

CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA EN LA MODERNIDAD DE LOS ASHÉNINKAS

Liliana Fernández Fabián

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN

Los estudios etnográficos y etnohistóricos que se han hecho sobre los ashéninka del Gran Pajonal (Bodley 1970, Varese 1973, Anderson 2002, Hvalkof y Veber 2005) tratan muy sucintamente el aspecto de la identidad cultural porque la asocian al modo de vida tradicional ashéninka, de modo que comparado con otros grupos interétnicos como los asháninka de los ríos Ene, Tambo y Perené, principalmente, los ashéninka se encumbran como indígenas tradicionales que preservan modos de vida originarios y que, por lo tanto, mantienen una identidad étnico-cultural muy arraigada y sólida. Esta visión, no obstante, parece desdibujarse si se tiene en cuenta el proceso histórico de la colonización del Gran Pajonal, así como la llegada de la modernización no solo a través de bienes materiales, sino ideológicos, que influyen en la autoidentificación de los distintos grupos generacionales. Este ensayo tiene como objeto de estudio a los jóvenes ashéninka del Gran Pajonal y pretende plantear hipótesis de cómo ellos viven el proceso de modernización en su sociedad y cómo esto influye en su autoidentificación. Para esto, considero importante plantear la problemática del entorno sociocultural en el que se desenvuelven los ashéninka, especialmente los jóvenes en edad escolar, quienes están más propensos a los cambios producto de la modernidad tecnológica, y porque la educación y nuevas necesidades de tipo social hacen que salgan de sus comunidades y adopten otras costumbres.

Palabras clave: identidad, modernidad, ashéninka, cambio sociocultural, tradición

1. Introducción

El Gran Pajonal se ubica en la parte sur oeste de la Región Ucayali entre las regiones de Junín y Pasco y los ríos Ucayali, Tambo, Perené y Pichis. Como lo describen Hvalkof y Veber (2005: 82), “se trata de un conglomerado de pajonales atravesados y diferentes [...] hay una profusa vegetación de selva tropical y las áreas de pajonales constituyen menos del 3% del total del territorio”. En el centro del Gran Pajonal se halla el centro poblado Oventeni fundado en 1935 y habitado por colonos de origen andino, quienes fueron llevados ahí por los

franciscanos. A 20 minutos de camino, en dirección oeste, se ubica la comunidad nativa Ponchoni, la más pequeña de las comunidades, pero que representa el centro de poder ashéninka, pues ahí viven los principales líderes de la Organización Indígena del Gran Pajonal (OAGP), se ubica la Oficina donde celebran sus congresos y aniversarios, y una de las dos escuelas bilingües de nivel secundario de toda la región.

Según el II Censo indígena 2007 (INEI 2008), el territorio ashéninka está compuesto por la zona del Gran Pajonal y el territorio que se extiende hasta el río Ucayali cerca a la ciudad de Atalaya. La población ashéninka censada fue de 8 774 personas, de las cuales 48 comunidades pertenecen a la zona del Gran Pajonal con una población aproximada de 7 000 habitantes.¹

La primera comunidad nativa que visité en el Gran Pajonal, en el 2005, además de Ponchoni, el centro político, fue Shumahuani una de las más tradicionales y alejadas de Ponchoni (ocho horas a pie). Observar la forma de vida de los comuneros era evidenciar tantas lecturas antropológicas (Bodley 1970, Varese 1973, Hvalkof y Veber 2005) leídas sobre ellos. Los representantes indígenas del Gran Pajonal, conocen muy bien su territorio y a su gente. Me recomendaron ir a Shumahuani si quería ver costumbres locales. Esto me indicó que ellos conocen muy bien el nivel de desarrollo económico alcanzado por cada comunidad, lo cual depende de factores tales como su cercanía al centro y al alcance de la trocha carrozable que se extiende día a día en su territorio con el principal fin de extraer la madera de sus bosques.

Con el transcurrir del tiempo y la visita a otras comunidades, note la preocupación de los líderes indígenas por fomentar la modernización de sus comunidades a través de la adquisición de servicios como agua, electrificación y telefonía, además del mantenimiento de las carreteras Satipo-Oventeni y Satipo-Atalaya, que cruzan el territorio pajonalino.

En octubre del 2008, puede asistir a un congreso ashéninka celebrado en la comunidad nativa Ponchoni, asistieron representantes de 20 de las 34 comunidades nativas del Gran Pajonal en ese entonces, y se trataron temas concernientes al territorio, la salud y la educación, ejes temáticos de cualquier reunión importante en el Gran Pajonal. En esa reunión se discutió, además, el problema de diálogo existente entre los líderes jóvenes que habían asumido la dirección de algunas comunidades y su falta de respeto a los líderes antiguos. Se

¹ Esta cifra es un estimado que maneja la municipalidad del centro poblado de Oventeni en el Gran Pajonal. Asimismo, los colonos o mestizos suman 1 200 personas. (En conversación con el funcionario municipal Saúl Sánchez – junio 2012)

notaba un quiebre generacional entre jóvenes y adultos o ancianos que buscaban resolver con un llamado de atención a los líderes presentes.

Los adultos y ancianos se jactan de haber logrado un autogobierno y liberado de la esclavitud a los ashéninkas, de haber luchado contra el terrorismo, haber apoyado la instauración de la educación bilingüe en la región y llevar mejoras a la calidad de vida de los comuneros, todo con miras a lograr su inserción en la vida sociopolítica nacional y lograr “civilizarse”.² Esto indica que los líderes aspiran a lograr la modernización de su sociedad y exigen iguales oportunidades ante las demás sociedades, pero no están conformes con el accionar de los jóvenes. La visión que tienen de ellos es que no respetan a los mayores, no saben administrar sus comunidades, pues poco a poco están alcanzado autonomía gubernamental debido a la economía extractiva que adoptan. De otro lado están aquellos jóvenes que no participan de la vida política del Gran Pajonal, que mantienen el estilo de vida tradicional, es decir, no estudian, forman una familia a muy temprana edad y se dedican a trabajar sus chacras, lo cual también es mal visto por los líderes, pues creen que esa conducta no los llevará al progreso. Aquí cabe preguntarse ¿qué piensan los jóvenes ashéninka de esto?, ¿es verdad que no quieren alcanzar el progreso?, ¿cuál es la visión que tienen respecto a su futuro?, ¿tienen conocimiento del proceso histórico de la colonización y sus implicancias?, ¿Qué tipo de identidad o identidades configura esa división entre los ashéninka?

No pretendo resolver estas preguntas con el presente ensayo, pero sí plantear la problemática y las hipótesis correspondientes que nos permita entender cómo influye el contacto cultural en la configuración de la identidad de los actores involucrados.

2. El proceso de colonización en el Gran Pajonal. Esclavitud y autonomía

La colonización del Gran Pajonal tuvo dos etapas y ambas fueron dirigidas por los misioneros franciscanos en su labor de evangelizar a “los salvajes” de la Amazonía. Asimismo, ambas colonizaciones fueron tardías respecto al avance de los franciscanos en otras regiones de la selva central, esto debido a lo inhóspito del territorio y al asentamiento disperso de los ashéninkas. El primer intento de colonización duró apenas una década debido a la insurgencia de Juan Santos Atahualpa que con la organización efectiva de muchas etnias de la selva central logró expulsar a los Franciscanos y colonos de la Amazonía (Ver Cuadro 1).

² Muchos ashéninkas distinguen a sus pares como “civilizados” o “no-civilizados” según el dominio que tengan del castellano, lo cual está estrechamente relacionado al nivel de instrucción alcanzado.

Cuadro 1. Cronología del proceso de colonización del Gran Pajonal antes de 1930

1670	Primeros intentos franciscanos de evangelizar en Mazamari (Junín-Pangoa).
1733	Fray Juan de la Marca visita el Gran Pajonal y funda la primera misión en Tampiniaqui.
1739	Se habían fundado diez puestos misioneros en la región; éstos contaban con 15 sacerdotes, ganado y producciones agrícolas.
1742	Alzamiento indígena encabezado por Juan Santos Atahualpa expulsa del Gran Pajonal a los misioneros, esclavos negros y huestes.

Elaboración propia

Fuente: Varese (1973), Hvalkof y Veber (2005)

La selva central permaneció bajo el control de los grupos indígenas locales por alrededor de cien años, pero en lo que respecta al Gran Pajonal, fue hasta 1935, casi doscientos años después, que los franciscanos intentaron nuevamente reconquistar y recolonizar la zona. Mientras tanto, la economía extractiva afectó profundamente el modo de vida ashéninka ya que desde mediados del siglo XIX, la demanda por el caucho, el pescado salado y los esclavos indígenas creció con fuerza en el mercado externo e interno, fomentándose correrías en busca de niños y mujeres. Esto produjo conflictos internos y fraccionamientos en las relaciones entre asháninkas y ashéninkas,³ pues muchos indígenas eran dotados de armas de fuego y usados para emprender correrías en el interior de sus propias comunidades. Hvalkof y Veber (2005: 144) señalan que las correrías establecieron la relación patrón-peón en la Amazonía, configurando las relaciones sociales entre indígenas y colonos, así como las relaciones intraétnicas de los diferentes grupos regionales hasta el día de hoy.

En el centro del Gran Pajonal, los Franciscanos fundaron, en 1935, el centro poblado Oventeni, una comunidad de mestizos procedentes principalmente de la serranía de Junín. Desde entonces el contacto impuesto e ineludible entre ambas culturas puso a los ashéninka en desventaja, pues los colonos se extendían en el territorio del Gran Pajonal sin mediar en que esas tierras ya tenían dueños, además instauraron la esclavitud como institución teniendo a los ashéninka sirviendo en sus chacras y hogares.

³ Asháninkas y ashéninkas se autoidentifican como tales por circunstancias histórico-sociales, además de diferencias geográficas y dialectales, principalmente. En términos geográficos, las áreas de ocupación están claramente definidas; en términos lingüísticos, las diferencias son principalmente léxicas y fonéticas, y en menor grado, morfológicas. No obstante, no se trata de pueblos indígenas diferentes. La relación entre ambos grupos es bastante frecuente; los matrimonios interétnicos son comunes y tienen un mismo alfabeto oficial denominado asháninka.

La colonización, motivada por hacer del Gran Pajonal una zona ganadera, no fue un proceso pacífico, desde siempre hubo contiendas entre ambos grupos culturales, hecho que llevó a una disminución alarmante de la población ashéninka por los maltratos sufridos y las epidemias. El Cuadro 2 muestra en síntesis los principales acontecimientos en este periodo de recolonización.

Cuadro 2. Cronología de la recolonización del Gran Pajonal

1933	Primera expedición para el restablecimiento de las misiones.
1935	Se funda Oventeni y se establecen las tres primeras misiones y centros colonizadores.
1936	Se termina de la construcción de un camino desde Puerto Ocopa hasta Oventeni y una pista de aterrizaje en Oventeni. Primeros conflictos entre colonos e indígenas hacen que los primeros dejen Oventeni.
1938	Continúa el proceso de colonización y crianza de ganado en Oventeni.
1943	Comienza la construcción de la carretera de Puerto Ocopa hasta Atalaya y el Ucayali con mano de obra indígena.
1947	Terremoto e inundación destruyen la carretera y afectan las condiciones logísticas de Oventeni.
1950	Se funda la compañía Florestal Ganadera S.A. con el propósito de iniciar un establecimiento ganadero grande y moderno en Shumahuani, al norte de Oventeni, y en Tihuanaski, al oeste.
1951	Madres franciscanas se ocupan de la instrucción de los niños ashéninka del internado.
1950-1960	Epidemias de sarampión diezman comunidades enteras, lo cual afectó la disponibilidad de fuerza de trabajo indígena que era la base de la economía colona.
1965	Incursión del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR). Establecimiento de un puesto militar en Oventeni. Se cierra la misión y el internado franciscanos.
1968	Se disuelve la Floresta Ganadera S. A. Misioneros evangelistas norteamericanos del Instituto Lingüístico de

	Verano (ILV) se establecen en el Gran Pajonal para registrar la lengua y traducir la biblia al dialecto local ashéninka.
1970-1980	El ILV construye un sistema escolar bilingüe como una de sus estrategias misioneras, además promueven campañas de vacunación.
1978	Nuevo boom de la ganadería aumenta el número de colonos y crece la presión sobre la población indígena.
1979	Surgen líderes indígenas, en su mayoría jóvenes educados por misioneros del ILV. Se funda la Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP).
1984-1988	Con el respaldo del ILV, la OAGP logró demarcar y titular 30 comunidades nativas.
1988	Incurción del MRTA y Sendero Luminoso.
1994	Los ashéninka armados con rifles, arcos y flechas deciden tomar el control de la zona y expulsar a Sendero Luminoso. Formalización del Ejército ashéninka. Integración ashéninka a la política civil de Oventeni.
2002	Llega a Oventeni un camino carrozable desde Puerto Ocopa, pero éste no es transitable durante la época de lluvias (octubre-marzo)
2006	Aumenta la producción de café orgánico. Los líderes buscan ampliar el territorio del Gran Pajonal.
2010	Se crean nuevas comunidades nativas. Conflictos políticos internos propician la creación de nuevas organizaciones indígenas dentro del Gran Pajonal.

Elaboración propia

Fuente: Hvalkof y Veber (2005); Conversación con Pascual Camayteri, líder ashéninka (2008)

Actualmente, la mayoría de los colonos convive pacíficamente con los ashéninka y la OAGP. El objetivo que tienen ambos grupos, desde su propia posición, es obtener todos los beneficios materiales posibles del proceso de desarrollo. Como señalan Hvalkof y Veber (2005: 269):

La situación en el Gran Pajonal, que hace dos décadas se caracterizaba por la existencia de servidumbre por endeudamiento, violaciones constantes y

tristesse, pasa en la actualidad por un incipiente proceso de democratización de la sociedad civil y hacia una sinergia interétnica positiva.

3. La identidad cultural tradicional

Giménez (2000) define el término *identidad*, desde una perspectiva relacional y situacional, como el conjunto de repertorios culturales interiorizados a través de los cuales los actores sociales demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.

Hvalkof y Veber (2005) señalan que la identidad ashéninka adquirió significación en esos términos a mediados de la década de 1980 cuando comenzaron a obtener títulos de propiedad de sus tierras.⁴ El proceso de titulación de tierras divulgó el mensaje de que ser ashéninka traía beneficios. Así, la identidad emergida en ese contexto se trasladó también a una autodiferenciación sociopolítica con los asháninka ribereños. Esta identidad se vio, además, enriquecida por la apreciación externa que siempre se tuvo de los habitantes del Gran Pajonal, indígenas indomables, guerreros, practicantes de conocimientos ancestrales, que no habían sido dominados completamente. Los ashéninka del Gran Pajonal resultaron ser maestros de su autorepresentación a través de formas culturales tradicionales como el chamanismo y el uso de su lengua materna. No obstante, Hvalkof y Veber interpretan esta visión de la siguiente manera (2005: 86):

El hecho de que los Ashéninka del Gran Pajonal hayan podido mantenerse y cultivar un alto grado de autonomía cultural no es ni una expresión idiosincrática ni un resultado del aislamiento; es, por el contrario, el resultado de que los potenciales económicos (y con ello los logísticos) del territorio no han sido lo suficientemente buenos, lo que ha frenado una colonización masiva que los podría haber despojado de su potencial de subsistencia, tal como ha ocurrido con los territorios asháninka al oeste.

Giménez (2000) asume, al igual que la sociología clásica, que los actores sociales comparten una identidad a través de su pertenencia a diferentes tipos de colectivos, sean reales o imaginados, donde para pertenecer a ellos solo basta compartir cualquier tipo de experiencias. Esta pertenencia hace que se apropien de un repertorio simbólico cultural que define su identidad en un caso específico. Es claro que en el caso ashéninka, los indígenas compartían todo un proceso histórico social, muy reciente en su memoria. En este nuevo

⁴ Es preciso hacer notar que este hecho fue apoyado y motivado por miembros del ILV, entre ellos el mismo Hvalkof, quienes brindaron la logística necesaria para llevar a cabo esta empresa y dieron asesoría legal a los líderes pajonalinos (en conversación con Cleofaz Quintori, ex presidente de la OAGP).

contexto, los fundadores de la OAGP se vestían con cushmas y plumas, promoviendo una imagen tradicional dando a entender que eran distintos a los demás grupos Arawak.

Asimismo, Giménez (2000) señala que *identidad* se asocia a *cultura* en el sentido de que todas las manifestaciones culturales se refieren siempre a un espacio de identidad. Una cultura posee formas interiorizadas y formas objetivadas y no puede dissociarse de los sujetos sociales que la producen, emplean o consumen.

“Los Ashéninka aman su Pajonal y la existencia de dichos pajonales es un marcador importante de su identidad como ‘pajonalinos’” (Hvalkof y Veber 2005: 92). El Gran Pajonal constituye un espacio real y a la vez imaginario pues en él se refleja el pasado mítico de los ashéninka. Pajonal en ashéninka es *keshi* y a sus habitantes se les denomina *keshijati*; sin embargo, no se trata de una población endogámica, pues siempre han tenido relaciones comerciales con ashéninkas de los ríos Ucayali, Nevati y Pichis, principalmente, a través del sistema de intercambio *ayompari*.⁵ Este sistema de intercambio es una característica de la vida tradicional ashéninka lo que se intercambiaba eran elementos de la cultura material indígena y objetos utilitarios de producción industrial (Bodley 1970).

En el Gran Pajonal se producen los famosos *ibenkis*, plantas catalogadas como mágico-religiosas que sirven para curaciones y como amuletos.⁶ Asimismo, existen tres agentes concededores de los secretos de la naturaleza: el *sheripiari* ‘curandero’, la *choncaniro* ‘vaporadora’ y el *inhashinari* ‘herbolario’ (Nicahuate 2006). Esto constituye un símbolo de identidad tradicional ashéninka, pues los pajonalinos son considerados los mejores concededores y cultivadores de estas plantas tan preciadas.

Otra característica importante de la identidad ashéninka es el masato. “A los Ashéninka les encanta tomar masato. Consideran el masato como parte de su identidad” (Hvalkof y Veber 2005: 220). Muchas comunidades mantienen la costumbre de ‘masatear’ los fines de semana, es decir, consumir masato todo el día. Los ashéninkas inician el día en una casa y luego de terminar el masato en ella, se trasladan a otra casa donde masatean generalmente en dos grupos, uno de mujeres y otro de hombres, mientras conversan y se hacen bromas.

Anderson (2002: 125-129) argumenta que la identidad ashéninka se construye con el sistema de enseñanza de padres a hijos. “Los padres preparan a sus hijos para ser independientes”, enseñándoles a trabajar desde muy niños y a asumir distintos roles en el hogar y la comunidad. Anderson observa una “urgencia de alcanzar la competencia de un

⁵ Para una descripción detallada de este sistema de intercambio, léase Bodley (1970), Hvalkof y Veber (2005).

⁶ Anderson (2002) explica el poder de estas plantas y ofrece un listado interesante de ellas.

adulto”. Eso explicaría los matrimonios a precoz edad, generalmente, los ashéninka púberes se unen para formar una familia y trabajar sus propias chacras.

Respecto al territorio, la identidad ashéninka está muy ligada a este. La pertenencia a una comunidad nativa es sinónimo de ciudadanía y posesión de tierra. Como afirma Kymlicka (1996: 69)

La supervivencia de las culturas indígenas en todo el mundo depende sobremanera de la protección de su base territorial, de ahí que los pueblos indígenas hayan luchado tenazmente para mantener la propiedad de sus tierras.

Al parecer, el reconocimiento de sus derechos territoriales y la titulación de sus tierras en los últimos años han tenido una importancia fundamental para la autoconciencia de este pueblo, aunque como señala Hvalkof y Veber (2005: 160): “Los Ashéninka no tienen ningún concepto genérico de “nación” o “sociedad”. *Nampitsi* es el término que más se aproxima a un concepto indígena para una comunidad social localizada”.⁷

4. La modernidad de los ashéninkas

Bodley (1970: 3) indica que en la sociedad ashéninka-asháninka, denominada inicialmente *campa*, se pueden observar tres periodos que corresponden al tipo de contacto con sociedades no indígenas:

- 1) El periodo franciscano de 1635 a 1742
- 2) El periodo intermedio de 1742 a 1870
- 3) El periodo moderno de 1870 en adelante.

Bodley (1970: 147) señala que, en el Gran Pajonal, Tsioventeni y Pauti son comunidades ashéninkas modernas de afiliación adventista. No solo la religión influye en la consolidación de comunidades modernas en el Gran Pajonal, sino también el éxito de la educación bilingüe. En la actualidad, otros criterios se emplearían para determinar la modernidad o no de las distintas comunidades nativas que integran el área del gran Pajonal; por ejemplo, la organización sociopolítica local, los servicios instalados, el acceso a las carreteras principales y los proyectos agropecuarios.

El mundo actual para los ashéninka supone interacciones de un nuevo orden e intensidad, distintas al pasado en el cual las transacciones culturales entre grupos sociales se limitaban

⁷ *Nampitsi* se traduce como comunidad; sin embargo, puede hacer referencia a una casa dado el asentamiento disperso de la zona.

geográfica y ecológicamente. En la actualidad, el modo de vida tradicional ha pasado a segundo plano para muchos jóvenes, pues el ámbito social exige que presten atención a otras obligaciones, principalmente, el estudiar, terminar la educación secundaria y acceder a la enseñanza superior para servir a su comunidad como profesional o líder político. Sin duda alguna, como señala Anderson (2002: 50) “la presencia de la escuela [...] hizo que muchos ashéninkas cambiaran la manera de criar a los hijos”. No obstante, muy pocos logran alcanzar ese nivel porque tienen hijos muy pronto, o porque encuentran muy complicado el sistema de enseñanza. Además de esto, la modernización de la región ha traído consigo nuevas demandas y necesidades, por eso muchos jóvenes optan por trabajar como empleados en Oventeni o en las ciudades cercanas para poder comprarse bienes materiales de origen occidental, para estar “a la moda”.

Según Appadurai (1996) el mundo en que vivimos se caracterizaría por el nuevo papel que jugaría la imaginación en la vida social, es decir, la *imagen*, la producida mecánicamente; lo *imaginado*, la idea de comunidad; y el *imaginario*, entendido como un paisaje construido de aspiraciones colectivas, son términos que apuntan hacia algo verdaderamente crítico y nuevo en los procesos culturales globales: *la imaginación como práctica social*.

Anderson (2002: 210-211) señala algo interesante:

El aumento del contacto con hispanohablantes y la dependencia de la economía de mercado los obligó a dar más valor a actividades como aprender el castellano, organizarse en comunidades para proteger su derecho a las tierras y hacer que sus hijos adquirieran los conocimientos que se dan en las escuelas para mejorar su competencia económica y liberarse del estigma de ser primitivos.

Como Robertson (1995) señala, la globalización, definida en su sentido más general como la comprensión mundo, implica la vinculación de localidades, pero también la “invención” de la localidad en el mismo sentido general que la idea de la invención de la tradición, así como su “imaginación”. Esta idea de *glocalidad* implica que las “imposiciones culturales” son recibidas e interpretadas de manera *diferenciada*; esto es, los grupos locales absorben rasgos culturales foráneos de distintas formas, eso si es que no las descartan por completo.

Siguiendo el esquema de Appadurai (1996), puedo asumir que en el caso ashéninka, los cambios económicos y sociopolíticos inciden la actitud de los actores creando *mundos imaginados*, es decir, los múltiples mundos que son producto de la imaginación históricamente situada de personas y que Appadurai denomina paisajes. En el Gran Pajonal, podemos distinguir claramente los paisajes que menciona Appadurai, así, lo que él entiende

por *paisaje étnico* estaría formado por los ashéninka, los colonos, los extranjeros misioneros (ILV, franciscanos) e investigadores que llegan a hacer diversos estudios en la zona, este paisaje de personas es un reflejo del cambiante mundo en que vivimos. También existe un *paisaje tecnológico*, que se hace más patente con la llegada de tecnología eléctrica y telefónica; incluso se puede postular la creación de *paisaje ideológico*, relacionado con la política de la OAGP y la visión que tienen los líderes sobre el futuro del Gran Pajonal. A estos habría que agregar un *paisaje mitológico*, pues el territorio del Gran Pajonal está lleno de lugares que hacen referencia al mundo espiritual y a seres míticos que sustentan la cultura ashéninka.

Rosas (1996) señala que el proceso de la globalización se ha visto acelerado por el desarrollo tecnológico e informático, viviéndose, así, una globalización *fragmentada y polarizada*. Así, aunque el cambio llega rápidamente al Gran Pajonal, esta es irregular en el sentido de que no todos los ashéninka pueden acceder a él en igualdad de condiciones. La razón es la falta de accesos a sus comunidades, pues a la mayoría de ellas solo se llega caminando. Otra razón es el desinterés que muestran muchos ashéninkas por el desarrollo económico patentizado en infraestructura.

4.1. La lengua indígena como símbolo de identidad

Rosas (1996), además, afirma que el proceso de globalización ha creado una dinámica cultural contradictoria, pues, por un lado hay una marcada orientación hacia la homogeneización y, por otro lado, los grupos sociales menos privilegiados han optado por una revitalización y reivindicación de su cultura e identidad local. Sin embargo, esto no se observa de forma marcada entre los ashéninka. La cultura ashéninka, la denominada tradicional, aún mantiene un estatus de vitalidad; por eso, no cabe hablar de revitalización y reivindicación, y en cuanto a la homogeneización, al parecer, esta podría caracterizar a las generaciones más jóvenes. Por eso, es importante saber cómo es que ellos se identifican y qué aspectos de la cultura ashéninka los consideran símbolos de identidad. Respecto a la lengua indígena, las nuevas generaciones adquieren el castellano en la escuela y poco a poco dejan su lengua materna para contextos específicos, especialmente entornos familiares.

En el Gran Pajonal, la educación es intercultural bilingüe en primaria, siempre y cuando se tenga la suerte de que el docente asignado sea ashéninka y no un mestizo, aun así, la educación secundaria es exclusivamente en castellano y llevan como lengua extranjera el inglés. La mayoría de jóvenes competentes en su lengua materna dejan la escuela porque no

asimilan con facilidad la enseñanza y metodología occidental. Anderson (2002: 217) manifiesta que “los niños se adaptan a la “cultura de la escuela” con resultados diversos; algunos se adaptan rápida y eficientemente, otros lo hacen lenta y penosamente”.

La escuela constituye el espacio social donde los niños monolingües aprenden el castellano y se instaura un bilingüismo descoordinado, una suerte de diglosia muchas veces, pues poco a poco la lengua materna se relega a entornos familiares. Esto va a depender del estatus social del padre, si es un líder, lo más probable es que influya en sus hijos para que estos hablen castellano y accedan a una educación superior, pero si no, el niño o joven tendrá problemas para adquirir suficientes competencias en la lengua castellana y desenvolverse bien en la escuela.

No obstante, es interesante remarcar que muchos jóvenes son conscientes de la importancia social de hablar el castellano, pues esto les permitirá desenvolverse mejor cuando salgan de sus comunidades. Igualmente, son muy perceptivos al notar las diferencias dialectales del castellano entre sus docentes y al comparar estos dialectos con quienes visitan sus comunidades.⁸

Aunque en los últimos años se observa que es cada vez más frecuente que los jóvenes ya no hablen en la lengua indígena, los líderes promueven que ellos tomen otra actitud hacia su lengua debido a las ventajas que pueden tener como hablantes indígenas. Entre otras ventajas, figuran el acceso a una educación superior gratuita, trabajo inmediato en la región, asumir cargos políticos, etc.

Lo que hacen estos líderes se asemeja a lo que Kymlicka (1996: 58-59) distingue como reivindicaciones de un grupo étnico o nacional. Se puede considerar dos tipos de reivindicaciones para proteger la estabilidad de comunidades nacionales o étnicas, pero que responden a diferentes fuentes de inestabilidad. El primero implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros y tiene el objetivo de proteger al grupo de impacto destabilizador del disenso interno, por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales; el segundo implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado y su objetivo es proteger al grupo del impacto de las decisiones externas, por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de la sociedad mayor, igualmente, implican relaciones intergrupales.

Esto que señala Kymlicka, se estaría dando en escala local dentro del Gran Pajonal, principalmente entre generaciones. Sin embargo, al preguntar a los jóvenes qué aspecto

⁸ Aunque la mayoría de docentes son de Ucayali, al menos uno llega de otra región del país.

cultural los identifica como ashéninkas, ellos responden de manera contundente que el dominio de su lengua materna los identifica como tales y los distingue de otros pueblos indígenas, incluso de los mismos asháninkas. Para muchos jóvenes el hecho de solo comprender la lengua indígena ya es importante y garantiza el reconocimiento, pues comprender implica servir de intérprete en conversaciones con los castellanohablantes. Algunos jóvenes de la comunidad nativa de Chincheni estudiaron la secundaria en comunidades del río Tambo, donde se habla asháninka. Al preguntarles qué son ellos, respondían que eran asháninkas porque ya no podían hablar su idioma materno, solo comprenderlo. En consecuencia, se aprecia que la lengua materna es una manifestación cultural fundamental en la construcción identitaria de los jóvenes ashéninkas.

4.2. Los bienes materiales como símbolo de identidad

Hvalkof y Veber (2005: 266) manifiestan que los ashéninka muestran habilidad para adaptarse a los cambios impuestos por el mundo exterior, cambios que se hacen más frecuentes debido al proceso de globalización, el cual se manifiesta a través del desarrollo de la infraestructura en el Gran Pajonal, así como la adquisición de bienes y servicios con los que no contaban antes. Sin embargo, no se puede afirmar que los ashéninka sufren un proceso de aculturación, los pajonalinos han logrado aprovechar el proceso de integración y modernización para defender su cultura y autonomía y establecerse como dueños legales del territorio y los recursos del Gran Pajonal.

Desde la década de 1980, los ashéninka del Gran Pajonal han tenido acceso a un abundante suministro de bienes materiales y paulatinamente a la implementación de servicios como estaciones de radio en cada comunidad, un teléfono satelital en Oventeni, programas de electrificación con paneles solares en las comunidades más cercanas a Oventeni, servicio de agua potable, etc. Además, con el avance de la carretera al interior del Gran Pajonal, los docentes mestizos y colonos incorporaron como transporte personal las motos, eso sin contar con que los colonos de Oventeni aumentaron sus unidades de camionetas para un transporte fluido entre Satipo y Oventeni, de ese modo era más fácil para todos salir hacia la ciudad.

De este modo, al tener un acceso más directo y rápido con la ciudad, los jóvenes ya no practican algunas costumbres de los adultos como el shamanismo, el masticar coca, el salir a cazar. Igual ocurre con el cambio de ropa, los hombres jóvenes ya no usan cushmas, salvo en reuniones muy formales. La mayoría de jóvenes que van a la escuela secundaria visten shorts y polos deportivos, que es lo que usualmente viste un hombre debajo de su cushma; mientras

que otros visten jeans, polos y zapatillas que adquieren con el dinero que ganan trabajando en sus vacaciones.

4.3. *¿Identidad o identidades?*

Los cambios que experimentan los individuos son diferentes, pues dependen de las metas y motivaciones personales. Por eso en una misma generación se puede encontrar distintas actitudes hacia la cultura ashéninka y hacia un cambio producto de la modernización.

El panorama que se plantea me recuerda lo que señala Wieviorka (2003) frente a las derivas comunitaristas que surgen en las sociedades, es decir, las actitudes políticas. No sería correcto afirmar que en el Gran Pajonal, los jóvenes tienen una actitud *asimilacionista*, porque la identidad dominante de la sociedad es la del ashéninka tradicional y no la de los colonos o la que se configura gracias a la modernización; tampoco se puede negar que haya grupos que estén convencidos de que para alcanzar el progreso deben dejar sus prácticas tradicionales y adoptar otro estilo de vida. Wieviorka también menciona la *tolerancia*, según la cual es preciso tolerar las diferencias, no solamente en la vida privada, sino en el espacio público, de modo que no creen dificultades, no perturben el orden público y no generen violencia o conflicto; esto sí se puede ver claramente en el Gran Pajonal, si bien algunos grupos reniegan de otros, no existe un clima agonístico por causa del desarrollo. Finalmente, Wieviorka habla del *reconocimiento*, para la cual es necesario otorgar derechos culturales a las minorías, para reconocerlas en la medida en que no cuestionen los valores universales, la razón, los derechos humanos.

Lo local, lo diverso y lo cotidiano del vivir pajonalino no se oponen a espacios más amplios, sino que sirve para la invención de una conciencia colectiva compartida por los ashéninka. En relación con lo nacional es que se va a caracterizar su distinción, es decir, un grupo étnico se diferencia de otro por sus especificidades y diferencias. Como señala Ortiz (1996), este argumento lleva a pensar que la globalización es resultado de un conjunto de interacciones entre lo local, lo nacional y lo global; un proceso que atraviesa lo nacional y local en dos direcciones: hacia lo singular y hacia la diversidad.

Wieviorka (2003) considera todas las identidades no como tradiciones opuestas a la modernidad, sino como elementos inscritos en la modernidad, inventados o producidos por ella. Ese es el caso de los jóvenes pajonalinos, su identidad es distinta a la de sus padres o abuelos porque el contexto social en el que han crecido es distinto también. La producción de las identidades colectivas está ligada a lo que podría parecer su contrario: el ascenso del

individualismo moderno. Cuando la participación individual en la vida moderna es difícil, o insatisfactoria, una respuesta es remitirse a una identidad colectiva, sea para participar más, gracias a la presión que puede ejercer una comunidad sobre el poder, por ejemplo, o gracias a la solidaridad que se ejerce en su seno, sea para sustituir referentes simbólicos a la participación imposible o insatisfactoria. Esto explicaría muchas conductas de los jóvenes ashéninka, pues su motivación generalmente es externa, son los líderes los que los impulsan a salir y estudiar afuera, los que les consiguen las becas, trabajos o los lanzan como dirigentes y les enseñan el camino del liderazgo.

Bien hace Wieviorka al afirmar que una vez que una identidad colectiva se construye conoce toda suerte de tensiones internas, pues lo propio de las identidades colectivas es estar bajo tensión entre lógicas de cierre y lógicas de apertura, y esas tensiones varían constantemente. Al respecto, Simon (2004: 61) sostiene que

People no longer belong to a single dominant collective or social group which for a lifetime affects all or most aspects of their lives ('from the cradle to the grave'). Instead, they belong simultaneously to an increasing number of different, often mutually independent, but sometimes also conflicting social groups.

5. Conclusión

El sistema educativo intercultural bilingüe en Ucayali no ofrece las condiciones para que la lengua indígena adquiera importancia en el ámbito social de la escuela. No obstante, la lengua es un elemento cultural con el cual se identifican la mayoría, sino todos, los jóvenes ashéninkas. Esto se debe a que la vida tradicional no ha desaparecido y son muchos los jóvenes que la practican o se sienten conformes llevando ese estilo de vida. Aunque son los adultos quienes promueven el desarrollo de infraestructura en la zona, los jóvenes se adaptan fácil y rápidamente a los cambios en sus comunidades. Muchos quieren que sus comunidades sean como las ciudades que ya han visitado, es decir, como Satipo, Atalaya, o al menos como algunas comunidades asháninkas que tienen alumbrado público y parques.

La construcción identitaria del pajonalino está ligada a la pertenencia a una comunidad nativa. El territorio es un elemento cultural importante que identifica a los estudiantes indígenas de las comunidades del Gran Pajonal como ashéninkas, aunque estos no hayan participado del proceso inicial de territorialización. Si bien muchos jóvenes del nivel secundario generalmente desconocen su historia, incluido el proceso de colonización y el esfuerzo que tomó lograr la autonomía; muchos otros sí tienen pleno conocimiento de su

historia gracias a que la tradición oral ha permitido que las nuevas generaciones la conserven. En las comunidades nativas fronterizas del Gran Pajonal, otra es la situación. Los jóvenes ashéninkas son activos partícipes de la lucha por la tierra y la ampliación territorial, pues ven como amenaza a los colonos y esto influye notablemente en la construcción de su identidad como ashéninkas para diferenciarse de los mestizos.

Así las cosas, es importante estudiar este grupo generacional y ver cómo se configuran sus identidades locales en este nuevo marco de modernización por el cual atraviesa su sociedad. La modernidad ashéninka está estrechamente relacionada al desarrollo económico, principalmente al mantenimiento y apertura de vías carrozables, y a la construcción de infraestructura educativa, casas comunales y postas de salud.

Referencias

Anderson, Ronald

2002 *Historias de cambio de los ashéninka*. Lima: ILV.

Appadurai, Arjun

1996 “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. En Arjun Appadurai. *Modernity at Large*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.

Bodley, John H.

1970 *Campa socio-economic adaptation*. Tesis doctoral. University of Oregon. Ann Arbor: University Microfilms International.

Giménez, Gilberto

2000 “Identidades en globalización”. En *Espiral* Vol. 7, No. 19, pp. 27-48.

Hvalkof, Soren y Hanne Veber

2005 “Ashéninka del Gran Pajonal”. En Santos Granero, f. y Barclay, f. (eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonia. Volumen V: Campa Ribereños/Ashéninka* Institut français d'études andines - IFEA; Smithsonian tropical research institute.

Instituto Nacional de Estadística e Informática

2009 *II Censo de comunidades indígenas de la Amazonía peruana 2007*. Tomos 1 y 2. Lima: INEI

Kymlycka, Will

1996 *La ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. México: Editorial Paidós.

Nicahuate Paima, Juan

2006 *El sheripiari como agente socializador a través de la práctica médica en la cosmovisión ashéninka*. Tesis de maestría. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Ortiz, Renato

1996 “Espacio y territorialidad”. En Renato Ortíz. *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Robertson, Roland

1995 “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad”. En *Zona Abierta* No. 92/9, pp. 213-241.

Rosas Mantecón, Ana

1993 “Globalización cultural y antropología”. En *Alteridades* Vol. 3, No. 5, pp. 79-91.

Simon, Bernd

2004 *Identity in modern society. A social psychological perspective*. Oxford: Blackwell Publishing.

Varese, Stefano

1973 *La Sal de los Cerros*. 2º ed. Lima: Retablo de Papel.

Wieviorka, Michel

2003 “Diferencias culturales, racismo y democracia”. En Daniel Mato (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES–UCV, pp. 17 - 32.