna diferencia lingüística o cultural entre los cocama y los cocamilla. Los propios interesados tampoco hacen referencia a ellas.

Una vez instalados en las riberas de los ríos Ucayali y Bajo Huallaga, los cocama siguieron desplazándose, esta vez con fines comerciales o guerreros. Recorrían, así, largas distancias a lo largo del Amazonas. Ellos son descritos en los primeros registros de la colonización como «piratas del río», capaces de movilizar importantes flotillas para llevar a cabo sus expediciones guerreras en busca de cautivos y cabezas trofeos. Se los describía, igualmente, como hábiles comerciantes que, gracias a su gran movilidad, servían como intermediarios para los intercambios entre grupos étnicos alejados o enemistados entre ellos. Hasta hoy, los cocama han conservado su papel de mediadores comerciales. Este hecho se puede observar en el mercado de Leticia, donde ellos se encargan frecuentemente del transporte y la venta de productos que les son confiados por indígenas o mestizos que residen lejos de esta urbe colombiana.

Desde la segunda mitad del siglo XVII, la presencia de misiones religiosas los obligó a desplazarse entre los diferentes establecimientos jesuitas de la provincia de Maynas que se extendían desde el Alto hasta el Medio Amazonas. Pero es sobre todo a partir del siglo XIX —en que se introdujeron la explotación agrícola y la extractiva— que los cocama se vieron obligados a dispersarse alrededor del eje fluvial amazónico con la subsiguiente fragmentación intraétnica. En movimientos unas veces voluntarios, otras veces forzados, familias enteras salieron del Huallaga y del Ucayali, y bajaron por el Amazonas hasta Brasil, rehaciendo, en sentido opuesto, el camino que sus ancestros habían recorrido siglos antes.

Este es el caso de varias familias cocamillas que, huyendo de los malos tratos de sus patrones, migraron del Huallaga al Marañón y crearon, en 1830, la comunidad de Nauta, hoy puerto amazónico con algunos millares de habitantes. Durante casi un siglo, este pueblo fue la primera etapa del movimiento migratorio del pueblo cocama hacia el Este. Así, para la mayoría de los cocama que moran entre Iquitos y Tabatinga, entrevistados para este trabajo, Nauta constituye el lugar de origen de sus padres o abuelos que emprendieron el viaje río abajo. Es en Nauta, particularmente, que los propietarios de explotaciones agrícolas y de plantaciones de caucho iban a buscar la mano de obra necesaria para trabajar en los asentamientos río abajo donde las epidemias y las *razzias* frecuentes de los portugueses habían diezmando a las poblaciones indígenas.

El nombre del doctor Enrique Vigil ha quedado grabado en la memoria de los viejos cocama colombianos. A comienzos del siglo XX, este notable perua-

no, senador y médico del ejército, poseía algunas plantaciones entre Iquitos y la frontera peruano-brasileña.⁵ Según los testimonios recogidos, tres de ellas estaban ubicadas en los emplazamientos actuales de las ciudades de San Pablo de Loreto, Caballococha (Perú) y de la comunidad cocama de Ronda. Esta última queda a una decena de kilómetros de Leticia, en un lugar llamado en aquella época hacienda La Victoria. Allí, el doctor Vigil hacía trabajar a indígenas de diferentes etnias (cocama, campá, jebero, quechua lamista, entre otros) en aserraderos y plantaciones de caucho y caña de azúcar. Toda la producción se enviaba a Inglaterra. Los cocama constituían el contingente indígena más importante en La Victoria, donde hacia 1930 —en la víspera de la guerra entre Colombia y Perú— se contabilizó a más de 400 personas sometidas a las duras obligaciones del *patronazgo* (Navia 1994: 62).⁶ Ellas trabajaban en el interior de las tierras y vivían en un campamento sobre la isla de Ronda.

Después de la entrega del trapecio amazónico a Colombia, el doctor Vigil, como otros patrones, dejó la margen colombiana del Amazonas. Abandonados a su destino, los cocama de Ronda se dispersaron; algunos se quedaron en la isla, otros regresaron al Perú,⁷ otros migraron hacia Brasil. En esta época, Leticia no era más que un puesto aduanero rodeado por una veintena de casas de colonos. Hoy en día, para los cocama del trapecio de cada lado de las fronteras, Ronda es aún *peruana* y constituye, después de Nauta, un punto de referencia histórico, cultural e identitario importante.

⁵ En esta época, Colombia no poseía aún ningún acceso sobre el río Amazonas. El tratado Lozano-Salomón, ratificado en 1928, estableció nuevas fronteras amazónicas entre Perú y Colombia. Esta última obtuvo una extensión territorial desde el Putumayo hasta el río Amazonas, área que corresponde a 115 km de riberas amazónicas entre el Atacuari y la frontera brasileña. Este tratado contrariaba numerosos intereses económicos peruanos, hecho que provocó, dos años más tarde, una guerra entre ambos países. En 1934, el trapecio amazónico fue definitivamente restituido a Colombia.

⁶ Relación socioeconómica que liga a un peón indígena o mestizo con su patrón para la explotación de recursos forestales (látex, barbasco, madera, pieles de animales). Se basa en el principio del préstamo financiero o material (mercancías de primera necesidad) a cambio de aprovisionamiento diferido de productos naturales. La tasa de intercambio es establecida por el patrón, y el peón se instala generalmente en una condición de insolvencia de por vida tanto para él mismo como para su descendencia.

⁷ Al final del periodo del caucho, varias familias cocama que laboraban en plantaciones de látex en el Perú regresaron hacia el Huallaga y el Ucayali acompañadas por sus patrones, quienes se reciclaban en la producción agroextractiva. En esos *fundos* los indígenas tenían derecho a vivir sobre las tierras del patrón y de cultivarlas a cambio de un contrato de

A partir de la segunda mitad del siglo XX, las migraciones de los cocama responden a nuevos factores: la necesidad de acercarse a las aglomeraciones urbanas para intercambiar su producción agrícola contra productos manufacturados; obtener empleos asalariados (lo que constituye la única perspectiva para los jóvenes que terminan sus estudios); y permitir a los niños que han cursado la primaria en sus aldeas continuar con sus estudios. Estas dos últimas razones inciden directamente en la fragmentación de las familias. Los jóvenes salen a la ciudad en busca de trabajo y se instalan ahí definitivamente. Si la ciudad es particularmente grande y alejada, y el niño no manda noticias durante un buen tiempo, se dice que «hizo su fortuna en la ciudad». Ello confiere a sus padres un estatuto especial en su comunidad y enmascara su abandono. La fragmentación familiar puede igualmente afectar a la pareja. Algunas mujeres cocama aceptan instalarse en la ciudad en condiciones difíciles para vivir al lado de sus hijos escolarizados, mientras sus esposos tienen que quedarse en la comunidad para asegurar la supervivencia de la familia a través de actividades tradicionales. Así, en Tabatinga, ciudad brasileña fronteriza, el barrio cocama está esencialmente habitado por mujeres y niños, cuyos esposos y padres viven en Zapotal, pueblo indígena ubicado a tres horas en bote río abajo.

Otro factor que incide en la movilidad actual de los cocama está constituido por las diferentes ventajas que cada uno de los tres países fronterizos ofrece a las comunidades indígenas. Además del estatuto de persona jurídica, acompañado del derecho de propiedad inalienable de las tierras —reconocido uniformemente en cada lado de las fronteras—, el gobierno colombiano otorga a sus resguardos un apoyo financiero anual calculado en función del número de habitantes. Brasil, por su parte, concede a los indígenas ciertas prestaciones sociales, tales como pensión de jubilación. Esas ventajas suplementarias contribuyen a mantener un flujo de migración constante de los cocama del Perú hacia los otros dos países amazónicos. Además, estas ventajas incentivan a los asentamientos de familias cocama o mestizo cocamas —instaladas en la periferia de las ciudades— a solicitar su estatus de comunidad indígena en lugar de integrarse como barrios en las municipalidades. Lo ideal para los migrantes es, entonces, instalarse en las áreas indígenas aledañas a las ciudades, hecho que provoca su superpoblación, especialmente en la frontera entre Brasil y Colombia.

exclusividad de su mano de obra y de sus productos para comercializar. Unas relaciones de padrinazgo y compadrazgo se instauraban entre patrones y peones, las mismas que ocultaban la dura realidad de la dominación política y económica.

Como lo fuera en la época del caucho, la migración de este pueblo tupí del Perú hacia el trapezio amazónico se concentra en ciertas familias o clanes.⁸ Según los testimonios recogidos, una decena de clanes diferentes emprendieron el viaje desde Nauta hacia Ronda para trabajar en las tierras del doctor Vigil. Sus descendientes pueden encontrarse en este pueblo, en los resguardos colombianos, en Caballococha y en ciertas comunidades de la periferia de Iquitos, particularmente en el río Nanay. De este modo, algunos clanes cocama están establecidos a lo largo del Marañón y del Amazonas, e incluso llegan hasta la frontera brasileña. Ellos sirven como puntos de llegada para sus parientes deseosos de emprender el viaje hacia el este. El grado de urbanización de estos clanes varía. Por ejemplo, los Amias están instalados en las periferias de Leticia y Tabatinga donde realizan trabajos asalariados. Otros, como los Manuyama, Ahuanari,⁹ Murayari, se concentran en comunidades indígenas, donde asumen frecuentemente cargos políticos. Ellos son quienes posibilitan el funcionamiento de las redes de parentesco que, a su vez, facilitan la movilidad y los intercambios de los cocamas a través de las fronteras.

Sin embargo, los patronímicos propiamente cocama tienden a desaparecer debido al mestizaje o, incluso, por abandono o transformación del nombre. Sobre la base de los datos de diversos censos demográficos realizados en el Perú o en Colombia,¹⁰ se puede constatar la importante pérdida onomástica que acompaña la migración de los cocama hacia el este. De la treintena de nombres de clanes que aún existen en la reserva de Pacaya Samiria en el Ucayali, las dos terceras partes han desaparecido en Iquitos. Una vez atravesada la frontera brasileña, algunos patronímicos cocama subsisten como vestigios y han sido acortados o transformados para integrarse mejor a la onomástica del lugar. La costumbre cocama de usar dos nombres (clan del padre y clan de la madre) —todavía ampliamente practicada en el Ucayali— se observa raramente río abajo y solo entre algunas personas de edad. Los patronímicos tradicionales se juntan generalmente a apellidos peruanos o colombianos antes de desaparecer completamente.

⁸ *Šuwi* designa a la vez la sangre y el clan, o el grupo de filiación patrilineal. Antiguamente, el intercambio matrimonial se hacía preferentemente entre dos clanes. Ego masculino tenía que casarse en la clan consanguíneo matrilineal. Hoy en día solamente prevalece la exogamia clánica.

⁹ De los 180 habitantes de la comunidad Siete de Agosto —perteneciente al resguardo de Puerto Nariño—, la tercera parte es oriunda del clan Ahuanari.

¹⁰ Estamos muy agradecidos a Dora Ramírez Dávila de la WWF-Junglevagt for Amazonas (Iquitos), a Marta Pabón, encargada de Asuntos indígenas del Ministerio del Interior (Leticia) y a Hugo Camacho del Instituto del Bienestar Familiar (Leticia) por poner a nuestra disposición los datos demográficos sobre la población cocama del Perú y Colombia.

IDENTIDAD

La invisibilidad identitaria por abandono o transformación del nombre del clan, así como por el cese de la transmisión y práctica del idioma, caracterizó a los cocama durante largos años (Stocks *op. cit.*). Hasta fines del siglo XX, este grupo tupí, del que se estimaba que existían unas decenas de sobrevivientes diseminados en los tres países fronterizos, no aparece como pueblo indígena en los censos nacionales.

Los propios cocama explican hoy su invisibilidad. Según declaran, la presión de la colonización fue más fuerte sobre su grupo que sobre las demás etnias que residen actualmente en esta región. Las márgenes del Amazonas —hábitat tradicional de los cocama— fueron las primeras zonas conquistadas y después ocupadas por los *blancos*. Subsiguientemente, su dispersión desde el Ucayali hasta el Solimões en pequeños grupos —mantenidos bajo la férula de los patrones— favoreció la penetración de la cultura dominante. En ese entonces, la política de la educación estatal y de la Iglesia consistía en *limpiar la sangre* (o el clan, *cf. supra*) de los nativos para convertirlos en *buenos cristianos*. Posteriormente, cuando los tres países empezaron a conceder ventajas particulares a los pueblos indígenas, los cocama habrían sido dejados de lado —según estiman— en provecho de pueblos vecinos, como los tikuna, porque no los percibían como verdaderos indios.

Esta identidad —que se proyecta al exterior alternativamente como *indígena* y *no-indígena*— sería una forma de adaptación secular de la sociedad cocama a los modelos identitarios impuestos por el medio circundante. Estas coacciones no fueron —ni son—, sin embargo, homogéneas en cada lado de las fronteras, de ahí que las percepciones de sí mismos sean diferentes de un país a otro.

Como fue sugerido anteriormente, la migración hacia el este, que acompañó a la colonización, es sinónimo, según los propios cocama, de cambio social y cultural. Los migrantes colombianos y brasileños estiman que a lo largo de los siglos y a medida que se alejaban de las riberas del Huallaga y del Ucayali pasaron de un estilo de vida tradicional de *puros indios* hacia un estilo de vida periurbano de *civilizados*. El estilo tradicional, en el cual se hablaba la lengua cocama, se tomaba el *masato*¹¹ en las *mingas*¹² y en las fiestas comunitarias, pertenecería a un pasado que no les inspira mayor nostalgia, con la excepción de unos pocos ancianos que lo conocieron. Sin embargo, afirman ellos, si esta

¹¹ Bebida a base de yuca fermentada.

¹² Trabajos colectivos.

tradición pertenece a su pasado, ella está aún vigente entre los cocama peruanos que viven en los primeros lugares a los que migraron, tales como el Nauta y el Ucayali, y que permanecieron como *verdaderos indios*. Sería el paso del tiempo, el cambio de espacio y, especialmente, el cruce de la frontera peruana, lo que habría provocado la mutación identitaria de una parte de este pueblo indígena.

El estatus de la comunidad de Ronda es significativo. Aunque ubicada en territorio colombiano dentro de la zona de influencia de Leticia, ella ha guardado su identidad peruana como marco de referencia porque fue el último lugar del Perú que los cocama abandonaron al final de la guerra. Este estatus de *isla tradicional* es reforzado por el hecho de que es el único resguardo colombiano cuya población es mayormente cocama y viven en ella varios cocama-hablantes, así como un chamán de fama regional. Según dicen, este último no puede ejercer su arte terapéutico sin la ayuda de los espíritus de los antiguos chamanes cocama peruanos que viven en la confluencia de los ríos Marañón y Ucayali, y que, a su llamada, bajan por el río hasta Ronda.¹³

La referencia a la ancestralidad peruana por parte de los cocama brasileños es más ocasional y sirve principalmente para reivindicar sus tierras comunitarias a lo largo del Solimões. Según el vicepresidente de la organización cocama OGCCIPC¹⁴ —que tramita todas las peticiones de demarcación de tierras que los cocama presentan ante la FUNAI—,¹⁵ la identidad peruana de los cocama es la que les confiere el derecho de reivindicar unas tierras desde la frontera con Colombia hasta la ciudad de Tefé puesto que, históricamente, esta región fue peruana antes de volverse brasileña.

Hubiera podido suponerse que el fundamento para sus reivindicaciones territoriales sería su parentesco con los Omagua que ocupaban el Alto Amazonas antes de la colonización, así como su propia ocupación, aunque temporal,

¹³ El chamanismo cocama tradicional se caracteriza principalmente por la toma de *ayahuasca*, bebida narcótica que permite *ver* mejor, es decir, desplazarse espiritualmente sobre largas distancias por vía subacuática. Según este chamán de Ronda, hoy en día esa práctica no existe más que en el Perú.

¹⁴ La Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Cocama fue creada en febrero del 2001, a iniciativa de varios líderes de este pueblo tupí, con el fin de diferenciarse de la organización cocama «COIAMA», fundada en 1995 gracias al apoyo financiero y logístico de periodistas y políticos de Manaos. Actualmente la mayoría de los cocama brasileños se reclama de la OGCCIPC. Los que quedaron en la COIAMA residen en Manaos y en sus alrededores.

¹⁵ La Fundação Nacional do Índio (FUNAI) puesta bajo la dependencia del Ministerio de Justicia es el organismo de apoyo a los grupos indígenas del Brasil.

de esta parte del río (*cf. supra*). Podría igualmente pensarse que esta marcha hacia el este se concibe como un regreso a los orígenes, que para este pueblo tupí descender por el Amazonas sería remontarse en el tiempo en la búsqueda del lugar mítico donde los primeros cocama salieron del vientre de la anaconda (*cf. supra*). Pero no es así; para ellos el pasado no está delante sino detrás, y el regreso hacia el Ucayali —«al lugar que conciben como su origen»— se percibe como una regresión en este movimiento continuo y todavía no acabado que los lleva hacia *civilización*. Según las generaciones jóvenes, la meta final de este viaje es la ciudad grande, de preferencia la mayor de ellas: Manaos.

Esta dimensión nacional que los cocama confieren a su identidad cultural está *confrontada*, de cualquier manera, con el uso que la población colombiana y brasileña del trapecio amazónico hace del término *peruano*. Este vocablo designa al foráneo, al migrante indígena que vive en las riberas del río, que se sustenta de una economía de supervivencia y frecuenta los puertos y los mercados. Este se opone al *blanco*, que ocupa la tierra firme, que es urbano, sedentario y el protagonista del desarrollo económico regional. Ser *peruano* según los cocama de Colombia y Brasil significa ser *indio*, es percibirse y ser percibido como tal; se trata, pues, de servirse de una identidad impuesta por la sociedad circundante para redefinirse como etnia.

Del lado peruano de la frontera, esta identidad nacional no puede ser instrumentalizada al servicio de la indianidad. Tal como veremos adelante, esta contribuye, por el contrario, a frenar la movilización de la población cocama en el proceso de reconstrucción identitaria. La larga inmersión de este pueblo tupí en el seno de la población amazónica le ha conferido, ante los ojos de esta última, una identidad indefinida, ni indígena ni mestiza, en todo caso sí, inferior a estas dos categorías.¹⁶

Para los grupos étnicos vecinos de cualquiera de los tres países, los cocama son percibidos como más cercanos al concepto de *blanco*, de *civilizado*, que ellos mismos. Ellos sienten una cierta envidia por la facilidad con la que este pueblo tupí se mueve en el mundo de los blancos, sobre todo en el dominio comercial. El chamanismo cocama —famoso en los tres países fronterizos y que atrae a una clientela tanto indígena como mestiza— se considera otra manifestación de la facultad de adaptación de este grupo étnico a su medio

¹⁶ Esta indefinición identitaria llevó a Stocks (*op. cit.*) a integrar a los cocama dentro de la categoría social de *cholo*, a la cual pertenece cualquier persona de condición campesina u obrera que lleva un apellido indígena. Sin embargo, esa categoría es propia del mundo andino y no parece pertinente para el medio amazónico (*cf. Mora 1995*).

ambiente sociocultural. Los shipibo-conibo del Alto y Medio Ucayali designan a los representantes de este pueblo tupí con el nombre de «mestizos cocama» y se quejan de la actitud superior que ellos adoptan (Tournon 2002).

Según los cocama colombianos y brasileños, el referente étnico principal es el tikuna. Este grupo indígena, oriundo de la región interfluvial, se instaló progresivamente en las márgenes del Alto y Medio Marañoñ después de la desaparición de los grupos ribereños, y representa hoy en día la etnia numéricamente más importante de la región del trapecio amazónico. A lo largo del río, los tikuna cohabitan con los cocama en la mayoría de los resguardos colombianos y de las áreas indígenas brasileñas. Su concentración demográfica, su organización política en federaciones y la preservación de su lengua y de su cultura les permiten presentarse como pueblo indígena auténtico y potente, y los hacen ser a la vez envidiados y denigrados por los cocama. Ellos poseen lo que los cocama buscan reconquistar: la legitimidad indígena que facilita el reconocimiento territorial y la obtención de ayudas gubernamentales. Sin embargo, ciertos comportamientos tikuna juzgados *arcaicos* relativizan, ante los ojos cocama, el valor sus vecinos como modelo referencial. Por ejemplo, vender artesanías a domicilio, en lugar de integrarse en las redes comerciales locales, es atestiguar un grado de *evolución* cultural inferior al de los cocama.

La percepción de sus vecinos huitoto es, aunque invertida, igualmente ambivalente. Valorizados por conservar su lengua materna, el uso de la coca y diversas prácticas tradicionales, esos nativos son denigrados por haber adoptado ciertos rasgos propios de los blancos o mestizos, tales como el alcoholismo y otros comportamientos juzgados licenciosos.

Esta percepción ambivalente de la identidad indígena traduce la complejidad del ideal identitario al cual desean adherirse los cocama. Se trata de una verdadera *problemática de frontera* entre *tradicción* y *modernidad* que asume formas e intensidades diferentes en función de los contextos.

DINÁMICA IDENTITARIA

Constatemos primero que la dispersión geográfica de los cocama peruanos es mayor que la de sus homólogos brasileños y, sobre todo, colombianos. En el Perú, este pueblo tupí se extiende sobre centenares de kilómetros entre el Ucayali (río arriba de Pucallpa), el Huallaga, el Marañoñ y el Alto Amazonas (hasta Caballococha). En el Brasil, los cocama están localizados entre las ciudades de Benjamín Constant y Tefê, es decir, a lo largo de 600 km a las orillas del río Amazonas (o Solimões). Finalmente, los cocama colombianos se agrupan sobre un centenar de kilómetros, entre las ciudades de San Juan de Atacuari y Leticia, en el corazón del trapecio amazónico.

Más numerosos y dispersos, los cocama peruanos están representados actualmente por cinco federaciones: FEDECOCA, ACOAMA, ACODECOSPAT, AIDECOS Y ADECOP.¹⁷ En Brasil, la mayoría de las comunidades cocama están reunidas en la OGCCIPC, la organización de los caciques de las comunidades indígenas del pueblo cocama. En Colombia no existe ninguna asociación o federación propiamente cocama, ni tampoco de otro grupo étnico. Las asociaciones indígenas, tales como la ACITAM o la AZCAITA,¹⁸ son pluriétnicas.

Como se indicó antes, las políticas indigenistas son más ventajosas en Brasil y en Colombia que en Perú. Insertas en la estructura administrativa del Estado peruano, como cualquier otro municipio, las comunidades cocama no están incentivadas para reivindicar su estatus indígena, en especial las que están establecidas cerca de las ciudades. Es el caso de las tres comunidades de Padrecocha, Manacamiri y Santa Clara —en la periferia de Iquitos—, que agrupan casi 5000 cocamas. Ello no impide a Padrecocha realizar, desde hace dos años, un programa de recuperación de la lengua y de la cultura cocama con el apoyo de los lingüistas de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) de Loreto.

El estatus de *comunidad nativa* caracteriza a las comunidades cocama más aisladas que viven sobre el Marañón, el Ucayali y el Huallaga (*cf.* nota 18). Sin embargo, se observa que, especialmente sobre el Ucayali, la población cocama utiliza más el canal administrativo local¹⁹ que el de las instancias indígenas federativas para resolver sus problemas comunitarios. Además, para un joven cocama es más prestigioso ocupar un puesto administrativo que integrar la dirección de una federación. La militancia política se entiende, sobre todo, como una preparación para la carrera política en el ámbito local y después regional al servicio de un partido. Constatamos, igualmente, que de las cinco

¹⁷ FEDECOCA, Federación de las Comunidades Cocama y Cocamilla, la más antigua (veintitrés comunidades en el Bajo Huallaga); ACOAMA, Asociación Cocama del Amazonas (diez comunidades sobre el Río Urituyacu, afluente del Marañón); ACODECOSPAT, Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación de San Pablo de Tipisca (quince comunidades sobre el Marañón); AIDECOS, Asociación Indígena de Desarrollo y Conservación del Samiria (trece comunidades sobre el Samiria, afluente del Marañón); ADECOP, Asociación de Desarrollo y Conservación del Puinahua (nueve comunidades sobre el río Puinahua, afluente del Ucayali).

¹⁸ ACITAM, Asociación de los Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico; AZCAITA, Asociación Zonal de los Cabildos Indígenas de Tierra Firme.

¹⁹ La administración peruana local es asegurada en cada localidad por un alcalde, un presidente comunal y un teniente general; este último es el representante del Estado y ostenta el poder jurídico y policial.

federaciones cocama peruanas, solo dos (FEDECOCA y ACOAMA) nacieron de un movimiento propiamente indígena. Las otras tres fueron creadas gracias a intervenciones exteriores con una óptica más ecológica que identitaria: ACO-DECOSPAT es el resultado de una iniciativa mestiza luego de una catástrofe ecológica;²⁰ AIDECOS y AIDECOP nacieron en 1992 por iniciativa de la ONG WWF y se mantienen gracias a los fondos de esta organización.

La adhesión a la identidad nacional peruana caracteriza a los cocama del Perú. Ello los distingue de sus homólogos colombianos y brasileños que son percibidos y se perciben como migrantes, percepción que entre estos últimos suscita una mayor necesidad de reconstruir su identidad étnica. Así, las diferencias entre los entornos socioculturales de los tres países explican estas diferencias.

Los cocama de la Amazonia colombiana y brasileña viven en un contexto pluriétnico. Tikuna, Huitoto, Bora, Yagua, Okaina, Yucuna, Quecha Lamista; todas estas etnias ocupan los resguardos colombianos de las riberas del Amazonas junto con los cocama. Los territorios asignados a los grupos tikuna, bora, huitoto, kaixana, mura, karapana y omagua colindan con las áreas de los cocama en el Solimões brasileño, incluso pueden compartirlos. Del lado peruano, el ámbito social de los cocama es mayormente mestizo sea que vivan en un hábitat periurbano o más aislado.

Estos dos tipos de ámbitos generan reivindicaciones identitarias distintas. Mientras que los cocama peruanos militan por el reconocimiento de su estatuto de *nativos* —por la afirmación de una indianidad genérica que los distinga de los mestizos a los cuales han sido largo tiempo asimilados—, sus homólogos colombianos y brasileños se ven en la obligación de pregonar su especificidad identitaria frente a las demás etnias. De este modo, para los primeros basta con ser *indios*; para los segundos, hay que ser *cocama*.

En Brasil, los cocama reconocen que sus primeras reivindicaciones comunitarias de finales de los ochentas surgieron como respuesta al movimiento tikuna, bien fuera para enfrentar las pretensiones territoriales de sus vecinos indígenas²¹ o para seguir sus consejos. Desde 1983, los cocama del pueblo de

²⁰ Se trataba de una contaminación importante del río Marañón a consecuencia del derrame de productos petroleros.

²¹ El único reclamo por parte de los cocama concernía al área Evare I, cerca de Tabatinga. Este territorio —cuya demarcación fue reclamada por los Tikuna— integra varios pueblos cocama. Según los representantes políticos tikuna y cocama, es la COIAMA (cf. *supra*) la que estuvo en el origen de esa acción, bajo la presión de medios políticos que veían muy mal la creación de un territorio indígena importante en la frontera con Colombia. Un decreto presidencial atribuyó finalmente este territorio indígena conjuntamente a los tikuna y cocama.

Zapotal fueron invitados a participar a las reuniones del Consejo General de la Tribu Tikuna (CGTT), informados sobre sus derechos constitucionales e, incluso, incentivados a reivindicarlos. Según el actual vicepresidente de la OGC-CIPC, los cocama en esa época tuvieron dificultades para salir de su invisibilidad identitaria y para liberarse de la tutela tikuna. Asustados por la perspectiva de *volverse cocama*, algunas familias huyeron de dichas comunidades para refugiarse en el medio urbano. Es solamente en el 2001, después de la creación de la primera federación realmente cocama (*cf. supra*) que estos indios tupí del lado brasileño pudieron considerar que habían recuperado su identidad étnica y que eran tratados como iguales por sus vecinos indígenas, principalmente tikuna.

Del lado colombiano, el movimiento de afirmación identitaria cocama varía en función de la relación de fuerzas entre las diferentes etnias en el seno de los resguardos. Tomemos tres ejemplos.

El de Ronda que, como ya fue mencionado, constituye un lugar histórico de referencia cultural. La mayoría de sus 400 habitantes son cocama descendientes de los primeros migrantes en esta tierra colombiana. Esos cocama quieren quedarse *entre ellos*, sin mezclarse con otros grupos, para preservar su tranquilidad y herencia identitaria. Como cuentan con un chamán famoso, y como algunos de ellos son cocama-hablantes, la mayoría se siente depositaria de la tradición cocama en la región, aun cuando no la practique. Ellos están confrontados cotidianamente con la alteridad étnica y no sienten la necesidad de afirmar los signos exteriores de cultura indígena (práctica de la lengua y de algunos ritos) para ser percibidos y considerarse como cocama. Para atestiguar —cuando es necesario— su identidad indígena hacia el exterior, se solicita la presencia de los cocama-hablantes durante las reuniones interétnicas o en las manifestaciones organizadas por las autoridades políticas locales.

El resguardo Kilómetro Seis²² constituye la imagen inversa del de Ronda. En 7000 hectáreas, este resguardo agrupa más o menos 600 habitantes, indígenas y mestizos. Trece grupos étnicos están representados ahí; los más numerosos son los tikuna (250), seguidos por los cocama (180) y los mestizos (70). Los cocama de este resguardo no manifiestan ninguna afirmación identitaria específica y, a diferencia de los tikuna, no funcionan como grupo autónomo. No viven el multiculturalismo de manera conflictiva y estiman que la integración interétnica es necesaria para resolver los problemas que conciernen al

²² Este resguardo se ubica a 6 km de Leticia, sobre la única carretera que comunica esta ciudad amazónica y que fue prevista para relacionarla algún día a la ciudad de Tarapacá, al Norte del Trapecio amazónico.

conjunto de los indígenas del resguardo (sobrepoblación, infraestructura insuficiente, violencia debida a la cercanía de la ciudad, invasión de los colonos). Se ha establecido un consenso para apoyar a la etnia tikuna dominante con el fin de combatir la dominación política de los mestizos, cuyos caciques no defienden los intereses específicos de los indígenas. Los tikuna han sido los primeros ocupantes de este territorio. Igualmente, son los únicos en practicar su lengua materna, así como algunos ritos a los cuales invitan a los miembros de las demás etnias. Los cocama, como grupo minoritario, se consideran como *tikuna adoptivos*, sentimiento reforzado por el mestizaje interétnico que favorece la transmisión de los rasgos de la etnia dominante.²³

Totalmente diferente es la posición de los cocama de Puerto Nariño.²⁴ Este se extiende sobre casi 87 000 hectáreas, hecho que permite a las tres etnias que lo ocupan —tikuna, cocama y yagua— vivir en comunidades y zonas distintas. Las fronteras étnicas están así más marcadas y hay poco mestizaje. La influencia urbana es tenue y el resguardo cuenta con una organización bien estructurada. Igualmente, aquí los tikuna son mayoría, y representan el 60% de la población indígena, contra un 30% de cocama y 10% de yagua. Sin embargo, la política cultural tikuna es criticada por la comunidad cocama porque esta última considera que no están suficientemente representados en el seno de la administración indígena. Ellos acusan a su vecinos de defender solo sus propios intereses. Los tikuna contestan que los cocama no tienen por qué quejarse, ya que es gracias a ellos que se benefician del estatuto de indígenas y de las ventajas correspondientes, a pesar de que ya no hablan su idioma y, por lo tanto, no son indios.²⁵ Contrariamente al caso de Ronda, la legitimidad indígena de los cocama de Puerto Nariño no es evidente y requiere, para hacer frente a las otras etnias, de la recuperación de su idioma y de algunos aspectos de su cultura. Es con este objetivo que ellos trabajan actualmente a través de diferentes proyectos.

La variedad de relaciones interétnicas y de las percepciones de sí mismo y del otro que caracteriza a los resguardos es contraria a la emergencia de un

²³ Mencionemos aquí al joven cacique del resguardo La Playa, situado a 5 km de Leticia, en la ribera del río. Su padre es cocama y su madre, tikuna. Teniendo en cuenta la filiación patrilineal, es cocama y se afirma como tal. Ahora bien, su padre —al contrario de su madre— no le enseñó su lengua. En las reuniones interétnicas, este joven cacique cocama se presenta en la lengua tikuna.

²⁴ Este resguardo depende de la municipalidad de Puerto Nariño y se extiende desde este puerto amazónico hasta la frontera con el Perú.

²⁵ Uno de los responsables tikuna de la administración del resguardo subrayó particularmente la ausencia de *ley propia*, de reglas de vida internas a la comunidad cocama.

movimiento identitario unificado del conjunto de la comunidad cocama colombiana. En cambio, los cocama peruanos y brasileños se perciben —en diversos grados— como entidades étnicas. Para la totalidad de los cocama, sin embargo, esta percepción no traspasa las fronteras. Solo la red clánica implantada desde el Ucayali hasta el Solimões a lo largo de las corrientes migratorias parece tejer una relación transnacional entre los diferentes componentes de este pueblo tupí.

EL SER COCAMA

Desde el punto de vista del observador, esta pluralidad de expresiones identitarias tiene la ventaja de traer a la luz el fundamento ontológico de la problemática cocama actual: ¿qué es ser cocama hoy en día? ¿En qué consiste esta *diferencia* apta para ser legitimada e insertarse en la sociedad circundante? ¿Basta con que esta diferencia sea inherente a la persona bajo la forma de un estado interno, de una conciencia de sí mismo, de una manera de *estar en el mundo* particular, herencia transmitida a lo largo de las generaciones y que puede dejar de lado sus atributos visibles sin perder su autenticidad? ¿O es necesario, por el contrario, reconstruir esta diferencia identitaria sobre los desechos de una cultura tradicional con el fin de (re)aparecer cocama ante los ojos de su ambiente pluriétnico y de reconquistar su legitimidad indígena?

Esta interrogante de identidad deja entrever una fractura interna: por un lado, la voluntad de perpetuar una identidad colectiva a través de prácticas culturales denominadas *tradicionales*; por otro, una tendencia creciente a la individualización del *sí* indígena que autoriza al individuo a conservar y manifestar su diferencia fuera de su comunidad cultural. En el segundo caso, es el principio de filiación, el que es afirmado para atestiguar la identidad; en el primer caso, el de la pertenencia a un grupo étnico.

En parte influenciada por las variaciones contextuales propias de cada país, esta división se apoya también en las divergencias internas de las comunidades cocama, determinadas por la edad, el estatuto social o político, el grado de compromiso con la sociedad circundante y la adhesión a una religión.

La afirmación de una identidad étnica individual atañe principalmente a los cocama urbanos, aquellos que, años atrás, abandonaron sus pueblos para no participar del movimiento comunitario de reivindicación indígena. Conciérne también a los jóvenes que migran atraídos por la ciudad y los empleos asalariados. Dentro de este antagonismo, asumir la religión protestante —especialmente la evangélica— se concibe como una toma de distancia frente al mundo de los *blancos* y la adhesión a los valores tradicionales (trabajo, vida comuni-

taria), en oposición al comportamiento católico, *mundano*, individualista, que se entrega a los placeres personales a costa de sus obligaciones familiares y sociales. En las comunidades cocama más cercanas a las aglomeraciones urbanas, los dirigentes locales incentivan el credo evangélico porque se supone que protege a los jóvenes contra las tentaciones de la vida urbana.²⁶

La individualización del *sí* étnico facilita, además, su combinación con otras identidades adquiridas en la interacción con el medio ambiente para constituir, de este modo, un sujeto plural, que se adapte a la diversidad y a la evolución de la sociedad actual. Pueden, así, tener la nacionalidad colombiana sin dejar de ser peruanos, ser cocama pero hablar tikuna, frecuentar la Iglesia Católica pero preferir la enseñanza evangélica para sus hijos.²⁷

PERSPECTIVAS

Si examinamos el movimiento identitario cocama dentro de la dinámica indígena del trapezio amazónico, nos damos cuenta de que este se diferencia del de los demás grupos étnicos, aun cuando las orientaciones o las estrategias adoptadas parecen ser las mismas. Movilidad transfronteriza y organización política bajo la forma de federaciones son los dos instrumentos principales de esta dinámica regional. Ya, sean bora, huitoto, tikuna o yagua, estos grupos étnicos migran hacia la zona de fronteras y buscan conquistar cierta autonomía política y económica. Se trata de insertarse en la dinámica de esta región en plena expansión e incluso de implantar allí un espacio y una estructura étnicas transnacionales como es el caso de los tikuna, (Goulard *op. cit.*).

Constatemos primero que los flujos migratorios cocama no se orientan únicamente hacia el trapezio amazónico. Las ciudades de Manaus, Iquitos y Pucallpa constituyen polos de atracción importantes para esta población tupí. No hay convergencia hacia un centro único en la dinámica de este grupo indígena que parece estar animado por un movimiento de dilatación de su cuerpo social. Ello no facilita ni una visión ni una organización étnicas regionales ni, menos, global. De hecho, existen pocos contactos e intercambios transfronterizos entre los pueblos cocama, sean estos deportivos, religiosos ni —menos aun— políticos (asociaciones o federaciones). Es, además, sorprendente cons-

²⁶ Entre los tikuna, al contrario, es el catolicismo el asociado con la *tradición*, con el mantenimiento de las prácticas ancestrales, lo que, no obstante, ante los ojos de los conversos a los movimientos mesiánicos, evoca un estado anterior de «salvajismo» (Goulard 2003).

²⁷ En cuanto a esa «capacidad de conjugar los contrarios» que caracteriza los movimientos identitarios amerindios, *vid.*, entre otros, Gros 2001.

tatar que —cualquiera sea su grado de responsabilidad en el ámbito comunitario— los cocama desconocen la situación social y política de sus congéneres del otro lado de las fronteras.

La frontera no constituye una barrera ya que existe una notable movilidad individual o familiar. Sin embargo, sí se la concibe como un punto de transición, de paso de un estado cultural a otro, de un espacio-tiempo a otro: de la *tradicción* a la *modernidad*, del pasado al presente, incluso al porvenir. Este desfase identitario que parece existir entre los pueblos cocama de cada lado de las fronteras parece contribuir igualmente a su dificultad de representarse y organizarse como una entidad unificada. En comparación con los tikuna, la concepción cocama del transnacionalismo es menos unificadora que diferenciadora (*ib.*).

En este contexto, la noción de territorio étnico, nacional o transnacional no es pertinente. Se trataría más bien de diferentes espacios de referencia sociocultural: el territorio ancestral, el Ucayali, asociado al pasado y a un estado anterior de sociedad; el territorio histórico que corresponde de las antiguas posesiones peruanas y legitima la reivindicación de las tierras actuales; el territorio comunitario atribuido al pueblo; y, finalmente, el territorio cubierto por las redes de cooperación clánica.

Lo que diferencia igualmente a los cocama de los demás grupos indígenas de la región es que estos últimos nunca perdieron su visibilidad étnica debido al contacto con la sociedad circundante. En su mayoría, ellos conservaron la práctica de su lengua y ciertos rasgos culturales. En algunos pueblos bora, hui-toto o yagua, esta visibilidad cultural se usa con fines económicos a través de una puesta en escena destinada a los turistas. Mientras estas etnias trabajan para dominar su lengua escrita (particularmente importante para las jóvenes generaciones que se destinan prioritariamente a la enseñanza), los cocama en su conjunto están recién iniciando un proceso de recuperación lingüística y cultural. Como se evocó antes, este pueblo tupí sufre de una falta de legitimidad identitaria respecto a sus vecinos indígenas.

Despojados de sus atributos culturales y obligados a interrogarse sobre sí mismos con el fin de ganar visibilidad social y política en los diferentes contextos que los rodean, los cocama tendrían un estilo de gestión del problema identitario diferente al de sus vecinos. Contrariamente a las apariencias —que nos conducen a pensar que están rezagados frente a las etnias vecinas—, este grupo indígena habría desarrollado la capacidad de reflexionar sobre los fundamentos de su *identidad*, cualidad ahora indispensable en un medio en constante evolución.

REFERENCIAS

GOULARD, J.P.

- 2003 «One land for all: Ticuna territoriality». En *Territoriality, Territories and Boundaries on the Last Frontier of Amazonia*. Eds, A. Oyuela y J.P. Chaumeil. Los Ángeles: UCLA (en prensa).

GROS, C.

- 2001 «Le multiculturalisme à l'école: entre mythe et utopie». *Recherches Amé-
rindiennes au Québec* XXXI. 3: 59-71.

MORA, B.C.

- 1995 «Una revisión del concepto de Cholo en la Amazonía peruana». *Amazonia
Peruana* XIII. 25: 145-158.

MYERS, T.

- 1992 «The expansion and collapse of the Omagua». *Steward Journal of An-
thropology* 20. 1-2: 129-152.

NAVIA, G.

- 1994 *Conozcamos la Selva Amazónica*. Bogotá: Fundación Ed. Mazayaki.

PORRO, A.

- 1993 *As Crônicas do Rio Amazonas. Notas etno-historicas sobre as antigas
populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

- 1996 *O Povo das Aguas. Ensaio de etno-historia amazônica*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS-GRANERO, F. y F. BARCLAY

- 2000 *Tamed Frontiers. Economy, society and civil rights in Upper Amazonia*.
Boulder (Colorado): Westview Press.

STOCKS, W.A.

- 1981 *Los Nativos Invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Co-
camilla del río Huallaga*. Lima: CAAAP.

TOURNON, J.

- 2002 *La Merma Mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*.
Lima: CAAAP.