



D E R E C H O
A M B I E N T E Y
R E C U R S O S
N A T U R A L E S



Central Asháninka
del Río Ene

EL PASADO QUE NO PASA

MEMORIA ASHÁNIINKA Y
PROBLEMAS ACTUALES EN LA
CUENCA DEL RÍO ENE

CARE

CENTRAL ASHÁNIINKA DEL RÍO ENE

2024

El pasado que no pasa: Memoria Asháninka y problemas actuales en la cuenca del río Ene

Autores:

Carlos Alberto Quispe Dávila
Jenny Dany Leon Chinchilla

Junta Directiva CARE (2021 - 2025)

Presidente: Ángel Pedro Valerio
Vicepresidente: Saul Vega Samuel
Tesorera: Yanet Velasco Castillo
Secretaria: Florinda Yomiquiri Luna
Fiscal: Santos Carrion Martinez

Equipo de Trabajo CARE:

Jenny Dany Leon Chinchilla
Irupé Cañari Aragón
Shia Inguil Doroteo
Cynthia Noemi Velarde Huincho
Yanet Velasco Castillo
Saul Vega Samuel

Equipo de Trabajo DAR:

Jessica María Florián Lozano
Carlos Alberto Quispe Dávila
Ximena Balbín Navarro

Diseño y Diagramación:

CARE / DC Comunicaciones

Derechos de edición:

© Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR)
Jr. Brigadier Mateo Pumacahua No 2249, Lince, Lima - Perú
Correo electrónico: dar@dar.org.pe
Página web: www.dar.org.pe

© Central Asháninka del Río Ene (CARE)
Jr. Francisco Irazola N° 1401 (albergue asháninka), Satipo, Peru
Correo electrónico: ashaninkarioene@yahoo.es
Página web: careasháninka.org.pe

Impreso en:

Nauttica Media Design SAC
RUC 206000005783
Dirección: Calle Las Malvas 163 Ofic. 401, Urb. Los Recaudadores, Ate, Lima, Perú
Correo: info@nautticamedia.com
Celular: 952189859

Coordinación de la publicación:

Pamela Cifuentes Roca

Foto de portada:

Jenny Dany Leon Chinchilla

Cita sugerida:

DAR y CARE. (2024) El pasado que no pasa: Memoria Asháninka y problemas actuales en la cuenca del río Ene.

Primera edición impresa: octubre, 2024

Tiraje: 300 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2024-10324

ISBN: 978-612-5140-07-4

Está permitida la reproducción parcial o total de esta publicación, su tratamiento informático, su transmisión por cualquier forma o medio, sea electrónico, mecánico, por fotocopia u otros; con la necesaria indicación de la fuente cuando sea usado en publicaciones o difusión por cualquier medio.

Este trabajo se llevó a cabo gracias a la ayuda de una subvención otorgada por el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Ottawa, Canadá. Las opiniones aquí expresadas no representan necesariamente las del IDRC o las de la Junta de Gobernadores.

Hecho en Perú



D E R E C H O
A M B I E N T E Y
R E C U R S O S
N A T U R A L E S



Central Asháninka
del Río Ene

EL PASADO QUE NO PASA

MEMORIA ASHÁNINKA Y PROBLEMAS ACTUALES EN LA CUENCA DEL RÍO ENE

CARE

CENTRAL ASHÁNINKA DEL RÍO ENE

2024

ÍNDICE DE CONTENIDOS

SIGLAS	5
1. INTRODUCCIÓN.....	6
2. METODOLOGÍA.....	7
2.1 Ética del estudio	10
3. CONTEXTO	11
3.1 Sobre el pueblo indígena asháninka del Ene	11
3.2 Sobre la historia de la Central Asháninka del Río Ene.....	12
4. DESCRIPCIÓN DE LAS COMUNIDADES NATIVAS.....	14
4.1 Catungo Quimpiri.....	15
4.2 Yaviro	18
4.3 Potsoteni	21
5 EL PASADO QUE NO PASA Y LAS MÚLTIPLES AMENAZAS SOBRE EL PUEBLO ASHÁNINKA DEL ENE.	24
5.1 Antes de los kityonkari y cómo se produjo su llegada.....	24
5.1.1 Reseña histórica de la CN Catungo Quimpiri.....	25
5.1.2 Reseña histórica de la CN Yaviro	28
5.1.3 Reseña histórica de la CN Potsoteni	31
5.2 Análisis del periodo de violencia (1980-1999).....	37
5.2.1 Nuevos liderazgos: Caída de la figura del curaca y emergencia de los ronderos	37
5.2.2 El papel de las CADs en el repoblamiento de comunidades ashaninkas del Ene	38
5.2.3 Debilitamiento de los lazos de solidaridad entre asháninkas	39
5.2.4 Ambigüedad en la necesidad de apertura al Otro.....	39
5.2.5 La experiencia del engaño como amenaza latente.....	40
5.2.6 Transformación de las relaciones de género.....	41
5.2.7 Transformaciones en las relaciones de matrimonio	42
5.3 Post periodo de violencia (2000 - Actualidad)	44
5.3.1 Narcotráfico	44
5.3.2 La influencia de los gobiernos locales en el avance de las invasiones para el cultivo ilícito de coca.....	45
6. ¿QUÉ HACER? HORIZONTES DEL KAMETSA ASAIKE DE CARE	47
6.1 Iniciativas propias de protección territorial: SAT-CARE	47
6.2 La gobernanza interna y la formación de futuras generaciones.....	49
6.3 Apuntes sobre los jóvenes.....	50
7. CONCLUSIONES.....	52
8. REFERENCIAS	55

SIGLAS

AIDESEP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
ARPI-SC	Asociación Regional de Pueblos Indígenas Selva Central
CAD	Comité de Autodefensa y Desarrollo
CAI	Conflictio Armado Interno
CARE	Central Asháninka del Río Ene
CCFFAA	Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas
CIPTA	Centro de Información y Planificación Territorial
CN/CCNN	Comunidad Nativa/Comunidades Nativas
CORAH	Proyecto Especial “Control y Reducción del cultivo de la Coca en el Alto Huallaga”
CP	Centro Poblado
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación
DAR	Derecho, Ambiente y Recursos Naturales
DEVIDA	Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas
DGDDHH	Dirección General de Derechos Humanos
DIRINCRÍ	Dirección de Investigación Criminal
DRAJ	Dirección Regional Agraria de Junín
FEMA	Fiscalía Especializada en Materia Ambiental
FEPA-VRAE	Federación de Productores Agropecuarios del Valle de los Ríos Apurímac y Ene
FFAA	Fuerzas Armadas
GPS	Sistema de Posicionamiento Global
GORE	Gobierno Regional
MIDAGRI	Ministerio de Desarrollo Agrario
MINAM	Ministerio del Ambiente
MINCU	Ministerio de Cultura
MINJUSDH	Ministerio de Justicia y Derechos Humanos
MPCP	Militarizado Partido Comunista del Perú
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PCM	Presidencia del Consejo de Ministros
PNP	Policía Nacional del Perú
PJ	Poder Judicial
ROF	Reglamento de Organización y Funciones
SAAT	Sistema de Alertas y Acciones Tempranas
SAT	Sistema de Alerta Temprana
SERFOR	Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre
SISCOD	Sistema de Información de Lucha contra las Drogas
SVI	Sistema de Vigilancia Indígena
VRAEM	Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro

1

INTRODUCCIÓN



Foto: CARE.

El presente documento es el resultado del trabajo de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) y de la asociación civil peruana Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR), producto de reflexiones conjuntas a raíz de las problemáticas que afectan a las comunidades asháninkas de la cuenca del río Ene, asociadas con la creciente presencia de actividades ilícitas como el cultivo de uso ilícito de hoja de coca, tala ilegal, la usurpación de tierras a manos de colonos que llegan a invadirlas; además, las amplias brechas sociales; incendios forestales; entre otros, que recuerdan las múltiples deudas que tiene el Estado peruano hacia el pueblo asháninka, y que hacen parte de una historia de afectación de derechos, especialmente, durante el periodo del conflicto armado interno que representó la desaparición de comunidades enteras.

Este trabajo busca acercarse a los propios testimonios de quienes vivieron en ese periodo, recoger su palabra, sus preocupaciones y su pensamiento, para compartirlo con las generaciones actuales, ya que aún nos encontramos ante un *pasado que no pasa* o, dicho de otro modo, un *presente con mucho pasado*, por lo que muchas amenazas siguen latentes o han incrementado. Así, este documento es presentado con motivo del 30° aniversario de la fundación de CARE, y los 20 años desde la publicación del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, por lo tanto, apunta a ser parte de las reflexiones conjuntas que necesitamos tener como país, especialmente en el actual contexto de crisis de derechos.

METODOLOGÍA

El presente documento fue construido conjuntamente entre CARE y DAR, con la participación activa de la Junta Directiva de CARE; comuneros y comuneras de tres de sus comunidades base: Catungo Quimpiri, Yaviro y Pototeni, con algunas estancias cortas en las comunidades de Pampa Alegre y Quempiri. En las tres comunidades base fue posible realizar un trabajo cualitativo de corte etnográfico cuya principal herramienta de recojo de información fue entrevistas semiestructuradas que buscaron acercarse al conocimiento sobre el origen de cada comunidad y su irrupción con la llegada de los *kityonkari*¹, los desplazamientos forzados, el reagrupamiento tras el retorno, las memorias, y su interpretación actual en función a problemas latentes en el río Ene, especialmente la creciente expansión de la frontera de cultivos de uso ilícito que hacen parte de la cadena de narcotráfico del VRAEM.

Las etapas de trabajo se desarrollaron durante el 2023 y se detallan a continuación:

Etapa 1: Trabajo de gabinete. Investigación documental y de literatura sobre los antecedentes en el ámbito de estudio. Actividad seguida por la elaboración del Plan de Trabajo y entrevistas a actores clave y aliados de CARE (en Lima, Satipo, Mazamari o en otras locaciones relacionadas).

- Recojo y sistematización de información documental y académica.
- Elaboración y revisión del Plan de trabajo.
- Validación y aprobación del Plan de trabajo.

Etapa 2: Ingreso de campo a las comunidades Catungo Quimpiri, Yaviro y Pototeni, desde el domingo 28 de mayo hasta el jueves 15 de junio.

Etapa 3: Procesamiento de la información por parte de los equipos de CARE y DAR.

Etapa 4: Validación y socialización de los conocimientos.

- Este ingreso incluye la proyección de materiales comunicacionales elaborados en marco del trabajo realizado en mayo-junio (video documentales, fotografías en formato de exposición sobre el origen de las comunidades).

1 Término Asháninka para referirse a los militantes de Sendero Luminoso

- Se realizó entre el 3 y 5 de septiembre en la comunidad Catungo Quimpiri, y entre el 4 y 7 de octubre en las comunidades Yaviro y Potsoteni.
- Los ajustes correspondientes tuvieron como fecha de corte el martes 31 de octubre, con la finalidad de poder ser difundidos en el marco del Noviembre Asháninka convocado por CARE para finales del mes de noviembre de 2023.

El trabajo fue realizado bajo el enfoque de **acción sin daño** que minimiza o elimina cualquier impacto negativo o daño que pueda ocurrir como resultado de la investigación. Esta labor exige que el equipo a cargo tome las precauciones y adopte prácticas responsables y sostenibles durante todas las etapas de la investigación, desde la planificación y ejecución hasta la divulgación de los resultados.

Para tal fin, el trabajo consideró el uso de métodos no invasivos y la previa consulta a los y los actores locales sobre el trabajo así como sobre las actividades específicas a realizar. En el caso concreto de situaciones del diálogo sobre episodios de violencia, se evitó o suspendió en cualquier forma su ahondamiento si la persona mostraba disconformidad o brinda señales de ingreso a una etapa de crisis. Para ello, el equipo a cargo brindó contención; es decir, si uno se encontraba exponiendo, la otra persona vigilaba las interacciones entre el público asistente.

Asimismo, considerando que además el trabajo se realizó en un espacio territorial en disputa que involucra el desarrollo de economías ilícitas, se garantizó la

coordinación con las autodefensas de la comunidad, el acompañamiento de CARE, y el manejo cauteloso de la información sensible. Siendo que toda información sensible es reservada, salvo que la propia persona involucrada haya indicado lo contrario. De haber sido el caso, el equipo de campo mencionó los pros y contras de dicha decisión. Por eso, en este documento se utilizan códigos para referirse a declaraciones de personas que prefirieron mantener en reserva su identidad o que, por la delicadeza del tema abordado, es mejor mantener en reserva.

Las entrevistas a las que se alude en la Etapa 2 fueron realizadas entre el domingo 28 de mayo y el jueves 15 de junio en las comunidades nativas Catungo Quimpiri, Yaviro y Potsoteni (con breves estancias en las comunidades Pampa Alegre y Quempi). Logrando un universo de 63 entrevistas (31 mujeres y 34 varones) más un grupo focal de 20 jóvenes entre 11 y 17 años realizado en el Colegio de la Comunidad Nativa Yaviro.



Foto: CARE.

TOTAL DE PARTICIPANTES DE LA INVESTIGACIÓN

Comunidad	Grupo de jóvenes 18 a 29 años		Grupo de adultos 31 a 59 años		Grupo de adultos mayor 60 años a +		Nº de Entrevistas
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	
Desagregación por género							
Catungo Quimpiri	2	1	6	5	2	0	16
Pampa Alegre	0	0	1	2	1	2	6
Quempiri	0	0	0	3	1	1	5
Yaviro	4	0	5	7	3	4	23
Potsoteni	1	0	3	8	2	0	14
Boca Anapate	0	0	0	1	0	0	1
Total	7	1	15	26	9	7	65
Total de Mujeres	31						
Total de Hombres	34						

Elaboración: Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR)

El análisis de la información ha sido dividido en 3 ejes para una mejor comprensión y dentro de cada uno se realizó un matiz respecto de la experiencia entre las comunidades de la parte alta del río Ene (CCNN Catungo Quimpiri, Yaviro, Pampa Alegre y Quempiri; en adelante, “*la parte alta*”), y lo que se vivió en la parte baja de la misma cuenca (CN Potsoteni; en adelante, “*la parte baja*”), cada una con sus propias dinámicas.

En la práctica, las técnicas fueron aplicadas en grupos de 3 personas que además estaban diferenciados por género. Esta división tuvo por finalidad crear un clima de mayor confianza y comodidad para el desenvolvimiento de las conversaciones, especialmente entre las comuneras y las integrantes mujeres del equipo de investigación. A la luz de que las interacciones con hombres suelen requerir de vínculos mayores de confianza. Esto hace parte de los desafíos que se tuvieron en cuenta, como el propio hecho de lo que significa abordar un tema sensible con población que ha vivido dicho periodo y aún siente latentes estos problemas por su vínculo con la escalada actual del narcotráfico en la cuenca alta del Ene.

La situación de evidente desconfianza inicial entre un equipo de investigación y comuneros/as la cual se fue aminorando en gran medida gracias a la participación de dos representantes de la Junta Directiva de CARE: Saul Vega Samuel, vicepresidente; y, Yanet Velasco Castillo, Tesorera, quienes además asumieron roles de intérpretes. Esto fue fundamental para visibilizar con apoyo de la población, el fuerte respaldo por parte de la federación hacia trabajar temas de dicha índole. Asimismo, es importante precisar que su labor de intérpretes fue elemental para la realización de entrevistas, especialmente con personas de edad avanzada y mujeres que hablaban principalmente el idioma asháninka.

2.1 Ética del estudio

La planificación, ejecución, evaluación y validación fue parte de un proceso de coconstrucción entre los equipos de DAR y CARE, como parte de un trabajo colaborativo que, en función de intereses comunes, se orienta a la atención de problemas que afectan los derechos humanos de grupos en especial situación de vulnerabilidad. Como parte de este proceso, CARE se encargó de gestionar el permiso u autorización formal hacia las comunidades involucradas en el estudio. Además, al inicio y al final del ingreso en cada comunidad, y cada vez que fuere solicitado, el equipo encargado explicó los objetivos y la metodología a los miembros de las comunidades nativas que se visitaron bajo los siguientes principios:

- **Respeto.** - Se procedió a invitar y solicitar el permiso para llevar a cabo las entrevistas a grupos focales miembros de la comunidad. Se explicó que la participación en el estudio es voluntaria y que las entrevistas se pactarían de acuerdo con la preferencia de lugar y horario de cada participante.
- **Consentimiento informado.** - Se solicitó a los/las participantes, manifestar su deseo voluntario de participar en el estudio y permiso de tomas fotográficas a través de un protocolo de consentimiento oral u escrito.
- **Garantías de anonimato.** - Se aseguró la protección de la identidad de los/las participantes del estudio mediante la utilización de códigos. Los datos personales de los/las participantes fueron compartidos exclusivamente entre los responsables a cargo del estudio.
- **Devolución.** - La propuesta de trabajo implicó una etapa de devolución en la comunidad, de la información analizada para validarla y no termine siendo una interpretación alejada de la realidad, asimismo, como parte de un proceso de canalización de las demandas de las comunidades en espacios de articulación con el Estado que respondan a sus expectativas, preocupaciones y problemas latentes.



Foto: CARE.

CONTEXTO

3.1 Sobre el pueblo indígena asháninka del Ene

La historia de los asháninkas del río Ene está marcada por complejas relaciones interétnicas que se han mantenido a lo largo del tiempo con diversos grupos, tanto andinos como indígenas amazónicos. Las exploraciones evangélicas de finales del siglo XVII dejaron registros de misioneros que navegaron los ríos Apurímac y el Mantaro, incluso llegando al río Ene en su confluencia con el Perené para formar el Tambo. Aunque no existen registros específicos sobre la navegación del Ene, las regiones del Mantaro, Apurímac, Ene y Alto Urubamba han sido escenario de encuentros y contactos entre las poblaciones Asháninka, Machiguenga y Nomatsiguenga.

En la época del auge del caucho, la sierra de Apurímac fue testigo de las aventuras de los caucheros que buscaban el preciado “oro negro”. En 1912, los franciscanos fundaron la misión de Puerto Ocopa cerca de la confluencia de los ríos Ene y Perené, lo que facilitó futuras exploraciones y despertó el interés en la región por parte del religioso Pío Medina (Barreto, 2018). En 1951, Pío Medina realizó un viaje fluvial de quince días desde Sivia hasta Puerto Ocopa, y posteriormente, en 1958, hizo un viaje de reconocimiento al Ene (Idem).

Las familias asháninkas se asentaban cerca de los principales afluentes del río Ene, como Quimbiri y Oseroato, se sabe que algunas de ellas llegaron a la región huyendo del Urubamba. La concentración más significativa de personas se encontraba en el río Mamiriqui, cerca de Cutivireni, y en Cubeja. Fue en Cutivireni donde se inauguró la misión de San José en 1959, elegida estratégicamente por su ubicación en medio de tres ríos principales: Mamiri, Cubeja y Quimbiri (Barreto, 2018).

Con el tiempo, la misión en Cutivireni comenzó a recibir más apoyo, incluyendo la construcción de una pista de aterrizaje que facilitó el transporte de personal y donaciones desde Lima o Puerto Ocopa. La misión se convirtió en un punto de comercio, donde los asháninkas vendían sus productos a la tienda de comestibles de la misión. Además, la región cautivó a visitantes y autoridades de la orden franciscana, lo que llevó a que Cutivireni fuera declarado parque nacional por decreto supremo debido a sus riquezas naturales.

La presencia de colonos quechua de la sierra de Junín, Ayacucho y Apurímac compartiendo el territorio tradicional con los asháninkas del valle del río Ene,

también fue una característica importante de la historia de la región. El intercambio de mercancías entre estos grupos se realizaba mediante intermediarios que navegaban por el río Ene, conectando las aldeas indígenas con las ciudades cercanas.

De acuerdo con el MINSA (2012), durante la Colonia aparecen las primeras haciendas que dieron paso a la migración de campesinos andinos cultivadores de coca. Misioneros agustinos, franciscanos y jesuitas fundaron puestos misionales como Accon y Sivia. Todo cambió cuando los jesuitas llegaron al lugar a comienzos del XVII. Junto al catecismo, los sacerdotes introdujeron la agricultura extensiva de la hoja de coca y la ganadería. Luego de la expulsión de los jesuitas, los franciscanos tomaron la posta y a comienzos del siglo XIX erigieron el pueblo que lleva el nombre del fundador de su Orden sobre una de las márgenes del río Apurímac (Barreto, 2018). Recién a fines del XIX se conecta con el circuito ayacuchano (Del Pino, 1995). Años más tarde, miles de campesinos que escapaban de la pobreza y las penurias de las serranías ayacuchanas les siguieron los pasos. En pos de la salvación de sus almas, a mediados del XX arribaron otros misioneros. Pentecostales y presbiterianos predicaron la nueva fe en ambas márgenes del Apurímac. Finalmente, en la década de 1980 un fundamentalismo de nuevo cuño hizo su aparición: las huestes senderistas que reclamaron para sí las mentes y las vidas de los lugareños. Hasta mediados del siglo XX, el valle fue principalmente un productor de coca.

3.2 Sobre la historia de la Central Asháninka del Río Ene

CARE es una Organización Política Indígena que representa con legitimidad a 19 Comunidades, 25 Anexos, 2 asentamientos en contacto inicial y 2 en aislamiento del pueblo asháninka. Todas ellas ubicadas en la cuenca del Río Ene, perteneciente a los Distritos de Río Tambo, Mazamari y Pangoa, Provincia de Satipo, Región de Junín, con más de 20 años de trabajo comprometido en la construcción de la gobernanza, el desarrollo sostenible y la promoción de los derechos de los pueblos indígenas.

CARE se fundó en 1993 como urgente respuesta al grave y desolador panorama del conflicto armado interno que vivió el Perú, el cual provocó miles de víctimas y desaparecidos; comunidades abandonadas y un inmenso número de desplazados, principalmente en las comunidades nativas de la selva central. En este contexto los asháninkas empezaron a organizarse como forma de defenderse y hacerse escuchar con urgencia. Por lo tanto, CARE nació en medio de un contexto de conflicto social interno donde el principal objetivo de las comunidades nativas fue salvar vidas y recuperar la paz.

Otro acontecimiento importante para la CARE, es la consulta a las comunidades y familias Asháninkas del Ene, para la elaboración de su Agenda Política denominado *Kametsa Asaika* o “el vivir bien de los asháninkas del Ene”. El *Kametsa Asaika* implica una integralidad entre las dimensiones: social, económica y ambiental para poder vivir tranquilamente. Expresan con claridad la importancia del rol social, ambiental y económico a través del fortalecimiento de las capacidades

endógenas para disminuir brechas de desigualdad, dándoles poder en igualdad de oportunidades para su desarrollo. Implica ocho horizontes y/o fines de desarrollo:

1. Vivir como ashaninkasanori, como una persona auténtica, lo que implica saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer, y así poder vivir como gente, es decir, como asháninka;
2. Vivir comiendo “lo que sabemos”, pues eso nos ha permitido vivir sanos por muchas generaciones;
3. Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre;
4. Vivir en paz sin sufrir por el terrorismo;
5. Vivir mejor produciendo para comprar lo que necesitamos;
6. Vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en la posta y por la brigada,
7. Vivir con una educación que nos mejore y nos dé poder como asháninka; y
8. Vivir bien con una organización que nos escucha y defiende nuestros derechos.

Asimismo, los principios rectores que orientan sus acciones son los siguientes:

- Derecho a la vida
- Igualdad
- Solidaridad Asháninka
- Bien Común
- Libertad para el desarrollo personal
- Identidad
- Democracia
- Equidad de género
- Legalidad

En el marco de estos instrumentos, CARE estableció el 2016 sus lineamientos de trabajo:

- Territorio: “Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre”.
- Seguridad: “Vivir en paz sin sufrir por el terrorismo”.
- Educación: “Vivir con una educación que nos mejore y nos dé poder como Asháninkas”.
- Salud: “Vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en los centros de salud. Vivir comiendo lo que sabemos”.
- Economía: “Vivir produciendo para comprar lo que necesitamos”.

Los cuales tienen transversalizado el enfoque de género y gobernabilidad, este último como resultado del horizonte: “Vivir bien con una organización que nos escucha y defiende nuestros derechos”. Finalmente, para el logro de sus fines, CARE construye los medios necesarios a través de una estrategia que funciona como una guía segura, generándose de este modo “la Estrategia CARE al 2021”.

4 DESCRIPCIÓN DE LAS COMUNIDADES NATIVAS

La cuenca del río Ene alberga numerosas comunidades nativas asháninkas. En este estudio nos concentraremos en 3 comunidades afiliadas a CARE: Catungo Quimpiri, Yaviro y Potsoteni. Las dos primeras, ubicadas en la parte alta; mientras que la tercera se encuentra en la parte baja del Ene. En este capítulo se presentará una descripción de las comunidades nativas, sus dinámicas económicas y se hará una reseña histórica de las mismas. Para ello, nos basaremos principalmente en la información recogida durante el trabajo de campo.

Las 3 comunidades nativas afrontaron directamente el terrorismo del PCP- SL. Además de ello y de estar afiliadas a CARE, estas comunidades comparten algunas medidas de protección del territorio en sus estatutos. Una de ellas es la de sólo admitir la incorporación a la comunidad de otras personas asháninka que, siendo mujeres u hombres, sigan una serie de pasos que involucran el ser mayor de edad o menor de edad que forme pareja estable en un periodo de por lo menos un año con un(a) comunero(a). Para luego pasar por un periodo de prueba de 5 años para adquirir la condición de comunero calificado y poder ejercer de manera plena los derechos y obligaciones que ello conlleva.



Otras medidas buscan controlar la relación de los y las comuneras con personas del exterior. Así, los estatutos de las 3 comunidades nativas plantean la obligación de pedir permiso a la Asamblea General para salir de la comunidad por un periodo mayor a 30 días calendarios que puede otorgarse por un máximo de 1 año. Y la expulsión del comunero o comunera menor de edad que habiendo formado familia con un colono se rehúse a retirarse de la comunidad. Además de la enunciación explícita de generar chismes que perturben el orden de la CN, vender y/o alquilar parte del territorio comunal, acusar a otro comunero(a) de brujería en reiteradas ocasiones como causales de expulsión.

Foto: CARE.

4.1 Catungo Quimpiri

La comunidad nativa Catungo Quimpiri, conocida también como Catungo Kimpiri, ha sido oficialmente reconocida desde 1998 (BDPI, 2023). Según entrevistas con comuneras, en lengua asháninka su nombre hace referencia a la presencia de una especie de carachama en la parte alta del río o al parafraseo de la Kimbiri (ciudad del cusco) muy cerca de la frontera de Junín y Cusco y de la palabra en asháninka catungo que significa “río arriba”. La comunidad cuenta con aproximadamente 131 habitantes, incluyendo su zona núcleo y 2 anexos: Vista Alegre y Satarontsiato. Además, dispone de un jardín, escuela primaria y secundaria, y una iglesia evangélica “Asamblea de Dios”, liderada en la actualidad por asháninkas, aunque fue fundada por pastores de Ayacucho en 1999.

Foto N° 1. Parte Alta del río Quempiri, CN Catungo Quimpiri.



Foto: CARE.

Catungo Quimpiri se encuentra en una ubicación de frontera de suma importancia estratégica, lo que ha generado varios conflictos territoriales. Ya que su territorio abarca 2 departamentos: el distrito de Pichari, provincia de La Convención, región Cusco, y el distrito de Río Tambo, provincia de Satipo, departamento de Junín. Siendo limítrofe por el norte con la CN Paveni y por el sur con la CN Coviriari. Mientras que por el oeste colinda con la CN Gran Shinungari y por el este con la CN Pitirinqueni.

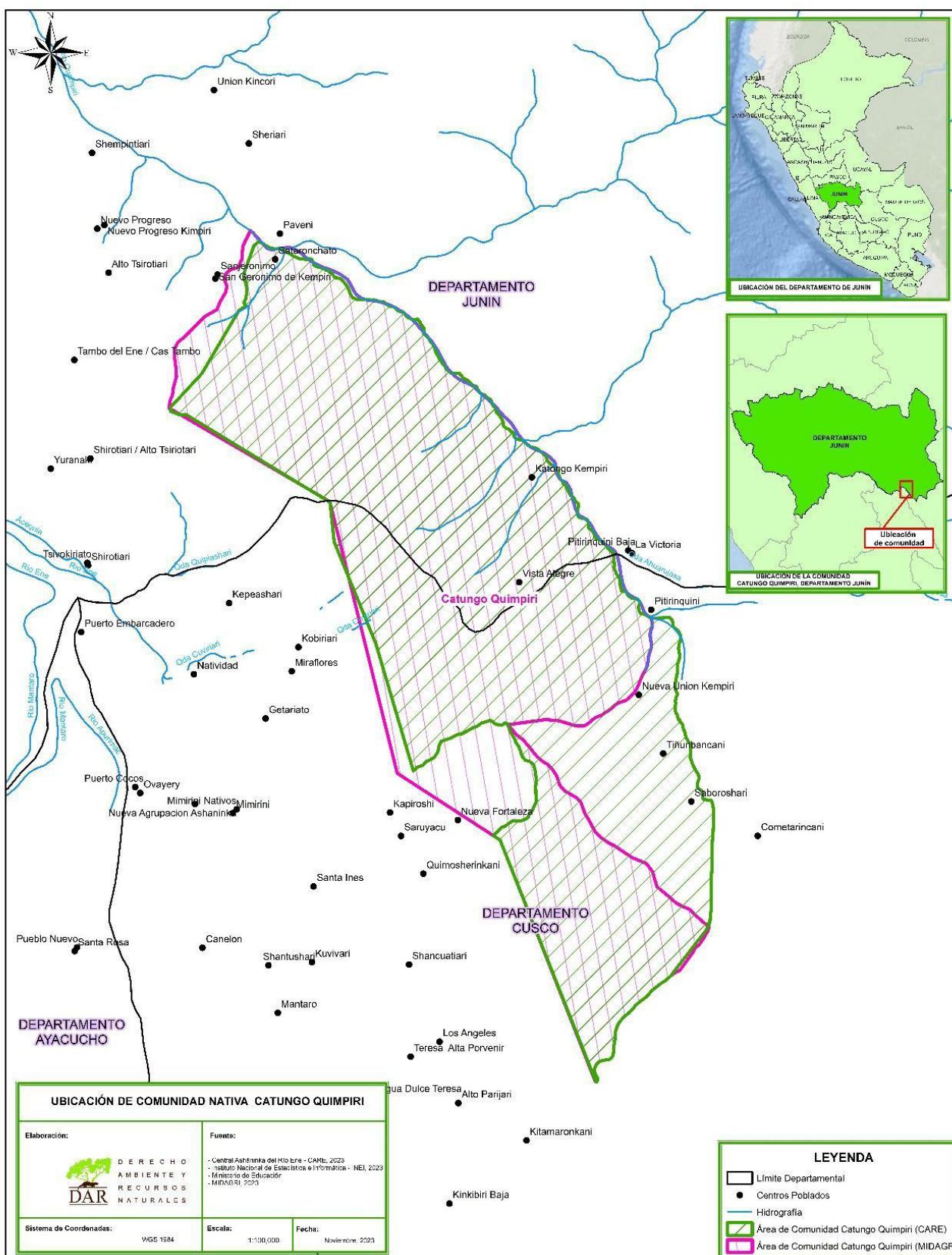


Imagen. Ubicación de la comunidad nativa Catungo Quimpiri. Fuente: CARE (2020).

Las actividades económicas de la comunidad se centran principalmente en la agricultura. Los comuneros y comuneras se dedican al cultivo de cacao, café, yuca, achiote y plátano, que son esenciales tanto para la subsistencia como para obtener ingresos a través de su venta.

El cacao es uno de los cultivos principales y representa una importante fuente de ingresos, vendiéndose a 7 u 8 soles por kilo, y ocasionalmente alcanzando hasta 8.5 soles por kilo cuando se comercializa en Natividad. Están afiliados a Kemito Ene de CARE, asociación para rescatar el cacao y café que crece naturalmente en la Amazonía peruana. Esta actividad puede generar ingresos aproximados de 500 soles al año. El café también es relevante en la comunidad y se comercializa a un precio de entre 10 y 12 soles por kilo, tanto a los comerciantes locales como a los de Puerto Ene y Selva de Oro. Además de los cultivos mencionados, la comunidad cultiva yuca, que se vende a 15 soles por kilo en la comunidad y a 20 soles por kilo en Natividad. El racimo de plátanos se comercializa a 5 soles.

Junto a la agricultura, los habitantes de Catungo Quimpiri practican la pesca y la caza para el autoconsumo, lo que les brinda una fuente importante de alimentación y diversifica su dieta. No obstante, ambas actividades, junto a la agricultura se han visto afectadas negativamente por el vertimiento de residuos asociados a actividades ilícitas en la parte alta del río Ene.

Foto N° 2. Pesca con “Huaca” en CN Catungo Quimpiri



Foto: CARE

Actualmente, la comunidad está en proceso de implementar 3 piscigranjas comunales para lo cual existe una coordinación con la Municipalidad de Pichari (Cusco). Además, en 2019, un grupo de comuneras se formalizó como la

asociación "Eroti", dedicada a la elaboración de aretes y pulseras en base a mostacillas. Sin embargo, esta actividad económica presenta inestabilidad en la venta de sus productos y dificultades en el acceso a insumos. Las artesanías son enviadas a la madre de la presidenta de la asociación, quien las vende en Perené. Asimismo, durante el trabajo de campo se identificó que 2 comuneras jóvenes también se dedican a la venta de almuerzos a 8 soles, ofreciendo platos como Pollo broaster y lomo saltado.

4.2 Yaviro

Pese a no ser reconocida de manera oficial como una comunidad nativa², Yaviro, se rige por un estatuto comunal; y, para efectos prácticos, opera como una comunidad nativa. Antiguamente la población de Yaviro se encontraba cerca de la quebrada Shimariba, donde actualmente existen algunos árboles de mango. Su desplazamiento del lugar se debió a la llegada de la subversión. Al día de hoy se encuentra en proceso de independizarse (desmembrarse) de la CN Tsomaveni, a la cual está oficialmente ligada en calidad de anexo. Se sitúa en el distrito de Pangoa, provincia de Satipo, región Junín. Ocupa un vasto territorio de 10,182.000 hectáreas y cuenta con alrededor de 20 familias que conforman un total aproximado de 472 habitantes (CARE, 2023). Está compuesta por su zona núcleo y dos anexos, San Ene y Shaoriato. Sus límites geográficos colindan al norte con la CN Centro Tsomaveni y al sur con un área libre, mientras que al oeste limita con la CN Meantari y al este con el sector Miraflores, cercano al río Ene.

**Foto N° 3. Dibujo de un estudiante del colegio Potsotheni, año 2018.
Titulado "engaño a los senderistas".**



Foto: CARE.

2 La Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura indica que no cuenta con datos de reconocimiento formal de la localidad y que la Dirección Regional Agraria tampoco la ha tipificado (BDPI, 2003). (CARE, 2020)

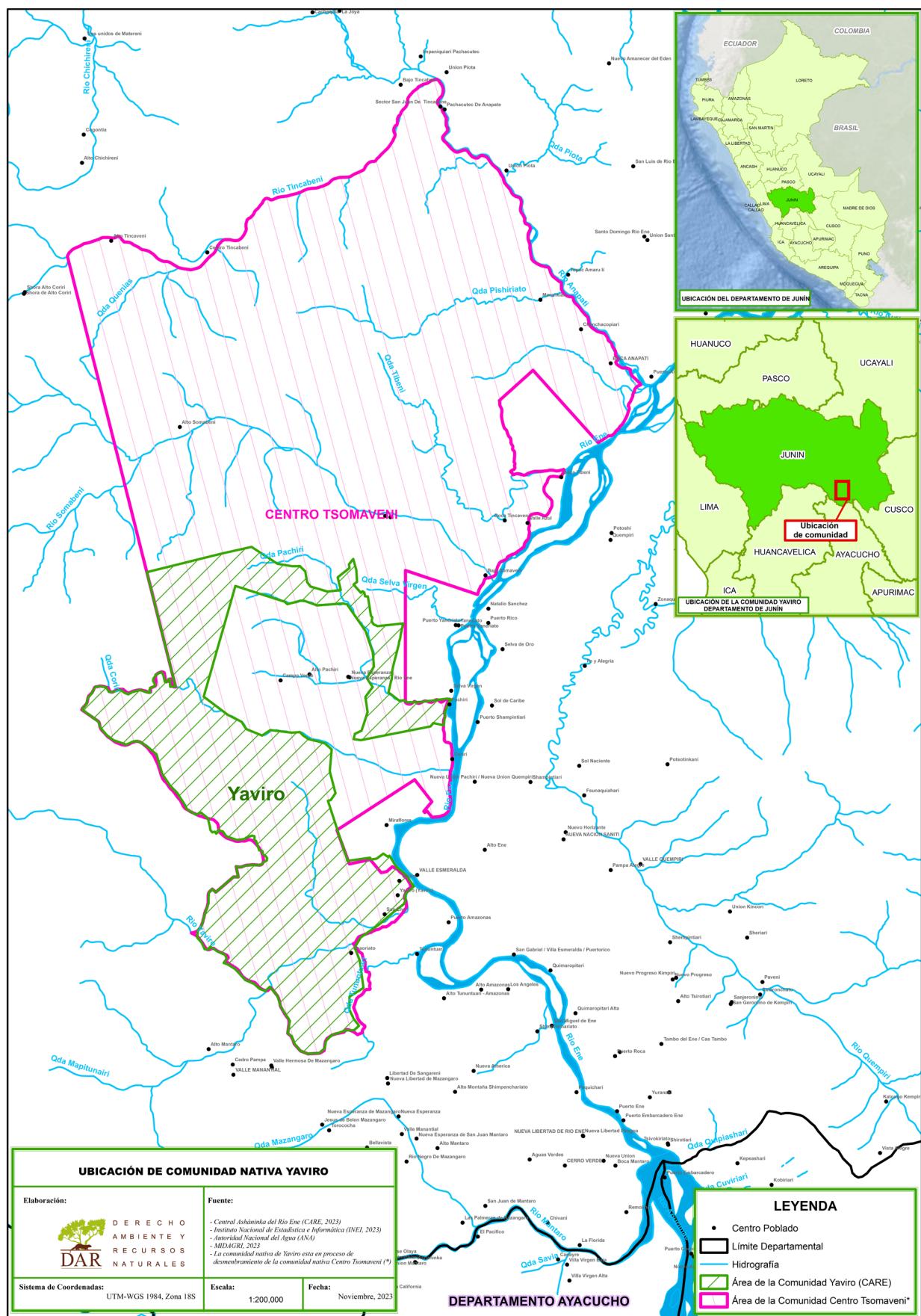


Imagen. Ubicación de la comunidad nativa Yaviro. Fuente: CARE (2020).

Las actividades económicas predominantes en la comunidad se centran en la siembra de cacao, que representa una de las principales fuentes de ingresos para sus comuneros. El cacao es vendido principalmente a la Cooperativa Machu Picchu, con precios que oscilan entre 7 y 8 soles por kilo, y ocasionalmente logran obtener un precio de 8 soles al venderlo en Valle Esmeralda. Además del cacao, algunos habitantes se dedican al cultivo de achiote, vendiendo el kilo a precios de 3 a 5 soles. También se cultiva plátano y se crían gallinas para autoconsumo.

La movilidad y la venta de productos son aspectos importantes en la vida de Yaviro. Es frecuente que los habitantes salgan a trabajar en las chacras de colonos de Huanta y Pichari por temporadas de duración variable, lo que les brinda oportunidades de generar ingresos adicionales. Además, la interacción y articulación con Valle Esmeralda, que cuenta con conexión 4G y una antena propia para telefonía, son fundamentales para el acceso a servicios de salud, comunicación y otros recursos.

Sin embargo, esta articulación también representa un desafío para la comunidad, ya que implica gastos de bando del río. La falta de una infraestructura adecuada, como baños y la ausencia de un sistema de drenaje, son aspectos que afectan la calidad de vida de los habitantes y el manejo adecuado de recursos hídricos.

En cuanto al comercio local, dos tiendas ofrecen mercancías de primera necesidad y golosinas. Una pertenece a un profesor colono y la otra a un comunero asháninka, quien la estableció en 2011. Además, otro comunero asháninka tiene una botica que brinda servicios de atención en salud dentro de la comunidad nativa. Asimismo, en Yaviro se han llevado a cabo proyectos e iniciativas colaborativas como la creación de piscigranjas en colaboración con la Municipalidad. No obstante, la asociación de artesanas, antes apoyada por FONCODES, ya no está en funcionamiento.

El nombre “Yaviro” deriva del término asháninka “Yaviroshi”, que hace referencia a una variedad de piña que solía crecer abundantemente en las riberas del río Yaviro, el cual desemboca en el río Ene. No obstante, en la actualidad esta planta es escasa y solo es posible hallarla en algunas casas de la comunidad.

Foto N° 4. Ángel Pedro Valerio.



Foto: CARE.

Foto N° 5. Jefe Heber Seferino mostrando la hoja de Yavirosi.



Foto: CARE.

Otro punto de importancia es el de su reubicación actual respecto al lugar donde fue conformada por primera vez. Después del declive del auge del terrorismo de Sendero Luminoso, los habitantes de Yaviro tomaron la decisión de reubicarse en una zona cercana a Valle Esmeralda, donde varias familias habían sido refugiadas, y que, en la actualidad es asentamiento de una base militar fundada a mediados de 1993. Dicha elección estuvo fuertemente influenciada por el deseo de acceder a su escuela. Tras la reubicación, la CN ha logrado establecer su propia escuela primaria y secundaria, esta última desde aproximadamente el 2010. No obstante, es recién desde el 2020 que la escuela secundaria cuenta con infraestructura propia. Actualmente ambas instituciones educativas no solo atienden a los alumnos de Yaviro. El estudiantado está compuesto por los hijos de los habitantes de una amplia variedad de lugares, como, por ejemplo, lugares cercanos como el anexo San Ene y el Centro Poblado Miraflores. Pero también de otros un poco más distantes como Cutivireni, Kimbiri, Pichari y Pichanaki.

4.3 Potsoñeni

La Comunidad Nativa de Potsoñeni, cuyo nombre deriva de un término asháninka potsoti que significa “achiote” en referencia al color de las aguas del río Potsoñeni, rojo como el achiote, está situada en la parte baja de la margen izquierda de la cuenca del río Ene. Fue titulada en 1984 y ampliada con oficialidad en el 2017, por lo que cuenta con una extensión territorial de 22,031.633 hectáreas (BDPI). Se localiza en el distrito de San Martín de Pangoa, provincia de Satipo, en la región Junín. La comunidad cuenta con un solo anexo llamado Alto Tabacharo, y sus límites comprenden la CN Unión Puerto Asháninka al norte, la CN Saniveni al sur, la CN Etzoniari-Alto Crotishari al oeste y el río Ene al este, que sirve como vía de acceso hacia centros urbanos.

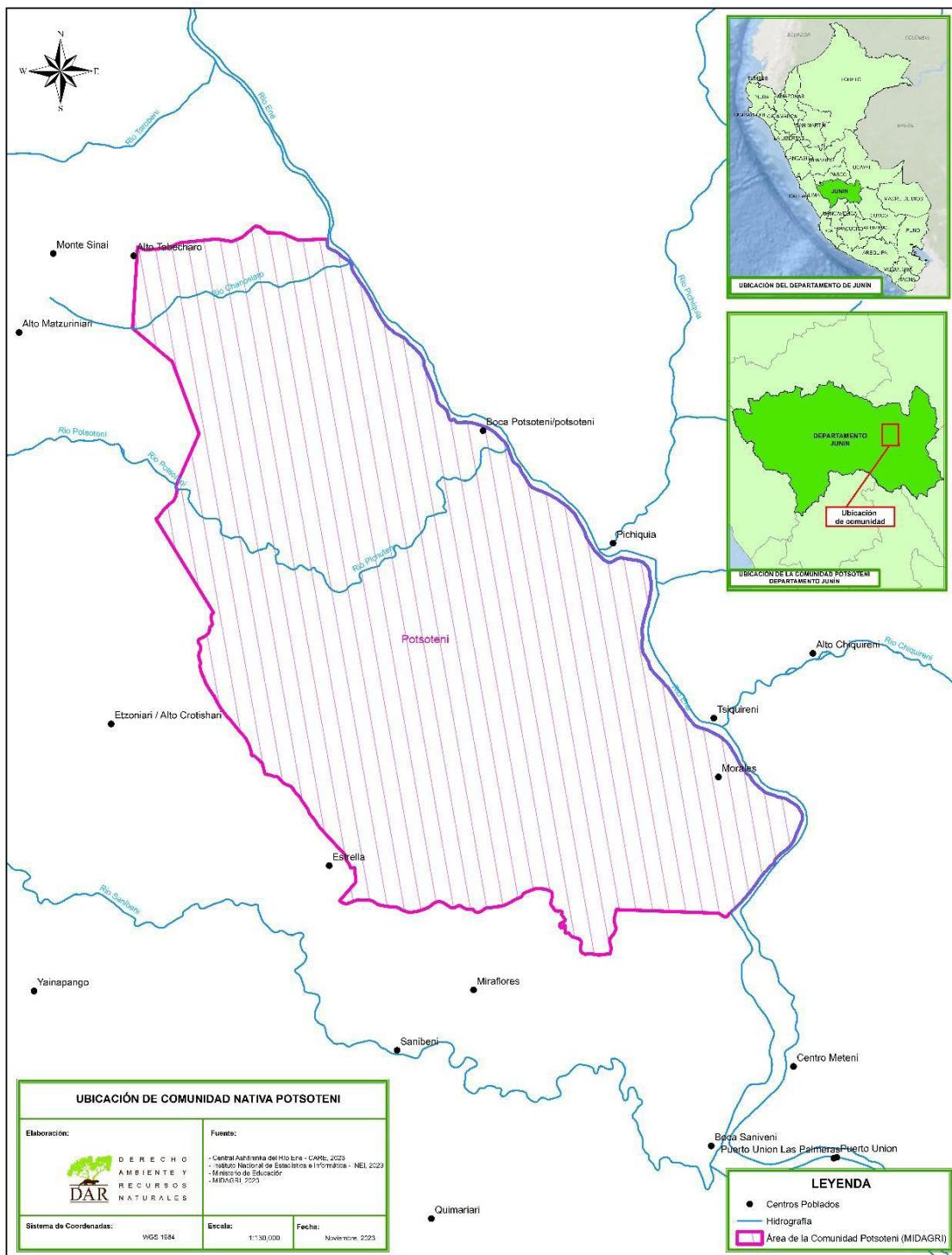


Imagen. Ubicación de la comunidad nativa Potsoyeni. Fuente: CARE (2020).

Según su padrón comunal 2023, Potsoyeni tiene 450 habitantes; aunque la base de datos de pueblos indígenas indica que son 321. La principal fuente de ingresos de sus habitantes proviene de actividades agrícolas como la siembra de cacao, café, cítricos y, en menor medida, plátano. Los habitantes de Bellavista y mestizos de Puerto Ocpa y Pangoa suelen comprar los productos en Potsoyeni. En ocasiones, algunos de los habitantes de edad menos avanzada salen a vender sus productos a ciudades como Mazamari, especialmente en aquellos momentos donde se produce una gran cantidad de cacao. La yuca y el plátano son vendidas de forma intermitente, dependiendo de la producción y la oportunidad de vender.

Sin embargo, no se suelen utilizar balanzas para medir las ventas, sino que las transacciones se calculan visualmente, lo cual puede conllevar dificultades para vender sus productos a un precio justo.

Además de la agricultura, existen otras fuentes de ingresos. Un comité de artesanía con funcionamiento limitado opera en la comunidad. La presidenta dirige un taller de artesanía dentro de la comunidad nativa y en ocasiones ofrece sus productos en el anexo Tabecharo. Otra fuente de ingresos manejada a nivel individual consiste en ofrecer servicios de transporte fluvial privado que suelen partir de Potsoteni a Puerto Ocopa y viceversa. Esta alternativa es manejada por un profesor y comunero que ganó un concurso de emprendimientos económicos de FONCODES con el cual logró adquirir un bote de motor fuera de borda para ofrecer dicho servicio. Otros comuneros ofrecen este servicio casi únicamente al comienzo y al final del semestre escolar, mayormente para profesores.

Con todo, las opciones de transporte fluvial son de poca frecuencia. De acuerdo con León y Velarde (2019), en el 2019 los botes comerciales de foráneos salían con frecuencia bisemanal desde Puerto Ocopa y aun así era la vía más utilizada para salir de la CN. De acuerdo con los mismos autores, desde el 2019 también se cuenta con una trocha bastante accidentada que conecta la comunidad nativa con el distrito de San Martín de Pangoa. El viaje puede tomar entre 4 y 5 horas. En términos de educación, Potsoteni cuenta con un jardín, una escuela primaria y secundaria de Educación Intercultural Bilingüe. La secundaria acoge a jóvenes de 7 comunidades nativas y de los anexos de la cuenca del río Ene, y dispone de una Residencia Estudiantil que se creó sobre las bases de un albergue que CARE estableció y que actualmente es gestionado por el Estado.

**Foto N° 6. Dibujo de un estudiante del albergue de Potsoteni, año 2018.
Titulado “Yora obayeri Yoiyanatanakeri ashaninka”.**



Foto: CARE.

5

EL PASADO QUE NO PASA Y LAS MÚLTIPLES AMENAZAS SOBRE EL PUEBLO ASHÁNINKA DEL ENE.

5.1 Antes de los *kityonkariy* cómo se produjo su llegada

Existen distintas referencias a desplazamientos constantes en la parte alta del Ene desde Ayacucho, motivados por dos factores: presencia de misioneros evangélicos suizos que impulsaron escuelas de formación en Pucallpa, en una ruta que comenzaba en Kimbiri Quempiri Cutivireni Pucallpa; y, presiones territoriales externas.

"Mi mamá llegó a Kimbiri y ahí conoció a mi papá. Muchos llegaron aquí por la presencia de José Flores Nijamashi que era Kuraka. También influyeron misioneros como Guillermo Kimberg que les recomendó buscar un lugar seguro. Tuvimos que escoger y llegamos a acá [Quempiri]. Vinimos 30, navegando desde San Francisco, por el río Apurímac [...] Santosuari, le pusieron ese nombre porque vienen de ahí [Sampantuari]. Ese fue el primer nombre, antes de llamarse Quempiri."

(Marcelino Bendita, CN Quempiri).

Foto N° 7. Marcelino Bendita, ex jefe de Quempiri.



Foto: CARE.

Sobre las presiones territoriales puede precisarse que en las entrevistas se señaló que los desplazamientos hacia Kimbiri estuvieron motivados por la presencia de ovayeris³, quienes realizaban redadas en la zona de Atalaya hasta la parte alta del Urubamba, por eso huyeron muy lejos, hacia la parte baja, por lo que muchos asháninkas optaron por migrar hacia las zonas de más difícil acceso. La otra tiene que ver con la desaparición de las referencias de los ovayeris que despierta el interés por buscar nuevas tierras en un contexto de Reforma Agraria, que limitó el acceso a tierras e incitó la búsqueda de chacras donde cultivar yuca y cazar animales.

"Antes las personas no vivían juntas, vivían dispersos alejados de la comunidad, ya que anteriormente era selva virgen. Con la llegada de la Reforma Agraria llegaron las invasiones a la comunidad de Yaviro, es ahí donde se forman los lugares de Santuari y Santo Domingo."

(Richard Delgadillo Ruty, CN Yaviro).

Las rutas de desplazamiento involucran al distrito de Kimbiri, la CN Sampantuari (Kimbiri) en Cusco, frente a San Francisco (Ayacucho) dividido por el río Apurímac. En dirección hacia Quempiri, en donde hoy se encuentra la comunidad del mismo nombre. De hecho, se señala que "Quempiri" sería un fraseo de "Kimbiri" y que el nombre "Catungo Quimpiri" proviene de "Catungo", que en el idioma asháninka significa "parte alta del río".

5.1.1 Reseña histórica de la CN Catungo Quimpiri

El primer asentamiento que daría pie a la actual comunidad nativa no se encontraba en el mismo lugar, sino en uno cercano a su núcleo que actualmente es llamado "Papaya". Esa movilidad, en parte, se relaciona con la tradición asháninka de mudarse tras el fallecimiento de un ser querido y al asesinato de personas importantes para los inicios de la comunidad por parte del PCP-SL. Varios de los primeros habitantes provienen de Otícaro y de otras quebradas cercanas a Cutivireni como la del río Mamiri, quienes recibieron sus nombres castellanos actuales de colonos de la sierra. Entre las primeras personas que se agruparon en el actual territorio de Catungo Quimpiri y son reconocidas como parte de sus fundadores se encuentran Emilio Meneses, Ernesto Shinquireri y María Pachin. Se asentaron de forma dispersa atraídos por la abundancia de animales. Algunos llegaron junto con sus parejas. El jefe de esta primera etapa fue Ernesto Shinquireri Shiñancero.

Alrededor de 1988, el PCP-SL sometió a la comunidad nativa a las atrocidades que venía desplegando en la sierra. Aunque existen referencias de que al menos 3 años antes ya habían llegado, pero de manera intermitente, e incluso se habrían

3 Denominación asháninka utilizada para nombrar a los varones guerreros. Sin embargo, cabe señalar que no se trata de un término uniforme ya que, en algunos casos, como en las comunidades de Atalaya en el departamento de Ucayali, es utilizado para referirse a quienes realizaban redadas para capturar mano de obra en las caucherías.

asentado antes en una comunidad vecina: Pitirinqueni. Hombres, mujeres y jóvenes asháninkas fueron los encargados de alertar sobre la presencia del ejército y entrenar. Sembraban yuca, plátano y frijoles para su supervivencia, pero eran los altos mandos de los kityonkari quienes designaban la comida, y usualmente se alimentaban mucho mejor. Los dividieron en 3 categorías en base a su edad y tipo de función diferenciada: pioneros, compañía y fuerza principal.

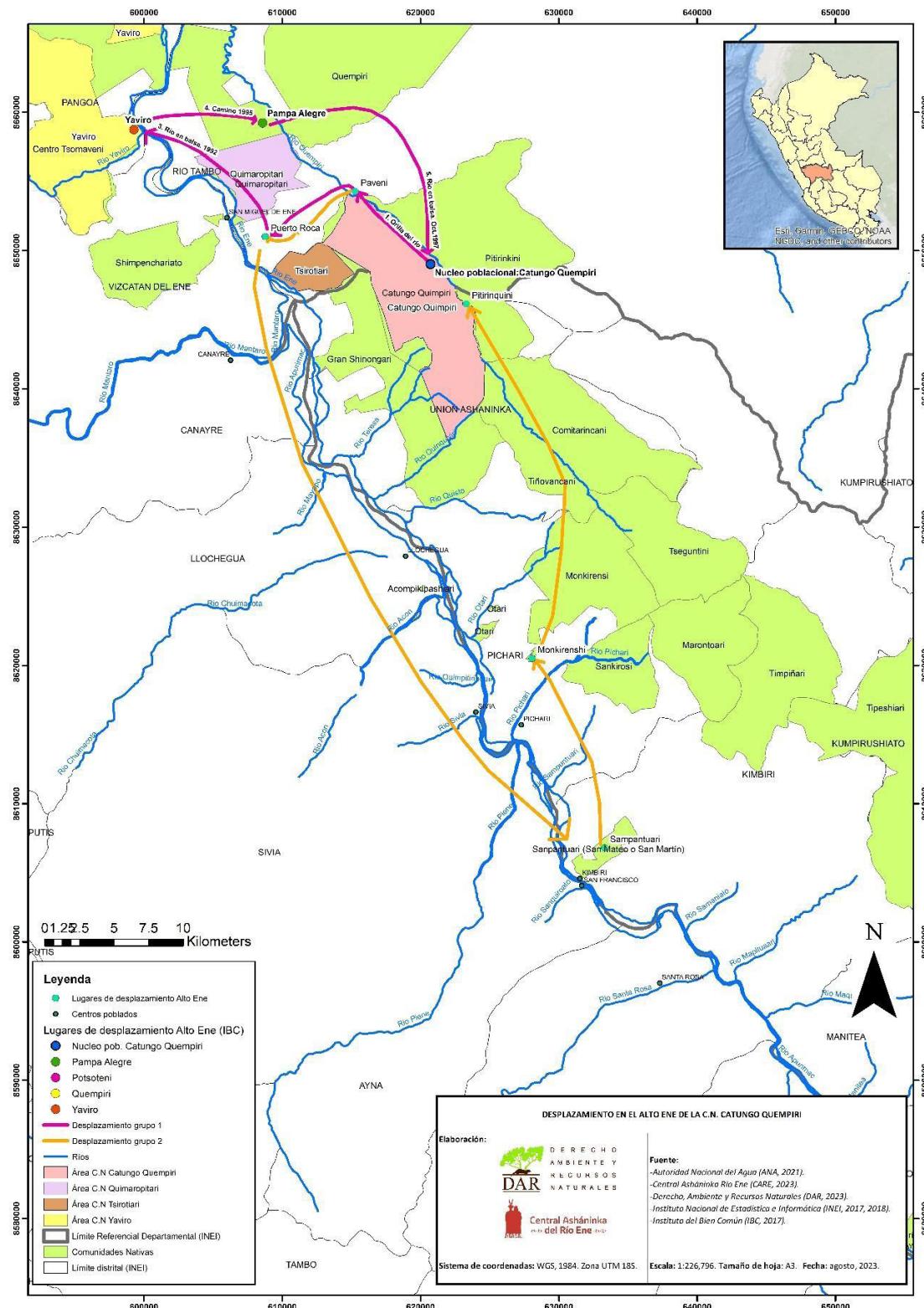


Imagen. Ubicación de la comunidad nativa Catungo Quimpiri. Fuente: CARE (2020).

Unas cuantas familias huyeron al monte, donde se encontraron con asháninkas de Pinterinqueni. Los terroristas y los sinchis podían representar amenazas para ellos, por lo que era frecuente huir de ambos. Aunque otros, por el contrario, buscaban protección en los militares. Algunos se refugiaron en Paveni, donde los militares los rescataron para llevarlos a la base militar de Puerto Roca. Allí convivieron con no asháninkas y también asháninkas de las actuales CCNN de Puerto Shampitiari, Piterinqueni, Pampa Alegre, Quimaropitiari y Yaviro. Su estancia también estuvo llena de reglas que buscaban prevenir ataque del PCP-SL, quienes rodeaban la zona. En 1991 apareció una epidemia del cólera por el envenenamiento del pescado consumido; frente a ello, varios optaron por huir al monte y a Valle Esmeralda por alrededor de 2 años.

"Solo resistimos con víveres del ejército. Hasta que un día apareció pescado moribundo. Era doncella grande, ahí comenzó la cólera. En Puerto Roca murió mucha gente por cólera"

(W. V. S., CN Catungo Quimpiri).

Luego escaparon en balsa hacia Valle Esmeralda. Otros grupos escaparon al monte y, al encontrarse con patrullas militares, fueron también trasladados a Pampa Alegre. Varias familias de Catungo Quimpiri se establecieron en Pampa Alegre, donde contaron con escuela. Otras se trasladaron a lugares como Anaro, Quimaropitiari, Puerto Shampintiari y Sampantoari, especialmente cuando el terrorismo comenzó a ser mermado. No todas se acostumbraron a los mismos lugares.

Alrededor de 1997 inició el retorno a Catungo Quimpiri. Su reconstitución implicó el regreso de algunos de sus antiguos habitantes, el ingreso de nuevos asháninkas que se emparejaron con sus habitantes durante los tiempos de SL o ya iniciada la pacificación. Así, la comunidad nativa fue repoblada por asháninkas provenientes de Camantavishi, Kimbiri y Yaviro. No necesariamente de nacimiento, sino de refugio durante las épocas más álgidas del terrorismo. Recientemente también se ha incorporado a parejas asháninkas provenientes de otras comunidades que cumplen con los requisitos estipulados por el estatuto comunal, como, por ejemplo, aquellos originarios de la CN Sampantoari. Asimismo, existen otras excepciones de nuevos comuneros como una pareja de asháninkas provenientes de la CN San Jerónimo del Perené. El primer jefe luego de la caída del PCP-SL, Jaime Merino León, es reconocido por haber luchado con éxito por la titulación de la comunidad. También por haber viajado desde Quimaropitiari, donde él y su familia se refugiaban, a lugares como Paveni para convocar el retorno de algunos de los antiguos pobladores de Catungo Quimpiri.

5.1.2 Reseña histórica de la CN Yaviro

La historia de la comunidad nativa Yaviro se remonta a tiempos antiguos, cuando las familias asháninkas habitaban entre los ríos Coriri y Yaviro. En esa época, predominaban los asháninka por sobre otros pueblos. Los vecinos de Yaviro eran asháninkas que vivían en la desembocadura del río Anapate, en la orilla frente al río Quempiri y en áreas cercanas como Sivia y Apurímac. Con el tiempo, pastores evangélicos visitaron la región, y oleadas de colonos e invasores de las zonas altas de Ayacucho llegaron a la zona en 1975. Esto generó la necesidad de asegurar el territorio, y así, en 1982, se logró titular toda la zona bajo un solo título, otorgándole el reconocimiento como parte de la comunidad nativa de Tsomabeni.

La comunidad enfrentó desafíos debido a inundaciones y sequías que implicaron desplazamientos de distintos grupos de asháninkas. Algunos de sus habitantes emigraron hacia el actual anexo San Ene, donde abundaba el pescado, mientras que otros se trasladaron hacia áreas que actualmente conforman Camantavishi, Pampa Alegre, Shampintiari, Puerto Shampintiari, Mazamari y San Ramón de Pangoa.

Las primeras noticias sobre Sendero Luminoso llegaron en los años de 1980, cuando parientes que prestaban servicio militar reportaron cuerpos flotando en el Ene que se presumían como producto de matanzas en Ayacucho. Este primer acontecimiento motivó que algunas familias buscaran refugio en el monte. Una vez instaurado Sendero Luminoso en la zona, un grupo de comuneros lograron coordinar con autodefensas asháninkas su salida a Canayre (Ayacucho), donde había una base militar cerca a la que permanecieron junto a otros asháninkas de Coriri, Shimpikariato y otros sitios. No obstante, en 1990 una epidemia de cólera invadió el lugar y algunos optaron por trasladarse a la recién creada base de Valle Esmeralda.

"La epidemia del cólera la vivimos cuando estábamos en Canayre. Primero fue una persona, y luego se expandió diarrea y vómitos. En Canayre solo nos dieron un pedazo, donde estar."

(Hilario Seferino Damián, CN Yaviro).

En Valle Esmeralda, junto a otras familias de Pampa Alegre, Koriri, Quempiri y otras comunidades, encontraron refugio. Después de buscar refugio en Canayre, otras familias decidieron trasladarse a Bella Virgen, un pueblo de mestizos con tiendas. Un tercer grupo fue captado en el mismo Canayre por Sendero Luminoso y conducido de vuelta a Yaviro. Posteriormente, una vez de regreso en Yaviro, las fuerzas militares rescataron a estas familias y las llevaron a Valle Esmeralda.

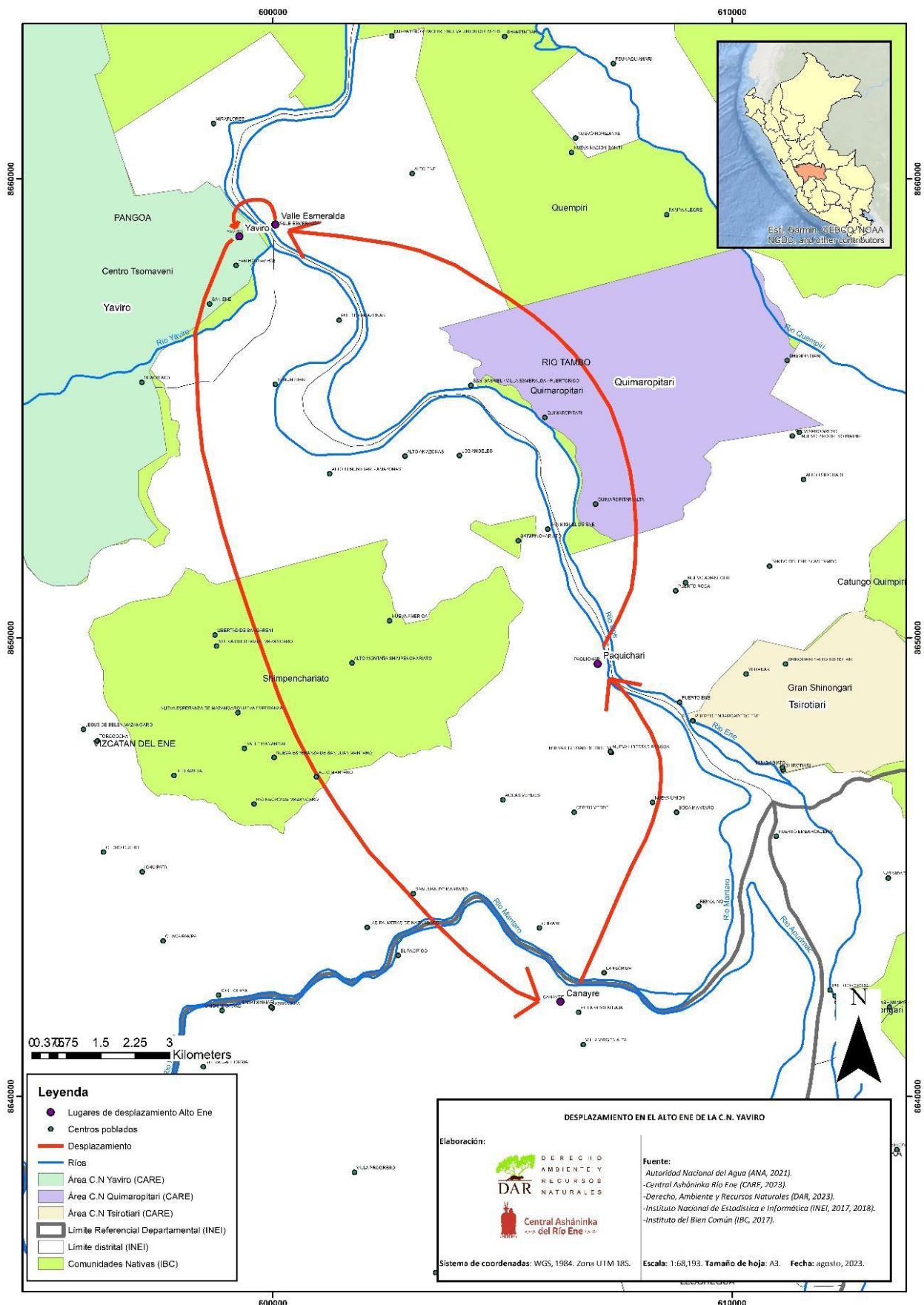


Imagen. Desplazamiento de la comunidad nativa Yaviro. Fuente: CARE (2020).

A diferencia de los casos ya mencionados, algunas familias optaron por refugiarse en Tununtuari en lugar de Canayre. Algunos Comités de Autodefensa (CAD) también colaboraron con esta empresa y ayudaron a recuperar a las personas que estaban escondidas en el monte para llevarlas a Tununtuari y posteriormente trasladarlas a Valle Esmeralda. Como resultado, Tununtuari albergaba a personas de diferentes comunidades, incluyendo Shiaoriato, Coriri, y otros lugares. En ambas localidades había bases militares que brindaban cierta protección y seguridad.

Con el rescate realizado por los ronderos, las familias pudieron vivir con mayor libertad, ya no estaban bajo la presión de realizar tareas forzadas. Además, ya no era necesario formar filas para obtener comida, ya que cada familia cocinaba en sus propias casas. Durante esta época, el jefe de Valle Esmeralda era Daniel Alejandro, un destacado rondero. Algunos hijos de los refugiados estudiaron la secundaria en Valle Esmeralda, aprovechando la educación disponible en la zona.

"Estuvimos 3 años en Valle Esmeralda. Las patrullas bajaban hasta Quiteni para recuperar gente. Ahí se tranquilizó. En 1997 me junté con otros de Yaviro y cruzamos el río para buscar chacra en el actual territorio. Desde ese año comenzamos a explorar."

(Hilario Seferino Damián, CN Yaviro).

En 1999, el señor Sebastián lideró la organización de los antiguos habitantes de Yaviro para regresar y repoblar la comunidad. Con la pacificación, y en algunos casos con el apoyo de militares, varios grupos regresaron desde Canaire y los distintos lugares desde donde se protegían. El jefe de la comunidad en ese entonces era Francisco Vallejo, conocido como Pancho. Luego de su partida, el cargo fue asumido por Porfirio Vega.

Foto N° 8. Colegio Potsofeni.



Foto: CARE.

5.1.3 Reseña histórica de la CN Potsoteni

La historia de la primera concentración de familias que posteriormente daría paso a la conformación de la comunidad nativa de Potsoteni se remonta a años cercanos a la década de 1970, cuando numerosos pobladores tomaron la decisión de establecer un lugar propio donde asentarse temporalmente. Estos provenían de zonas aledañas y de Matzuriniari. De acuerdo con León y Velarde (2019), eventualmente llegaron a ascender a 50 familias solo en las alturas de la cuenca del río Ene.

Algunos de los pobladores más antiguos indican que alrededor de 1978, el clima seco y la poca fertilidad de la parte baja de la cuenca del río Ene llevaron a sus habitantes a considerar una reubicación territorial hacia un lugar más fértil y con mayor variedad de alimentos. La comunidad designó a Manuel López para encargarse de buscar tierras fértiles y productivas. Acompañado por un grupo de pobladores, hallaron un terreno de mayor fertilidad donde fundaron una nueva comunidad que nombraron Samaireni que en la actualidad es llamada Caperucia. Él y algunas familias se trasladaron a Caperucia. Este cambio dejó a quienes se quedaron en Potsoteni sin una autoridad que ejerciera las mismas funciones de liderazgo. Para 1986 Antonio Emilio Pascual fue elegido como jefe de la comunidad. Estuvo en ese cargo durante dos años, posteriormente sería elegido Sandoval Eusebio Valerio.

Las referencias históricas en Potsoteni también señalan su existencia en un territorio diferente al actual, conocido como Centro Potsoteni. Algunas familias vivían dispersas en el territorio de la comunidad, las reuniones se hacían en Centro Potsoteni, que era la comunidad central, donde existían muchas familias. Una de las autoridades comunales en Centro Potsoteni fue el sr. Abraham Quenchoquer, quien dirigía la comunidad y corregía a las personas cuando se portaban mal. Algunas personas describen a Centro Potsoteni como un lugar de mucha abundancia de animales. Los padres del sr. Toribio Angurillo, que era natural de Matzuriniari, migraron a Potsoteni porque era tierra virgen y muy buena para vivir.

"Mis padres eran de Matzuriniari, ellos vinieron a Potsoteni porque en su comunidad no había escuela y en Potsoteni era un buen lugar para vivir"

(Pablo Pedro Valerio, Potsoteni).

En este lugar se instaló una escuela y el aeródromo que estaba bajo la administración de misioneros entre los que destaca Pablo Zumaeta quien se ubicó en Boca Potsoteni, donde actualmente se encuentra el Tambo de Potsoteni. Como ha sucedido en gran parte de la cuenca amazónica, el modelo misional trajo consigo grandes transformaciones. La escuela fue un importante punto de atracción para asháninkas de diferentes lugares.

"Había escuela en Centro Potsoteni y recuerdo que la comunidad de Centro Potsoteni era muy grande, vivían alrededor de 100 personas, y todo era muy tranquilo en esos tiempos antes de la llegada de los kityonkari"

(Gerardo Marcelino, Potsoteni).

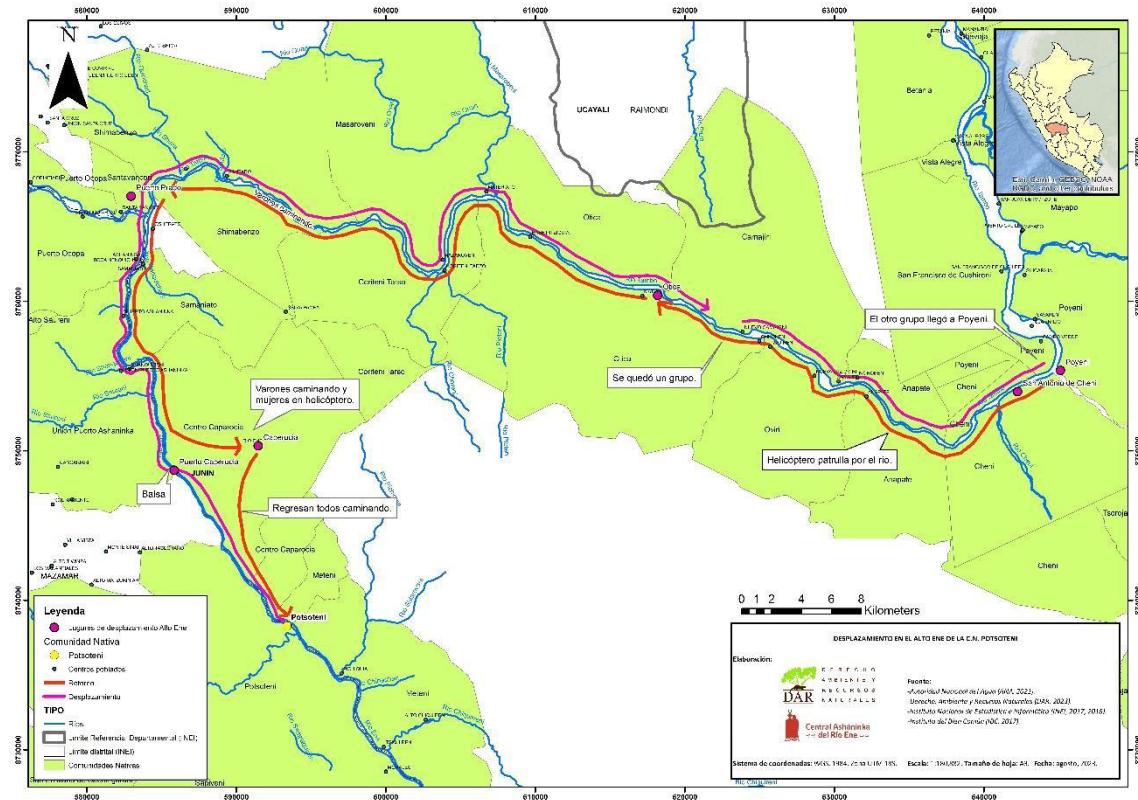


Imagen. Desplazamiento de la comunidad nativa de Potsoteni. Fuente: CARE (2020).

Aunque no se cuenta con cifras exactas, diversos testimonios enfatizan en la gran cantidad de pobladores que llegaron a raíz de la misión y el comercio que fortaleció. Como también en las largas distancias que había entre la escuela y las diversas viviendas ubicadas en toda la extensión del actual Potsoteni. En ese sentido, no es de extrañar que varios asociaran la ausencia o deserción de sus estudios con las grandes distancias que ir a la escuela implicaba recorrer. Los profesores eran también asháninkas educados en Pucallpa. Entre ellos es sumamente recordado el maestro asháninka Roberto Sampiki. Quien provenía de Oventeni, en el Gran Pajonal, llegó para ejercer la docencia tras ser designado por los curas y tuvo un matrimonio poligámico del tipo sororal con mujeres de Potsoteni.

Un suceso importante que recuerdan las personas adultas de Potsoteni es la epidemia del Sarampión que llegó a expandirse en la comunidad de Centro Potsoteni y que mató a muchas personas de la comunidad.

"Recuerdo que cuando era joven mis padres fallecieron cuando llegó la epidemia del Sarampión a mi comunidad, donde también fallece mi hermano. El sarampión llega a mi casa porque tenía un hermano que trabajaba en Sonomoro (Pangoa), también muchas personas murieron en mi comunidad por el sarampión."

(Ovilio Santonino, Potsoteni).

Cuando los *kityonkari* llegaron a Potsoteni, vinieron desde la parte alta del Ene, pasaron por las comunidades de Saniveni y Pichiquia y Bajo Potsoteni, comunidades que se encontraban en las orillas del río Ene. Los *kityonkari* ingresaron a la comunidad de Centro Potsoteni aproximadamente en el año 1988 cuando el Sr. Sandoval era el jefe de la comunidad, a quien los *Kityonkari* le pidieron que toda su comunidad los apoye en su lucha con la idea de que serían millonarios.

“Cuando llegaron los terroristas pidió que les ayudemos a luchar contra los militares para ser millonarios (...) luego vinieron a las faenas, a la iglesia y nos prohibieron que haya iglesia en la comunidad.”

(Nehemias Pedro, Potsoteni).

Los terroristas toman el control de toda la comunidad siguiendo estrategias ya conocidas, como asesinar a las autoridades, como en el caso del pastor y del promotor de salud. Los reunieron entre Centro y Boca Potsoteni. Después de Potsoteni, el PCP-SL instaló una base importante en Matzuriniari y siguieron su paso por Pichiquia y Tsiquireni. No sin dejar delegados en Potsoteni.

“Cuando estaban los kityonkari en Potsoteni, nos mandaron a preparar comida para todos, al momento de la distribución entregaron carnes pequeñas para la comunidad y las presas más grandes para los terroristas. El Sr. Alejandro Pedro se dio cuenta de las intenciones de los terroristas y que no eran como ellos decían ser, y pidió a la población disimular momentáneamente para luego planear como escapar de la comunidad.”

(Ovilio Santonino Olivera, CN Potsoteni).

El entonces jefe de la comunidad, el Sr. Sandoval no aceptó apoyar a la política de los *kityonkari* y fue por ello que, para que toda la comunidad no se entere, los *kityonkari* llevan al jefe Sandoval con engaños al río con la excusa de ir a pescar y lo asesinan. Luego asume como autoridad comunal el Sr. Alejandro Pedro, quien era el tesorero de la comunidad y es él quien advierte del peligro que correría toda la comunidad al apoyar a los *kityonkari*.

“Los kityonkari con engaños llevaron al Sr. Sandoval, le llevaron a pescar al río y es ahí donde lo mataron al jefe”

(Rogelio Santos, Potsoteni)

El asesinato de autoridades impulsó un escape masivo que fue liderado por Alejandro Pedro. Para poder escapar de los terroristas, programaron una pesca comunal. Cuando ya habían armado balsas y terminado la pesca, realizaron una gran masateada en la comunidad. Sabían que un profesor que estaba en la comunidad era parte de los terroristas, así que emborracharon al profesor, cruzaron al frente de la comunidad y escaparon. Cuando ya bajaban por el río, se cruzaron con un pequeño, un tipo de embarcación, les preguntaron a dónde iban. Respondieron que fueron a pescar y que estaban llevando pescado, pero en realidad eran sus pertenencias. Así llegaron hasta Ketzoriaro (Puerto Toribio).

"Para poder escapar de los terroristas, programaron una pesca comunal. Mientras ya habían armado balsas, terminaron la pesca y realizaron la masateada en la comunidad. Sabían que un profesor que estaba en la comunidad era parte de los terroristas, así que emborracharon al profesor, cruzaron al frente de la comunidad y escaparon."

(Rogelio Santos, CN Potsoteni).

Quienes lograron escapar en ese momento armaron balsas de noche, con capacidad de hasta 15 personas por balsa. Para protegerse, tenían que ir por el medio del río con la balsa, algo peligroso ya que la balsa debía ir con el canto del río para evitar ser volteada por la fuerza del agua. Tenían que ir por el medio del río porque los pequeños transitaban por el canto del río y temían cruzarse ya que en su mayoría eran utilizados por los terroristas.

"En una balsa podían ingresar 15 personas. En el trayecto muchas balsas se voltearon, la balsa del sr Over se volteó y todos sus hijos murieron en el remolino (4 hijos)."

(Nehemias Pedro Valerio, CN Potsoteni).

Durante el trayecto por el caudaloso río Ene, muchas balsas se voltearon y muchos niños y adultos perdieron la vida en el proceso. Quienes vivían en Boca Potsoteni tuvieron más éxito que los que vivían en Centro Potsoteni y en zonas más lejanas al río Ene. Aquellos que se quedaron en la comunidad quedaron bajo el mando del PCP-SL. Entre ellos abundan los relatos sobre epidemias de sarampión, intentos de escape y misiones contra militares en lugares como Sanibeni y Kamabení. Unos pocos encontraron refugio en las zonas más altas de Potsoteni y fueron rescatados en 1996 por militares que patrullaban, pero esta minoría está casi extinta en la actualidad.

"No logré escapar de los terroristas porque vivía en Centro Potsoteni (...) me obligaron a cumplir las órdenes de los terroristas, me pusieron como pioneros, porque si no me mataban"

(Gerardo Marcelino, Potsoteni).

Foto N° 9. Bote de CARE rumbo al congreso ordinario 2023.



Foto: CARE

Un grupo de los que escaparon utilizando la estrategia de Alejandro Pedro llegó al puerto de Caperucia y después, en balsas por varios días alcanzaron el río Tambo. En Poyeni, el Comité de Autodefensa estaba liderado por Emilio Ríos Anita, conocido como “Kitoniro”, quien organizaba estrategias de resistencia contra los intentos de ofensiva de los terroristas. En este punto, los asháninka del río Tambo ya estaban organizados. Alejandro Pedro continuó liderando a quienes llegaron de Pototeni. Algunos pasaron muchos años en el campamento de Poyeni, donde incluso establecieron un jardín. Surgieron conflictos por el territorio, ya que algunos habitantes anteriores de Poyeni temían ser desplazados por los recién llegados.

“Estuve en Poyeni viviendo algunos años cuando tenía 5 años de edad, mis padres empezaron a hacer chacras para sobrevivir, estuve estudiando en Poyeni en esos años, recuerdo que muere mi papá cuando fue a traer yuca cruzando el otro lado del río Tambo. Le reconocen a mi papá y dicen que era el que lideró el escape de Pototeni y lo acusaron con los terroristas y es ahí donde lo matan.”

(Pablo Pedro Valerio, Pototeni).

Aunque la dirección general era hacia Poyeni, no todos lograron llegar ni tenían esa intención como objetivo. Algunas familias escaparon de Pototeni caminando por más de un mes desde Puerto Toribio hasta Caperucia, y luego hasta Paraíso Tonkama. Salieron por el río en balsas, un total de 12 balsas armadas con flechas. Al llegar a la zona, encontraron vigilantes armados que les cuestionaron su destino. Dijeron que se dirigían a Anapate (río Tambo) para visitar a su familia. También se encontraron con miembros de los terroristas. Finalmente, llegaron a Anapate y se reencontraron con parientes. La escuela de Anapate también era un incentivo para quedarse, pero no todos lo hicieron ya que llegaron más personas de Caperucia y tuvieron que retirarse hasta la comunidad de Cheni. Luego se dirigieron a Poyeni y se reencontraron con los demás.

Hubo quienes deseaban regresar a sus lugares de origen, pero no todos lograron hacerlo con vida. Otras familias se enteraron tarde del escape masivo, pero aun así lograron escapar a Caperucía, que estaba en el camino a Poyeni. Algunos se quedaron allí por razones similares a las que llevaron a los habitantes de Pototeni a dispersarse en diferentes direcciones: fallecimiento de familiares, falta de fuerzas y diversas razones. Otros llegaron hasta Anapate.

Con el transcurso de los años la situación en Poyeni se tornó complicada debido al crecimiento poblacional. Los recursos alimenticios resultaban insuficientes para atender a todos. A esto se sumaban las adversidades de enfermedades frecuentes y tensiones internas en la comunidad, incluyendo conflictos asociados con acusaciones de brujería. Es también por estos años que fallece Alejandro Pedro. En vista de estos desafíos, muchos habitantes optaron por regresar a sus lugares de origen.

En el año 1993, aquellos que habían encontrado refugio en Poyeni tomaron la determinación de regresar a Potsoñeni. Para llevar a cabo este proceso, gestionaron la aprobación de la base militar para emprender el retorno a Potsoñeni, adoptando un enfoque gradual y calculado. Durante su viaje de regreso, primero pasaron aproximadamente un mes en la comunidad de Otica, posteriormente llegaron a Tonkama, donde lograron reintegrar a 6 personas a su grupo. Continuaron su travesía hasta alcanzar Puerto Prado. En esta ocasión, las mujeres fueron transportadas en helicóptero desde Poyeni hasta Puerto Prado, mientras que los hombres optaron por regresar a pie.

"El 15 de agosto de 1994 todos los varones logramos volver caminando hasta puerto Prado por toda la playa del río Tambo, las mujeres regresaron con vuelo."

(Toribio Angurillo, Potsoñeni).

Permanecieron en Puerto Prado durante un año. Luego, en 1994, retornaron a Poyeni, donde permanecieron durante un período de 2 años. Durante este tiempo, seleccionaron a Pedro Aurelio como líder de Potsoñeni. Finalizada esta etapa, tomaron la decisión de regresar definitivamente a Potsoñeni. Para lograrlo, realizaron patrullas con una participación de aproximadamente 60 individuos desde la zona de Caperucia. La operación de retorno a Potsoñeni en 1996 se llevó a cabo con discreción y cautela para evitar generar atención indeseada.

Una vez de vuelta en Potsoñeni, optaron por no repoblar el área de Centro Potsoñeni. Procedieron a establecerse más cerca al río Ene y a establecer nuevas áreas de cultivo para sembrar alimentos esenciales, como frejoles y Yuca. Mientras esperaban que las cosechas maduraran, acudieron a Caperucia para obtener sus alimentos. Durante este tiempo, trabajaron arduamente para mejorar los servicios disponibles y revitalizar la cohesión comunitaria. En 1996, lograron fundar una escuela primaria y, posteriormente, establecieron un Puesto de Salud.

Luego del repoblamiento de la comunidad, la inseguridad aún continuó. La población adulta recuerda un último enfrentamiento terrorista en la actual comunidad de Potsoñeni, donde lograron expulsar a los terroristas de su territorio ya que la preparación de seguridad a través de las autodefensas de Potsoñeni era más sólida y con mayor experiencia obtenida los años anteriores en Poyeni.

"El 4 de abril de 1998 regresan los terroristas y hubo enfrentamiento en Potsoñeni. Hicieron trincheras los de la comunidad de Potsoñeni. Empezó el enfrentamiento a las 3 de la madrugada, gracias al Sr. Bernabe quien era miembro de CAD de la comunidad de Cutivireni. Avisó porque fue al baño y observó a los terroristas, a quien lo mataron en ese enfrentamiento."

(Rogelio Santos, Potsoñeni).

5.2 Análisis del periodo de violencia (1980-1999)

Si bien el impacto de Sendero Luminoso en la cuenca del Ene originó respuestas sumamente inéditas; para fines analíticos, proponemos tipificarlas en 3 grandes grupos. Este ejercicio nos permitirá esbozar 3 contextos o escenarios sobre los que se tejieron cambios en las relaciones de género y parentesco asháninka. Al respecto, queremos subrayar que no pretendemos simplificar la complejidad de lo vivido, sino más bien buscar los puntos comunes y de distinción que dieron pie a algunas de las respuestas identificadas. Por este motivo consideramos importante precisar que una misma persona pudo haber transitado más de 1 de los 3 escenarios en los diferentes momentos del conflicto.

El primer escenario identificado corresponde al de quienes optaron por buscar refugio en áreas remotas y montañosas como estrategia de protección y aislamiento frente a los senderistas. El segundo se ocupa de quienes sostuvieron una convivencia prolongada en los campamentos de Sendero Luminoso. El tercero, de aquellos asháninkas que permanecieron en los campamentos militares posteriormente ligados a la formación de comités asháninkas de autodefensa, buscando protección y seguridad.

5.2.1 Nuevos liderazgos: Caída de la figura del curaca y emergencia de los ronderos

El tratamiento de la poligamia y su intrincada relación con la formación de alianzas y vínculos matrimoniales emerge como otro factor crucial en este escenario. En varios testimonios procedentes de Catungo Quimpiri y Potsoteni, el periodo anterior a la llegada de Sendero Luminoso se encuentra atado a la figura de hombres influyentes que practicaban la poligamia sororal, también llamados "curacas".

En concordancia con la literatura, la relevancia política de tal práctica residía en la ampliación del prestigio y la creación de redes de alianza extensas, herramientas esenciales para el sostenimiento del poder del curaca. Por lo que llama la atención que, a pesar de las condenas por parte de los misioneros, la poligamia aún subsistiera en épocas previas a la llegada de Sendero Luminoso. De hecho, un ejemplo notable que hallamos, fue el de uno de los prominentes profesores asháninkas de Potsoteni, quien, habiendo venido del Perené y sido instruido por los curas, contrajo unión con cinco hermanas asháninka provenientes de Potsoteni.

Ahora bien, la transformación de la poligamia adquiere otro matiz con la intervención de Sendero Luminoso, que prohibió esta práctica bajo amenazas de asesinato o coerción para su disolución. Este cambio conllevó a transformaciones sustanciales en el contexto de las figuras de poder masculinas y sus redes de alianza, sin embargo, no implica su total desaparición, ni tampoco la replicación exacta de los modelos de los antiguos curacas. En lugar de ello, abre la posibilidad de una reinvenCIÓN de estas estructuras.

Dentro de este contexto, emergió una nueva clase de líder: las autodefensas. Estos individuos ganaron prominencia, y se erigen sobre la alimentación de redes de apoyo extendidas por todas las cuencas del Ene, llegando incluso a ocupar cargos de relevancia en las juntas directivas de comunidades nativas y en organizaciones de envergadura como la Central Asháninka del Río Ene tras la derrota de Sendero Luminoso. Asimismo, es relevante destacar que estas figuras heroicas se moldearon mayoritariamente como masculinas en estas 3 comunidades del Ene. A pesar de la función esencial desempeñada por las mujeres en la sostenibilidad y resiliencia de las comunidades en este difícil período, nos llama la atención que en los testimonios recopilados la superación de ese difícil período sea presentada a través del protagonismo de figuras puramente masculinas.

5.2.2 El papel de las CADs en el repoblamiento de comunidades asháninkas del Ene

En el contexto de la lucha contra Sendero Luminoso, la alianza entre los militares y los comités de autodefensa se estableció como un pilar fundamental en la protección de los territorios y la erradicación de esta organización terrorista. A pesar de las limitaciones, la colaboración efectiva entre estas fuerzas permitió debilitar significativamente al grupo extremista. Este enfoque de cooperación mostró cómo una respuesta coordinada y contundente por parte del Estado puede resultar en la disminución de una amenaza importante. Así, la alianza con los militares y la participación activa en comités de autodefensa generaron un frente unido y cohesionado en la comunidad.

Foto N° 10. XXVII Congreso ordinario CARE.



Foto: CARE

5.2.3 Debilitamiento de los lazos de solidaridad entre asháninkas

Comenzaremos por abordar el impacto de este periodo, explorando aspectos que afectaron la mirada de nuestros interlocutores sobre otros asháninka. Como es evidente, los 3 escenarios identificados generaron nuevas formas de cotidianidad sumamente marcadas por gran inestabilidad psicológica y física producto del terror, la sujeción y las cuantiosas muertes de parientes y seres queridos, como también la imprevisibilidad de los desplazamientos constantes. Estos factores transgredieron el desarrollo de aspectos fundamentales de la cultura asháninka. Las restricciones y las condiciones precarias llevaron a la pérdida de libertades cotidianas fundamentales para la socialización y transmisión de conocimientos tradicionales entre paisanos y distintas generaciones. Entre ellas destaca la imposibilidad de preparar y consumir alimentos esenciales como el masato y pescado. Ambos tan fundamentales para la nutrición como para la construcción de la identidad asháninka.

A lo largo de diferentes relatos de escape y huida resaltan numerosas historias sobre asháninkas responsables de la muerte de otros asháninkas, tanto por coerción como por convicción propia. También aquellas donde la mezquindad y, en general, la desconfianza, permiten la sobrevivencia. Este clima de miedo y desconfianza generalizada, socavó profundamente los lazos de solidaridad y confianza entre asháninkas y, de manera general, debilitó el autorreconocimiento como parte de un mismo colectivo, lo que en la actualidad encuentra algunas manifestaciones en las acusaciones de brujería que identificamos en la comunidad nativa de Yapiro, como también otras más institucionales como las del mantenimiento de ronderos que vigilan y castigan el comportamiento en las 3 comunidades.

5.2.4 Ambigüedad en la necesidad de apertura al Otro

Si bien, es extensa la literatura sobre la ambivalencia de la relación de los indígenas con los mestizos, la atrocidad del auge de Sendero Luminoso en su paso por estas comunidades nativas torna la relación con la alteridad como requisito indispensable para la sobrevivencia. Cada uno de los escenarios que llevan a la superación del conflicto armado interno, requiere, en mayor o menor grado, de saber dialogar con los senderistas altoandinos, militares mestizos y otras instancias del Estado.

Una de las premisas más discutidas en los debates sobre la relación de los indígenas panamazónicos con la alteridad, es la de la necesidad de relacionarse con los mestizos y aprender de sus habilidades y conocimientos para hacer frente a los retos de la colonización de la Amazonía y, a la vez, la peligrosidad de volverse tan parecido al “Otro” que se deja de ser uno mismo. Situación tan grave que puede conllevar al riesgo de perder humanidad y, por tanto, perder el parentesco con los propios.

Estando o no bajo la sujeción de Sendero Luminoso, los saberes del monte de los más antiguos, fueron fundamentales para que los desplazados pudieran sobrevivir en el monte. Siendo a menudo recurrentes en las memorias y narrativas asháninkas, especialmente en las femeninas. En adición a ser una de las ideas más repetitivas

en las evocaciones que hacen las jóvenes de los relatos que sus parientes les contaron sobre este periodo. De hecho, en las narraciones de las jóvenes suelen ser señalados como saberes que ellas lamentan desconocer y cuyo valor supera enormemente su “utilitarismo”.

Las jóvenes de Yaviro a las que entrevistamos nos ofrecieron una explicación interesante sobre la pérdida de los saberes del monte entre ellas y sus pares de la comunidad. Mientras algunas mencionaban el fallecimiento temprano de personas mayores que los poseían y podían enseñarles, la mayoría lo asoció con el reconocimiento de la falta de interés propio. Lo cual fue explicado en términos de preferir “estar en el celular” o realizando actividades que les rindan réditos monetarios. Ambas, fundamentales para comunicarse con los mestizos, pero también peligrosas.

5.2.5 La experiencia del engaño como amenaza latente

Las experiencias de engaño y desconfianza que surgieron durante la violencia política persisten en la memoria colectiva: la posibilidad de nuevas amenazas para la vida y seguridad de los asháninkas reavivan su recuerdo. En las tres comunidades nativas, hablar de la llegada de Sendero Luminoso invariablemente significa escuchar acerca de la sumisión implícita de algunos asháninkas a Sendero Luminoso y los “engaños” bajo los cuales los senderistas llegaron. De acuerdo con Villapolo, este concepto de “memoria del desengaño” es recurrente entre los asháninkas y explica cómo interpretan el conflicto armado interno como una manipulación perpetrada por Sendero Luminoso. La autora sostiene que los asháninkas simpatizaban con Sendero debido a las promesas de bienes foráneos, como automóviles y aviones, interpretados como símbolos de igualdad y bienestar, sin embargo, estas promesas no se cumplieron y la presencia de Sendero resultó en opresión, maltrato, hambre y muerte en lugar de la prosperidad prometida.

Un concepto complementario es el de la “memoria épica de las rondas”, que también resuena en los relatos. Esta narrativa resalta el papel de los ronderos como héroes en la lucha contra Sendero Luminoso, contribuyendo esencialmente a la “contraofensiva”. Estos dos conceptos, la “memoria del desengaño” y la “memoria épica de las rondas”, se cruzan en el contexto asháninka. La primera se vincula con las expectativas iniciales puestas en Sendero Luminoso y las consecuencias dolorosas de las promesas incumplidas. Por otro lado, la segunda narra la participación activa de los asháninkas en la resistencia a Sendero, centrando su atención en la superación de la amenaza. Ambas memorias reflejan la complejidad de la experiencia asháninka durante el conflicto armado interno y están unidas por una preocupación compartida: evitar la repetición de la violencia política en el futuro. Esta inquietud se manifiesta en el deseo de que las generaciones venideras aprendan de los errores pasados, incluso consultando documentos como los estatutos comunitarios.

Es crucial considerar que estas narrativas evolucionaron paralelamente al proceso de reconstitución de las comunidades nativas. Después del declive de Sendero Luminoso, las tres comunidades fueron reasentadas en ubicaciones cercanas

pero diferentes a las anteriores al terrorismo. Los antiguos habitantes y algunos de sus hijos regresaron acompañados de parejas de diversas procedencias, y quienes no, salieron a buscar parejas asháninkas en otras comunidades nativas. Es en estos nuevos asentamientos que se gesta la idea de comunidad nativa. Así, su emergencia parece estar marcada por la memoria de la defensa contra invasiones de mestizos, la posibilidad de abusos violentos, la figura heroica de los autodefensas y, en segundo plano, por las fuerzas militares consideradas como aliadas. Pese a que en Potsoteni y Yaviro, la imagen predominante de los autodefensas sigue siendo masculina. En Catungo Quimpiri, existe una representación más igualitaria, donde las mujeres también pueden ser pensadas como autodefensas valientes, capaces de arrebatar sus motosierras a invasores de fuera. Lo que va en consonancia con la presencia de una presidenta comunal mujer.

Además, la transmisión intergeneracional del conocimiento se ve mermada por la ausencia de personas mayores que perdieron la vida durante el conflicto. A la vez, el enfoque en adquirir conocimiento para lidiar con mestizos puede restar atención a otros aspectos. No obstante, esto no significa que dicho conocimiento esté extinto, sino más bien que podría persistir de formas que es necesario abordar para lograr una comprensión más profunda de los impactos diferenciados de este periodo de la historia en el Ene.

Por otro lado, el deseo de que los jóvenes se preparen para defender los proyectos comunitarios y no sean engañados por otros actores, ya sean mestizos o asháninkas, no siempre coincide con la percepción de los adultos sobre la juventud. Mientras que en Catungo Quimpiri y Yaviro se observa una actitud negativa hacia las preferencias de los jóvenes, a quienes describen como poco interesados en la educación y los asuntos de la comunidad, en Potsoteni se alberga una visión un poco más positiva del futuro de los jóvenes, aunque también se reconoce las dificultades que enfrentan para acceder a la educación.

En conclusión, el análisis de las presiones territoriales diferenciadas durante el auge de Sendero Luminoso en las comunidades nativas de la cuenca del Ene, revela una compleja interacción entre la política, las relaciones intercomunitarias y las dinámicas de género. El declive de la poligamia y la figura del curaca, la emergencia de los autodefensas, la desconfianza entre asháninkas, las memorias del conflicto y la reconstitución de las comunidades, han dejado huellas profundas en la estructura y cohesión de las mismas, ofreciendo un panorama en constante transformación en su camino hacia la reconstitución y fortalecimiento de su territorio e identidad.

5.2.6 Transformación de las relaciones de género

Siguiendo a Belaúnde (2011), es importante entender que el conflicto armado interno se tejío sobre una trama interétnica de transformación del indígena andinoamazónico, que generó la creación de nuevas formas de poder donde las relaciones de género interétnicas conforman una piedra angular. Aun cuando las tensiones con los mestizos constituyeron dinámicas permanentes, no se trató de una guerra entre indígenas amazónicos y no-indígenas mestizos. Lejos de

ello, en el Ene significó la lucha entre asháninkas y ejércitos senderistas liderados por personas susceptibles a identificarse o ser denominadas como indígenas altoandinos que, en muchos casos, también incluían en sus filas a asháninkas. Este escenario, para algunos autores (Del Pino, 2017), en parte puede explicarse como una reacción ante las medidas pro colonización que el Estado desarrolló sobre tierras indígenas. De forma que, más bien, en muchos casos el término “mestizo” puede resultar bastante inexacto.

Vivir en los campamentos aledaños a las bases militares también significó buscar refugio en asentamientos compartidos con mestizos altoandinos y miembros de diferentes comunidades nativas. En estos lugares, habilidades como hablar castellano, comprender estrategias militares y saber establecer relaciones con mestizos, se volvieron esenciales para la supervivencia y defensa de la vida, desencadenando, en mayor o menor medida, una importante dependencia de los militares y líderes de la autodefensa, como mediadores para la relación con los Otros y el acceso a recursos.

5.2.7 Transformaciones en las relaciones de matrimonio

Tanto en los casos de subyugación por Sendero Luminoso, como en los del respaldo de militares y autodefensas, se gestaron relaciones intercomunitarias y ambivalentes cuya importancia radica en el entrelazado interétnico de relaciones entre diversas comunidades y centros poblados. Donde es probable que la ruptura de las relaciones entre el yerno y el cuñado, fundamentales en la reciprocidad y cuidado de las parejas fueran resquebrajadas para, en su lugar, dar paso a la emergencia de masculinidades mestizas (Belaúnde, 2018, 2011). Fuera a través de vínculos matrimoniales, de paisanazgo, compadrazgo o enemistad, establecieron relaciones y percepciones duraderas sobre los Otros, cuya importancia es fundamental para el devenir de las actuales Catungo Quimpiri, Yaviro y Pototeni. En este punto no nos gustaría dejar de mencionar el asombro e intriga que nos causó la ausencia de relatos de maltrato y agresiones sexuales, tan recurrentes en el informe de la CVR (Durand, 2015).

Los campamentos ligados al resguardo militar se convirtieron en espacios de coexistencia, donde surgieron relaciones complejas y desafíos internos propios de la convivencia entre grupos de origen diverso. Todo ello en un contexto marcado por numerosas muertes por epidemias, como la del cólera y la viruela, y enfermedades relacionadas con el sistema respiratorio y malnutrición, ocasionadas por las pésimas condiciones de vida que se mantuvieron en los 3 tipos de escenarios mencionados.

La dislocación demográfica causó transformaciones notables en la dinámica de formación de parejas. Los lazos entre asháninkas de diferentes comunidades se convirtieron en un mecanismo importante para la coexistencia y la protección mutua. Aunque estas relaciones a menudo eran ambivalentes y podían incluir tanto vínculos de amistad como de rivalidad, fueron fundamentales para el intercambio de conocimientos, la solidaridad, colaboración y movilidad no lineal entre diferentes áreas de refugio. En muchos casos, se formaron parejas

entre miembros de diferentes comunidades nativas en comunidades distintas a donde se encontraron al unirse, estableciendo un tejido complejo de relaciones intercomunitarias y matrimoniales. En este punto queremos destacar la escasez de referencias a asháninkas casados con mestizos. Ausencias que, junto con las de los abusos, interpretamos como puntos álgidos y clave que lejos de no existir, requieren del establecimiento de mayores vínculos de confianza para ser compartidas por nuestras interlocutoras. Sobre este tema, las pistas que se nos brindan son las pocas menciones que se hicieron y que aludieron a que “las parejas (varones mestizos) se llevaron a las parejas asháninkas”. Como también la existencia de las mismas normas en los estatutos comunales de las comunidades para la regulación de las uniones matrimoniales y las relaciones con mestizos, aunque no siempre se implementen en la práctica cotidiana.

En cuanto a las uniones o matrimonios más recurrentes, encontramos numerosos casos de comuneros con vínculos familiares sólidos entre Catungo Quimpiri y Yaviro. Estas relaciones se manifestaron en diferentes formas, como mujeres nacidas en Catungo Quimpiri cuyos padres provenían de Yaviro, así como casos opuestos de hombres de Yaviro que establecieron parejas y se mudaron a Catungo Quimpiri. Además, individuos alrededor de los 40 años de edad, que nacieron en comunidades donde actualmente residen y que se reconocen como originarios de esas localidades pese a que uno o ninguno de sus padres provenga de allí.

En específico, en Catungo Quimpiri, la afinidad se fortaleció especialmente con Yaviro, Pampa Alegre, Sapantoari, Paveni y Quimaropitiari. Por su parte, en Yaviro, además de la relación con Catungo Quimpiri, se establecieron lazos con Shaoriato, Puerto Shampitiari y Valle Esmeralda. En Pototeni, las rutas de desplazamiento diferenciadas dieron lugar a una conexión más sólida con Caperucia, Poyeni y Otica. Estas relaciones intercomunitarias tuvieron un impacto significativo en la estructura social y la dinámica de las parejas en las comunidades. Contribuyeron a la formación de alianzas estratégicas y establecieron un tejido de conexiones que influenciaron la vida cotidiana y las decisiones de las parejas en un contexto de desplazamiento y cambio constante.



Foto: CARE

5.3 Post periodo de violencia (2000 - Actualidad)

5.3.1 Narcotráfico

En la CN Potsoteni la incursión de cocaleros y narcotraficantes ha desencadenado una proliferación incontrolada de cultivos ilícitos y una presencia constante de mochileros involucrados en el tráfico de sustancias ilegales. Esta situación ha resultado en daños ecológicos significativos, erosionando la sostenibilidad de la tierra. La ausencia de regulación efectiva ha exacerbado este problema, intensificando la degradación ambiental y amenazando tanto la seguridad alimentaria como la salud de la población. La contaminación del río Ene, como consecuencia de actividades ilícitas, ha exacerbado aún más la vulnerabilidad de la comunidad, contribuyendo a la inseguridad alimentaria y dando lugar a enfermedades respiratorias y digestivas.

En Yaviro, los efectos de la invasión y la presión territorial se hacen evidentes en la alimentación, salud e integridad de los comuneros. La proximidad de la comunidad con narcotraficantes, que utilizan una ruta terrestre que cruza cerca de la escuela secundaria, introduce un elemento adicional de riesgo y deterioro de la calidad de vida. Esta presión territorial ha llevado a una situación en la que los beneficios económicos derivados de la coca ilícita y el narcotráfico compiten directamente con las alternativas económicas y agrícolas tradicionales, lo que genera conflictos internos y socava la cohesión comunitaria.

Un caso particularmente ilustrativo es el de Catungo Quimpiri, que ha sido seleccionado para un análisis más detenido debido a su potencial para ilustrar varios puntos clave. La invasión de cultivos ilícitos en esta comunidad ha dejado una profunda huella en su estructura social y en las relaciones entre las comunidades circundantes. La invasión territorial ha tenido impacto en áreas limítrofes como Tiñovancani, Manantial, Tsonkiriari, Gran Shinongari y Unión Quempiri, generando conflictos en torno a la demarcación territorial. Las disputas entre los gobiernos regionales de Cusco y Junín han obstaculizado los esfuerzos de georreferenciación, dejando a la comunidad en una posición de vulnerabilidad y sin una solución clara a la vista.

La invasión territorial ha impactado zonas limítrofes como Tiñovancani, Manantial, Tsonkiriari, Gran Shinongari y Unión Quempiri, desencadenando disputas sobre la demarcación del territorio. En esa línea, es importante resaltar la participación ambivalente de la Municipalidad de Pichari en el conflicto territorial de Catungo Quimpiri. Aunque podría parecer que la municipalidad brinda apoyo indirecto a los invasores, esta relación es mucho más matizada de lo que parece a primera vista. Las invasiones territoriales han sido impulsadas por colonos con vínculos históricos y familiares con la comunidad, lo que ha generado tensiones y alianzas ambiguas. La historia de Pitirinqueni ejemplifica esta dinámica, habiendo servido como refugio durante el auge de Sendero Luminoso y manteniendo ahora una relación ambivalente con Catungo Quimpiri.

5.3.2 La influencia de los gobiernos locales en el avance de las invasiones para el cultivo ilícito de coca

Es relevante subrayar que una cantidad considerable de cargos en municipalidades y gobiernos regionales, han sido ocupados por colonos que mantienen vínculos familiares con migrantes altoandinos que arribaron a la región desde los albores del siglo pasado. Estos flujos migratorios están vinculados con migraciones anteriores asociadas a factores tan diversos como la apertura de rutas de penetración promovidas en el gobierno del presidente Belaúnde, la demanda de cultivos como café y cacao de la segunda mitad del siglo pasado, y más recientemente, las movilizaciones forzosas ocasionadas por Sendero Luminoso (Bedoya et. al, 2017). Frecuentemente, estos desplazamientos tejieron redes que promueven el entreteje de extensas redes que se sostienen sobre relaciones interétnicas que anteceden al auge de la coca.

Foto N° 11. Invasión de cocales en el territorio de la CN Catungo Quimpiri.



Foto: CARE

Desde sus inicios en el 2002, la Federación de Productores Agropecuarios del Valle de los Ríos Apurímac y Ene (FEPA-VRAE), ha abogado por la legitimidad de los cultivos de hoja de coca, enarbolando su relevancia ancestral para las comunidades quechua (Inforegión, 2023). Con el correr del tiempo, la FEPA-VRAE ha logrado permear la política local, propulsando los intereses de la coca ilícita y de los colonos invasores (Pastor, 2012). El vínculo entre esta entidad y la Municipalidad de Pichari se traduce en una asignación desigual de recursos públicos entre los distritos, lo que reverbera directamente en la capacidad para afrontar las presiones territoriales y arroja luz sobre cómo actores foráneos ejercen su influencia sobre las dinámicas autóctonas.

En este marco, la Municipalidad de Pichari emerge como un actor político de singular relevancia. La relación simbiótica entre esta entidad y la FEPA-VRAE, manifestada a través del flujo de recursos provenientes del canon de Camisea en favor de invasores cocaleros, ilustra de qué manera la política local puede modelar el panorama económico y territorial de la región, al tiempo que puede perpetuar ciertos patrones y dinámicas (Pastor, 2012). En este contexto, el enfoque se dirige hacia la relación ambivalente entre la comunidad y los invasores territoriales en Catungo Quimpiri, donde la Municipalidad de Pichari desempeña un papel determinante. Alcaldes con afinidades cocaleras y la consecuente desconfianza hacia las instituciones estatales han moldeado la percepción y participación de los comuneros en programas de Desarrollo Alternativo. La intermediación de la municipalidad se convierte así en un factor clave al mediar entre las comunidades y las instancias estatales, influyendo en gran medida en la viabilidad y éxito de dichas iniciativas.

De igual manera, es fundamental destacar la trascendencia de la FEPA-VRAE a lo largo de su trayectoria. Desde su fundación en 2002, esta organización ha abogado por la legitimidad de los cultivos de hoja de coca, defendiendo su relevancia ancestral para las comunidades quechuas. A lo largo del tiempo, la FEPA-VRAE ha logrado permeabilizar la esfera política local, impulsando los intereses de la coca ilícita y de los colonos invasores. La conexión entre esta entidad y la Municipalidad de Pichari, exemplifica una asignación desequilibrada de recursos públicos entre distritos, ejerciendo un impacto directo en la capacidad de afrontar las presiones territoriales y arrojando luz sobre cómo actores externos influyen en las dinámicas autóctonas.

Es esencial, además, resaltar la relación entre las municipalidades de Pichari y Río Tambo (Junín), ya que constituye un eslabón crucial en la comprensión del estancamiento del proceso de georreferenciación de las tierras en disputa. La renuencia de ambas entidades a asumir esta responsabilidad, ha dejado a la comunidad de Catungo Quimpiri en una posición vulnerable. A pesar de los recursos proporcionados por DEVIDA para llevar a cabo este proceso, la prolongada inercia pone de manifiesto la falta de compromiso por parte de las autoridades municipales y resalta la complejidad de las relaciones interregionales en el ámbito de la gestión territorial. La omisión de ambas municipalidades al no participar activamente en el proceso de georreferenciación de las tierras en conflicto es un factor crítico que ha dejado a la comunidad de Catungo Quimpiri en una posición de vulnerabilidad. A pesar de los llamados de los comuneros y los esfuerzos financiados por organizaciones como DEVIDA para llevar adelante este proceso, la georreferenciación aún no se ha concretado de manera efectiva.

Profundizar en los efectos diferenciados que cocaleros y narcotraficantes ejercen sobre las comunidades necesita del abordaje de la correlación de las dinámicas locales con fenómenos de mayor alcance que componen un entramado interconectado. Partimos de la premisa central de que los gobiernos locales no solo adoptan estas preferencias, motivados por los beneficios económicos potenciales, sino que se encuentran arraigados en causas históricas de una profundidad y complejidad intrínseca, forjadas en la construcción misma del tejido social interétnico en la historia reciente del Ene.

¿QUÉ HACER? HORIZONTES DEL KAMETSA ASAIKE DE CARE

6.1 Iniciativas propias de protección territorial: SAT-CARE

¿Qué vigilan?

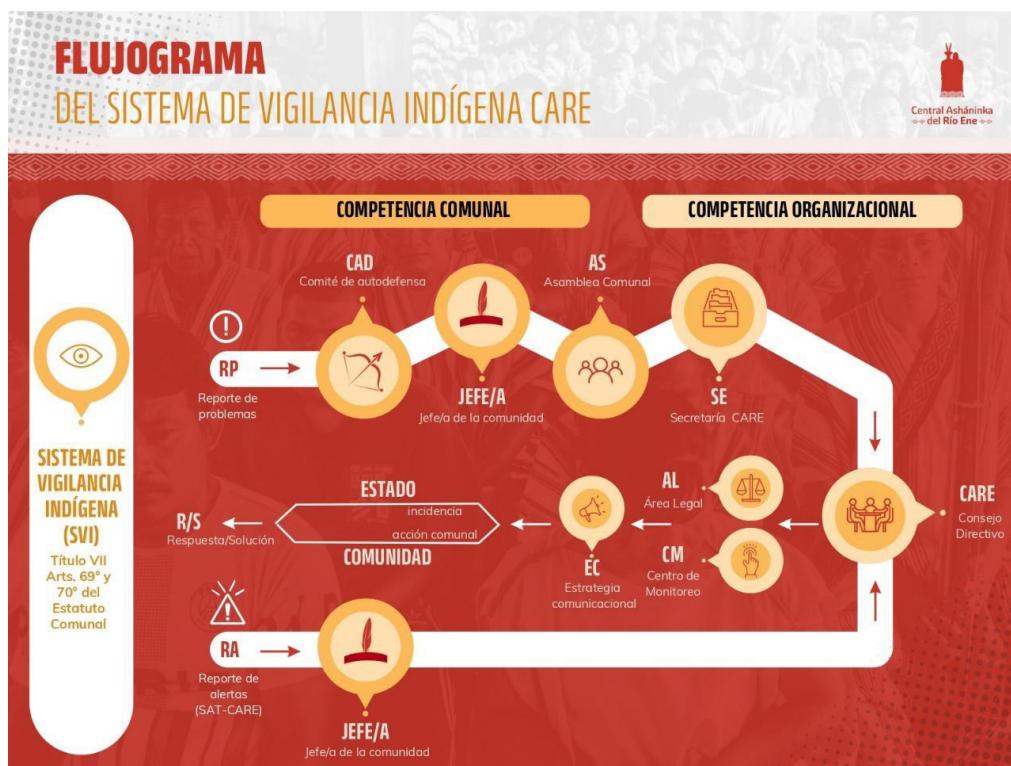
1. Territorio: Comité de Autodefensa y cubicador(res)
2. Seguridad: Comité de Autodefensa y cubicador(res)
3. Educación: Fiscal y Vocales
4. Salud: Fiscal y Vocales
5. Economía: Fiscal y Vocales

¿Cómo vigilan?

El procedimiento a seguir por los vigilantes de cada una de las comunidades frente a un hecho suscitado dentro de la jurisdicción del territorio de las comunidades, se establece de la siguiente forma:

1. El Comité de Autodefensa y Desarrollo (CAD) y cubicadores, realizan constante vigilancia al territorio de la comunidad, realizando patrullas diurnas y nocturnas. Asimismo, el fiscal y vocales, coordinarán previamente con las demás autoridades que existen en la comunidad (club de madres, vaso de leche, APAFA, CAE, etc.) para que estos reporten cualquier incidente que se haya producido en los lineamientos que les corresponde (Salud, Educación, Seguridad, Territorio y Economía).
2. Una vez que hayan tomado conocimiento de cualquier riesgo, inmediatamente deberán comunicar al jefe para que este convoque a Asamblea General.
3. La Asamblea General acordará mediante acta las acciones inmediatas que se tomarán para hacer de conocimiento a las instituciones públicas en caso de que sean incidentes leves; en caso de que se trate de incidentes graves y complejos se reportará directamente a la Central Asháninka del Río Ene (CARE). El Acta de Asamblea constituye el reporte de Vigilancia Indígena, con el que CARE inicia las acciones legales y/o de incidencia políticas.

En el marco de la implementación del Sistema de vigilancia indígena, CARE, en el 2021, implementó el Sistema de Alerta Temprana (SATCARE), que es un instrumento para la gestión de los riesgos a las que se enfrentan las comunidades nativas bases de CARE. Este SAT-CARE, está vinculado al geoservidor del Sistema de Alertas y Acciones Tempranas de AIDESEP (SAAT). Asimismo, como parte del SAT-CARE, se instalan 3 centros de monitoreo en las comunidades nativas de Pamorení, Tsirotiari y Potsoteni, y un centro de monitoreo central en la organización CARE. Cada centro de monitoreo tiene equipos tecnológicos que permiten recopilar data e información de los riesgos, amenazas, vulnerabilidades, intencionalidad de daño y daño. Entonces la parte procedural ¿Cómo vigilan?, se complementa con el SAT-CARE, estableciéndose un orden a nivel comunal como a nivel organizacional, tal como se evidencia en lo siguiente:



Fuente: CARE, 2023.

El Sistema de vigilancia Indígena establece los roles y responsabilidades en quienes recae la vigilancia al territorio, brindar la seguridad, vigilancia en la prestación del servicio de la educación, salud y en las acciones de la activación de la economía indígena; por lo que, todas las instituciones del Estado en sus tres niveles de gobierno (central, regional y local), deben adecuarse a esta estructura. Se debe hacer énfasis que si bien el Estado, conforme a las normativas nacionales, reconoce a los monitores ambientales, comités de vigilancia y control forestal comunitario, custodios forestales, entre otros, como agentes que realizan la vigilancia comunal a los recursos ambientales, pero conforme, a la estructura indígena de las comunidades bases de CARE, la vigilancia al territorio que incluye la vigilancia al bosque, recursos naturales y forestales maderable y no maderables, flora y fauna, recae en los Comités de Autodefensa y Desarrollo (CADs), por lo que, deben ser reconocidos así por el Estado.

6.2 La gobernanza interna y la formación de futuras generaciones

El análisis diferencial entre la organización y respuesta frente a las presiones relacionadas con Sendero Luminoso y los cocaleros/narcotraficantes, arroja luces sobre las complejas dinámicas sociales y los factores que influyen en las decisiones de colaboración o resistencia por parte de las comunidades indígenas.

En el caso de Sendero Luminoso, la respuesta de la comunidad se caracterizó por un rechazo absoluto y una condena unánime hacia cualquier forma de colaboración o apoyo al grupo terrorista. La brutalidad de Sendero Luminoso y sus tácticas terroristas generaron un miedo colectivo y una clara percepción de amenaza, lo que llevó a una movilización rápida y efectiva por parte de las comunidades, las autoridades y el Estado en su conjunto. La alianza con militares y autodefensas fue una respuesta emergente y contundente, impulsada por la urgencia de proteger la integridad de la comunidad y defender los valores fundamentales. La estigmatización social hacia cualquier forma de afiliación con Sendero Luminoso, contribuyó a la efectividad de estas respuestas, y las consecuencias de ser señalado como partidario de Sendero Luminoso eran drásticas, incluyendo la exclusión social y la pérdida de derechos básicos.

En contraste, la relación entre los cocaleros, narcotraficantes y las comunidades indígenas es más matizada y suscita una variedad de respuestas y actitudes dentro de la comunidad. La colaboración con estos actores ilegales no se ve necesariamente como una traición a la sociedad o a los valores fundamentales de la comunidad. En muchos casos, las decisiones de involucrarse en la economía cocalera están motivadas por la búsqueda de oportunidades económicas y la necesidad de garantizar la subsistencia de las familias. La falta de alternativas económicas sostenibles suficientes para las necesidades de integración al mercado de estas comunidades y la percepción de insuficiencia de recursos provenientes de las otras actividades agrícolas con que suelen complementar su canasta básica, podrían contribuir a ciertas formas de tolerancia y, en algunos casos, a la participación encubierta en actividades ilícitas. Un indicador difícil de medir en la medida que se percibe que algunos miembros de las comunidades están involucrados en actividades relacionadas con la economía cocalera, ya sea a través de la venta de terrenos comunales, proporcionando apoyo encubierto al narcotráfico o trabajando de manera temporal en la cosecha de cultivos de hoja de coca vinculados al narcotráfico. Esta ambivalencia y la falta de cifras precisas sugieren que la participación en la economía cocalera podría ser más extendida de lo que se reconoce abiertamente.

La respuesta frente a las presiones relacionadas con los cocaleros y narcotraficantes es más compleja debido a la ambigüedad y la diversidad de motivaciones. Aunque existe vigilancia y desconfianza hacia los comuneros que están involucrados con los invasores y narcotraficantes, esta no siempre se traduce en acciones efectivas de expulsión. En lugar de una respuesta unánime y contundente como en el caso de Sendero Luminoso, las comunidades enfrentan desafíos para definir y aplicar líneas claras sobre cuándo se cruza el umbral de colaboración inaceptable.

6.3 Apuntes sobre los jóvenes

Además de las invasiones y la presión territorial, es crucial considerar la participación de los jóvenes en actividades ilícitas y económicas en las tres comunidades. En las 3 comunidades nativas, se ha identificado que algunos jóvenes colaboran con grupos involucrados en el narcotráfico, vendiendo parte de las tierras o participando en actividades relacionadas con la coca. Esta compleja colaboración requiere un análisis más profundo para comprender las motivaciones subyacentes y las circunstancias que llevan a este involucramiento.

Por otra parte, los jóvenes de las tres comunidades también participan en actividades agrícolas ocasionales, contribuyendo al trabajo en las chacras. En Yaviro, se ha observado que existe un alto número de deserción escolar, principalmente porque los jóvenes encuentran atractivo generar ingresos económicos trabajando en las zonas cocaleras como el Centro Poblado Nuevo Amanecer. En donde, según testimonios de las personas entrevistadas, se estaría dando un procesamiento a la hoja de coca. En cuanto a la movilidad laboral de los jóvenes, hay evidencia que sugiere que algunos se trasladan a ciudades como Pichanaki, Atalaya y Puerto Ocopa, según testimonios de los adultos. Sin embargo, la naturaleza precisa de los trabajos que desempeñan en estos lugares requiere mayor especificación.

Foto N° 12. Jóvenes de las CCNN Catungo Quimpiri y Tsirotiari Alto.



Foto: CARE

En Catungo Quimpiri, esta participación adquiere múltiples formas, incluyendo la venta de tierras y la colaboración con grupos vinculados a actividades ilícitas. Esta colaboración compleja requiere un análisis más profundo para comprender las motivaciones y circunstancias subyacentes. Adicionalmente, los jóvenes de las tres comunidades también participan en actividades agrícolas ocasionales, involucrándose en el trabajo de las chacras.

Sin embargo, es importante señalar que el estudio no recopiló información diferenciada por género sobre el trabajo de los jóvenes en el narcotráfico. Aunque se observó una marcada diferencia de género en los patrones de migración de los jóvenes, con más mujeres saliendo a ciudades como Huancayo y Lima para trabajar en remallado y servicios en restaurantes, mientras que los hombres se asocian más con el involucramiento en actividades ilícitas.

Es pertinente destacar que estos hallazgos derivan de una recopilación de datos limitada, y subsisten áreas que requieren un análisis más exhaustivo para comprender a profundidad las dinámicas y motivaciones que impulsan la participación juvenil en diversas actividades económicas. La relación entre género y la implicación juvenil en actividades legales e ilegales es un aspecto de suma importancia que necesita un examen más profundo en futuras investigaciones.

De hecho, en el contexto de las presiones de cocaleros y narcotraficantes, se observa una disminución en el interés de los comuneros por participar en los comités de autodefensa con el paso de los años. Esta falta de involucramiento puede deberse a la falta de confianza en las instituciones estatales y a la percepción de riesgo que implica enfrentar a actores ilegales. Una dinámica adicional que agrega complejidad es la presencia de colonos con vínculos históricos y familiares con la comunidad asháninka. Esto ha resultado en tensiones y alianzas ambiguas que influyen en la forma en que se abordan las invasiones territoriales. La historia de Pitirinqui es un ejemplo que ilustra esta dinámica. Durante el auge de Sendero Luminoso, Pitirinqui sirvió como refugio para la comunidad asháninka. Sin embargo, en la actualidad, mantiene una relación ambivalente con Catungo Quimpiri, la comunidad asháninka vecina. Esta situación subraya cómo las relaciones históricas y las dinámicas interpersonales pueden afectar la respuesta comunitaria y las alianzas en la defensa territorial.

**Foto N° 13. Dibujo de un estudiante del albergue de Pototeni, año 2018.
Titulado “Los Comités de Autodefensa del Ene”.**



Foto: CARE

CONCLUSIONES

El análisis revela que el auge de Sendero Luminoso en las comunidades asháninkas generó profundos cambios en las dinámicas sociales y de género. Durante este período de inestabilidad, los lazos de solidaridad entre los asháninkas se vieron socavados, debilitando su cohesión interna. A pesar de la ambivalencia en la relación con los mestizos, la supervivencia en un entorno hostil impulsó la necesidad de relacionarse con el Otro, lo que condujo al diálogo con senderistas y militares como estrategia para enfrentar las amenazas.

El conflicto armado interno provocó una reconfiguración de las relaciones de género y dio lugar a la aparición de nuevos líderes. La desaparición de la poligamia y la figura del curaca remodelaron las dinámicas masculinas, preparando el terreno para líderes autodefensas que se erigieron como figuras heroicas. La reconstitución de las comunidades en nuevas ubicaciones marcó un período de renacimiento y la continuidad de alianzas intercomunitarias establecidas durante el auge de Sendero Luminoso en la cuenca del Ene. En el contexto de las uniones matrimoniales, se observa una recurrencia en la formación de parejas entre comuneros de Catungo Quimpiri y Yaviro, así como conexiones intercomunitarias con otras localidades como Pampa Alegre, Sapantoari, Paveni, Quimaropitiari, Shaoriato, Puerto Shampitiari, Valle Esmeralda, Caperucia, Poyeni y Otica. Además, en Potsoteni, las rutas de desplazamiento diferenciadas dieron lugar a una conexión más sólida con Caperucia, Poyeni y Otica, lo que contribuyó a la cohesión social y a la formación de alianzas estratégicas en un entorno marcado por desafíos constantes.

La memoria del conflicto se entrelaza con la reconstitución comunitaria, donde la "memoria del desengaño" y la "memoria épica de las rondas" influyen en la percepción del conflicto y en la resistencia contra Sendero Luminoso. Conforme las generaciones más jóvenes se preparan para defender los proyectos comunitarios y evadir engaños, surge la preocupación por la transmisión intergeneracional del conocimiento tradicional.

Posteriormente, las comunidades asháninkas continuaron atravesando desafíos significativos, como la preservación de saberes ancestrales en un contexto cambiante y la necesidad de mantener un equilibrio entre la apertura al Otro y la protección de su cultura arraigada. Para aproximarnos a sus procesos de resiliencia y fortalecimiento de la identidad, es esencial comprender que el conflicto armado interno se desarrolló en un contexto interétnico de transformación de las comunidades indígenas andinoamazónicas, dando lugar a nuevas formas

de poder en las que las relaciones de género entre diferentes grupos étnicos desempeñaron un papel fundamental. Ya que, a pesar de las tensiones con los mestizos, este conflicto no se redujo a una lucha entre indígenas amazónicos y no indígenas mestizos.

En las comunidades indígenas de Pototeni, Yaviro y Catungo Quimpiri, la incursión de cocaleros y narcotraficantes ha tenido un impacto devastador. En Pototeni, la proliferación incontrolada de cultivos ilícitos y la actividad constante de mochileros en el tráfico de sustancias ilegales, han llevado a graves daños ecológicos y a la erosión de la sostenibilidad de la tierra. Esta situación ha sido exacerbada por la ausencia de una regulación efectiva, lo que ha intensificado la degradación ambiental y ha amenazado la seguridad alimentaria y la salud de la población. La contaminación del río Ene, resultado de estas actividades ilícitas, ha agravado aún más la vulnerabilidad de la comunidad, conduciendo a problemas de inseguridad alimentaria y a la aparición de enfermedades respiratorias y digestivas.

En Yaviro, la presión territorial ejercida por los narcotraficantes ha tenido impactos significativos en la alimentación, la salud y la integridad de los comuneros. La proximidad de la comunidad a una ruta terrestre utilizada por narcotraficantes, ha introducido un elemento adicional de riesgo y deterioro en la calidad de vida. Esta presión territorial ha creado una situación en la que los beneficios económicos derivados de la coca ilícita y el narcotráfico compiten directamente con las alternativas económicas y agrícolas tradicionales, lo que ha generado conflictos internos y ha debilitado la cohesión comunitaria.

Un caso particularmente ilustrativo es el de Catungo Quimpiri, donde la invasión de cultivos ilícitos ha tenido un impacto profundo en la estructura social y en las relaciones entre las comunidades circundantes. La invasión territorial ha generado conflictos en zonas limítrofes, obstaculizando los esfuerzos de demarcación territorial y generando disputas entre los gobiernos regionales de Cusco y Junín. La relación ambivalente entre la comunidad y la Municipalidad de Pichari también ha influido en esta dinámica, complicando aún más la resolución del conflicto territorial. Partiendo de esta premisa central, se reconoce que las preferencias de los gobiernos locales por los cocaleros ilícitos no solo están motivadas por beneficios económicos potenciales, sino que también están arraigadas en causas históricas de una profundidad y complejidad intrínseca. Es necesario comprender las causas históricas que han sido moldeadas por la construcción misma del tejido social interétnico para abordar eficazmente las presiones actuales en las comunidades indígenas y encontrar soluciones que respeten su diversidad y sus circunstancias únicas.

En respuesta a estas presiones, las comunidades han desarrollado estrategias de resistencia, como la prohibición de matrimonios con mestizos y la regulación del acceso de foráneos a sus territorios. Sin embargo, estas estrategias enfrentan desafíos debido a limitaciones en el liderazgo comunitario y la extensión geográfica de las comunidades. Además, la falta de reconocimiento público de la participación en la economía cocalera complica la respuesta de las comunidades a los programas de desarrollo alternativo.

Es crucial destacar las diferencias en la respuesta comunitaria ante las presiones de Sendero Luminoso y los cocaleros/narcotraficantes. Frente a Sendero, la comunidad se unió en una alianza con militares y autodefensas para enfrentar la amenaza terrorista, mientras que ante las presiones de cocaleros y narcotraficantes, la respuesta es más matizada y tolerante debido a la complejidad de las motivaciones económicas y la ambigüedad de las colaboraciones.

Los jóvenes también juegan un papel importante en estas dinámicas, involucrándose en actividades ilícitas y agrícolas. Algunos jóvenes colaboran con grupos relacionados con el narcotráfico, vendiendo tierras o participando en actividades vinculadas a la coca. Sin embargo, la falta de datos diferenciados por género y la complejidad de las motivaciones subyacentes requieren un análisis más profundo.

En resumen, el análisis diferencial de la respuesta comunitaria a las presiones de cocaleros y narcotraficantes revela una trama compleja de factores sociales, históricos, económicos y políticos. La colaboración entre comunidades, instituciones estatales y organizaciones de desarrollo es esencial para abordar eficazmente estas presiones y proteger los territorios y la forma de vida de las comunidades indígenas.



Foto: CARE, 2021.

REFERENCIAS

- Barreto, R. (2018). Paisagens vividas e em movimento entre os asháninka do río Ene [Tesis de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositorio institucional de la Universidad Federal de Santa Catarina.
- BaseDePueblosIndígenasDelPeru (8/8/2023). Asháninka. [Base de datos]. Recuperado de: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/ashaninka>
- BaseDePueblosIndígenasDelPeru(8/8/2023). Catungo Quimpiri [Base de datos]. Recuperado de: <https://bdpi.cultura.gob.pe/localidades/catungo-kimpiri>
- BaseDePueblosIndígenasDelPeru(8/8/2023). Potsoteni [Base de datos]. Recuperado de <https://bdpi.cultura.gob.pe/localidades/potsoteni>
- BaseDePueblosIndígenasDelPeru(8/8/2023). Yaviro [Base de datos]. Recuperado de <https://bdpi.cultura.gob.pe/localidades/yaviro>
- Bedoya, E., Aramburú, C. y Burneo, Z. (2017). Una agricultura insostenible y la crisis del barbecho: el caso de los agricultores del valle de los ríos Apurímac y Ene, VRAE. *Anthropologica*, 35(38), 211-240.
<https://doi.org/10.18800/anthropologica.201701.008>
- Belaúnde L. (2018). Sexualidades Amazónicas. Género, deseos y alteridades. La siniestra ensayos.
- Belaunde, L. (2011). La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. En Centro Peruano de Estudios Sociales (Ed). *Mujer Rural: Cambios y Persistencias* (181-206).
https://landportal.org/sites/landportal.info/files/libro_mujer_rural.pdf#page=189
- CARE (2011). Agenda Política Kametsa Asaíke, el vivir bien de los Asháninkas del Ene. CARE.
- CARE (2016). Estrategia 2021, Central Ashaninka del Río Ene.
- Chirif, A., y Hierro, P. (2007). Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

- Del Pino, P. (1995). Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el Valle del río Apurímac. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga]. Repositorio institucional de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
<http://repositorio.unsch.edu.pe/handle/UN SCH/2123>
- Durand, Natali (2015). Cuando los ríos se cruzan: Etnicidad, memoria y mitos en el conflicto armado interno peruano. Una mirada desde el pueblo Asháninka.
[Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales]. Repositorio institucional de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/8498>
- Echeverri, J. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural?. Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas.
https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_6/5/1.Alvaro_Echeverri.pdf
- Espinosa, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27(27), 123-168.
- Espinosa, O. (1993). Las rondas asháninka y la violencia política en la selva central. *América Indígena* (4), 79-101.
- Espinosa, O. (1994). La repetición de la violencia. Informe sobre la situación de los Asháninka de los ríos Ene y Tambo. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
<https://cendoc.caaap.org.pe/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=1611>
- Espinosa, O. (2011). La violencia y la historia asháninka: De Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45 (1), 137-155.
<https://journals.openedition.org/bifea/7891?lang=en>
- Fabián, B. (1995). Cambios culturales en los Asháninka desplazados. *Amazonía Peruana*. Tomo XIII, n° 25, 159-176.
- Inforegión (2023). FEPA-VRAE celebra su noveno aniversario en medio de cuestionamientos a sus dirigentes. Recuperado de:
<https://www.inforegion.pe/87262/fepavrae-celebra-su-noveno-aniversario-en-medio-de-cuestionamientos-a-sus-dirigentes/>
- León, J. y Velarde, C. (2019). Los programas sociales: una aproximación de sus dificultades desde la cultura ashaninka en la comunidad nativa de Pototeni, Cuenca del Río Ene-Satipo [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Centro del Perú]. Repositorio digital de la Universidad Nacional del Centro del Perú.

Ministerio de Salud (2012). Análisis de la Situación de Salud del Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro. Recuperado de:
<https://www.dge.gob.pe/portal/docs/VRAEM.pdf>

Nieto, J. (2017). Uno de mujer es andariega: palavras e circulações de mulheres Uitoto entre a selva e a cidade [Tesis de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositorio institucional de la Universidad Federal de Santa Catarina.

<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/186520>

Ojo Publico (2023). Pueblos indígenas claman por ayuda contra el narcotráfico. Recuperado de:
<https://ojopublico.com/2760/pueblos-indigenas-claman-por-ayuda-contra-el-narcotrafico>

Pastor (2012). Gobernanza indígena en contextos de economías ilícitas: el caso de las comunidades Ashaninkas del VRAEM. Consorcio de Investigación Económica y Social.

https://www.researchgate.net/profile/Consorcio-De-Investigacion-Economica-Y-Social-Peru/publication/371567502_Gobernanza_indigena_en_contextos_de_economias_ilicitas_el_caso_de_las_comunidades_Ashanincas_del_VRAEM/links/648a43d59605ba270e44db6d/Gobernanza-indigena-en-contextos-de-economias-ilicitas-el-caso-de-las_comunidades-Ashanincas-del-VRAEM.pdf

Seeger, A., Da Matta R. y Viveiros de Castro E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional nº 32, pp. 2-49.

Villasante, M. (2012). Violencia de masas del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los asháninka de la selva central: Datos preliminares de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú. Memoria nº 9.

<https://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/09/Dossier.pdf>



CARE
CENTRAL ASHÁNINKA DEL RÍO ENE
2024

www.careashaninka.org
ashaninkarioene@yahoo.es
(064)545670
redes: @careashaninka



ISBN: 978-612-5140-07-4



9 7 8 6 1 2 5 1 4 0 0 7 4



International Development Research Centre
Centre de recherches pour le développement international

Con el apoyo de:

