



Central Asháninka
del Río Ene

El fuego en la vida Ashaninka

Identificación y registro de conocimientos y prácticas del pueblo Ashaninka en el manejo integral del fuego y la mitigación de incendios forestales en territorios comunales de la cuenca del Río Ene

El fuego en la vida Ashaninka. Identificación y registro de conocimientos y prácticas del pueblo Ashaninka en el manejo integral del fuego y la mitigación de incendios forestales en territorios comunales de la cuenca del Río Ene.

Proyecto Bosques Amazónicos ASL2, ejecutado por el Ministerio del Ambiente

© CARE - Central Asháninka del Río Ene

Jirón Francisco Irazola N°1401, Satipo. Junín, Perú

Teléfono: (064) 545670

<https://careashaninka.org.pe/>

© Profonanpe – Fondo Ambiental del Perú

Av. Parque Gonzales Prada N° 396, Magdalena del Mar. Lima, Perú

Teléfono: (511) 315 5700

Web: www.profonanpe.org.pe

Editado por: Central Ashaninka del Río Ene (CARE) y Profonanpe – Fondo Ambiental del Perú

Redacción y sistematización de contenido:

María Ximena Flores Rojas

Dulhy Carolina Pinedo Amacifuen

Editores de contenido:

David Torres Paredes – Coordinador de la Estrategia Paamari, Central Ashaninka del Río Ene (CARE)

Emilio Jesús Legonía Córdova – Coordinador de Gestión del Conocimiento, Proyecto Bosques Amazónicos ASL2

Edición Gráfica:

Gerencia de Comunicaciones y Asuntos Corporativos de Profonanpe

Publicado: Primera edición. Junio de 2026.

Cita bibliográfica: Central Asháninka del Río Ene (CARE) y Profonanpe. (2026). Identificación y registro de conocimientos y prácticas del pueblo Ashaninka en el manejo integral del fuego y la mitigación de incendios forestales en territorios comunales de la cuenca del río Ene. Proyecto Bosques Amazónicos ASL2.

Fotografía: Central Asháninka del Río Ene (CARE) y Profonanpe.

Palabras clave: pueblos indígenas, manejo integral del fuego, conocimientos colectivos, gestión del conocimiento y transferencia tecnológica, prácticas agrícolas tradicionales, agricultura tradicional, gobernanza ambiental.

Todos los derechos reservados.

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio digital o impreso sin permiso de los titulares del copyright.

Fuente de financiamiento: Fondo para el Medio Ambiente Mundial (GEF, por sus siglas en inglés), a través de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) y Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (ONUDI).

Nota de responsabilidad: Las opiniones, análisis y conclusiones expresadas en este documento son de exclusiva responsabilidad del equipo a cargo de su elaboración y no reflejan necesariamente la posición institucional de las entidades financiadoras, asociadas o colaboradoras del Proyecto Bosques Amazónicos ASL2.

RECONOCIMIENTO DE CONOCIMIENTOS COLECTIVOS Y CONTRIBUCIONES COMUNITARIAS

Esta obra fue elaborada gracias a la participación, aportes y autorización de la Central Asháninka del Río Ene – CARE y de las comunidades Asháninkas de Boca Anapate, Camantavishi, Pichiquia y Samaniato, de la cuenca del río Ene, Junín.

Los conocimientos, prácticas, testimonios y experiencias relacionados con el uso y manejo integral del fuego, incluyendo aquellos vinculados a la estrategia Paamari, forman parte del conocimiento colectivo del pueblo Asháninka de la cuenca del río Ene, y son reconocidos como tales en esta publicación.

Este documento fue posible gracias a la colaboración de las siguientes personas entrevistadas y participantes que contribuyeron con conocimientos, experiencias, testimonios e insumos fundamentales para la elaboración del documento:

De las comunidades ashaninkas de Boca Anapate, Camantavishi, Pichiquia y Samaniato:

Angela Sánchez Evarista

Andrés Colón

Aurelio Rojas

Carmen Benito

Daniel Rojas

Daniel Sánchez

Edgard García

Edildo Puñiro

Elisa Juan López

Felin Maraul

Filver Pishirovanti García

Gamaniel López

Gaudencio Madueño

Gilberto Matias

Guillermo Comperito Ordoñez

Harrison Estrada

Jaime Huamán Cashantio

Kenlly Rojas Campos

Kenyi Guillermo

Lizbeth Pishirovanti

Luzmila Camoñagui Pereira

Magdalena Ashivante García

Manuel Cashantio

Marceliza Mendoza

Mari Shimairi

Marisol Camoñaqui

Medalith Alejandro

Neil Chirinos

Néstor Alvarado

Norma Roca

Ofelia Lopez Martin

Pascual Pasco

Querenia Claudio Bustamante

Roberto Pereira

Romer Quentimari García

Rosa Peralta Medina

Roxana Lopez Mellon

Rubén Rojas Faniria

Samuel Sacarías

Wilmer Manuel Gonzales

De la Central Asháninka del Río Ene (CARE):

Ángel Pedro Valerio

Saúl Vega Samuel

Irupe Cañari

Antonio Sancho

David Torres Paredes.

Américo Salcedo Viscado

Florinda Yomiquiri

CLÁUSULA DE SALVAGUARDA SOBRE CONOCIMIENTOS COLECTIVOS

La presente publicación ha sido elaborada en el marco del Proyecto Bosques Amazónicos ASL2 - Construyendo bienestar humano y resiliencia en bosques amazónicos a través de la puesta en valor de la biodiversidad para la seguridad alimentaria y los bionegocios, en un contexto de cambio climático; en estricto cumplimiento con las disposiciones establecidas en las normas internacionales y nacionales tales como:

- a) La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO del 2003, ratificada por el Perú mediante Resolución Legislativa No 28555.
- b) El artículo 5 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo -OIT sobre los Pueblos Indígenas, ratificado por el Perú mediante Resolución Legislativa No 26253 .
- c) El artículo 8 inciso j) del Convenio de Diversidad Biológica -CDB ratificado por el Perú mediante Resolución Legislativa No 21681.
- d) Los artículos 23 y 24 de la Ley No 26839 -Ley sobre la Conservación y Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica.

En este contexto, el Proyecto GEF Bosques Amazónicos ASL2, ejecutado por el Ministerio del Ambiente, declara lo siguiente:

- 1) Que la información colectada y sistematizada sobre saberes asociados a la gestión integral del fuego como son: (i) formación y control a través de las brigadas comunitarias; (ii) prevención a través de señales naturales y conocimiento ancestral; (iii) monitoreo y generación de información a través de tecnología satelital con estaciones meteorológicas locales para emitir alertas y definir calendarios de quema según las condiciones del clima; y (iv) restauración de cicatrices por incendios forestales bajo un enfoque biocéntrico que involucra comuneros ashaninka para definir las especies, tipos y acciones de restauración en sus comunidades y territorio; obedece a un proceso de registro y sistematización de los saberes, conocimientos y prácticas ancestrales y tradicionales realizadas durante el año 2025 en las comunidades ashaninkas Boca Anapate, Camantavishi, Pichiquia y Samaniato de la cuenca de río Ene, en el departamento de Junín.
- 2) Que en un trabajo conjunto con representantes, líderes/as, sabios/as y comuneros/as de la Central Ashaninka del Río Ene (CARE) y el coordinador de la Estrategia Paamari de la CARE, se comunicó y validó las actividades de identificación y registro de conocimientos y prácticas del pueblo Ashaninka en el manejo integral del fuego y la mitigación de incendios forestales en territorios comunales de la cuenca del río Ene, en las comunidades de Boca Anapate, Camantavishi, Pichiquia y Samaniato.
- 3) Que, representantes, líderes/as, sabios/as y comuneros/as de las comunidades de Boca Anapate, Camantavishi, Pichiquia y Samaniato han revisado, validado, socializado y así brindado su consentimiento al proceso de identificación, registro y sistematización de los conocimientos y prácticas en cuatro talleres llevados a cabo el año 2025 en las mencionadas comunidades, lo que consta en las actas respectivas.
- 4) La información aquí comprendida constituye "patrimonio cultural" de las comunidades ashaninka participantes, este ha sido mantenido, desarrollado y transmitido intergeneracionalmente. Su eventual utilización por parte de terceros debe reconocer los derechos de las comunidades indígenas que aparecen en este documento.

Lima, mayo 2026.

Resumen Ejecutivo

Este informe recoge los conocimientos, experiencias y aprendizajes del pueblo Ashaninka de la cuenca del río Ene en relación con el fuego (paamari) y la implementación de la estrategia Paamari como respuesta comunitaria frente al aumento de incendios forestales en un contexto de cambio climático. A partir de testimonios¹ de comuneros y comuneras de la cuenca del río Ene, en específico de las comunidades de Pichiquia, Samaniato, Boca Anapate y Camantavishi, se presenta cómo el fuego constituye un elemento fundamental en las actividades cotidianas y de subsistencia. El fuego provee calor, permite fabricar materiales y reproduce prácticas de salud, transforma los terrenos de cultivo y regenera el suelo, produce alimentos y promueve espacios de ocio y convivencia entre las familias indígenas. Mantener la candela viva también fortalece la reciprocidad entre familias. El fuego es, por tanto, un elemento central que sustenta la vida, la salud y la continuidad del pueblo Ashaninka.

No existe una sola historia de cómo el pueblo Ashaninka obtuvo el fuego, sino un entramado de fragmentos narrativos que circulan en las comunidades, donde se evoca la astucia de antepasados míticos, hoy transformados en animales, que robaron el fuego para dárselo a sus parientes ashaninkas. Estas historias coinciden en señalar que la obtención del fuego fue un acontecimiento fundacional que transformó la vida del pueblo Ashaninka; pues, permitió que las familias dejen de consumir alimentos crudos –asociados al sufrimiento– y puedan producir “comida verdadera”, cocida, apta

para la vida social (Lévi-Strauss, 1964). El acceso al fuego reorganizó las prácticas de subsistencia e instituyó nuevas formas de habitar el mundo, a partir de conocimientos que persisten en la actualidad.

En la vida cotidiana de las familias ashaninkas, el fuego permite cocinar, preparar el masato, fabricar utensilios, hilar algodón y realizar atenciones de salud, mediante el uso de plantas medicinales. En la chacra, la práctica de la roza y quema es indispensable para limpiar y nutrir el terreno, sembrar y producir alimentos. Los varones y mujeres ashaninka desde muy corta edad aprenden a encender el fuego y mantenerlo vivo. Este conocimiento práctico es parte del buen vivir (kametsa asaike) ashaninka, que promueve una vida saludable por medio de la formación de buenas mujeres y buenos varones ashaninkas, con autonomía y fortaleza para la convivencia y autonomía de la familia.

Para las personas ashaninkas del río Ene, su territorio es “un universo habitado por seres visibles e invisibles, con los cuales establecen relaciones de respeto, reciprocidad y temor” (Saettone, 2009, p. 14). Sin embargo, este territorio enfrenta hoy amenazas múltiples y acumulativas: la usurpación de tierras, la deforestación, el narcotráfico, los proyectos extractivos y el cambio climático. Las comunidades visitadas perciben el cambio climático a través del aumento del calor, la irregularidad de las lluvias, la sequedad del suelo, incremento de periodos de sequía (“conocida como el secarrón”) y la disminución del caudal de los ríos.

La mayor sequedad de los suelos, el viento y el aumento del calor generaron que las quemadas de chacra, práctica agrícola fundamental del pueblo Ashaninka, se salieran de control. Tornando más frecuentes y peligrosos los incendios forestales. Esto ha afectado la producción agrícola de las familias ashaninkas. Desde la experiencia comunal, los incendios provocan pérdida de cultivos, reducción de animales de monte, problemas de salud y afectaciones en la seguridad alimentaria. Frente a este escenario, las comunidades Ashaninka no plantean el abandono del fuego —indispensable para la agricultura, la subsistencia y el kametsa asaike—, sino la necesidad de reinterpretar y reorganizar colectivamente su uso, partiendo de los conocimientos tradicionales y actualizándose en una respuesta a la emergencia que se ha denominado como la estrategia Paamari.

La estrategia Paamari de la Central Ashaninka del Río Ene (CARE) es una respuesta indígena que tiene por objetivo reducir los incendios forestales, partiendo de los conocimientos tradicionales en torno al uso del fuego y promoviendo prácticas más seguras y tecnificadas. Esta estrategia, surgió en el año 2021, luego de una consulta participativa en las 45 comunidades del río Ene, donde se debatieron los temas de cambio climático, riesgos de la quema y el aumento de incendios. Como resultado de la consulta comunitaria, en 2022 nació la estrategia Paamari. Si bien la estrategia fue socializada con instituciones del Estado, ninguna la asumió formalmente. Hasta el 2023, cuando la ONG internacional Cool Earth se convirtió en el aliado principal para el financiamiento de la estrategia.

Actualmente, la estrategia Paamari cuenta con cuatro programas implementados: (a) Formación y control: capacitación de 270 comuneros/as y 55 brigadistas indígenas en prevención y combate de incendios a través de la escuela Paamari; (b) Prevención: sensibilización comunitaria mediante el uso de altoparlantes y banderas de riesgo (tipo semáforo) para lograr quemadas seguras; brindando equipamiento básico a las comunidades para seguir promoviendo las quemadas controladas; (c) Monitoreo y generación de información: con uso de imágenes satelitales e información meteorológica, de la estación de Potsoteni, la estrategia elabora calendarios de quemadas diarias que son compartidos a las 45 comunidades del río Ene; e (d) Incidencia y financiamiento: trabajo con instituciones públicas y aliados para incluir el Manejo Integral del Fuego (MIF) en políticas públicas y en la normativa vigente. El 2026, se iniciará el programa de restauración de cicatrices, áreas de su territorio afectadas anteriormente por incendios forestales.

En el marco de los cuatro programas, la estrategia Paamari reúne saberes ancestrales y nuevas tecnologías para proteger los bosques, las chacras y el buen vivir que se espera mantener pese al actual contexto de transformación climática. Entre los principales protagonistas de la estrategia Paamari se encuentran los 55 brigadistas formados en las Escuelas Paamari durante el año 2025. Estos hombres y mujeres, pertenecientes a las 45 comunidades del río Ene, se han organizado en nueve cuadrillas para proteger tanto la parte alta como baja del río Ene. En su proceso formativo, la CARE los fortaleció con conocimientos sobre el comportamiento del fuego, la seguridad, el uso de herramientas y la quema controlada.

¹ Para consultar los formatos de consentimiento y actas de asambleas del trabajo de campo entrar al siguiente link: <https://drive.google.com/drive/folders/1lDQbbh0zRslXLFxsseprkHTgYqtxN3mg>

Este trabajo fue reconocido por la Intendencia Nacional de Bomberos del Perú, que otorgó la certificación en el MIF a los 55 brigadistas ashaninkas. Los y las brigadistas no solo destacan en sus aprendizajes prácticos sobre el MIF sino que replican lo aprendido en sus comunidades, sensibilizando y promoviendo acuerdos comunales en relación con la prevención de los incendios forestales. Este proceso ha contribuido a la reducción total de incendios forestales del 2024 al 2025.

Este documento evidencia la capacidad de transformación del pueblo Ashaninka de la cuenca del río Ene frente a contextos de riesgo y cambio. La “Estrategia Paamari” es una respuesta comunitaria e indígena significativa, construida, pensada e implementada desde y para el territorio. Esta estrategia basada en la organización comunal, saberes ancestrales y nuevos sistemas y tecnologías de conocimiento, permite fortalecer la prevención de incendios forestales, proteger los bosques y sostener el Kametsa Asaike o el buen vivir Ashaninka.



Índice

I. Mito sobre el origen del fuego 7

II. El fuego como centro de la vida ashaninka en el río ene 10

2.1. Aprender a encender el fuego 14

2.2. Mantener el fuego “vivo” 17

2.3. El uso del fuego en la chacra 24

2.4. El uso del fuego en la preparación de alimentos 42

2.5. La centralidad del alimento en la formación de las personas Ashaninka 48

2.6. El uso del fuego en la salud 51

2.7. Uso del fuego para la fabricación de insumos cotidianos 54

III. Estrategia Paamari 57

3.1. Territorio Ashaninka 58

3.2. Cambio climático e incendios forestales 62

3.3. Contexto previo al surgimiento de la estrategia Paamari 67

3.4. La estrategia Paamari 71

3.5. Programas y acciones de la estrategia Paamari 74

3.6. Ser brigadista de la estrategia Paamari 99

3.7. Participación de las mujeres en la estrategia Paamari 101

IV. Conclusiones 108

4.1. El uso del fuego como centro de la vida Ashaninka 109

4.2. La estrategia Paamari: respuesta Ashaninka frente a los incendios 111

V. Bibliografía 114



I.
Mito sobre el
origen del fuego

Como señala Saettone (2009), “los mitos no son simples narraciones, sino explicaciones del origen del mundo, de las normas de convivencia y de los peligros que acechan cuando se rompe el equilibrio con los seres espirituales” (p. 16). El relato mítico recopilado por comuneros y comuneras de Camantavishi nos presenta un evento fundacional en la cosmovisión Ashaninka del río Ene. El fuego transformó la vida cotidiana y la subsistencia familiar. Esto solo se logró por la existencia de seres aliados que posteriormente fueron transformados en animales, debido a prácticas mezquinas o prácticas indebidas como el robo. Como señala Viveiros de Castro (1998), la perspectiva amerindia se funda en la idea de que el mundo está poblado por otras subjetividades, que provienen de una misma humanidad y que, debido a eventos mitológicos, fueron transformando su condición (p. 470).

No existe una sola historia de cómo el pueblo Ashaninka obtuvo el fuego. Los y las entrevistadas de las comunidades de Pichiquia, Samaniato, Boca Anapate y Camantavishi constantemente recordaban parte de algunos “relatos” de cómo sus abuelos y abuelas obtuvieron el fuego gracias a la astucia de algunos antepasados míticos como el mono. El mono machín, llamado *koshiri* en lengua ashaninka, tomó la iniciativa de robar el fuego. Debido al deseo de las familias Ashaninka de tener fuego en sus casas y, así, dejar de “sufrir” comiendo comida cruda o no apta para humanos.

Según el mito, el *koshiri*, antepasado mítico del pueblo Ashaninka, viajó a un lugar lejano donde vivía una joven llamada *Mameroite*, quien poseía el *mocavirontsi*, un instrumento elaborado con palo de achiote utilizado para producir fuego mediante fricción. Con el anhelo de llevar candela a su pueblo, el *koshiri* decide robar el *mocavirontsi* y pedazos de *shapaja*

(palmera), que necesitaba para encender la candela. Cuando *Mameroite* descubre el robo era demasiado tarde. De esta manera el fuego llegó a las familias Ashaninkas, marcando el inicio de su uso en la vida cotidiana. El señor Pascual, de la comunidad de Camantavishi, así lo narraba: “Su nombre es *koshiri*. Entonces, se fue: ‘Yo también quiero tener candela. ¿Cómo hago?’, dijo. ¿Qué hace el *koshiri*? Le roba, le roba este *mocavirontsi*, que le dicen, y con pedazos de *shapaja* (palmera). Así los Ashaninka comenzaron a tener candela en aquella época”.

La abuela Norma Roca, comunera de la comunidad de Camantavishi, contaba que el robo del mono se logró gracias a la astucia de disfrazarse como la hija *Mameroite*: “El mono se hizo pasar por la hija de *Mameroite*, para entrar a su casa y aproximarse al lugar donde había fuego. Cuando llegó a la casa, el *maquisapa* le pidió a su supuesta madre, que le diera el tronco de *mocavirontsi* para encender la candela. Pero, al tenerlo, se fue de la casa. Pasó un tiempo y *Mameroite* notó que su hija verdadera recién estaba llegando a su casa, y ambas se dieron cuenta que habían sido engañadas, que el mono se había robado su candela”. Antes de ir a la casa de *Mameroite*, el mono había advertido a su familia que reúnan piedras especiales para que el fuego no se apague. Sin embargo, en su ausencia, su familia solo recogió leña. Debido a ello, el fuego que logró el mono continuó dependiendo de la leña.

Otro testimonio recogido en la misma comunidad aporta una variante similar sobre el origen de la candela en el pueblo Ashaninka. Lo resaltante de esta historia es que el robo del mono ocurre para aliviar el esfuerzo de las familias que antiguamente tenían que encender sus candelas con piedras. El esfuerzo que implicaba el uso de este material fue relevado con el robo del tronco de *mocavirontsi*. Roberto Pereira, comunero Ashaninka de la cuenca del Ene,

así lo explicó:

“

“El *paamari* no existía. La candela que le dicen. (Antiguamente las familias) utilizaban piedra. Un día la persona se ha cansado de tanto traer piedra, porque eso también pesa. A veces también se cansa. Antes utilizaban piedras nomás, chancando piedras prendían el fuego. ¡Pura piedra era! Por eso, (decidieron) traer el fuego para utilizarla con leña. Entonces, le han enviado así al animalito, un monito, a traer la candela”.

En la búsqueda por el fuego, el mono atravesó varios riachuelos y un gran inkajare (laguna) que ningún otro animal podía cruzar. La dueña del fuego (*Mameiroti*) lo persiguió para impedir que se lleve el fuego, pero el mono logró escapar gracias a su habilidad para saltar sobre las lagunas que ningún otro animal podía pasar. Al regresar, el mono recomendó colocar la candela sobre una piedra, pero sus parientes la pusieron sobre leña. Por ello, desde entonces, las familias Ashaninka utilizan la leña para conservar el fuego.

El uso del *mocavirontsi* es un conocimiento transmitido por generaciones en el pueblo Ashaninka. Esta práctica obtenida gracias a la astucia del mono es un saber vivo en el pueblo Ashaninka. Donde destaca la destreza de las personas Ashaninka en transformar diversos elementos de su entorno –como ramas secas o piedras en elementos proveedores de fuego, gracias a la fuerza y resistencia de sus manos. Así, lo explicaba la señora Luzmila:

“

“Nunca escuché el cuento (mito). Solo aprendí a prender la candela, a través de unas hojas de chonta secas que se juntan. Ahí se frota con el *mocavirontsi*. Así se produce la candela.”

La mayor parte de las personas entrevistadas han señalado que no existe un mito común de origen del fuego en todo el pueblo Ashaninka del río Ene. Se trata de fragmentos que narran la astucia y colaboración de ciertos seres que antiguamente eran antepasados Ashaninka. Incluso la población adulta y joven dice desconocer o no recordar estas historias ni mitos. Pero afirman sí seguir las enseñanzas transmitidas de sus abuelos y abuelas a sus padres y madres, sobre cómo obtener fuego por fricción con leña y con piedras.

El mito del fuego Ashaninka comparte elementos comunes con otros relatos amazónicos. En varias cosmologías indígenas el fuego es inicialmente propiedad exclusiva de un ser mítico que posteriormente se transforma en un demiurgo o en un animal. Ello, por ejemplo, ocurre entre la población Shipibo-Konibo, donde el jaguar custodiaba el fuego, o en el pueblo Matsigenka, que obtuvo el fuego gracias a un ave (Baer, 1994). En todos los casos, el fuego aparece como un bien cultural deseado que es arrebatado o compartido, y cuyo acceso define el tránsito a modos de vida que actualmente practican entre los diferentes pueblos indígenas de la Amazonía. En palabras de Lévi-Strauss (1964), el fuego inaugura “el pasaje de la naturaleza a la cultura, pues permite transformar lo crudo en cocido” (p. 39), simbolizando así la frontera entre lo humano y lo no humano, entre lo que es la comida verdadera y lo que no.

II. El fuego como centro de la vida ashaninka en el río ene

Históricamente el fuego ha sido un elemento central para el pueblo Ashaninka. Ferdinand Stahl, misionero adventista, en uno de sus viajes por el río Perené narra que cuando llegó a una comunidad Ashaninka, para impartir su mensaje de evangelización, encontró a “un grupo de adoradores del fuego”. Cuenta que: “Stahl los saludó y empezó a regalarles caramelos, cintas y espejo. Era la manera más efectiva de ganarse la simpatía de los nativos. ¿Qué hacen?, les preguntó señalando la hoguera. El jefe respondió que estaban adorando a su dios, el fuego. Y este masato², ¿para quién es? ¡Eso es para que tome nuestro Dios! Respondió el Ashaninka.” (Bullón, p. 121 en Fernández, 2025, p. 339)

Para la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos, el fuego constituye un elemento fundamental en sus actividades cotidianas y de subsistencia. Les provee calor, permite fabricar materiales, transforma los terrenos de cultivo, produce alimentos y promueve espacios de ocio y convivencia entre las familias indígenas. El fuego es, por tanto, un elemento central que sustenta la vida, la salud y la continuidad de los pueblos indígenas amazónicos.

La visión occidental del fuego lo concibe como un elemento de riesgo y peligro, frecuentemente interpretado como una amenaza de carácter ambiental (INDECI, 2004). En esta línea, el Plan Nacional de Prevención y Atención de Desastres define los incendios forestales como siniestros causados intencional, accidental o fortuitamente por el fuego. Señalando entre sus principales causas las “prácticas tradicionales inadecuadas de roza, tumba o quema” (Ibid. p. 145). Así también, según el Sistema Nacional de Defensa Civil, el fuego en este contexto causa daños ambientales,

económicos y sociales (Ibid.). En este marco, la Ley Forestal y de Fauna Silvestre (Ley N° 29763) prohíbe la quema de bosques y pastos, establece multas y penas privativas de libertad a quienes ocasionen incendios forestales. De este modo, dicho marco normativo invisibiliza los conocimientos y prácticas indígenas que sustentan el uso del fuego en diversas actividades cotidianas como la preparación de alimentos, las prácticas de salud y los procesos de regeneración del suelo asociadas a las prácticas de roza y quema.

Como refiere Posey (1985), la práctica agrícola de roza y quema no es meramente destructiva, sino un sistema complejo de manejo del paisaje y de uso del suelo, en el que confluyen elementos simbólicos, rituales y un profundo conocimiento ecológico que regula y guía la práctica. Es decir, en la Amazonía, el fuego no es solo un agente físico, sino también un elemento vivo que debe ser manejado con técnica, conocimiento y respeto. Se trata de un vínculo entre humanos y elementos no humanos que configuran una relación de utilidad y de reciprocidad.

En esa línea, es posible aludir al concepto de ecología tradicional, propio de los pueblos indígenas amazónicos, que engloba prácticas y relaciones de cuidado mutuo, limpieza y renovación entre el territorio y quienes lo habitan. El fuego encarna, en este sentido, una forma de conocimiento ecológico forjado en la tradición y transmitido de generación en generación. Su uso entre los pueblos indígenas se basa en la observación de los ciclos del bosque y del clima, y se acompaña con un manejo cuidadoso del entorno. Encender, mantener y apagar el fuego implica saber leer los ritmos de la tierra, el viento, el agua y el fuego mismo.

² Bebida tradicional de los pueblos indígenas a base de yuca, en algunos casos mezclada con camote. Al fermentar tiene grados de alcohol.

Como sostienen Sears, Padoch y Pinedo (2014), los sistemas tradicionales de roza y quema practicados por los pueblos amazónicos no deben entenderse como actividades destructivas, sino como estrategias de manejo del paisaje que permiten regenerar los suelos mediante periodos de descanso o barbecho. En este proceso, el fuego actúa como mediador entre la agricultura y la regeneración natural, favoreciendo el retorno de la vegetación. Complementariamente, Schwartz (2017) sostiene que los bosques que emergen tras las quemas controladas presentan mayores capacidades de captura de carbono, evidenciando que las prácticas tradicionales contribuyen a la resiliencia ecológica de los ecosistemas amazónicos.

En las comunidades Ashaninka del río Ene, el fuego, llamado en lengua ashaninka paamari, es un elemento central de la vida cotidiana. Así lo resume Lizbeth, comunera de Samaniato: *“Paamari es un fuego que nos sirve para cocinar, para alimentar a los hijos. La candela sirve para hacer vapor y para hacer asado y para hacer ceniza. Sirve también para hacer hilado de algodón”*. La multiplicidad de prácticas y elementos asociados al fuego muestra que sin fuego no hay vida. El fuego da vida y continuidad al pueblo Ashaninka.

En esta sección se presentan testimonios de varones y mujeres Ashaninka de las comunidades de Pichiquia, Samaniato, Boca Anapate y Camatavishi. Estas personas explican cómo el fuego les permite producir sus cultivos, cocer sus alimentos, darse salud, fabricar instrumentos, transmitir conocimientos y compartir momentos de ocio y socialización entre parientes alrededor de la candela. Como veremos a continuación, día a día el fuego Ashaninka moldea la agricultura, la soberanía alimentaria y los procesos de salud y enfermedad de las familias Ashaninka de la cuenca del Ene.



2.1. Aprender a encender el fuego

Encender el fuego, o hacer candela, es una de las acciones más significativas en la vida cotidiana del pueblo Ashaninka de la cuenca del río Ene. Cada día al despertar, un miembro de la familia, principalmente la esposa, atiza la brasa y asegurar que la candela de la cocina esté lista para la preparación de alimentos. Tener la candela encendida permite a la familia iniciar el día de trabajo. En torno a ella se preparan los alimentos, se conversa y se distribuyen las actividades a realizar durante el día. Por ello, el fuego adquiere un papel protagonista en el día a día de las familias.

Según los y las comuneras Ashaninka de Pichiquia, Samaniato, Boca Anapate y Camantavishi saber encender, cuidar y conservar la llama implica dominar un conjunto de conocimientos técnicos y prácticos que se aprenden paulatinamente desde la infancia. No basta con disponer de leña o fuego. Se requiere saber, por ejemplo, qué madera prende con facilidad, cómo colocarla, cómo soplarla, cuándo dejarla descansar, cómo “revivirlo” (el fuego) y qué cuidados tomar para no quemarse.

No existe un momento formal para aprender sobre el fuego. Ese aprendizaje surge de la observación, el acompañamiento y la ayuda a los mayores en sus actividades cotidianas. Desde pequeños, los niños y las niñas Ashaninka observan cómo sus madres o abuelas encienden la candela. Ven los movimientos de sus manos, el soplo que dan a las brasas y los insumos utilizados para mantenerla “viva” – como los troncos y abanicos hechos de shapaja (palmera).

Dentro de esta pedagogía centrada en la convivencia familiar, la primera acción es proteger a las y los niños pequeños para evitar que se quemen con el fuego: “A esa edad no saben lo que hacen”, explica Harrison, un brigadista de la estrategia Paamari. Por ello, él y su esposa apagaban intencionalmente su candela como forma de protección. “Yo le digo a mi esposa: por favor, échale agua a la candela, si no nuestros hijos menores van correteando y de pronto van a pisar”. Otras familias decían cercar con carrizo la zona de cocina para que las y los niños pequeños no ingresen.

Estos testimonios evidencian una ética del cuidado en torno al fuego. Se enseña a protegerse de este, pero, poco a poco, también a producirlo. Hacia los seis años de edad, los y las menores Ashaninka de la cuenca del río Ene, son incentivados a “hacer su fueguito” de forma autónoma. A los diez años, se espera que, en especial las niñas, sepan cocinar y preparar masato (bebida tradicional en base de yuca). Esta enseñanza era principalmente hecha por la madre. Así lo recordaban Lizbeth y Elisa:

“

“Yo aprendí a hacer mi candela a los cinco años. Mi mamá me ha enseñado. (Luego) aprendí a hacer masato a los diez añitos” (Lizbeth, comunera Samaniato)

“A los hijos se les enseña a eso de los 6 añitos, ahí puede empezar a hacer su fueguito. A los 10, ya sabe cocinar. Hacer su desayuno. Ahí (la mamá) le ayuda a bajar la ollita y que se sirva lo que va a comer.” (Elisa, brigadista de la estrategia Paamari)

Como lo muestran los testimonios, la edad y el género marcan progresivamente las responsabilidades de las niñas Ashaninka dentro de la vida doméstica. El rol que cumplen las mujeres en este proceso es fundamental, pues son ellas quienes se relacionan diariamente con la candela de sus cocinas. Así lo explicaba Kenyi, jefe de la comunidad de Pichiquia: “Quienes más utilizan la candela en la casa son las mujeres. Los hombres también cocinan, pero más las mujeres. Ellas se levantan temprano. A veces se levantan a las 4, 5 de la mañana, para cocinar.”

Despertar temprano, encender el fuego, preparar el desayuno y hervir la yuca forma parte de los cuidados que las mujeres Ashaninka, de la cuenca del río Ene, repiten cada día y que los hijos e hijas observan hasta hacerlo propio. En este sentido, el aprendizaje del fuego no solo reproduce habilidades técnicas, sino también valores morales asociados al cuidado, la generosidad y la responsabilidad con los demás.

En las comunidades Ashaninka del río Ene, el conocimiento del fuego no es exclusivo de las mujeres. Los varones también aprenden a atizar la candela, a cocinar y a dotar a sus casas de insumos necesarios para mantener vivo el fuego. Pues, se considera que es un conocimiento que brinda seguridad y marca la madurez de los jóvenes. Por ejemplo, el abuelo Daniel, de la comunidad de Pichiquia, recordaba cómo cuando él era niño, su papá y su mamá, le enseñaron a utilizar el fuego para que pueda sobrevivir lejos de su familia. Harrison, brigadista de Paamari, recuerda también haber recibido el mismo consejo de su abuelo. Debía saber hacer fuego para “tener ventaja y poder sobrevivir”:

“

“Al niño se le enseña desde los 10 a 11 años para que sea independiente. A veces el papá o la mamá no va a estar, él ya va a saber cómo utilizar el fuego, hay víveres, o también cuando va el niño a pescar lejos no va a estar la mamá siempre cerca, ya él va a saber cómo prender y pasar la vida en el río solo. Igual se le enseña a las niñas también, igual es.

Cuando yo tenía 12 años más o menos, mi abuelo me enseñó a hacer fuego, para así sobrevivir cuando vaya a pescar y así, viendo a mi abuelo cómo lo hace y el abuelo diciéndome: Tienes que hacer así para que, de pronto, el día que yo me muera, tengas toda la ventaja para la sobrevivencia”

En consecuencia, encender la candela no era solo una práctica cotidiana, sino un hito de crecimiento importante tanto para mujeres como para varones. Pues, condensaba el reconocimiento de una nueva etapa donde la persona era independiente. Entendiendo esa autonomía como una práctica moral deseada dentro del buen vivir Kametsa Asaike Ashaninka (CARE 2012). Pues, ser una buena mujer o un buen hombre Ashaninka es estar sano, es ser activo, tener fortaleza en el cuerpo y el ánimo para realizar los roles de cada persona y contribuir con la autonomía al grupo familiar (Ibid. p. 58).

En el caso de las mujeres, aprender a encender la candela implicaba el inicio de su relación con la preparación de alimentos y bebidas (como el masato); insumos centrales para los procesos de comensalidad. Llegar a los diez años pudiendo producir su propio

fuego, cocinar los alimentos de la familia y aprender a realizar las bebidas exclusivas de las mujeres, marcaba el inicio de su construcción como comunera y futura madre y esposa. Asimismo, en el caso de los varones, saber prender la candela y cocinar para alimentarse solo, le brindaba autonomía para los viajes de recolección, pesca y caza. Esta habilidad le permitía ser un agente activo en el proceso de búsqueda de alimentos y en la subsistencia de la familia.

En el pasado, no existía fósforo para encender el fuego. Por ello, las personas Ashaninkas aprendían a encender el fuego utilizando diversos métodos. Una de las técnicas más extendidas era generar fuego con la fricción del tronco de potsoteniro. Harrison, brigadista de la estrategia Paamari, así lo detalla:

“

“Mis abuelos, ancestralmente, no conocían qué era el fósforo ni el encendedor. Ancestralmente, aquí era buscar un tronco llamado potsoteniro y hacer un movimiento de lado derecho al lado izquierdo, con las manos, así sale la candela.”

La fricción constante de un pedazo de tronco –de potsoteniro, otishaki y mokabirontsi– con una base de madera seca, hacía que de él saliera humo y pequeñas partículas encendidas que prendían las fibras de un algodón, que era colocado intencionalmente al lado del tronco. Samuel, comunero de Samaniato, describió este proceso:

“

“Cuando era niño no había fósforo, hacía candela con un palito. Me demoraba, a veces me sacaba ampolla. ¡Te cansas! Eso tienes que hacerlo rápido y luego dejas que (las chispas) caigan en el algodón y se prende al toque”.

Esta forma de prender el fuego requería de esfuerzo, práctica, paciencia y atención. El uso de troncos secos obtenidos en el entorno y de algodón cultivado por las propias familias muestra el manejo y conocimiento especializado de las familias Ashaninka del río Ene, sobre los seres que habitan su entorno.

Otra técnica utilizada tradicionalmente para producir fuego es obtener chispas al golpear una piedra con el machete. Edgard, jefe de la comunidad de Samaniato, así lo detalla:

“

“Con el machete chancas la piedra y de ahí salía la chispa. Al algodón le cortaban y salía, así como candela. Entonces con el algodón, ahí nomás lo prendían, ahí nomás salía la candela”.

Lo particular de esta técnica es que el machete introducido al cotidiano indígena con la llegada del contacto, al ingresar al

territorio Ashaninka se re-configura y actualiza sus usos para responder a las necesidades y saberes propiamente Ashaninkas.

Muchas familias Ashaninka han dejado de realizar esta práctica con la llegada de los fósforos. Sin embargo, este proceso de cambio no implica una ruptura con las tradiciones, sino una forma de continuidad que demuestra la capacidad de las personas Ashaninka del río Ene de integrar nuevas tecnologías a su propio sistema cultural. Buscando el beneficio de sus familias mediante el uso de nuevas tecnologías.

Lo resaltante de ello, es que en el cotidiano Ashaninka de la cuenca del río Ene, conviven tanto los conocimientos tradicionales como la actualización de estos. La aplicación de las prácticas tradicionales es generacional y responde a la escasez de insumos como el fósforo. Se pudo identificar que los adultos mayores poseen mayor formación y práctica en el encendido del fuego a través de fricción o uso del machete. Mientras que la población adulta joven, si bien tiene conocimiento teórico de cómo desarrollar estas prácticas, en su mayoría, prefiere utilizar el fósforo. Edgard, jefe de la comunidad de Samaniato, así lo detalla:

“

“Mi papá todavía hace eso de chancar la piedra con el machete, eso es para sacar la chispa y con eso hacer candela. A veces usa fósforo, pero cuando no hay, lo

Lo central en ambos casos es la capacidad de las familias Ashaninkas de crear su propio fuego y mantenerlo “vivo”, gracias a los conocimientos que heredaron de sus antepasados.

2.2. Mantener el fuego “vivo”

El fuego, una vez encendido, requiere atención constante. Mantenerlo prendido forma parte del ritmo cotidiano y del orden doméstico en las familias Ashaninka. Pues, es un elemento indispensable para desarrollar distintas prácticas diarias como la preparación de alimentos y bebidas, la limpieza de las chacras, las prácticas de preparación de bienes materiales –como flechas, cerámicas o el hilado de algodón– y el ocio. Por ello, es importante mantenerlo encendido durante todo el día.

Como señala Lizbeth, comunera de Samaniato, las mujeres Ashaninka:

“

“Siempre están atentas para que no se apague la candela de la cocina. Cuando ya se ve así, que está medio negrito, casi muerta la candela, voy donde la vecina y traigo un tizón³. ¡Con eso le hago revivir! Que aparezca rojito, para que queme. Se le ventea con abanico de hoja de coco”.

³ Trozo de leña con fuego



El fuego, por tanto, no es un objeto pasivo, sino un elemento dotado de agencia que requiere cuidado para mantenerse “vivo”. Cuando las personas dicen que su candela “se muere” o que hay que “hacerla revivir”, expresan una relación particular con un agente que responde a la atención humana. En ese sentido, el fuego necesita de “alimento”, de aire y de compañía; aspectos que son dotados por las familias Ashaninka. Mantener el fuego encendido implica sostener una relación de reciprocidad e intercambio entre seres humanos y más que humanos (Descola, 2005). Cuidar la candela implica entonces, sostener un lazo de reciprocidad y convivencia con este elemento. El fuego es atizado y alimentado por las familias Ashaninka y, en retribución, este transforma los alimentos, brinda calor y ofrece protección a las familias Ashaninka.

Mantener el fuego “vivo” es una responsabilidad diaria de cada familia. Requiere atención, previsión, conocimientos e insumos –como leña seca y un abanico elaborado con hojas de palmera-. En las familias Ashaninka, de la cuenca del río Ene, las actividades diarias transcurren alrededor de esta vigilancia del fuego y, en especial, de la obtención de leñas para mantenerlo. Estas actividades combinan el trabajo masculino de talar y cortar los troncos, con el trabajo femenino de transportar y almacenar las ramas secas, así como de tejer los abanicos. En estas labores los hijos e hijas también contribuyen cortando, transportando o preparando los alimentos para sustentar la jornada de trabajo. Esta organización de actividades en torno a la búsqueda de insumos para mantener viva la candela, muestra la interrelación que existe entre el fuego, el entorno y la subsistencia de cada familia.



“Se trae la leña, lo más cercano que hay. Por ejemplo, vecinos que ya han abierto parcelas para su chacra, ahí se va a cortar sus ramas, que han caído. Yo voy con mi esposo, con mi hija, y hacemos rajas de leña y traigo en mi canasta. Eso se hace cuando ya lo queman, ya están todas las ramas quemadas y es ventaja que está recontra seco y hay más facilidad para la cocina, no podemos usar ramas mojadas. A veces toca caminar lejos, se trae cada tres o cuatro días, nos apoyamos ahí con mi esposo” (Lizbeth, comunera de Samaniato)

“Toda la leña (que utilizamos) es lo que se encuentra en la parcela. (Utilizamos) cualquier leña que esté seca. Yo puedo traer un tronco grande y en la casa lo rajo con hacha y mi esposa ya trae ramitas en su canasta.” (Harrison, brigadista de la estrategia Paamari)

“La leña la tenemos de los árboles que tumbamos, de la chacra, ahí lo que está seco se saca. Acá no se compra. Se recoge la chacra de uno o del vecino, hay que pedirle permiso: ‘¿Qué tal?, ¿Puedo sacar leña?’, ‘Ah, ya, saca nomás’. Tumbamos lo que está seco.” (Daniel, comunero de Samaniato)

Estos testimonios reflejan una ética circular y ambiental de las familias Ashaninka de la cuenca del río Ene. Quienes obtienen las leñas para hacer fuego de sus propias chacras o de la colecta de otros terrenos vecinos, a los que se pide permiso. Estos árboles, en el pasado, fueron sembrados para este

fin, por algún pariente, con el objetivo de que sus descendientes se beneficien de este insumo. Así, las actuales familias, mantienen esta práctica, y siguen sembrando árboles futuros que servirán de insumo para el fuego de sus hijos e hijas.

La selección de los troncos depende de su sequedad, su densidad y su capacidad para producir un calor parejo y duradero. Por ello, es necesario conocer las particularidades de cada variedad. Así lo explicaban los comuneros Samuel y Daniel de Samaniato, por ejemplo:

“Hay variedades de achioté⁴, no todos aprenden. Hay que saber, (cuál usar). Hay un achioté que tiene una grasita, tiene su propia grasa igual que el fósforo; en la cabecita lo tiene. Eso sí prende más fácil”.

Este conocimiento específico sobre las maderas, que arden mejor o que humean menos, forman parte del saber específico del pueblo Ashaninka sobre su territorio y los seres que lo habitan.

En las comunidades Ashaninka del río Ene, el árbol de sabirometiki –también llamado sabirometsi o “palo hueso” en castellano– es uno de las especies más valoradas para encender la candela. Debido a su capacidad de hacer arder la brasa durante largos periodos de tiempo. Harrison, brigadista de la estrategia Paamari, así lo explicaba:

“El sabirometiki no se apaga solo. Día y noche puede estar encendido. No es necesario que se vaya al vecino a traer otro tizón. Dos días aguanta el tronco, luego de esos días tienes que traer uno nuevo”.

⁴ Planta de nombre científico Bixa orellana. Usada en las comunidades por sus semillas rojas para pintarse la cara o para teñir telas. Sus ramas secas también son aprovechadas para hacer candela.

Este conocimiento detallado demuestra la atención empírica y sensorial sobre los insumos presentes en su territorio.

El fuego de la cocina marca la existencia de la familia en cada espacio que habita. Por ello, es central mantener la candela encendida. Así lo explica Edgard, jefe de la comunidad de Samaniato:

“La candela se queda prendida todo el día, toda la noche. Cuando se apaga es cuando nosotros no estamos en la casa por harto tiempo. Cuando vamos a la chacra por quince días o un mes, entonces ahí recién la candela se apaga. Nosotros mismos vamos a apagar con agua, así no se termina rápido la leña.”

La cocina humeante, ubicada al costado de la casa, es el testimonio que la familia se encuentra en ese momento dentro de la comunidad. Es la invitación a los parientes y visitantes a venir a compartir conversaciones, alimentos y bebidas.

En las familias Ashaninkas del río Ene, el fuego es más que una herramienta utilitaria. Está vinculado a la idea de existencia en red caracterizada por el trabajo familiar conjunto para la obtención y preparación de alimentos, así como para el cuidado de los elementos que hacen ello posible. Mantener viva la candela es, en consecuencia, mantener vivos los modos de vida del pueblo Ashaninka.

Por ello, cuando el fuego se apaga debe ser “revivido” con ayuda de alguna familia vecina. Cuando una familia Ashaninka observa que su fuego se apagó va a alguna casa vecina a pedir un tizón de su cocina. Esta práctica es una muestra de la convivencia colectiva que existe en las comunidades Ashaninka.

Esta costumbre contrasta con la figura de la rana mezquina del mito del origen del fuego, recogido por Fernández (1983), donde el sapo mezquinaba el fuego a los demás seres, impulsando la división y conflicto entre personas. Compartir la candela, en cambio, es afirmar la identidad Ashaninka de existencia en red. Significa ser parte de una comunidad que reconoce el fuego como un bien indispensable y por ello, como un elemento de pertenencia común, que se mantiene vivo gracias a los cuidados que todas las personas Ashaninka despliegan en sus casas y con sus vecinos. Edgardo, jefe de la comunidad de Samaniato, explicaba estas prácticas de reciprocidad:

“Uno va donde su hermano, o el vecino, o donde cualquiera. Por decir, acá mi hermano tiene su leña y ahí tienes que pedirle a su dueño: ‘regálame tu candela’, ‘lleve nomás’ te dice. Y a cambio le tienes que dar algo después, una comidita o algo. Igual para él, cuando no tiene candela, viene a pedirme la candela, es para todos, es nuestra costumbre.”

La frase “regálame tu candela” contiene una forma de lenguaje que encarna la ética del don (Mauss, 2009). El fuego se da sin cálculo, pero con la expectativa de una reciprocidad futura. Lo que circula no es sólo una brasa, sino la reafirmación del vínculo entre quienes conviven. Que, en agradecimiento, dan a cambio de fuego comida. Estableciéndose así una relación de alianza y

amistad entre miembros de una comunidad. En consecuencia, entre las casas Ashaninka de la cuenca del río Ene, circulan brasas de fuego, alimento y el masato que cotidianamente tejen las redes de parentesco y de confianza que sostienen la vida comunitaria.



La candela de la cocina no está limitada al espacio doméstico. Cuando las familias se dirigen al río para pescar, estas pueden construir una candela en la playa, en la ribera del río. En este caso, se emplean los carrizos más secos, como el palo de balsa que se encuentra en las riberas. De esta manera, los pescados obtenidos pueden consumirse de manera casi inmediata. Lizbeth, comunera de Samaniato, detalla esta práctica:

“

“Cuando vivimos cerca al río, la costumbre es ir a pescar, regresar, ya la candela debe estar ya 100%. La costumbre también cuando uno va al río, lleva su candela. Matan al pescado y la mitad (de lo pesado se coloca) a la candela y ahí se lo banquetean.”

Asimismo, cuando la familia decide ir a la chacra, una de las primeras acciones es prender la candela para asegurar: alimento, luz, calor, protección y espacios de ocio para la familia Ashaninka. En estas actividades, el fuego acompaña el desplazamiento de las familias y establece una continuidad entre la familia, la comunidad, la chacra, el río y el monte. Haciendo, con su presencia, existir y subsistir a las familias Ashaninka de la cuenca del río Ene.

2.3. El uso del fuego en la chacra

2.3.1. La chacra como un espacio de trabajo colectivo

La chacra, denominada obametantsi en lengua ashaninka, es un espacio fundamental para las familias Ashaninka de la cuenca del río Ene. Es el espacio donde convergen las actividades agrícolas, alimentarias y sociales necesarias para la vida cotidiana. En ella se siembran, cuidan y cosechan los cultivos, se preparan los alimentos y se transmiten los conocimientos intergeneracionales. La chacra, por tanto, define la existencia productiva y cultural del pueblo Ashaninka (Sánchez Garrafa et al., 2012, pp. 59, 135).

Cada familia estructura una propia dinámica sobre los trabajos de la chacra que abarcan las actividades de: la roza, la quema, la siembra (pankirentsi), el mantenimiento de los cultivos (pejantsi shentarontsi), la cosecha (obitantsi), la preparación de alimentos y la búsqueda de insumos (como animales de monte o plantas medicinales). La responsabilidad en cada una de estas prácticas suele dividirse de forma complementaria entre varones y mujeres. En la mayoría de los casos, las mujeres de la familia se ocupan del deshierbe de los

terrenos de cultivo, la siembra de semillas y esquejes, la cosecha de algunos productos de uso diario y la preparación de los alimentos y bebidas para cada día. Por otro lado, los varones son los responsables de la tala de árboles durante la roza y de la quema de la chacra. En la cosecha, realizan el trabajo de fuerza y, en muchos casos, acompañan a sus esposas para traer ciertos productos. Asimismo, son los encargados de obtener carne gracias a actividades de caza y pesca. Como veremos a continuación, en estas prácticas, orientadas a la producción de alimentos, el fuego es el protagonista.

Las familias Ashaninka, de la cuenca río Ene, pueden poseer más de una chacra. Estos espacios de cultivo suelen encontrarse a distancias próximas o largas de acuerdo a cada familia. En el caso de las chacras ubicadas a distancias importantes, estas pueden significar alrededor de una hora de distancia. Por ello, para optimizar el trabajo de traslado, muchas familias construyen una segunda vivienda temporal en sus chacras, en especial, en lugares donde tienen una fuente de agua próxima y próximos a lugares de caza. Aurelio, comunero de Samaniato, así lo explica:

“

“Yo tengo un plan de trabajo. Primero, cuando la parcela está lejos, a una hora de caminata, me voy a mi chacra con toda mi familia y me quedo ahí por una semana. Ahí tengo mi casa. Bueno, más que nada, aquí en el campo nosotros buscamos un lugar que tenga cercana agua para que tengamos la comodidad de tener todo a la mano.”

El tiempo de residencia en la chacra depende de la estacionalidad, del crecimiento de los cultivos y de la disponibilidad de agua y alimentos. La organización del trabajo en las chacras también se adapta a los ciclos escolares. Pues los hijos e hijas en edad escolar sólo pueden ir a la chacra durante los fines de semana o vacaciones entre los meses de marzo a diciembre. Ese era el caso de la familia del señor Aurelio, comunero de Samaniato:



“

“Todos vamos a la chacra, pero es por decir, sábado y domingo que los hijos no estudian y están libres para ir a la chacra, pero como ahora están estudiando no se les puede llevar porque tienen tareas, cuando tiene tarea ahí sí no se puede.”

En estos viajes a la chacra, las familias Ashaninka, de la cuenca del río Ene, combinan la educación formal con el aprendizaje de los conocimientos agrícolas Ashaninka. La chacra es un espacio de aprendizaje donde se transmiten conocimientos sobre agricultura, manejo del fuego, preparación de alimentos y normas de cuidado y convivencia familiar. Este aprendizaje ocurre mediante la observación, el consejo y la práctica cotidiana. Lizbeth, comunera de Samaniato, así lo comenta:

“

“Yo le doy recomendaciones a mis hijos para que estén seguros. Los niños tienen que prender el fuego sin estar jugando, especialmente cuando yo me voy. Eso les enseño a mis hijos desde chiquitos. Les enseño para que sepan cocinar y que no estén jugando con los tizones, porque de ahí cae el carbón y sin darse cuenta puede pisar.”

“

“Yo llego y, primero, prendo mi candela. Así comienzo. Agarro mis herramientas y me pongo a trabajar. Cuando vuelvo, sigue prendida la candela hasta la tarde. Esa candela tiene que estar lista porque, en un rato, me voy al monte a cazar y traer un animal. Tengo que llegar al mediodía, ya con hambre, y mi esposa está con la yuquita. Yo traigo el animalito y lo hacemos. Así comemos.”
(Aureliano, comunero Samaniato)

“En la chacra prendemos la candela para poder comer ahí. Allá hacemos el almuerzo, para eso utilizamos el fuego. Mi marido se encarga de traer la carne del monte. Se va un rato y regresa con un animal. Ese es nuestro alimento, se comen esas cosas, cuando viene lo asamos y lo machacamos.”
(Lizbeth, comunera Samaniato)

Las jornadas de trabajo en la chacra comienzan al amanecer con el encendido del fuego y la preparación de los alimentos. Luego del desayuno, cada miembro de la familia desarrolla las actividades acordadas en conjunto y, hacia el final de la tarde, los miembros regresan a sus casas a comer y descansar. El fuego, en consecuencia, posibilita las tareas productivas de trabajo: acompaña la siembra, el descanso y la comida necesaria para seguir trabajando en la chacra. Aurelio y Lizbeth, dos comuneros de Samaniato, lo explica de esta manera:



La chacra también es un espacio de socialización. Cada jornada implica el desarrollo de actividades de cooperación familiar, donde prima el intercambio de comidas y bebidas. Se trata de momentos de aprendizaje conjunto donde los lazos de parentesco se afianzan. Pues, el fuego, que se enciende al amanecer para conversar sobre las actividades a desarrollar durante el día, es el mismo que se conserva encendido durante la noche, para acompañar los momentos de ocio y socialización entre las y los miembros de la familia.

En resumen, la chacra constituye el eje material y simbólico de la vida Ashaninka. Es un espacio donde se integran el trabajo, la alimentación, la organización familiar y la transmisión de los saberes necesarios para la continuidad de la vida en la comunidad. El trabajo agrícola se basa en la cooperación familiar y en la distribución equilibrada de tareas entre hombres, mujeres y niños.

2.3.2. Las prácticas tradicionales de roza y quema en el pueblo Ashaninka

La agricultura Ashaninka se basa en el sistema de roza, quema y barbecho, una práctica extendida que se adapta mediante un manejo agroforestal a largo plazo (Righi & Ríos Gálvez, 2018, p. 251). Este sistema permite la regeneración natural del bosque (FORMABIAP, 2000, pp. 15–16). El ciclo de la chacra Ashaninka está marcado por fases específicas y estacionales. Durante el periodo de seca, entre los meses de junio a noviembre, se realizaba la roza y quema del monte.

Las prácticas tradicionales de roza y quema constituyen uno de los pilares del sistema agrícola Ashaninka. Este método, se basa en la tala selectiva de la vegetación y la posterior quema controlada del terreno para habilitarlo para la siembra. La quema cumple funciones concretas: despejar el

espacio, eliminar plagas, reducir la maleza y enriquecer el suelo con cenizas, lo que permite mantener una producción diversificada en condiciones de baja mecanización.

La roza y quema era una técnica que las personas Ashaninka aprendían desde jóvenes. Daniel, comunero de Pichiquia, así lo explicaba: “Tenga o no tenga esposa, desde joven, uno tiene su parcela y comienza a abrir solito. Ya va sembrando su yuquita”. Este aprendizaje práctico iniciaba en la adolescencia y se consolidaba con la propia apertura de la chacra. Cada familia decidía a qué edad enseñar a sus hijos, en especial varones, a prender la chacra.

“

“Yo he aprendido a los 11 años. Mi papá me llevaba a la chacra. Al ver que él machetear, yo también hacía. Aunque no cultivaba bien, así no más volteaba, poco a poco ya fui aprendiendo”. (Edgard, comunidad Samaniato)

“Cuando tenía 10 años mi papá me prohibía las quemas. Me decía que podía quemar otras chacras o me podía quemar yo. Por eso no me metían a hacer fuego. Pero cuando ya tenía 19 años era un experto en quemas” (Manuel, comunidad Camantavishi)

“Mis abuelos decían que es bueno quemar a las 6 de la mañana, no hay mucho ventarrón a esa hora, pero el problema es cuando tú lo quemas a partir de las 11 o 12, ahí sí. Antiguamente, ni bien despertaban decía: ya, vamos ya, y se quemaba hasta antes de las 12, porque a esa hora ya viene el viento, tempranito se quema.”

“

“Mi papá antes apagaba la quema con plátano. Con eso lo chancaba. El plátano lo ponía al borde y lo quemaba. Como el plátano tiene agua, el fuego no puede pasar y quemar. Si viene el fuego hay que darme fuego”.

El control del fuego también se daba a partir del conocimiento y la predicción de los ciclos de lluvia. Las personas sabían que, tras la quema, las primeras precipitaciones apagaban los restos aún ardientes. Romel, brigadista de la estrategia Paamari, explica:

“

“Antiguamente, los abuelos no tomaban en cuenta otras cosas, en cualquier momento lo quemaban, y el fuego no pasaba, porque antes llovía, cuando se quemaba una chacra así de tamaño regular, empezaba a llover y ahí se apagaba.”



La práctica de quema incluía también elementos rituales que revelaban una dimensión simbólica del trabajo agrícola. En los testimonios recogidos, algunos abuelos y conocedoras hacían referencia a ciertas acciones que seguían sus ancestros para influir en el comportamiento del fuego y del viento. Asegurando así una quema homogénea y controlada. Estas prácticas, descritas como “secretos” por las personas Ashaninka, eran herramientas de control y seguridad desplegadas en distintas etapas de la actividad agrícola.

Uno de estos secretos más mencionados era el uso de plumas de aves silvestres, especialmente de la pucacunga o pava amazónica (Penelope jacquacu), que eran colocadas o quemadas en las esquinas y el centro de la chacra antes de iniciar el encendido para que la chacra quemara más rápido. Edgard y Lizbeth, comuneros de la comunidad de Samaniato, así lo detallaron:

“

“También utilizamos su pluma de la pava, según mi abuelo dice para que quemara más rápido. Su pluma la quemamos, para que se prenda todo allá. Esa pava se caza antes, se come también, sus plumas se guardan para cuando hay que quemar” (Edgard, comunero Samaniato).

“

“Cuando van a quemar la chacra, mi esposo lleva las plumas de pucacunga y los bota por las esquinas y en el medio para que se quemara más rápido, es un secreto para quemar la chacra, hay otros que con un silbido hacen que el viento venga, yo también sé silbar para llamar al viento.” (Lizbeth, comunera Samaniato)

Otro secreto, realizado por las familias Ashaninka, era utilizar un tipo especial de la planta de piri piri. La cual era chancada y colocada en la chacra que iba a quemarse. Así la quema era rápida y el fuego se expandía de forma uniforme. Asimismo, para tener una buena quema, los abuelos también llamaban al viento con un silbido. Así, el viento venía y quemaba de forma rápida y pareja la chacra. “Llamábamos al viento para que venga más fuerte, para que acabe antes”, explicaba el abuelo Samuel, comunero de Pichiquia.

Samuel y Daniel, líderes locales de la comunidad de Samaniato, también recordaban esta práctica: “Mis abuelos tenían un secreto. Hacían un sonido, un silbido y el viento venía. Llamas al viento para que venga a la chacra, para que ayude a quemar. El viento ayuda [al fuego]. Lo lleva para que arda más rápido. Así hacían antes.”

Estos “secretos” Ashaninka son ejemplos del profundo conocimiento de las personas Ashaninka, de la cuenca del río Ene, sobre su entorno y su capacidad de vincularse con seres más que humanos para establecer relaciones de alianza. Tanto el fuego, como el viento, son concebidos como elementos con agencia, capaces de interactuar con las personas Ashaninka mediante gestos o invocaciones. Asimismo, estos elementos interactúan entre sí en beneficio de la subsistencia de las familias Ashaninka. No se trata de un control absoluto sobre estos elementos, sino de una forma de comunicación y cooperación con ellos.

Luego de la quema, las familias Ashaninka dejaban la chacra prendida sin controlar el fuego. Pues, la lluvia era la aliada para apagar el fuego que podía salirse de control. Si bien algunos y algunos interlocutores recordaban haber escuchado de algunos incendios en el pasado. Es de común acuerdo que estos “se apagaban solitos”. Sin embargo, con la transformación del clima manifestado en temperaturas más altas, este escenario se ha transformado. Así lo explicaba Andrés Colón, comunero Ashaninka:



“No había incendios antes, no había nada. Cuando quemaba mi antiguo, mi abuelo, quemaba y apagaba solito. Ahora, como ha cambiado el clima, totalmente hay incendio. Todos los bosques se están quemando. Los animales se han quemado. Los frutos los que comen los animales lo han quemado todo”.

Romel, brigadista de la estrategia Paamari, señalaba que antiguamente la mayor frecuencia de lluvias facilita que el fuego se apague por sí solo, evitando que se expandiera a otros espacios. Ello permitía que los abuelos “quemar en cualquier momento y que el fuego no pase. Empezaba a llover y ahí se apagaba”. El control del fuego se realizaba, por tanto, a partir del conocimiento del clima y del sentido del viento. En algunos casos, cuando el fuego salía de control y se expandía a otras parcelas, las lluvias eran las aliadas para apagar los incendios.

“Antes si quemaban y pasaban incendios. El fuego se mandaba nomás, pero se esperaba la lluvia para que lo apague. Llueve y solito se apagaba” (Kenyo, comunero Pichiquia)

“Sí, antes sí había incendios. Se quemó hasta aquí. De una parcela se iba hacia allá. Pero después no había. El fuego se apagaba con la lluvia nomás” (Medalith, comunera Samaniato)

“Antes no había mucho calor, cuando quemabas, no se propagaba el fuego. Hoy en día sí, cuando quemas poco, ya se propaga. Eso es el cambio climático. Más antes, el calor no era así. No hacía mucho calor. Hoy en día sí”. (Gilberto Matias, comunero Boca Anapate)

El cambio del clima ha generado la necesidad de actualizar las prácticas de roza y quema. Estas actualizaciones parten del conocimiento ancestral de roza y quema, y se revitalizan con la presencia de nuevas estrategias que se detallan en la siguiente sección:

Tabla 01: Comparación entre prácticas tradicionales y actuales de roza y quema.

En el pasado	Prácticas actuales
Aprendizaje intergeneracional Combustible: roce, “picacheo” y secado de troncos y ramas	Aprendizaje intergeneracional y de pares Combustible: troncos secos rozados
Seguridad previa a la quema: • Trochar alrededor	Seguridad previa a la quema: • Hacer un perímetro de 3 metros • Quema colectiva
Estrategias para asegurar una buena quema: • Plumas para mejor quema • Llamar al viento • Uso de piri piri para una buena quema • Quema en las primeras horas del día	Seguridad previa a la quema: • Hacer un perímetro de 3 metros • Quema colectiva
Se quemaba solo	• Se quema en colectivo
Control de fuego • Lluvias continuas apagaban el fuego • Quema de plátano – corta fuego	Control de fuego • Herramientas corta fuego • Trabajo conjunto de brigadistas • SAT CARE

Fuente: elaboración propia



2.3.3. Actualización de las prácticas de roza y quema en el pueblo Ashaninka

En las comunidades Ashaninkas, de la cuenca del río Ene, el proceso de roza o deshierbe y tala de árboles en un terreno delimitado, se realiza mayormente en los meses de septiembre y octubre. Para, luego, continuar con las actividades de quema en los meses de estación seca, aproximadamente en noviembre. Finalmente, culminando el proceso con la siembra en el mes de diciembre aprovechando la llegada de las lluvias. La decisión sobre cuándo realizar cada actividad se toma en familia y responde a estrategias de organización personal.

“Yo voy a abrir mi chacra en septiembre, para quemar en noviembre. Ahí tengo que sembrar algo que va a ser planta estable, cacao por ejemplo” (Samuel y Daniel, sabio y líder local, comunidad Samaniato).

“Yo en octubre abro la chacra. En noviembre lo quemó y, ahí, comienzo a sembrar todo tipo de plantaciones. En diciembre ya llega la lluvia, tiene una ventaja y ahí se aprovecha. Así crece de todo: yuca, maíz” (Aurelio, comunero de Samaniato).

“El año pasado, quemé mi chacra, en noviembre. Ahora en noviembre voy a volver a abrir chacra, una purma voy a usar, ahí voy a sembrar yuca y plátano” (Lizbeth, comunera de Samaniato).

La estación seca (de junio a noviembre), llamada coloquialmente “secarrón” entre las comunidades Ashaninka del río Ene, es el marcador temporal que siguen las comunidades para planificar sus actividades de roza y quema. En especial, en la parte baja del río Ene, este tiempo permite que los troncos y malezas cortados sequen y prenden con mayor facilidad; sirviendo de combustible para la quema.



Durante la roza (varía entre junio y agosto), se realiza la limpieza del terreno de cultivo. Se quitan las hierbas, arbustos y talan árboles. Esta vegetación se deja secar aproximadamente durante un mes antes de proceder a la quema. Edgar, jefe de Samaniato, detalla este proceso: *“Para abrir la chacra, yo y mi esposa, rozamos y cortamos las hierbas y palitos. Después se tumban los árboles. Ahí le dejamos un mes, para que esté seco. Las hojas deben estar secas. De ahí recién lo quemamos.”* Si bien en la mayoría de los casos, el tiempo de secado es de aproximadamente un mes, este varía según las condiciones del lugar y la temperatura ambiental.

El tiempo de secado es menor en las comunidades Ashaninka del bajo río Ene, al ser una zona más seca. Así lo explicaba Harrison, brigadista de la estrategia Paamari, *“Cuando se abre el roza, no esperamos un mes, sino una semana. Porque aquí, es muy caliente el calor y, por eso, en una semana nomás, se puede comenzar a quemar”*. Por lo tanto, la apertura y quema de los campos no se realiza al mismo tiempo en todas las familias Ashaninka, sino que sigue criterios prácticos que provienen de cada experiencia.

A diferencia de las prácticas antiguas, donde la quema era ejecutada por un solo individuo o una familia, hoy existe un mayor grado de cooperación, motivado por el cambio de la temperatura. En especial en las comunidades Ashaninka del bajo río Ene, donde el clima cada vez más seco hace que el fuego se pueda expandir más rápido. Además, las poblaciones colonas vecinas a las comunidades, con prácticas agrícolas intensas, también contribuyen a la ocurrencia de estos desastres forestales. Por ello, la estrategia de respuesta es buscar ayuda en familiares y vecinos para controlar el fuego en las prácticas de quema.

Esta transformación de la quema en una práctica más colectiva y colaborativa también responde a la incorporación de conocimientos sobre el manejo integral del fuego que ha introducido la Central Ashaninka del río Ene (CARE) en las cuarenta y cinco comunidades de su cuenca. A la fecha el objetivo es proteger el territorio contra los incendios forestales. Para ello, la CARE ha implementado la estrategia Paamari, fortalecido el conocimiento sobre el fuego que tenían los abuelos y abuelas Ashaninka, incorporando nuevas recomendaciones sobre la quema para hacer frente al actual contexto de transformación del clima. Los detalles de Paamari serán abordados en el siguiente capítulo.

Mari, comunera de la cuenca del Alto río Ene, destaca, por ejemplo, cómo las capacitaciones de la CARE han introducido nuevas medidas de prevención y de conciencia ambiental en la práctica de roza y quema: *“Más antes, los abuelos ponían la candela y, a veces, se les escapaba. A veces, se les iba de la mano y ahora, hoy en día ya no va a ser como antes. Se quema todo. Con esta capacitación, vamos mejorando”*.

Las comunidades de la cuenca del Ene, actualmente tiene como uno de los pilares, la realización de la roza y quema en colectivo. Como una actividad colaborativa de las familias. *“Ahora se invita a familiares y vecinos para participar en la quema”*, explicaba Elisa, brigadista de la estrategia Paamari de la parte alta del río Ene:

“

“Cuando se abre la chacra, se invita a los hermanos para que ese día nos ayuden, para que avance más. Igualito, cuando se quema, se avisa también a los familiares, los vecinos más cercanos: tal día voy a quemar y ellos están a la expectativa de qué hora. Por eso, ese día, se hace masato para que ahí tengan su refresco.”

Esta reflexión era compartida por Edgard, jefe de la comunidad de Samaniato y brigadista de la Estrategia Paamari de la parte baja del río Ene:

“

“Antes, los abuelos iban solos a quemar la chacra. Ahora vamos entre varios. Así nos ordenamos y cada uno cuida un lado. Eso no hacían antes los abuelos. Antes, cuando todavía no había esa capacitación, había más incendios. Quemábamos acá nuestro bosque. Pero ahora como ya tenemos capacitaciones, entonces podemos hacer la chacra, pero con menos incendios.”

En las comunidades de Pichiquia y Samaniato, ubicadas en la parte baja del río Ene, la temporada seca es mucho más marcada en comparación a las comunidades de Camantavishi y Boca Anapate, en el alto río Ene. Ello debido al ecosistema de bosque seco que predomina en la parte baja de la cuenca del Ene. Si bien, en el pasado, los abuelos y abuelas Ashaninka sabían manejar el fuego gracias a la presencia de precipitaciones y mayor humedad, la transformación del clima en periodos más secos resulta peligroso para las familias. Por ello, la respuesta colectiva se alza como estrategia actualizada para el desarrollo de la agricultura. A la cual, CARE en el marco de la estrategia Paamari contribuye con información importante sobre focos de calor, calendarios de quema y estrategias de responsabilidades compartidas para la prevención.

Hoy en día, la práctica de roza y quema entre las comunidades Ashaninka de la cuenca del río Ene continúa siendo central en el ciclo agrícola. Sin embargo, se lleva a cabo dentro de un marco de prácticas con

más control y planificación. El proceso actual de acondicionamiento de la chacra involucra la limpieza de los bordes, la coordinación con los vecinos, el ordenamiento previo de las tierras entre comuneros y el establecimiento de fechas exactas para realizar la quema. Así, la quema se ha vuelto una práctica planificada que exige vigilancia y coordinación ininterrumpidas.

Una de las primeras acciones que hacen las familias Ashaninka del río Ene, actualmente, es planificar en las asambleas comunales los meses autorizados para realizar las prácticas de roza y quema. Por ejemplo, las comunidades Ashaninka de Pichiquia y Samaniato, ubicadas en la cuenca baja del río Ene, han establecido meses autorizados para la quema, limitando esta práctica en el tiempo más seco. Evitando así condiciones –tales como vientos muy fuertes o temperatura muy alta– que puedan favorecer que el fuego se salga de control y se transforme en un incendio. Las familias Ashaninka que incumplen este acuerdo, reciben llamados de atención por la junta directiva de su comunidad. Así lo detalló Kenyi, jefe de la comunidad de Pichiquia:

“

“En asamblea, en el estatuto se pone y dice que no se quema en agosto porque es muy secarrón. El tiempo seco dura más o menos cuatro meses, hasta diciembre que ya empiezan las lluvias de nuevo.”

Otra estrategia que se implementa antes de la quema es limpiar el perímetro de la chacra para delimitar el área exacta de la quema y crear una barrera que impida la expansión del fuego hacia zonas no deseadas. De esta manera se reduce el riesgo de incendios forestales. Este trabajo



preventivo requiere tiempo y cooperación. El tiempo y trabajo de los parientes es pagado con comida y bebida el día de la quema y con la promesa de una futura compensación con fuerza de trabajo para cuando el pariente lo requiera. En estos eventos, si bien la fuerza de trabajo es masculina, la presencia femenina es central para brindar alimentos y bebidas a los parientes. Harrison, brigadista de la estrategia Paamari, así lo describe:

“

“Antes de quemar, comienzo a limpiar todo el perímetro que ya abrí. Después de limpiar, ya comunico a la gente. Así, de repente, me ayudan a cuidar el quemado. Cuando hay más gente, limpiamos más alrededor”

Las quemas se realizan en las primeras horas de la mañana, donde la temperatura no es alta y no hay vientos fuertes. Una vez iniciado el fuego es indispensable mantenerse vigilante. Los comuneros se quedan en las chacras observando el terreno encendido mientras la vegetación se quema. De acuerdo con la pendiente del terreno, el esposo iniciaba el fuego en un lado del terreno de cultivo o en cuatro

“

“El fuego se prende de abajo para arriba, para que el viento vaya subiendo y quemando”.

“Nos vamos a las 6 de la mañana hasta las 8, 9, 11. Ahí nos quedamos mirando. Después limpiamos todo y regamos agua. Regresamos a nuestras casas a las 3 de la tarde. Después, vamos a mirar si no está pasando incendio” (Kenyi, jefe de la comunidad Pichiquia).

“Para abrir la chacra a veces primero se quema un poco nomas. Yo acompaño a mi esposo en el momento de la quema. Llevo a todos mis hijos para que no pase el incendio, para eso van todos. Así se limpia el borde más rápido. Se limpia alrededor y a las 11 ya empiezan a quemar con ese grupo que ya lo limpiaron” (Abuela Carmen, comunidad de Pichiquia).



Durante la quema, las familias están pendientes de las ráfagas de viento o de cualquier alteración en la dirección del fuego. La dirección y la potencia del viento son factores cruciales en la quema de las chacras. Por ello, para realizar las quemas se observa con atención la temperatura, el viento y la pendiente del terreno.

Una vez culminada la quema, el terreno de cultivo se riega con agua para asegurar la extinción total del fuego. Sin embargo, pese a haber apagado el fuego, las familias se

mantienen alerta ante cualquier signo de reactivación. Si, pese a los cuidados desplegados, el fuego se extiende sin control, la respuesta de la comunidad es inmediata. Las comunidades Ashaninka del río Ene han instaurado sistemas de notificación, como la utilización de altavoces o la comunicación directa con los Comités de Autodefensa (CAD) para informar sobre los incendios. De acuerdo con la magnitud del incendio, algunos hombres y mujeres van al lugar afectado con fuentes de agua y herramientas para controlar el fuego.

“

“Ahora si pasa algo, si la candela se escapa, se avisa. Avisamos a todos, a mi persona, a los de autodefensa mediante el altavoz y todos nos vamos a apagar. Hombres y mujeres vamos todos” (Edgar, jefe de Samaniato).

“Yo sé abrir monte, me ha enseñado mi mamá. Por eso hoy en día no tengo pereza. He escuchado que está quemando una parcela y me he ido a ayudar llevando agua.” (Lizbeth, comunera de Samaniato)

La roza y quema, en consecuencia, posibilita la existencia del pueblo Ashaninka. Estas prácticas brindan a las personas Ashaninka espacios fértiles para producir sus alimentos, momentos de socialización y la oportunidad de relacionarse con seres humanos y más que humanos en su entorno. La transformación de esta práctica en los últimos años muestra la capacidad creativa y adaptativa de las comunidades Ashaninka del río Ene que entrelazan conocimientos locales, procesos de regulación interna y aprendizajes nuevos sobre el manejo del fuego para hacer frente a la transformación del clima y de su territorio.

La invitación a los vecinos, el reparto de masato, las acciones rituales y las estrategias de cuidado son expresiones de una economía moral Ashaninka basada en la cooperación. Donde el fuego no solo habilita la tierra para la siembra, sino también el vínculo social que sostiene la vida comunitaria. Permitiendo a las familias Ashaninka protegerse de los actuales peligros del cambio climático y establecer redes de alianza que perduren en el tiempo.

El actual manejo de la roza y quema en las comunidades Ashaninka de la cuenca del río Ene, también demuestra la distribución complementaria de funciones según el género. El varón se encarga de realizar las tareas que implican el contacto directo y prolongado con el fuego –como encender la chacra, guiar el frente de quema, evaluar cómo se comporta el viento en zonas abiertas y con pendiente– y las que exigen un esfuerzo físico intenso –como tumbar y acarrear maderas pesadas–.

Por su parte, las mujeres y los hijos e hijas jóvenes, están muy involucradas en el proceso previo de acondicionamiento del terreno. Haciendo labores de limpieza fina, despeje de bordes, acopio de leña seca de menor tamaño y, en especial, preparando la comida y bebida necesaria para todos los días de trabajo. Durante la quema, las mujeres también tienen una labor central en el preparado de alimentos. Pues, si la quema es colectiva, la familia ofrece en agradecimiento a todos los presentes, alimentos y masato preparados por la esposa. A estas responsabilidades se suman las acciones de vigilancia que todos los miembros del hogar asumen en el día de la quema.

2.3.4. Haciendo brotar los cultivos

Luego de la quema, con las primeras lluvias entre octubre y diciembre, se inicia la siembra (pankirentsi), tradicionalmente bajo

un esquema de cultivo diversificado (Righi & Ríos Gálvez, 2018, p. 260). Los cultivos principales incluyen la yuca (kaniri), el maíz (shinki), el plátano (parianti) y el cacao (kemito) (Righi & Ríos Gálvez, 2018, p. 261). Como señala un comunero: *“Eso de abrir la chacra ya es costumbre de nosotros. Cada uno tiene su parcela, cuando es joven, tenga o no tenga a su esposa. Ya comienzan a abrir la chacra. Comienzan a abrir solitos para que tengan sembrado de todo. Su yuquita más que nada. Eso es primordial en cada comunidad, llevar la yuca”* (Abuelo Daniel, comunidad de Pichiquia).

Los cultivos sembrados en las chacras de las familias Ashaninkas del río Ene, siguen una lógica de diversidad y complementariedad entre los cultivos. La siembra combina especies con distintos tiempos de crecimiento, lo que garantiza la seguridad alimentaria y el uso sostenible del suelo. Ese es el caso de la siembra conjunta de la yuca y el maíz. La combinación de ambos cultivos permite aprovechar el suelo y asegurar cosechas escalonadas. Mientras el maíz madura, la yuca continúa desarrollándose, manteniendo la fertilidad del terreno y asegurando alimento a la familia. Lizbeth, comunera de Samaniato, así lo mencionaba: *“La yuca se siembra junto con el maíz. La yuca se cosecha a los 8 meses y el maíz a los 4 o 3 meses. El maíz crece rápido. Luego brotan juntos”*

La dieta de las familias Ashaninka es diversa gracias a esta combinación de sembríos en sus parcelas. *“En la chacra sembramos yuca, plátano, maíz, fruta, mango. Hay varias cosas. También sembramos shoiriki, que es una bolita que parece una papita”*, comentaba Aurelio, comunero de Samaniato. Esta diversidad agrícola es producto del profundo conocimiento Ashaninka, especialmente de las mujeres, para hacer crecer sus cultivos.

Como sugiere Morim de Lima (2016), las plantas cultivadas no brotan por sí solas. Ellas brotan para alguien, en respuesta a las prácticas de cuidado que dan sus dueñas en periodos de siembra y crianza. La relación que se puede generar entre las plantas y las mujeres es, por tanto, una relación única y particular que es mediada por la existencia de secretos utilizados para hacer crecer bien a los cultivos. En el caso de las comunidades Ashaninka del río Ene, uno de estos secretos era el cultivo de la planta *ibenishi*⁶ una hierba que era quemada, machacada y soplada en las chacras para favorecer el crecimiento de la yuca. El uso del *ibenishi* y otras plantas son técnicas tradicionales transmitidas por las abuelas a las madres para relacionarse con sus hijas vegetales. Lizbeth, comunera de Samaniato, así lo explicó:

“Aquí tenemos un secreto, para la chacra usamos unas hierbas. Nos vamos a la chacra y se queman esas hierbas para que crezca rápido la yuca. Eso se quema, se machaca y se sopla. Después de eso, a los tres días, vas de nuevo y le vuelves a soplar. Ahí va creciendo y también se hace más grande a la yuca. Ese es su secreto, nosotros sembramos ese *ibenishi*.”

En ese proceso de producción de alimentos, el fuego es fundamental para asegurar terrenos de cultivo fértiles –gracias a las prácticas de roza y quema– permitiendo a las personas producir y cocer sus alimentos. *“El fuego es importante para hacer la*

comelona, para abrir mi parcela y quemarla”, comentaba Harrison, brigadista de la estrategia Paamari). El fuego, en consecuencia, permite a las personas “vivir comiendo lo que saben” cómo se busca en el buen vivir Kametsa asaike Ashaninka; priorizando los productos de la chacra, el bosque y los ríos.

Tras la cosecha, tradicionalmente, se utilizaba la parcela por dos a cuatro años antes de iniciar el tiempo de barbecho y que se transforme nuevamente en purma (FORMABIAP, 2000, p. 16). Después de utilizarlo, las familias dejaban el terreno descansar con el fin de que se transforme en bosque secundario o purma, antes de volver a cultivarlo. Esta alternancia se repetía periódicamente y era una técnica de manejo sostenible. Esta práctica cíclica aún se practica por algunas familias Ashaninka del río Ene, especialmente en las huertas donde solamente se cultivan alimentos de autoconsumo y plantas medicinales. Lizbeth, comunera de Samaniato, lo aplicaba así: *“Quemas, siembras, ya dejas la chacra. De ahí de vuelta crecen, crecen hierbas grandes. Luego, de vuelta cultivas y lo quemas”*.

Lizbeth, comunera de Samaniato, lo aplicaba así: *“Quemas, siembras, ya dejas la chacra. De ahí de vuelta crecen, crecen hierbas grandes. Luego, de vuelta cultivas y lo quemas”*.

Sin embargo, actualmente, debido a la reducción de terrenos de cultivo disponibles, algunos comuneros Ashaninka del río Ene están dejando de cumplir los periodos de descanso para seguir otras estrategias de cultivo. Samuel y Daniel, comuneros de Samaniato, así lo explicaban:

6 Las comunidades no refieren un nombre en castellano

“

“La chacra ya no descansa. Si ya está todo, si estoy sembrando, tengo que mantenerlo limpio. Ya no le dejo que se haga monte. Primero es rozar, luego quemarlo y, después, siembro mi yuquita. Ahí, ese terreno, que está ya, le mezclo (cultivos). Siembro cacao, papaya. Esos cultivos ayudan y sombrean (dan sombra). Ya no se le deja empurmar. Tengo que sembrar nomás. Eso es de mí mismo. Otros, ¿cómo lo harán? Le dejarán, pues, montar, no sé. Eso es lo que yo quiero. Así es.”

La expansión de la economía de mercado y la llegada de nuevas especies de cultivo, como la producción de cacao para la venta, han generado cambios significativos en el cotidiano agrícola de las comunidades Ashaninka de la cuenca del río Ene. Algunas familias están destinando su fuerza de trabajo en la agricultura comercial, reemplazando el patrón tradicional de policultivo por el monocultivo por ejemplo del cacao y café (FORMABIAP, 2000, p. 22). Esta transformación se está dando con el protagonismo de la primera organización Ashaninka de productores llamada Kemito Ene. Esta asociación se formó en el año 2010 con el respaldo de la CARE para conseguir un cultivo sostenible de cacao y café en las comunidades Ashaninka del río Ene. Este proyecto, ahora cooperativa, cuenta con más de 450 familias productoras asociadas.

Según algunas familias de la Cooperativa Kemito Ene una de las principales dificultades es la falta de acceso directo a los mercados y la dependencia de intermediarios. Ello genera incertidumbre económica y divisiones dentro de la

cooperativa. Este contexto es advertido por Andrés Colón, Teniente Gobernador de la comunidad de Boca Anapate:

“

“Se les vende a los comerciantes, a Kemito Ene [Cooperativa Ashaninka que compra cacao]. A veces Kemito Ene no compra ya, no viene, entonces lo vendemos a otro empresario que también esté comprando. A veces nosotros esperamos, esperanzados, pero necesitamos plata. ¿Con qué vamos a comprar si nos enfermamos o si hay necesidad de nuestros hijos en la escuela? ¿Con qué vamos a comprar? Mejor vendemos a otro intermediario”.

Esta situación de irregularidad en las ventas, precios y la ausencia de medios de comercialización estable, obliga de alguna forma a que las familias Ashaninka a bajar los precios de sus productos, especialmente en situaciones de gravedad como enfermedades. Este contexto hace evidente la necesidad de políticas de promoción comercial y productiva en territorios indígenas.

2.4. El uso del fuego en la preparación de alimentos

En las comunidades Ashaninka del río Ene, durante las primeras horas del día, las mujeres utilizan la candela para preparar los alimentos. Elizabeth, comunera de Samaniato, así lo explica:

“

“En la mañana, cuando se hace la candela, primero haces tu desayuno. Sancochas la yuca, preparas el chapo para que los hijos lleven a la escuela como refrigerio. (Luego) con esa misma candela se prepara el masato. Puedes hacer también chupispa de frijoles y pitucas para el almuerzo”.

El fuego, en consecuencia, permite a la familia cocinar desde el primer alimento del día, hasta las bebidas a base de yuca que comparten las familias en sus tardes y noches de visita.

Las actividades de cultivo en chacras, la caza, la pesca y la recolección en los bosques conducen a la obtención de recursos cultivados o silvestres que son transformados, por los hombres y mujeres Ashaninka, en alimentos aptos para el consumo humano. La candela, por tanto, cumple una función central de transformación de los alimentos crudos en insumos propios. Así lo explicaba Kenji, jefe de la comunidad de Pichiquia del bajo río ene: *“Crudo no podemos comer. Utilizamos la candela para cocinar, para quemar, para ahumar carne”.*

La yuca puede ser hervida o es asada directamente sobre las cenizas calientes de la candela. La carne de monte y el pescado también son asadas sobre el fuego envueltas en una hoja de bijao, como enchipado. Otras carnes pueden ser asadas directamente o ahumadas en la candela. Este último método es realizado principalmente por las mujeres cuando sus esposos retornan de cazar o pescar. Sin embargo, los hombres también pueden ahumar la carne de las presas inmediatamente después de atraparlas,

para preservarlas y retornar con alimentos listos para comer. El fuego aparece, así como un agente de transformación único y necesario. Pues, permite a las familias Ashaninka del río Ene, obtener alimentos duraderos, seguros para el consumo y aptos de ser compartidos entre parientes. El fuego, en consecuencia, permite la subsistencia de las familias y de sus vínculos de parentesco.

Tal como señala Peter Gow (1991), en la Amazonía la comensalidad es un proceso fundamental para “hacer parientes”, ya que compartir y consumir alimentos en común es un acto que sostiene la vida social y la pertenencia colectiva (Gow, 1991, p. 433). Así, el momento de comer y tomar se establecen como espacios centrales para vivir en colectividad. Comer en red es una forma de reconocer al otro como persona verdadera, como aliado y como pariente. Al compartir un recipiente de comida se refuerza el sentimiento de familiaridad y afinidad que los vincula como gente Ashaninka (CARE 2012, p. 34). Por ello, los alimentos son elementos centrales del buen vivir o Kametsa asaike del pueblo Ashaninka de la cuenca del río Ene.

El kametsa asaike o vivir bien es un proceso que se va haciendo cada día. Se centra en el ejercicio autónomo de los conocimientos y trabajo que permite a las personas crear relaciones entre sí, por medio de su relación con el territorio y los alimentos (Belaunde, 2013). En el caso del pueblo Ashaninka, el kametsa asaike está directamente relacionado con la buena alimentación. La cual, se plasma en la elección y el disfrute de su tradición alimentaria, valorando las formas de vida de los antepasados que les permitía obtener una buena diversidad de alimentos a través de las prácticas de caza, pesca y recolección en bosques, ríos y quebradas (CARE 2012, p. 30).

“Vivir comiendo lo que sabemos” es una de las metas propuestas por la CARE en su Agenda Política Kametsa Asaika. Implica tener acceso a una alimentación variada y diversa que los distingue como Ashaninka (CARE, 2012, p. 32). Según la cosmovisión de este pueblo, los alimentos consumidos ancestralmente por sus abuelos y abuelas se relacionan con las vivencias, sentimientos e ideas que caracterizan el hecho de vivir como Ashaninka (Ibid. p. 32). Promoviendo, especialmente, espacios de convivencia e intercambio en la vida social y en las familias que muestran su generosidad a través del intercambio de alimentos (Ibid p. 34).

Las comidas preparadas en el transcurso del día dependen de la cantidad de insumos disponibles en la familia. La base alimenticia de las comunidades Ashaninka del río Ene consiste en la ingesta de yuca (hervida o asada), acompañada por alguna forma de carne (pescado, perdiz, majaz, entre otros) cocida. En algunos hogares, esta combinación cotidiana puede estar acompañada ocasionalmente por otros alimentos complementarios. Estos pueden ser platos como la chupispa⁷ de frijoles y pitucas⁸, otros cultivos hervidos como los plátanos, la maona (papa del monte) y las pitucas, y diferentes variedades de gusanos (chiopa, emoki, inkorato). Estos últimos, al igual que otros alimentos ocasionales, suelen estar disponibles estacionalmente. Por ejemplo, en el caso de los gusanos, estos se encuentran entre los meses de agosto y diciembre.

La carne de caza es un alimento apreciado entre las personas Ashaninka, pues se considera que contribuye al crecimiento y buena salud de los hijos e hijas (CARE, 2012, p. 35). Sin embargo, actualmente la disponibilidad de carne de monte se ha visto disminuida por el alejamiento de los bosques. Según las familias entrevistadas, la deforestación, la presión sobre el

territorio, las prácticas de economías ilegales y los incendios han generado que los animales y los bosques se alejen. “Ya no hay animales donde antes había, ya no tenemos disponibilidad de alimentos”, afirmaba Irupe Cañari, parte del equipo técnico de la CARE. En este contexto, las familias buscan proteína de otras fuentes como la pesca o la crianza de animales menores. Asimismo, equilibran su fiesta con la producción de cultivos en sus chacras.

La yuca es otro de los cultivos más importantes para las familias Ashaninka. Es el alimento cotidiano que acompaña todas las comunidades y es el ingrediente principal en la elaboración del masato, bebida fermentada que las mujeres Ashaninka preparan diariamente. El masato es una bebida fermentada con base en la yuca cultivada en las chacras de las familias, cuya elaboración es realizada por las mujeres. En las comunidades

Ashaninkas del río Ene, el masato es generalmente invitado en un cuenco hecho de calabaza, llamado pajo en Ashaninka. El masato es preparado por las mujeres a partir de yuca, la cual es hervida, masticada y vertida en una olla. A esta mezcla se le añade agua y se deja para que se fermente. En las comunidades Ashaninkas del Ene, también se añade camote masticado a la mezcla.

En el pasado, la masa de yuca era chancada en el pinkotsi. Además, al preparar el masato, colocaban esos recipientes en filas. Hoy en día, se observa un uso generalizado de baldes y ollas para almacenar el masato. Las mujeres aprenden de sus madres a preparar masato desde su niñez —aproximadamente desde los 10 años. Esta bebida sostiene la vida social de hombres y mujeres en la cuenca del río Ene; donde, hacia el final de la tarde, potes de masato acompañan las conversaciones entre parientes y visitantes.

A esta base alimenticia, se añade la preparación reciente de platos originalmente externos a las comunidades Ashaninkas. Principalmente, platos a base de fideos (tallarines) y sopas, comunes en la cocina de las ciudades cercanas a las comunidades. Para algunas mujeres entrevistadas, estos alimentos foráneos no se percibían igual de saludables que los propiamente Ashaninkas. Incluso identifican que estas nuevas dietas se relacionan con la menor esperanza de vida en la población. Así lo explicaba Lizbeth, comunera de Samaniato:

“Muchas veces los alimentos que vienen del exterior no son recomendables para nosotros. Cuando come, quizás les choca, se vuelven pálidos, no sé cuál será el defecto. Pero nosotros, cuando comemos lo nuestro, es normal así guapo, bien colorado”.

La preparación de alimentos implica una organización del trabajo doméstico entre la pareja de esposos, que asumen diferentes tareas. El realizar bien estas tareas hace que las personas sean identificadas como “buenos varones” y “buenas mujeres” capaces de aportar con sus prácticas, cuidados y conocimientos a la subsistencia familiar. Los varones, por ejemplo, son actores fundamentales para obtener los insumos necesarios para encender la candela. Ellos traen talan y cortan los troncos de sus parcelas para nutrir la cocina familiar. Asimismo, son los encargados de ir a recolectar proteína animal a través de viajes de caza, pesca o recolección. Por otro lado, la mujer es la principal responsable de



⁷ Tipo de sopa a base de plátano o yuca

⁸ Tubérculo. Nombre científico Colocasia esculenta

la preparación de alimentos en las familias del río Ene. Ella, en su rol de esposa y madre, tiene la responsabilidad de preparar todas las comidas del día y el masato para el consumo del esposo, los hijos e hijas menores de edad, así como, de otros parientes o visitantes que puedan llegar a la casa a lo largo del día. Los alimentos preparados gracias a estas acciones dan salud y vida a las familias Ashaninka.

En consecuencia, el fuego se relaciona directamente con la seguridad alimentaria en el pueblo Ashaninka, porque interviene en las fases de la producción y preparación de los alimentos. En primer lugar, el fuego es una condición central para posibilitar la agricultura. La quema controlada de la chacra permite limpiar el terreno y fertilizar los suelos. Sin este manejo del fuego, la producción de alimentos de autoconsumo sería muy limitada, afectando el acceso a alimentos. En segundo lugar, el fuego transforma y vuelve aptos a los alimentos. Permite a varones y mujeres indígenas fortalecer sus cuerpos con “buena alimentación” (CARE 2012, p. 29). En tercer lugar, el fuego promueve la diversidad alimentaria a través de las prácticas de caza, pesca y recolección. Permite, en consecuencia, valorar las formas de vida propiamente Ashaninkas ligadas a sus territorios ancestrales y “vivir sabiendo lo que comen” (Ibid.).



2.5. La centralidad del alimento en la formación de las personas Ashaninka

Existen alimentos y plantas que usan las personas Ashaninka, en especial las madres, para fortalecer el cuerpo y espíritu de sus hijos (CARE 2012). A lo largo del ciclo de vida –durante el embarazo, el puerperio, la menarquia, o el fallecimiento de un pariente–, los parientes siguen prohibiciones, cuidados y restricciones alimentarias con el objetivo de fortalecer el cuerpo de sus hijos e hijas (Ibid. p. 33). Ello coincide con la noción de que el cuerpo amazónico es como una matriz en producción continua, se construye intencional y colectivamente a lo largo de su ciclo de vida por sus parientes (Viveiros de Castro, Seeger & Da Mata, 1979; Vilaca, 2005; Gow, 1991). Los alimentos y plantas, por tanto, son insumos de subsistencia que, a vez, dan fuerza física y espiritual a las personas Ashaninka.

Las personas Ashaninka preferían seguir estos resguardos alimentarios con el objetivo de formar y/o tornarse en varones y mujeres saludables, autónomos y fuertes que en un futuro realicen los roles y las tareas que les corresponden en el grupo familiar (CARE 2010, p. 29). Preparar un alimento, dárselo de comer a alguien o restringirlo son pequeñas acciones de cuidado y protección que se dan los miembros de una familia. El fuego al transformar los alimentos crudos en alimentos verdaderos es, por tanto, un elemento indispensable en el proceso constante de hacer buenos varones y buenas mujeres Ashaninka. Pues, estar sano se vincula a tener fortaleza en el cuerpo y contribuir en la autonomía de la familia para satisfacer sus necesidades (CARE, 2010, p. 16).

Por ejemplo, durante el embarazo, una restricción alimentaria seguida por las mujeres Ashaninkas era no comer animales como venado, sachavaca, cigua (ave), suri, quirquincho ni mono, pues estos animales podían “cutipar” al bebé. Américo, líder Ashaninka y presidente de los Comités de Autodefensa (CAD) de la cuenca del río Ene, explicó que “cutipar” significaba que el bebé podría nacer con características físicas no deseadas, propias de los animales prohibidos. Por ejemplo, si la embarazada comía suri, el niño podía nacer sin ano. Si la embarazada comía venado, el niño podía nacer con grandes ojos u orejas chiquitas. Si la embarazada comía cigua (ave), las manos del bebé podían ser pequeñas o el cuerpo del bebé tenía muchos vellos. Si la embarazada comía quirquincho, el niño nacía con nariz grande. Finalmente, si la embarazada comía mono, el bebé nacía con muchos lunares en la cara.

Asimismo, durante los primeros meses del puerperio, tanto el padre como la madre del bebé evitaban comer ciertos animales que podían “cutipar” al recién nacido. Por ejemplo, si el esposo comía perdiz, el bebé en la noche comenzaba a llorar y no paraba. Para curarlo, el esposo debía ir donde la persona que le invitó a comer la perdiz y pedirle las plumas del animal para pasarlas por el cuerpo del recién nacido. Los padres del bebé tampoco consumían peces grandes porque estos seres enfermaban al bebé, ya que querían llevárselo al fondo del río. En esos casos, se buscaba a la persona que invitó el pescado y se le pedía los huesos. Los huesos del pescado se frotaban por el cuerpo del bebé y luego se dejaban en el río.

Igualmente, las mujeres puérperas tampoco comían yuca ahumada y camote; pues, consideraban que estos alimentos tenían mucha levadura y les podía causar dolor de cabeza. Seguir estas restricciones alimentarias permitían a las y los progenitores proteger posibles transformaciones indeseadas en los recién nacidos, en especial, de su interacción con otros seres, antiguamente humanos, que podían enfermarlos. Este cuidado era un ejemplo de que aún fuera del vientre, los recién nacidos Ashaninka siguen vinculados a las acciones, el cuerpo y el alimento que ingerían sus progenitores. Poco a poco, a medida que los bebés iban creciendo, las restricciones alimentarias se transformaban.

La primera menstruación también era un momento importante de restricción alimentaria. En el pasado, durante este periodo, la adolescente era recluida en el tsompiki donde no podía comer animales de monte para que no adquiriera cualidades de estos seres en su etapa adulta. Por ejemplo, si durante la reclusión la joven comía el ave tsirote (páucar) podía ser muy chismosa en el futuro. Este no es un comportamiento asociado a la noción de buena mujer en las familias Ashaninka, pues podría generar desorden, desequilibrio y malestar dentro de la comunidad, afectando el Kametsa Asaíke, buen vivir, Ashaninka (CARE 2012, p. 26). Por ello, la dieta durante el periodo de reclusión se restringía al agua hervida y yuca.

Durante la vida adulta, las personas Ashaninka también consumen ciertas plantas para fortalecer sus cuerpos y darles vitalidad. Ese era el caso, por ejemplo, del *tampishi*. Una planta que permitía a las personas Ashaninka no ser perezosas u ociosas. “Una persona ociosa depende de la generosidad de otros sin estar en capacidad de retribuirles, marginando el intercambio”

(CARE 2010, p. 29). Disciplinar el cuerpo era alejarse de esa “ociosidad” que implica no trabajar ni producir insumos que puedan compartirse con los demás miembros del entorno (Belaunde, 2013). Por ello, las familias Ashaninka aconsejaban constantemente a sus hijos e hijas a seguir los comportamientos propios de su edad, género y rol dentro de la familia (CARE 2010, p. 30).

En el caso del *tampishi*, esta planta era hervida y consumida para fortalecer la disposición de trabajo en las personas Ashaninka. Así lo explicaba Lizbeth,

“

“Para que las personas no sean perezosas les dan planta, para que aprendan a rozar, para poder trabajar, esa planta se llama tampishi. La gente lo toma, se hierve la planta para tomar, se prepara hoy día y mañana ya está fresco para que tome. Eso se prepara junto con algodón, se chapea, y esa agua ya en un envase grande se le da a la persona perezosa para que tome.”

Junto a las restricciones alimentarias seguidas en eventos claves del ciclo de vida. Las personas Ashaninka también realizaban ciertos cuidados que reafirmaba su existencia en red. Como veremos a continuación, algunos de estos cuidados se relacionaban con estrechar los lazos de parentescos y evitar afectar las fuentes de alimentos.

Luego del parto, la placenta del recién nacido era enterrada debajo de la cocina de la casa. Posteriormente, esta era cubierta con la tierra del fogón y se volvían a colocar los troncos de la candela en su lugar. A partir de ese momento, la placenta del nuevo

miembro de la familia quedaba unida a la casa y a quienes la habitaban, estableciendo un vínculo material y simbólico con el espacio doméstico. No resultaba extraño que el lugar destinado a la placenta fuera la tierra de la cocina, próxima al fuego, concebido como un aliado fundamental tanto en la alimentación de la familia como en el cuidado del recién nacido. Los esposos hervían agua en la cocina para limpiar con agua tibia el cuerpo del bebé, mientras que las madres utilizaban la candela para quemar fibras de algodón y, con sus cenizas, curar la herida que dejaba el cordón umbilical tras desprenderse del ombligo. Américo, comando CAD del alto río Ene, lo detalló de la siguiente manera:

“

Una vez nacido, el cordón lo amarramos con hilo de algodón natural. Solito va cayendo. Pero si cae y deja una herida, agarramos algodón y lo quemamos. Esa ceniza, la mamá la pone en la herida del ombligo.

Por otro lado, la mujer que recién había dado a luz no podía tocar ningún animal de caza pues podría disminuir el poder del cazador. Su cuerpo aún tenía sangre acumulada y al tocar la presa, el poder de la sangre afectaba directamente a quien la cazó. Tampoco podía tocar las fechas de caza, pues afectaba su eficiencia durante el tiro. Como sugiere Belaunde (2007), el sangrado de las mujeres acarrea transformaciones dramáticas y peligros que requieren de procedimientos cuidadosos.

Finalmente, cuando un miembro de la familia muere, durante el primer mes del duelo, los parientes vivos debían evitar entrar en contacto con los cultivos de sus propias chacras –como la yuca, maíz o cacao– y con los alimentos derivados de estas. Si lo hacían, los cultivos morían. En este tiempo, la familia debía consumir productos maduros o recibir alimentos de otras familias.

2.6. El uso del fuego en la salud

Para el pueblo Ashaninka del río Ene, “estar sano se vincula con ser una buena mujer o un buen hombre”, implica estar activo, tener fortaleza en el cuerpo, tener ánimo para realizar los roles propios de cada persona y contribuir en la autonomía del grupo familiar para satisfacer sus necesidades (CARE, 2010, p. 16). Por otro lado, la enfermedad o manshiaretsi, en lengua ashaninka, es un estado que se origina principalmente cuando una persona es dañada por otra. La persona especializada en hacer daño se llama “matsi” y puede ser hombre, mujer, niño/a, adulto o anciano (CARE, 2010, p. 8).

Para tratar las enfermedades, los hombres y mujeres Ashaninka recurren a procedimientos de curación propios basados en el uso de plantas medicinales. Por ejemplo, realizan baños con la hoja *seroseroshi*⁹ a los bebés recién nacidos, cuando estos no dejan de llorar. Otras plantas utilizadas por las familias Ashaninka son el *chacopishi*¹⁰ y el *tampeashi*¹¹ contra el mal aire, el matico contra el dolor de pierna, el *kepishiri*¹² contra la diarrea y el *ibantsapi*¹³ contra el dolor en general.

Estos conocimientos, transmitidos de generación en generación, muestran la importancia del preparado de plantas en los procesos de salud y enfermedad. Las cuales, son transformadas, en tratamientos gracias a su paso por el fuego. Las personas Ashaninka utilizan sus candelas para preparar los baños o tomas necesarios para asegurar la salud de los miembros de su familia. El cuidado desplegado en las familias implica, en consecuencia, conocer y administrar seres vegetales que dan vida y salud a las personas Ashaninka.

9 En las comunidades no refieren un nombre en castellano

10 Especie de carrizo, el cogollo es usado como planta medicinal (Phragmites australis)

11 Especie de piri piri (Eleutherine)

12 Diente de león, conocido en castellano como “amargón”, (Taraxacum officinale)

13 En las comunidades no refieren un nombre en castellano para esta planta.



“Todavía conservamos la costumbre de las hierbas. No se pierde hasta hoy y va a seguir todavía. Por ejemplo, cuando la rodilla me duele, voy a traer hierbas, me baño y me sano. Si tengo diarrea, me voy a buscar unas hierbas, llamadas quepishiri. Eso lo tomo. Si veo que no me resulta, me voy a la posta más cercana y comienzo a comprar pastillas para que ya me calme” (Marceliza, comunera Boca Anapate).

“Sí. Ella sabe vaporear¹⁴ (shipokatsi), en el momento cuando está malita, ella se baña. Coge hierbas del monte o tiene su piripiri y con eso se baña. Cuando no le calma. Ahí recién acude a la curandera que sabe vaporear.” (Norma Roca, comunera Camantavishi).

Si luego de estos tratamientos, los síntomas no mejoran. La persona enferma busca otros especialistas en los establecimientos de salud pública de sus comunidades o visita a una vaporeadora. Especialista de reconocida eficiencia en las comunidades Ashaninka del río Ene.

La shimpokantantantsiro o vaporeadora, son mujeres especialistas con amplio conocimiento en plantas, formabas para la curación con baños de vapor. Para convertirse en vaporizadora, las mujeres Ashaninka acuden con una pariente (abuelas, madres, cuñadas), quien enseña los procedimientos curativos. Este proceso de formación requiere que la aprendiz siga una dieta específica durante tres a cuatro meses. Esta dieta incluye la abstinencia sexual y alimentarse a base de yuca hervida, sin consumir sal ni carne de monte, pescados ni aves. Por ejemplo, podían

consumir caracoles sin sal o masato durante este periodo. Durante el periodo de dieta, la aspirante va adquiriendo los saberes de su maestra a través de aprendizaje práctico.

Su principal técnica de curación es a través del vapor de las plantas. Para preparar la vaporización, la especialista debe reunir los insumos necesarios como el fuego activo, las plantas medicinales y las piedras de río. Estas últimas no deben ser excesivamente grandes o pesadas, de manera que puedan ser transportadas y quepan en la olla. En el caso de ser adulta, un familiar del enfermo se encarga de buscar y transportar estos insumos para la vaporización. Las plantas utilizadas por la especialista responden a los síntomas observados en el paciente. Entre los principales insumos descritos por las entrevistadas estaban las plantas de ciruela, el matico, el chupasangre y el algodón.

Durante la vaporización, *“las plantas son colocadas en agua fría y elevan su vapor al contacto con piedras incandescentes. El paciente parado recibe el vapor dentro de una kushma (túnica tradicional utilizada por las personas Ashaninka) o una frazada. Asimismo, la vaporizadora y el paciente soban las partes adoloridas para expulsar el malestar del cuerpo”* (CARE, 2010, p. 20).

Al terminar la vaporización, la vaporeadora espera a que baje la temperatura de la olla para retirar las piedras. Una vez que las piedras han sido apartadas, la vaporeadora empieza a revisar las hojas, buscando materiales el elemento patógeno (cabellos, basura o piedras) causante del malestar (CARE, 2010, p. 20). Así se determina el origen de la enfermedad. El vapor, por tanto, es un elemento central para los procesos de diagnóstico y cura.

La vaporización se realiza en la casa de la shimpokantantantsiro, en un espacio

próximo a la cocina donde previamente se han puesto a calentar las piedras. En las comunidades Ashaninka del río Ene, las vaporeadoras afirman también realizar baños de hierbas para aliviar la aflicción de las personas. En este caso, a diferencia de la vaporización. Las hierbas son colocadas a hervir en la cocina y, una vez lista, se pide al paciente sentarse en un espacio próximo para ser bañado. La shimpokantantantsiro saca un puñado de hierbas del agua y las va exprimiendo sobre todo el cuerpo del paciente. Luego de utilizar toda el agua, la especialista revisa las hojas para diagnosticar si el paciente sufre de alguna afección. El mal de aire, por ejemplo, es diagnosticado y tratado con estos baños de planta. Este problema afecta especialmente a los niños, niñas y bebés Ashaninka, quienes experimentan diarrea, cólicos y vómitos. Tanto la vaporización como los baños de agua caliente buscan un efecto similar: la expulsión de la enfermedad del cuerpo de la persona afectada. Daniel, conocedor de la comunidad de Pichiquia, explicaba a detalle cómo era esta atención:



“Cuando uno está enfermo tenemos una sabia. Cuando uno está enfermo se va a tocar su puerta, y el sabio va a traer piedras del río y unas hierbas. (Para realizar el baño), la sabia amontona piedras y las asegura con un palo para que queden quietas. Ahí la piedra está bien rojita.

La sabia va a donde el señor que está mal. Todo alrededor lo limpian y traen una olla, traen una olla y el señor se pone su kushma¹⁵. Abre sus piernas y la olla está abajo. Ahí la sabia comienza a hacer ya su trabajo, su vaporización.

¹⁵ Vestido o prenda tradicional usado por el pueblo ashaninka, parecido a un poncho andino. Lo usan hombres y mujeres. Tradicionalmente es tejido con hilo de algodón y cuenta con iconografía propia, en colores blancos y marrones; y también las hay de telas teñidas con tinte natural en color ocre. Actualmente también existen kushmas de otros colores en tela de polipima, usada principalmente por las mujeres.



“

Después de terminar, la vaporizadora lleva a un ladito la olla hasta que baje la temperatura. Dentro de 20, 10 minutos, van a botar cada piedra, cada piedra y dentro, revisando hoja por hoja, una por una, vemos que salen, a veces, huesos o piedras. Por ejemplo, cuando salen así basuritas dicen que “te ha dañado el isula”, o cuando sale cabello, dicen que anteriormente has pasado y has pisado el cabello de una persona muerta –como tenemos costumbre de botar nuestro cabello por ahí cuando nos cortamos, esa persona tiene su chacra por allá y por allá has pasado y has pisado por eso te ha dañado–”.

En el cotidiano Ashaninka, no solo los humanos pueden causar daño sino también lo causan otros seres con los que cohabitan. Por ejemplo, los animales que se identifican como sujetos con intenciones, deseos y costumbres similares al de las personas humanas (CARE 2010, p. 11). Esto se fundamenta en los mitos de origen del tiempo del antepasado Avineri¹⁶, donde los animales fueron antiguamente humanos y, por ello, aún siguen siendo percibidos como gente. Pues, son “sujetos que tienen una familia, un territorio, una casa, que toman masato, cazan, pescan y preparan su comida”. (Ibid, p. 11)

Las enfermedades causadas por el daño pueden ser crónicas o graves. Estas deben ser tratadas por un seripiari¹⁷ o una shimpokantantsiro (vaporeadora) para evitar la muerte de la víctima. Estos especialistas, portadores de un profundo conocimiento sobre las afecciones Ashaninka, ofrecerán indicaciones y tratamientos propios a cada caso.

En las comunidades Ashaninka visitadas, los malestares recurrentes son el daño por la

isula¹⁸, una hormiga cuyos ataques infligen dolores de cabeza intensos a la víctima. En caso de haber sido dañado por la isula, para que la persona afectada deje de sentir dolor, se raspaba encima de la mordedura resina de papaya tierna. Además, se debía eliminar el nido de la isula brujo. Para ello, en el pasado, se quemaba la madriguera de estas hormigas. Actualmente, esta práctica se ha transformado y se le coloca tifón (veneno químico). Este cambio se debe a las precauciones asumidas por el fuego, causado a su vez por los incendios forestales.

2.7. Uso del fuego para la fabricación de insumos cotidianos

2.7.1. El uso de las cenizas

Antiguamente, según recuerdan mujeres conocedoras de las comunidades visitadas, la ceniza era utilizada en el hilado de sus fibras de algodón. Que, hasta la fecha, son utilizadas para tejer prendas tradicionales como la *kushma*¹⁹ y el *zarate*²⁰. El hilado con ceniza forma parte del conjunto de saberes artísticos femeninos que son transmitidos entre las mujeres Ashaninka.

Esta práctica combina la preparación del algodón, cultivado por la misma familia, con el uso de la ceniza obtenida, del fuego de la cocina, que actúa como material auxiliar durante el proceso de torsión del hilo. Al ser

“

ligera y seca, la ceniza facilita el deslizamiento de las fibras de algodón y evita que se adhieran entre sí, lo que permite formar un hilo más uniforme y resistente.

Más allá de su aspecto técnico, esta práctica refuerza el gran conocimiento que poseen las familias sobre sus recursos e insumos. Donde incluso los restos del fuego, proveniente de la preparación de alimentos, se transforman en elementos importantes para otros espacios de cuidado como es la fabricación de hilos y, con ellos, de las ropas para vestir a todos los miembros de la familia. En este contexto, tanto el fuego como sus restos mantienen una función importante dentro del ciclo productivo familiar. Medalith, abuela y vaporeadora de la comunidad de Samaniato, explica el procedimiento con claridad:

“

“Yo sé tejer kushma y zarate. Eso se teje con hilo de algodón. La ceniza se usa para hilar el algodón. Primero nosotros lo que hacemos es cocinar. (Una vez que la leña se ha consumido) esta se vuelve blanca. Esa leña que se quemó, la chancamos con un trapo, (hasta que se haga ceniza), y eso lo usas para hilar. Le pones esa ceniza en la punta del algodón y así, poco a poco, vas pasando la ceniza y vas hilando.”

La ceniza, en consecuencia, ocupa un lugar representativo en la vida doméstica de las familias Ashaninka del río Ene. Donde su uso se extiende a diversas prácticas de cuidado –como la cura de heridas causadas por la Uta– y para la higiene del hogar –en la limpieza de ollas o al echarla en los pozos de baño. –. Lizbeth, comunera de Samaniato, describe con precisión estas múltiples aplicaciones:

“

“La ceniza se usa para diferentes cosas. Primero la ceniza es para hacer mantenimiento a las ollas, para sacarles brillo, interno y externo. Eso lo llevan al río y lo raspan. Segundo, lo utilizan para ponerlos en los servicios higiénicos (sobre todo en las comunidades que tienen sistema de pozo ciego). También se utiliza la ceniza para curar las heridas de la uta (leishmaniasis)”

Los cuales, lejos de ser un desecho para las familias Ashaninka del río Ene pueden transformarse en elementos útiles para diversas dimensiones de la vida cotidiana.

2.7.2. Fabricación de velas

Tradicionalmente las familias Ashaninka del río Ene, fabricaban sus velas con la cera de abejas y las fibras de algodón que ellos mismos cultivaban. Esta práctica artesanal refleja el profundo conocimiento de las familias del río Ene sobre los seres que habitan su entorno. El abuelo Daniel, de la comunidad de Pichiquia, explicaba cómo se hacía este proceso:

“

“La vela en idioma se llama pitsi. Esta se hacía con cera de abeja y otras cosas que produce la abeja, tiene algo así como caquitas de abeja. Eso lo chancan y (la cera) la envolvían en algodón para que aguante más. Así como velitas. Ahí (nuestros abuelos) comenzaron a prender sus velas, las hacían con la cera y la mecha de algodón.”

¹⁶ Ser mítico Ashaninka

¹⁷ El seripiari resuelve y restaura las relaciones con los seres del entorno. Tiene la capacidad de comunicarse y dialogar con las enfermedades y con los dueños de los animales, logrando así resolver los castigos producidos por transgresiones de los humanos. Las personas Ashaninka del río Ene, “hacen una distinción entre seripiari verdaderos y falsos”. Los seripiari legítimos son capaces de comunicarse con seres más que humanos, sagrados y divinos, y son capaces de solucionar daños y contener grandes peligros para el grupo social como la llegada de epidemias o el ataque de bestias mitológicas (CARE, 2010, p.19). Entre sus técnicas de cura están: la absorción de los elementos de daño a través de la toma repetida e ingesta de plantas como ayahuasca y tabaco para entrar en comunicación con los agentes causantes de la enfermedad.

¹⁸ Especie de hormiga. Nombre científico *Paraponera clavata*

Véase nota 15

¹⁹ Bolso/talega tradicional, tejido con hilo de algodón o derivados,

²⁰ usado por hombres y mujeres ashaninkas.

La producción de las velas es un ejemplo de la complementariedad entre el trabajo de los insectos y el conocimiento humano. Por un lado, la cera de la abeja era la que estructuraba el cuerpo de la vela y el algodón, producido e hilado por las personas Ashaninka, funcionaba como la mecha y soporte. Este proceso, completamente manual, evidenciaba la multiespecie existente en las comunidades y la importancia de producir una llama estable y duradera en las familias que les permitía desarrollar actividades domésticas y de ocio.

La fabricación de las velas forma parte del repertorio de conocimientos tradicionales que vinculan a las familias con el bosque y con los ciclos de recolección de miel y cera. Aunque hoy en día las velas industriales son de uso común, las memorias sobre las velas Ashaninka se mantienen como referencia simbólica a la capacidad que poseían los abuelos y abuelas de transformar elementos de su entorno en herramientas útiles para sus necesidades cotidianas, como por ejemplo introducir luz a momentos nocturnos de ocio.



III. Estrategia Paamari

3.1. Territorio Ashaninka

Por generaciones, las familias Ashaninka han habitado los valles, quebradas y ríos de la cuenca del río Ene. *“Nuestro territorio es sagrado porque aquí vivieron nuestros abuelos, aquí están sus huellas, sus historias y sus enseñanzas”*, comenta un comunero de la parte baja del río Ene (Comunidad Nativa Meteni, 2022, p. 6). *“Todos los lugares (de esta cuenca) han sido habitados previamente por otros en el pasado y la tierra todavía guarda los residuos de sus vidas y actividades”*, afirma otro (CARE 2012, p. 42). En consecuencia, cada elemento que forma parte del territorio Ashaninka —los ríos, las montañas, los árboles e, incluso, los animales— tiene un significado y una historia. *“Cada lugar tiene una historia, un espíritu y una función dentro del tejido social; el territorio es también un espacio narrativo”* (Saettone, 2009, p. 16).

Desde antes incluso de su nacimiento, las personas Ashaninka fortalecen su relación con el territorio gracias a los cuidados recibidos de sus parientes desde la gestación; y materializan su unión con el territorio cuando entierran su placenta en las cocinas familiares. Desde ese momento, las personas Ashaninka se vuelven una con el territorio pues se suele decir que ahí es donde el alma retorna después de la muerte” (CARE 2012, p. 41). Esta característica vital de su territorio ha permitido a las personas Ashaninka establecer redes familiares, sociales y económicas que los mantienen interconectados y les permiten sostener un estilo de vida autónomo (Ibid, p. 39).

A través de generaciones, las familias Ashaninka han forjado una comprensión de sus hábitats y territorios que les han permitido satisfacer sus necesidades

cotidianas y desarrollar un estilo de vida autónomo (CARE 2012, p. 39). *“El territorio es el espacio donde vivimos, cazamos, pescamos, cultivamos y nos relacionamos con los espíritus de la naturaleza”*, explicaba un comunero (CN Samaniato 2022, p. 5). Esta interrelación con el entorno es un principio central del buen vivir, kametsa asaike, Ashaninka.

A través de las prácticas cotidianas de la caza, recolección, agricultura y pesca las personas Ashaninka establecen recorridos y relaciones significativas con los lugares que ocupan. Para la caza y la recolección el bosque es el espacio central. *“Del bosque vivimos, con eso vivimos, de los animales que encontramos en él”*, explicaba Elisa comunero de la cuenca alta del río Ene. Esta percepción era compartida por Kenyi, comunero de la parte baja del Ene: *“Del bosque sacamos el palo para nuestro poste, sacamos hojas para nuestra casa. Sin el bosque no tendríamos caracoles, nada de lo que es comestible. Sin bosque no hay agua, no hay animales, no hay abono”*.

Las chacras también son lugares de afecto y cooperación para las familias Ashaninka del río Ene (CARE 2012). Si bien en el pasado se mantenía una dinámica de movilidad territorial asociada al cambio periódico de las parcelas agrícolas, en la actualidad esta lógica ha dado paso a la sedentarización de las chacras, donde las familias permanecen por generaciones. En este contexto, los cultivos que se producen en las chacras son la materialización del trabajo previo hecho por parientes en el pasado, que posibilitan que en ese territorio broten los cultivos.

En esta misma línea, el trabajo actualmente realizado por las familias, los cuidados y la protección ante amenazas externas al territorio, posibilitará la alimentación y existencia saludable de los futuros Ashaninka.

Esta nueva relación con el territorio hace que las personas establezcan relaciones particulares con su entorno y con las formas de habitarlo. Por ejemplo, algunas familias distribuían sus tiempos en la chacra y en las comunidades de forma equitativa. Algunas familias entrevistadas decían vivir quince días en la chacra y otros quince en la comunidad. Ello les permitía producir y consumir los alimentos considerados como propiamente Ashaninka. Sin embargo, ello no era una práctica generalizada en todas las familias. Las familias que tenían hijos o hijas en edad escolar, por ejemplo, adaptan su permanencia en la chacra de acuerdo al cronograma del año escolar. Todas estas acciones son evidencia de un conocimiento profundo y especializado sobre los caminos, especies y formas de hacer brotar los cultivos en beneficio de la unidad familiar. La llegada de cultivos comerciales como el café y cacao ha transformado la relación con sus chacras y cultivos. Volviendo más mecanizada y rígida la relación con los cuidados (CARE 2012, p. 43).

Samuel y Daniel, líderes de la comunidad Samaniato, detallaron esta multiplicidad de cultivos desarrollados en la chacra:

“Nosotros nos acostumbramos a tener todo de la chacra: yuquitas, maicitos, pescaditos, todo sale de ahí. (Actualmente, la chacra también incorpora cultivos comerciales como el cacao, la papaya o el achiote, que conviven con los tradicionales). En mi chacra sembramos papaya, cacao y algunos cítricos... cada uno produce diferente”.

Los ríos y quebradas son también espacios importantes para las familias Ashaninka por ser el hábitat de seres cosmológicos importantes y por permitir a las familias obtener alimentos verdaderos para las personas Ashaninka. Luzmila, comunera de la parte del río Ene, así lo explicaba:

“Como Ashaninka, sí o sí, comemos puro natural. Natural, nada de química. El pescado que se consigue en el río nos mantiene fuertes, sanos y gorditos”.

“El bosque, la chacra, los ríos, las montañas son parte de un sistema de vida que sostiene la existencia material y espiritual de los pueblos indígenas” (Saettone, 2009, p. 15). El territorio Ashaninka, en consecuencia, entrelaza dimensiones de subsistencia, espirituales, cosmológicas, de memoria y de identidad.

A lo largo de su historia, la relación del pueblo Ashaninka con su territorio ha estado marcada por la resistencia frente a procesos de colonización, violencia política y la imposición de modelos externos de desarrollo (Saettone, 2009, p. 17). Las tierras que ancestralmente ocuparon los abuelos y abuelos actualmente están siendo reducidas por la presión de los colonos y la violencia que trajo consigo el conflicto armado interno (Saettone, 2009, p. 27). Guillermo, comunero de la parte alta del río Ene, explica los actuales peligros que enfrenta su comunidad:



“

“Hoy en día tenemos a un grupo de personas que han invadido nuestra comunidad, ellos están ahí sembrando hojas de coca. Eso ahora nos está afectando, están en el propio territorio de la comunidad. Nosotros hemos informado a la organización CARE y la CARE mandó solicitudes a la municipalidad y a la policía para que intervengan, pero no recibimos respuesta. Hay mucho peligro”.

El narcotráfico es una amenaza presente en las comunidades Ashaninka del río Ene. Esta práctica degrada la tierra por la producción de cultivos ilícitos y contamina los ecosistemas acuáticos, especialmente, en las comunidades del bajo río Ene. Los residuos provenientes de los laboratorios de tratamiento de pasta base, son arrojados al río y ello afecta directamente la seguridad alimentaria de las familias. Felin Maravi, brigadista de la estrategia Paamari, detalla esta problemática:

“

“El narcotráfico también nos afecta, más que nada a nosotros por el río. Afectan la contaminación de peces. Hace casi ya medio año, ha habido muerte de pescados. ¡Bastante! La droga, que pasa al río, mata a los pescados que comemos nosotros, con lo que nosotros nos alimentamos. Se mueren los pescados porque, a veces, botan lo que preparan ellos; los químicos, no sé cómo harán, pero esas cosas tiran al río y nos contaminan a nosotros. Nosotros vemos a los peces así flotando, nomás”.

Actualmente, la población Ashaninka del río Ene enfrenta diversas limitaciones y amenazas, entre las que destacan la usurpación territorial por las invasiones de colonos andinos para actividades agrícolas, el cultivo de coca, la extracción forestal intensiva —tanto legal como ilegal—, la contaminación ambiental y la propuesta de megaproyectos energéticos sobrepuestos a sus territorios ancestrales y comunales” (CARE 2012, p. 43). Sin embargo, lejos de una acción pasiva de la población Ashaninka, las comunidades de la cuenca del río Ene son enfáticas en resaltar los procesos de resistencia frente a estas amenazas. *“Tenemos que luchar, tenemos que responder”*, explicaban los líderes Samuel y Daniel de la comunidad de Samaniato. La percepción de riesgo se traduce en una defensa activa del territorio.

Frente a este contexto de despojo territorial, las comunidades han fortalecido sus estrategias de defensa a nivel comunitario y distrital con la fortaleza de la organización indígena CARE. La presencia de organizaciones como la CARE contribuye al fortalecimiento de los sistemas comunales de vigilancia y control, así como, en la puesta en marcha de acciones preventivas de conflictos mayores, promoviendo mecanismos de fortalecimiento de la gobernanza local. Para Felin Maravi, brigadista de la estrategia Paamari, una de esas estrategias es el monitoreo de la CARE:

“

El monitoreo que hace CARE nos apoya a nosotros para no tener más problemas, así evitamos que no haya, por ejemplo, violencia del narcotráfico, nos protege nuestra organización. Que no haya también invasiones, acá en nuestra cuenca, a veces vienen los colonos nos quieren quitar, eso también.

La defensa del territorio se ha convertido en el eje central de la supervivencia física y cultural del pueblo Ashaninka de la cuenca del río Ene. Su territorio es un cosmos vivo, un lugar donde se origina y se renueva la vida. Es el vínculo que los conecta con sus ancestros. Por ello, su lucha contemporánea es la defensa del kametsa asaike, el “buen vivir” en su territorio. Como parte de esa búsqueda de bienestar, las comunidades Ashaninka también hacen frente a las limitaciones económicas y de mercado, así como a los limitados servicios básicos presentes en sus comunidades.

Las comunidades Ashaninka también forman parte importante del territorio. Por ello, la población Ashaninka de la cuenca del río Ene demanda servicios básicos, establecimientos de salud e instituciones educativas en cada una de sus comunidades. Andrés Colón, Teniente Gobernador de la comunidad de Boca Anapate, detalló cómo fue este proceso de incidencia en la búsqueda de derechos para su comunidad:

“Hemos ido con Ramaniel, Amado y el finado Enrique. Con ellos hemos ido a Lima a reclamar. La municipalidad no nos apoya. Nuestro puesto de salud, hasta hoy no sale (no existe). Nuestra escuela no tiene material para los niños. ¡Totalmente no hay nada! Todo lo que está, las calaminas, son propias. Nosotros aportamos para comprar las calaminas y para armar la casa de los profesores, para que estudien los niños.

La ausencia de atención pública genera una necesidad de autogestión comunitaria con la finalidad de cubrir los servicios esenciales para la población, en ese sentido estas mejoras terminan siendo asumidas con los recursos propios para la construcción y el mantenimiento de las infraestructuras. Este papel activo de las familias Ashaninka no excluye la responsabilidad del Estado de reconocer su ciudadanía y brindar los servicios y derechos que esta población exige.

3.2. Cambio climático e incendios forestales

Las comunidades presentes en la cuenca del Río Ene y sus alrededores perciben el cambio climático a través de los procesos de transformación que se pueden ver en su entorno inmediato. Estas variaciones en la temperatura, la disminución de las lluvias, las altas temperaturas, la alta sequedad del suelo y el incremento de incendios forestales suelen ser interpretados como señales de un desequilibrio ambiental que altera los ciclos de vida y las prácticas tradicionales de cultivo.

Muchos de los comuneros y comuneras entrevistados en la cuenca del río Ene, coinciden al mencionar que el clima ya no sigue los patrones que antiguamente conocían. Según las familias del alto río Ene, el clima actualmente es muy fluctuante. Hay días o semanas de mucho calor e inmediatamente después, periodos de lluvia y frío. Así lo explicaba Guillermo, comunero de la cuenca del Alto río Ene: “Algunas personas dicen que ahora hace más calor porque hay cambios en el clima, por ejemplo, ahora está haciendo mucho calor y en la noche hace mucho frío”. Andrés Colón, Teniente Gobernador de la comunidad de Boca Anapate, coincidía con esta transformación:

“Ha cambiado el clima. Antes era veranazo hasta diciembre. Ahora, como ha cambiado, hay a veces dos, tres, cuatro semanas que solea y luego empieza a llover todo el día, una semana, dos semanas. Así está cambiando el clima ahora. No es como antes. Antes soleaba bien. Toda la mañana había calorazo, secaba la planta. Ahora ha cambiado el clima.

“Es que nosotros, cuando no llueve, todas las plantas se secan. Todo el cacao, plátano, caña, sandía. Todo lo que sembramos en la chacra se seca. Todo, todo, todo, totalmente. Como este año ha cambiado ya, se ha mejorado la plantación. Todo lo que sembramos en las chacras crece bonito. Antes era bien seco, secarrón, no había lluvia. Ahora es tiempo; cómo ha cambiado el clima, ha llovido.”

Las familias del bajo río Ene también perciben que el clima de su territorio es cada vez más seco. La sensación de calor se ha incrementado, la ausencia de lluvias ha afectado el caudal de los ríos y los suelos se perciben cada vez más secos. Así también lo detalla Romel, comunero de la cuenca del bajo río Ene: “Cuando yo era niño, el clima no era así, era normal. Ahora ha cambiado mucho, pero no sé bien por qué. El año pasado fue fuerte porque desde el mes de mayo empezó el calor hasta noviembre. ¡Caliente total!”.

Para Elisa, brigadista de la estrategia Paamari, una razón que contribuye a esa transformación del suelo es el cambio en la cobertura boscosa. “Ahora la cobertura boscosa es distinta, ya no es purma. El bosque tiene árboles más pequeños y, por eso, la tierra es arenosa. Se abre, se quema. El calor la abre, la rompe y seca la tierra. Por eso los árboles ya no contienen agua, están dañados”.

Este tiempo de “secarrón” o sequía, característico de las comunidades Ashaninka del bajo río Ene ha impactado en los ciclos de cultivo de las familias, en especial de productos como la sandía, el frijol o el algodón, que dependen de un nivel

Dicha alternancia entre periodos de excesivo calor y lluvias repentinas impacta en la producción de los cultivos. Por ejemplo, en años anteriores, el tiempo de sequía mató todos los sembríos en la parte alta de la cuenca del Ene. Por ello, los periodos de lluvia moderada son esperados. Sin embargo, si son excesivos también pueden impactar en el crecimiento de cultivos jóvenes. Andrés Colón, Teniente Gobernador de la comunidad de Boca Anapate, así lo detalla:



de humedad constante. En estos casos, algunas familias han optado por sembrar diversas especies que puedan tolerar suelos más secos, como el achiote o el sachá inchi, y acompañar el sembrado de yuca. Felin Maravi, brigadista de la estrategia Paamari, describe cómo él y su familia enfrentan la sequía:

“Nosotros enfrentamos la sequía porque sembramos cualquier cosa, lo que se da. Por ejemplo, achiote, esa es una de ellas. Achiote, después también el sachá inchi, eso es zona de sequía. Pero menos que acá. A veces con eso sustentamos nuestra yuca”.

Pese a seguir esas estrategias, algunos cultivos como el cacao mueren debido a la sequedad de los suelos en las comunidades Ashaninka del bajo río Ene. Ello afecta directamente sus cultivos comerciales e ingresos por la venta de los mismos. Kenyi, jefe de la comunidad de Samaniato, así lo menciona: “Antes el clima era bajo, ahora sí es fuerte. Es difícil para sembrar cacao, para sembrar otras cosas. Ahora todo está seco. ¡Es secarrón! El clima ha cambiado bastante. Ahora se demora más en sembrar. Ahorita mira, el cacao de mi vecino está todo muerto.”

Para las y los comuneros entrevistados, una de las principales causas de esta transformación del clima es la deforestación. La pérdida de bosques está asociada a la tala para el comercio de madera y la apertura de nuevas chacras. La disminución de bosques ha impactado en la presencia de lluvias y en la disminución del caudal de los ríos. Romel brigadista de la estrategia Paamari, detalla este punto:

“Algunos dicen que es porque hay menos bosque, eso hace que haya más calor. Debe ser eso. Yo también creo así, porque ya mucho estamos talando, también están vendiendo madera. Los ríos también están bajando, las quebradas se están secando también.”

En consecuencia, la lectura de la transformación climática en las familias Ashaninka es una combinación de la observación sobre la disminución de los bosques, el aumento de la temperatura, la reducción del caudal de los ríos, la sequedad de sus tierras y el cambio en la producción de sus chacras.

En las comunidades, existe una conciencia plena de cómo las actividades humanas y la presión sobre los recursos repercuten de manera directa sobre el entorno y sobre los modos de subsistencia de las personas. Pues, la pérdida de la productividad agrícola ha modificado la dieta de las familias Ashaninka, que recurren a productos foráneos. Ello, sumado a la disminución de animales de monte por el alejamiento de los bosques ha impactado directamente en la seguridad alimentaria.

El cambio climático, desde la experiencia comunal, no se percibe únicamente como una crisis ambiental, sino como un proceso que también altera la organización del trabajo productivo, la seguridad alimentaria, las formas de convivencia con la naturaleza y la pérdida de autonomía. Respecto al trabajo productivo, las familias empiezan a mirar las actividades de la chacra no solo como un tema del núcleo familiar, sino también de organización comunal para implementar los cuidados necesarios en la quema de la chacra, por ejemplo, que se detalla líneas abajo. Así también, en el ámbito de la seguridad alimentaria, lo ampliamente conocido, sobre el acceso a

recursos del bosque para la alimentación de las familias; y por otro lado, el acceso a plantas medicinales que son parte del cuidado del cuerpo para el pueblo ashaninka.

Esta lectura local del clima, sustentada en la observación cotidiana constituye una base valiosa para comprender los impactos del calentamiento global desde la perspectiva de las comunidades amazónicas. Como consecuencia de lo anterior, se produjo el aumento de incendios forestales en la cuenca del Río Ene. La mayor sequedad del clima hace que las actividades de roza y, en especial, de quema puedan salirse de control y tornarse en incendios. Los incendios tienen una serie de efectos perjudiciales entre la población afectada, más allá del daño por quemaduras o la inhalación del humo. Por un lado, los comuneros pierden los cultivos que forman la base de su alimentación (por ejemplo, la yuca) o que les permiten obtener ingresos monetarios (como el cacao). Por otro lado, las familias Ashaninka también pierden el acceso a fuentes de recursos animales y vegetales con un papel importante en su alimentación –como la carne de monte o las larvas comestibles (batatse y suri)–, la fabricación de sus utensilios, entre otros usos.

En las comunidades visitadas, algunos de sus habitantes guardan el recuerdo de los incendios ocurridos en el pasado, cuando aún eran niños, y otros recuerdan los incendios ocurridos en la última década. Kenyi, jefe de la comunidad de Pichiquia en el bajo río Ene, por ejemplo, recuerda que en el pasado algunas quemaduras de las chacras se convertían en incendios debido a la expansión de las llamas hacia los árboles del bosque circundante a la parcela. Los intentos por controlar estos incendios, transportando y rociando agua, fueron infructuosos debido a la magnitud que

adquirían. En esas circunstancias, la única manera en que los incendios podrían ser apagados de manera efectiva era con la llegada de las lluvias.

Un comunero de la comunidad de Samaniato del bajo río Ene, describió también un incendio que sucedió en su comunidad en el 2017. En ese momento, él señala que no pudieron tomar medidas contra el incendio porque no estaban capacitados para ello. Es decir, no existía una forma de respuesta internalizada entre los comuneros. Otro incendio sucedió en Pichiquia el año 2018. Una persona había acudido a quemar su roza, pero esta quema se expandió y se convirtió en un incendio. El hombre no comunicó a sus familiares este incidente y ello demoró la identificación del origen del incendio.

De manera similar, el teniente gobernador en Boca Anapate recuerda un incendio ocurrido en la comunidad de Cutivireni, el cual se extendió hasta entre 15 a 20 hectáreas, casi llegando a la comunidad de Tinkareni. En otro relato, dos comuneros recuerdan un incendio ocurrido en el bajo río Ene, aproximadamente en el 2022. La esposa de uno de ellos estaba quemando su basura cuando las llamas fueron arrastradas por el viento. El fuego alcanzó la madera de los árboles cercanos, ocasionando un incendio que se expandió rápidamente y no pudieron apagar o controlar. Según los comuneros, ese incendio duró casi 10 días.

Asimismo, dos comuneros del bajo río Ene narraron un incendio que quemó cerca de dos cerros, afectando las proximidades de la comunidad de Meteni en el año 2024. El incendio se originó en la quema de una nueva chacra –de un cuarto de hectárea– que hizo un comunero. El fuego se propagó de la chacra a un bosque cercano. En ese caso, los comuneros informaron a CARE, que al haber implementado la estrategia

Paamari, proporcionó transporte (botes) para llevar a brigadistas capacitados en controlar el incendio. En esa ocasión, el incendio duró 3 días y fue extinguido con ayuda de las lluvias, antes de que el fuego se extendiera más. Durante los días que duró el incendio, la sensación térmica en la comunidad de Meteni incrementó.

En las comunidades visitadas, algunos de sus habitantes guardan el recuerdo de los incendios ocurridos en el pasado, cuando aún eran niños, y otros recuerdan los incendios ocurridos en la última década. Kenyi, jefe de la comunidad de Pichiquia en el bajo río Ene, por ejemplo, recuerda que en el pasado algunas quemaduras de las chacras se convertían en incendios debido a la expansión de las llamas hacia los árboles del bosque circundante a la parcela. Los intentos por controlar estos incendios, transportando y rociando agua, fueron infructuosos debido a la magnitud que adquirían. En esas circunstancias, la única manera en que los incendios podrían ser apagados de manera efectiva era con la llegada de las lluvias.

Un comunero de la comunidad de Samaniato del bajo río Ene, describió también un incendio que sucedió en su comunidad en el 2017. En ese momento, él señala que no pudieron tomar medidas contra el incendio porque no estaban capacitados para ello. Es decir, no existía una forma de respuesta internalizada entre los comuneros. Otro incendio sucedió en Pichiquia el año 2018. Una persona había acudido a quemar su rozo, pero esta quema se expandió y se convirtió en un incendio. El hombre no comunicó a sus familiares este incidente y ello demoró la identificación del origen del incendio.

De manera similar, el teniente gobernador en Boca Anapate recuerda un incendio ocurrido en la comunidad de Cutivireni, el cual se extendió hasta entre 15 a 20

hectáreas, casi llegando a la comunidad de Tinkareni. En otro relato, dos comuneros recuerdan un incendio ocurrido en el bajo río Ene, aproximadamente en el 2022. La esposa de uno de ellos estaba quemando su basura cuando las llamas fueron arrastradas por el viento. El fuego alcanzó la madera de los árboles cercanos, ocasionando un incendio que se expandió rápidamente y no pudieron apagar o controlar. Según los comuneros, ese incendio duró casi 10 días.

Asimismo, dos comuneros del bajo río Ene narraron un incendio que quemó cerca de dos cerros, afectando las proximidades de la comunidad de Meteni en el año 2024. El incendio se originó en la quema de una nueva chacra –de un cuarto de hectárea– que hizo un comunero. El fuego se propagó de la chacra a un bosque cercano. En ese caso, los comuneros informaron a CARE, que al haber implementado la estrategia Paamari, proporcionó transporte (botes) para llevar a brigadistas capacitados en controlar el incendio. En esa ocasión, el incendio duró 3 días y fue extinguido con ayuda de las lluvias, antes de que el fuego se extendiera más. Durante los días que duró el incendio, la sensación térmica en la comunidad de Meteni incrementó.

De igual manera, otro comunero recordó un incendio en la parte alta de la comunidad de Chikireni, ocurrido en el 2024. En esa ocasión, los comuneros llevaron agua para apagar las llamas, pero no pudieron extinguir el incendio, que se extendió por decenas de cuerdas. En ese caso, se activó el llamado de alerta a la CARE, el ejército y la Defensa Civil del distrito de Río Tambo.

En consecuencia, la transformación del clima, el aumento de la temperatura, la disminución de lluvias y el repentino cambio del viento hace que el fuego, utilizado para quemar la chacra, pueda salirse de control y

causar incendios forestales. Ello ha llevado a las familias Ashaninka y a sus organizaciones indígenas a desarrollar estrategias comunitarias de manejo y respuesta para reducir los incendios forestales y, con ello, mitigar los efectos del cambio climático. Esta capacidad de transformación y respuesta a cambios que amenazan los modos de vida de las familias Ashaninka, del río Ene, muestra la determinación de la población Ashaninka por defender su territorio y autonomía social para seguir viviendo como han elegido, como “ashaninka sanori” (CARE 2012, p.28).

3.3. Contexto previo al surgimiento de la estrategia Paamari

Como se ha mencionado a lo largo de este documento, el fuego es un elemento indispensable en el cotidiano del pueblo Ashaninka. Su uso no solo se limita a la

apertura de chacras, sino a otras prácticas diarias de producción de alimentos, cocción, fabricación de instrumentos, limpieza, protección contra daños y prácticas de profilaxis. Estamos, en consecuencia, frente a prácticas que muestran un manejo integral del fuego²¹ (MIF) en el pueblo Ashaninka. Sin embargo, la estrategia Paamari presenta antecedentes que vale la pena recopilar.

En los últimos años, el cambio de clima ha generado que prácticas antiguamente cotidianas con relación al uso del fuego puedan significar actualmente potenciales incendios para las familias Ashaninka. Es el caso de la quema de chacras; una práctica que en el pasado los padres y abuelos de esta generación, realizaban de forma individual. Sin embargo, la nueva generación de familias ha visto los riesgos y consecuencias de realizarlo de esa forma. Así lo relata Harrison, comunero de la cuenca del río Ene.



²¹ De acuerdo a la Red Amazónica de Manejo Integral del Fuego - RAMIF, el MIF es un modelo de planificación y gestión que articula aspectos técnicos, ecológicos, culturales y socioeconómicos para la prevención y el control de los incendios forestales, respetando los conocimientos y prácticas tradicionales. El enfoque busca fortalecer la efectividad de las acciones de prevención y respuesta, reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, y proteger tanto la biodiversidad como a las comunidades amazónicas.

“

“Antes, por ejemplo, la quemada de la chacra se hacía solo, cada uno quemaba y por eso había incendios, ahora, hoy en día, todos en el pueblo lo hacemos juntos, ponemos eso en práctica”.

Actualmente, hacerlo de esa manera implica riesgos que han terminado en incendios forestales, debido al aumento de la temperatura, la presencia del viento y la mayor sequedad de los troncos y hojarascas como combustible alrededor de las chacras, como también lo menciona Edgard, comuneros de la cuenca del río Ene.

“

“El año pasado, te cuento, cuando le he quemado mi chacra. Lo he dejado quemando. Y total, a mi regreso, llego acá... y veo humo. He tenido que regresar para apagar solito. Solito fui, menos mal no había mucho viento.”

Antes de la implementación de la estrategia Paamari, algunos de estos eventos se lograron controlar gracias a la presencia de lluvias, pues de lo contrario era poco probable combatir el fuego de forma individual.

“

“En el 2023 hubo un incendio grande, que casi llega a Meteni, que es la otra comunidad, eso pasa porque ahora se quema más que antes, esa vez que pasó, un comunero había quemado su chacra, se le fue, se expandió, pero menos mal llovió y le apagó y no llegó a los cerros (Elisa, brigadista de la estrategia Paamari).”

Otra práctica que actualmente genera peligro de incendio en las comunidades es la quema de las “casas” de animales como las avispas o la isula (hormiga), llamado shahuaco en lengua asháninka. En la cosmovisión Asháninka, estos insectos son seres con intencionalidad capaces de “embrujar” a las personas. Por ello, una vez diagnosticado, el afectado debe quemar el nido de la isula o la avispa para liberarse del daño. El abuelo Daniel, detalla esta experiencia:

“

“He tenido experiencia...En la misma comunidad, una señora que había ido a quemar “el perro negro”, el isula, como lo llaman. Acá lo decimos shahuacos. Y había ido a quemarlo, porque tenemos esa costumbre cuando te duele tu cabeza, tus rodillas, tu cintura, tu mano... Y “ah, por ese lado, porque he visto al animalito, al perro negro, entonces me voy a quemar”. De eso se ha producido el incendio. Van, lo cavan y ahí van saliendo, le ponen fuego al costado y lo meten con palitos, salen y los agarran también, esa fogata se pone en el hueco, lo ponen y lo dejan prendido”.

La quema de palmeras para extraer el cogollo también es una práctica asociada a los incendios forestales. Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari, recordaba que esa práctica viene de la época de los abuelos; sin embargo, recientemente, se ha tornado más peligrosa. Así lo detalló:

“

“En el tiempo de cuando no era civilización, a veces nuestros abuelos quemaban, se incendiaban por quemar también abejas o avispas o izula, como lo dicen ustedes en quechua, a veces nosotros le llamamos chahuaco. El tema de que también puedan quemar palmera, para que saquen su tocrá, para que chacchen también, que endulce; ellos quemaban y ocasionaba un incendio también”.

En cualquier de estos casos, el incendio siempre implica riesgo para la vida de las personas que lo originaron y para las que viven en las comunidades aledañas; pues quedan expuestos a sufrir quemaduras, asfixia u otras enfermedades que afectan a hombres y mujeres, niños y niñas de las comunidades. Edgar, jefe de la comunidad de Samaniato, así lo detalla:

“

“Casi, casi nos quemamos el año pasado entre los dos. Cuando hay incendio acá ahí sí nos vamos todos, pues. Hemos ido entre varios. Estábamos ahí esperando y como había bastante sol, fuerte, fuerte, el sol, pues. Y de ahí nosotros nos sentábamos y de ahí cuando hubo un momento de viento fuerte, donde estábamos, como había bastante bejuco, seco pues, en un momento viene viento fuerte y el fuego pasó para acá, por donde estábamos nosotros. Hemos escapado, la mochila ha caído, el otro compañero regresó a recoger, ya se ha quedado quemado. Y mi celular se cayó, se quemó”.



En consecuencia, los incendios forestales generan impactos directos en la integridad física, la salud y los medios de vida de los pueblos indígenas de la Amazonía. Por un lado, los incendios liberan partículas contaminantes que deterioran significativamente la calidad del aire y afectan las vías respiratorias de esta población, aumentando la incidencia de enfermedades respiratorias y cardiovasculares (CARE & Cool Earth, 2023–2024). Por otro lado, la pérdida de biodiversidad y la degradación del suelo dificultan la producción agrícola tradicional, generando inseguridad alimentaria al complicar el acceso de la población a especies y recursos esenciales para su sobrevivencia.

En particular, estos incendios afectan directamente a las mujeres indígenas. Los incendios traen como consecuencia el alejamiento de los animales, la afectación en el crecimiento de los cultivos y la poca provisión de alimentos por la pérdida de ecosistemas y biodiversidad, ello afecta directamente a la capacidad de las mujeres de proveer alimentos a sus familias. Lo que se produce no abastece al consumo interno de las familias y se encuentran en la necesidad de buscar cada vez más alimentos externos para completar su canasta familiar. La necesidad por obtener dinero para adquirir estos bienes promueve la migración de los/las jóvenes de las familias (ONAMIAP; IDEHPUCP & MISEREOR, 2022, p. 80). Asimismo, se presenta una recurrencia de enfermedades diarreicas: “Tener cultivos malogrados o de baja calidad frente a las necesidades de alimentarse generan en su consumo casos de infecciones estomacales” (ONAMIAP; IDEHPUCP & MISEREOR, 2022, p. 76)

Las comunidades Ashaninka de la cuenca del río Ene son conscientes de estos cambios y amenazas. Sin embargo, para

estas familias la respuesta no es dejar de utilizar el fuego como eje central de su existencia. Si no, por el contrario, entender este nuevo contexto de amenazas causados por el cambio de clima –el exceso de calor, el cambio del viento y de la temperatura y el cambio en el tiempo e intensidad de las lluvias– y proponer nuevas formas de manejar de forma integral el fuego para adaptarlos a este nuevo contexto.

La quema de las chacras no se puede dejar de realizar. Es una acción indispensable para la producción de alimentos Ashaninka, pues sin ella no se podría limpiar el espacio ni sembrar los alimentos de la forma que este territorio lo requiere. Sin la quema, por ejemplo, los bejucos existentes del suelo de

las chacras se volverían más duros y sería imposible para las familias sembrar sus alimentos. Así lo explica Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari:

“

“Esas leyes y normas a veces perjudican. Porque sin avisar, sin autorización, ellos crean, y nos perjudican cuando nosotros quemamos, ¿no? Podemos abrir chacras. Ellos nos dicen: “¿Sabes qué? No pueden abrir chacras. Si quieren hacer su chacra, limpien, limpien sin quemar”. Y eso a veces nos perjudica como agricultura. Limpiar sin quemar sería muy difícil porque hay bejuco. Cuando seca, no puedes sacar ese bejuco, se vuelve duro. Es muy trabajoso. Y sí o sí tiene que haber una quemadita, siempre ha estado, hasta en los colonos ha estado eso de la quema”.

Por ello, Gamaniel López, fundador de la comunidad de Boca Anapate afirma: “El fuego es la vida si sabemos usarlo”. Con este objetivo es que surge la estrategia Paamari. Como una respuesta indígena, promovida por la Central Ashaninka del Río Ene, que busca prevenir y controlar los incendios forestales.

3.4. La estrategia Paamari

La OTCA (2025) define el Manejo integral del Fuego (MIF) como un modelo de planificación y gestión que articula aspectos técnicos, ecológicos, culturales y socioeconómicos para la prevención y el control de los incendios forestales, respetando los conocimientos y prácticas tradicionales. Este enfoque busca fortalecer la efectividad de las acciones de prevención y respuesta, reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, y proteger tanto la biodiversidad como a las comunidades amazónicas.



En este marco es en el que surge la estrategia Paamari, que nació de una preocupación de las 45 comunidades Ashaninka de la cuenca del Ene por el incremento de los incendios forestales en su territorio. Por ello, el año 2021, la Central Ashaninka del Río Ene puso a consulta colectiva la estrategia Paamari en sus cuarenta y cinco comunidades. En cada comunidad se dieron debates intensos sobre el cambio del clima, los peligros de la quema y la presencia de mayores incendios en su territorio. En palabras del equipo técnico de CARE, hasta ese momento, *“nadie decía, ¿qué estaba pasando? Estamos generando incendios [...] Esto es realmente porque hay la intervención de la mano de personas, son provocados, no con la intención de generar un daño, sino que el manejo inadecuado hace que se les escape”*.

A partir de esta consulta, nació la estrategia Paamari. Irupe Cañari, asesora legal de CARE así lo recordaba: *“Nos sentamos a analizar y a decirnos transparentemente, hermanos, qué estamos generando o qué estamos haciendo, cómo lo enfrentamos. Ahí es donde empezaron a construirse toda esta estrategia. El producto final salió en el 2022 y se tuvo el nacimiento de esta estrategia Paamari”*.

Paamari, que significa “fuego” en lengua Ashaninka, es la respuesta indígena a un problema sin una atención adecuada: la falta de una estrategia clara, culturalmente pertinente y efectiva, para prevenir y enfrentar los incendios forestales en las comunidades nativas. Frente a ello, la CARE promueve esta estrategia de Manejo Integral de Fuego que busca reducir los incendios forestales, a partir de conocimientos ancestrales sumados a la tecnificación de procesos preventivos y de control de las quemas.

En un primer momento, la estrategia Paamari nació con cuatro programas:

1. Programa de prevención, a través de campañas de sensibilización con la participación de toda la comunidad,
2. Programa de monitoreo y generación de información, mediante el uso de tecnología satelital, meteorológica y envío de alertas tempranas,
3. Programa de Formación y control, por medio de la escuela CARE y la formación de personas Ashaninka en el manejo integral del fuego (MIF) e
4. Programa de Incidencia y financiamiento, mediante la gestión de alianzas y recursos para sostener la estrategia e impulsar la normativa con enfoque MIF.

Estos programas fueron planificados en base al diagnóstico institucional, legal, organizativo y comunal que realizó el equipo técnico de la CARE. Esta propuesta fue validada y socializada en el congreso CARE, realizado el 19 de noviembre de 2021, donde participaron 19 comunidades y 33 anexos de las comunidades nativas afiliadas.

Luego de formular la estrategia, esta fue socializada con instituciones públicas del Estado peruano que no contaban con programas sobre el MIF en territorios indígenas. Según Irupe Cañari, equipo técnico de la CARE, el Estado peruano posee un enfoque punitivo enfocado en multas y sanciones, que no reconoce los usos tradicionales del fuego ni trabajaba en la prevención y mitigación de los incendios forestales, a partir del conocimiento local. Así lo detalló Cañari:

“Pero siempre el carácter punitivo está, el carácter sancionador, perseguidor de parte del Estado. Y para nosotros como organización eso no es una estrategia lógica con enfoque intercultural y con pertinencia para poder atacar y hacerle frente al incendio forestal pasando por el tema del uso del fuego”.

Por ello, la CARE realizó un amplio proceso de socialización de la estrategia Paamari con instituciones públicas –SERFOR, INDECI, Gobierno Regional de Junín, gobiernos locales y gobierno central–. Sin embargo, a pesar del interés en la temática, ninguna institución estatal asumió formalmente la estrategia. Irupe Cañari recordaba:

“Lamentablemente, cuando empezamos a socializar, a tocar puertas con los actores del Estado competentes para que adopten esta estrategia y puedan generar un piloto de repente, no lo aceptaron”.

En este contexto, la CARE adaptó la estrategia Paamari a la estructura de un proyecto de inversión pública (PIP), con el objetivo de conseguir recursos. Pese a esta adaptación, el Estado no adoptó el proyecto. En este proceso, la ONG Cool Earth se estableció como el aliado financiero principal de la estrategia desde el 2023.

3.5. Programas y acciones de la estrategia Paamari

La Central Ashaninka del Río Ene (2023) define a la estrategia Paamari como “una propuesta Ashaninka que busca enfrentar los incendios forestales con una propia organización comunal, uniendo saberes ancestrales y nuevas tecnologías” (p. 2). Esta iniciativa nació de la urgencia de reducir los impactos del fuego descontrolado en su territorio que ponían en riesgo sus bosques, chacras y vida comunitaria. Las prácticas tradicionales de manejo del fuego, implementadas por Paamari en cuarenta y cinco comunidades ashaninka, demuestran cómo la combinación de conocimientos ancestrales y la formación en estrategias de prevención pueden reducir significativamente los riesgos de incendios forestales en territorios indígenas (CARE & Cool Earth, 2023–2024).

Así, la estrategia Paamari se presenta como un modelo innovador de gobernanza indígena en tiempos de cambio climático. Bilbao et al. (2019) resaltan que “los conocimientos indígenas sobre el fuego deben ser vistos como aliados en la gestión ambiental y no como prácticas a erradicar” (Ibid. p.5). La experiencia Ashaninka demuestra que la articulación entre las prácticas tradicionales y tecnología moderna puede generar estrategias efectivas, culturalmente pertinentes y replicables en otras regiones amazónicas.

En el marco de la estrategia Paamari, la CARE ha implementado un conjunto de acciones y programas. Estos orientados a fortalecer el Manejo Integral del Fuego en las comunidades Ashaninka del bajo y alto río Ene. Promoviendo acciones de quema controlada en las chacras, sensibilización comunitaria y la tecnificación de su

población para la prevención de incendios. Como veremos a continuación, la relación tradicional con el fuego se está transformando y adquiriendo nuevas formas de acción y cuidado para mantener la existencia y vitalidad del pueblo Ashaninka.

El principal logro de la estrategia Paamari es la reducción a cero de incendios forestales entre el 2024 al 2025. David Torres, así lo detalla: “en 2023 se registraron 25 incendios que afectaron más de 2 mil 970 hectáreas de bosques, el año siguiente 2024, nueve incendios afectando 422 hectáreas y este año (2025), sólo amagos de incendio, es decir, que fueron controlados con prontitud” (Servindi 2025).

A diciembre del 2025, como parte de su proceso de mejora continua, la CARE ha actualizado la estrategia en cinco programas. En cada programa, han desarrollado actividades para promover el MIF en la cuenca del río Ene. A continuación, se presenta un resumen de las acciones:

Tabla 02: Detalle de programas y actividades de la estrategia Paamari – 2025

N°	Actividades	Actividades	Descripción de las acciones
1	Formación y control	Módulos de formación	En la prevención y el combate de un incendio forestal. - En el 2024 capacitaron a 270 comuneros de los CAD y CVC, para iniciar el proceso. - En el 2025 se formaron y certificaron 55 brigadistas (entre varones y mujeres) Ashaninka, luego de un proceso de evaluación.
2	Prevención	Sensibilización de las comunidades	- Entre el 2023 y 2024: asambleas comunitarias para incidir sobre el uso de la “Mano Paamari”, la problemática de incendios y la necesidad de que surja la estrategia. - Avisos comunitarios preventivos en los altoparlantes comunales. - En el 2025 se instauró el uso de banderas, a modo de semáforo, (en base al sistema de alertas) para indicar el riesgo diario de posibles incendios.
		Instalación de internet	- Para que las comunidades puedan activar el Sistema de Alertas Temprana para comunicar a la CARE sobre posibles incendios. - Asimismo, asegura que los jefes de la comunidad y brigadistas reciben diariamente el reporte de alertas y cronograma de quemas.
		Equipamiento de las brigadas	- La CARE ha logrado un paquete básico de EPP y EPC para sus brigadistas. Sin embargo, no posee vestimentas ni herramientas completas. - EPP: Equipo de protección personal (casco, bandana, mochila de seguridad, botas especiales, guantes). - EPC: Equipo de prevención y combate para limpiar el perímetro. Se trata de herramientas como machete, hacha pulaski, batefuego, rastrillo mcleod y mochilas de agua.
		Quemas controladas	Aprendizaje obtenido en los módulos de formación. Se trata de prácticas de limpieza del perímetro de la quema o producir líneas de fuego para controlar y prevenir que el fuego se extienda.
3	Monitoreo y generación de información	Monitoreo satelital	De focos de calor o de posibles incendios forestales.
		Monitoreo meteorológico	Implementación de la estación meteorológica de SENAMHI en la comunidad de Potsoteni. Ello permite generar datos locales más precisos para elaborar las alertas y calendarios de quemas.
		Elaboración del calendario de quemas de quemas y de alertas	Envío de datos diarios y mensuales a las 45 comunidades, informando cuándo es seguro quemar y cuándo es más riesgoso y prohibido debido a las altas temperaturas.
4	Incidencia y financiamiento	Incidenias sobre el Poder Legislativo Incidencia sobre el Poder Ejecutivo (MINAM, SERFOR)	Incidencia con apoyo de aliados como FAO, BID, GIZ, Cool Earth.
5	Restauración	Restauración forestal	Al 2026, la CARE se ha planteado un plan de restauración forestal de “cicatrices” dejadas por incendios forestales pasados en las comunidades de la cuenca baja del río Ene.

Fuente: elaboración propia

3.5.1. Programa de formación

En relación con los principales programas con los que inició la estrategia Paamari en 2024 y lo ejecutado en el 2025, tenemos el de formación, un proceso que ha permitido, una vez más, tomar conocimiento locales y nuevos para avanzar en sus objetivos.

La población Ashaninka ha practicado desde tiempos antiguos quemas para su agricultura itinerante. Como señala CARE (2023), “el fuego no es solo destrucción; es parte de la cultura, es una herramienta (utilizada) para sembrar, para limpiar y para mantener la vida en el bosque” (p.4). La estrategia Paamari reconoce la importancia del conocimiento indígena en torno al fuego y la actualiza para hacer frente a los incendios forestales contemporáneos, en un contexto donde el bosque y el clima se están modificando.

El proceso de fortalecimiento de capacidades de la estrategia Paamari, inició en el año 2024 cuando la CARE, estratégicamente, tomando en cuenta la organización y gobernanza de su territorio, reunió a los comités de autodefensa (CAD) para iniciar capacitaciones modulares sobre el MIF y, en especial, la prevención de los incendios forestales. En ese año capacitó a 270 comuneros Ashaninka de las cuarenta y cinco comunidades de la cuenca del río Ene en el marco de la “escuela Paamari”.

Para el año 2025, luego de una selección y evaluación, la CARE formó a 55 brigadistas (entre jóvenes y adultos), quienes recibieron entrenamiento formal en la prevención y control de incendios forestales. Este proceso de formación ha considerado la participación de jóvenes y adultos, a partir de los quince años, promoviendo un espacio de aprendizaje intergeneracional donde la población joven es bienvenida. Néstor Alvarado, brigadista

de la comunidad de Saniveni así lo detalla: “las convocatorias a las capacitaciones tenían énfasis en la participación de los jóvenes, buscaban jóvenes para que sean preparados para la escuela Paamari”.

La convocatoria para formar a los nuevos y nuevas brigadistas se realizó en cuarenta y cinco comunidades. El objetivo era capacitar a los participantes más sobresalientes de la primera etapa de la escuela CARE, considerando la distribución territorial, para contar con brigadistas tanto en la parte baja como alta del Ene. El objetivo de esta capacitación fue consolidar la formación de 09 cuadrillas en toda la cuenca del Ene, capaces de prevenir situaciones de riesgo y de controlar incendios.

De los 55 brigadistas seleccionados, la mayoría son varones integrantes de los CAD que cumplen un rol importante en la vigilancia dentro de las comunidades del río Ene desde el periodo del conflicto armado interno. La integración de mujeres brigadistas forma parte de un proceso paulatino promovido por la CARE, fortalecido por mujeres miembro de la Acción Mujer Ashaninka del Ene (AMA ENE). La CARE (2023) subraya que las brigadas comunales no sólo apagan incendios; son agentes importantes para la protección del territorio.

Cabe resaltar la estructura modular de este proceso formativo. Mensualmente los y las brigadistas se desplazaron una vez a una comunidad de la parte alta o baja de la cuenca del río Ene, para aprender sobre distintos campos temáticos. La estructura modular y continua permitió que el equipo técnico de la CARE evalúe el proceso de aprendizaje de las personas participantes y constantemente reformulen el procedimiento de enseñanza de acuerdo a las necesidades de aprendizaje identificadas. Para ello, un elemento central

identificadas. Para ello, un elemento central es la comunicación bilingüe, donde prima el uso de la lengua Ashaninka y el uso de herramientas de evaluación con pertinencia cultural.

Los módulos de la escuela CARE, también llamada escuela Paamari en las comunidades, han sido pensados y adaptados interculturalmente mediante pedagogías prácticas pertinentes para recoger saberes indígenas y formar, en conocimiento técnico y teórica, a los

brigadistas Ashaninka. En estos espacios de aprendizaje, el equipo técnico de la CARE, junto a otras instituciones aliadas – como SEFOR, SERNANP, Compañía de Bomberos del Perú–, refuerza conocimientos existentes e incorpora nuevos saberes sobre el MIF.

En el año 2025, la escuela CARE realizó 07 módulos. Los temas abordados abarcan distintos componentes del MIF. A continuación, se detallan los campos temáticos desarrollados:

Tabla 03: Malla curricular del curso Paamari de MIF

Módulo	Mes	Campo temático
1	Abril	- Identificar y discutir los tres lados del Triángulo del fuego - Pirámide MIF - Equipo de Protección Personal (EPP) - Equipo de Prevención y Combate (EPC) - Uso de cronogramas de quema y FWI
2	Mayo	- Ecología del fuego y Cultura del fuego (MIF) - Partes del incendio - Prueba Física I - Práctica de quema controlada 1
3	Junio	- Identificar los factores ambientales de los combustibles, el clima y la topografía que afectan el inicio y la propagación de incendios Temperatura y humedad 30/30/30 - Situaciones de peligro en un incendio forestal - Índice meteorológico de incendios - Prueba Física II
4	Julio	- Describir los factores que contribuyen al aumento del fuego y que puedan comprometer la seguridad. - Combustibles forestales y comportamiento del fuego - Cultura del fuego II. (MIF): practicas ashaninkas de manejo del fuego - Práctica de quema controlada 2 - Seguridad en la línea de fuego - Procedimientos de trabajo seguros - Utilizar el Sistema de Comando de Incidentes en el manejo de un incidente o evento planeado - Cultura del fuego II. (MIF): practicas ashaninkas de manejo del fuego - Práctica de quema controlada 3
5	Agosto	- Describir la organización adecuada del Sistema de Comando de Incidentes ante la complejidad de un incidente Organización de la línea de fuego - Seguridad en la línea de fuego - Procedimientos de trabajo seguros - Utilizar el Sistema de Comando de Incidentes en el manejo de un incidente o evento planeado - Cultura del fuego II. (MIF): practicas ashaninkas de manejo del fuego - Práctica de quema controlada 3

Módulo	Mes	Campo temático
6	Septiembre	• Generalidades del Curso de Prevención y reducción de riesgo de desastres ante incendios forestales. • Normatividad y tratados (art. 89, trat. OIT 169 y Ley F. 29763) • Conceptos Básicos de los Incendios Forestales • Triángulo del Fuego • Medidas de Prevención y métodos de transmisión del calor • Condiciones Favorables para Incendios Forestales (Combustible, Topografía y Tiempo meteorológico, FWI) • Formación de brigadas (Comunicaciones, VCRZ) • Herramientas y Equipos • Ejercicios • Práctica de quema controlada 4
7	Octubre	• Manejo Integrado de Fuego (MIF) • Tipos de combustibles • Comportamiento de Fuego • Distribución de brigadas y Sistema de Comando de Incidentes • Práctica de quema controlada 5

Fuente: elaboración propia

En el 2025, el principal logro de la escuela CARE fue la certificación de los y las 55 brigadistas en el manejo integral de fuego por parte de la Intendencia Nacional de Bomberos del Perú. Este reconocimiento demuestra que el proceso de formación de la escuela CARE es equivalente a los cursos S-190 – comportamiento del fuego–, S-130 –combatiente forestal–, SCI-100 y SCI-200, esenciales para la prevención y respuesta ante incendios forestales.

Los y las 55 brigadistas formados fueron divididos en nueve cuadrillas, seis en la parte baja de la cuenca del río Ene y tres en la parte alta. Esta división que une a brigadistas de entre tres a cuatro comunidades por cuadrillas tiene como objetivo contar con personal capacitado ante cualquier riesgo de incendios forestales. Para ello, cada cuadrilla ha sido implementada parcialmente por la CARE, con la colaboración de aliados, con algunos EPP y EPC –como machete, pico, lampa y mochilas de agua–. Néstor Alvarado, brigadista de la estrategia Paamari, resalta esta dotación: “Gracias a la escuela nos

están dando algunas herramientas, por ejemplo, machete, pulaski [herramienta tipo pico], lampa, mochilas y muchas cosas más que nos va a entregar también la escuela Paamari”.

Pese al interés de los y las brigadistas por formarse en la escuela CARE. Su participación no siempre fue constante. Depende de la sobrecarga de compromisos personales que algunos brigadistas poseen, en especial los que asumen cargos en sus comunidades. Ese era el caso de Néstor, brigadista Paamari: “Actualmente, ahorita estoy asistiendo como tres veces porque como tengo un cargo no puedo asistir mucho porque como estoy como jefe de la comunidad me implica mucho, hay contratiempos”. Sin embargo, el compromiso con la escuela incita la asistencia a los talleres. En el caso de mujeres brigadistas, ellas afirman que aún el número de participantes es reducido debido a las tensiones que implica para las mujeres asistir a los talleres y dejar las labores de cuidado cotidiano en sus familias. En estos casos, es central el apoyo

de los esposos para impulsar la participación femenina.

Aunque existan estos inconvenientes, los y las participantes destacan su participación en la escuela CARE como un espacio de formación valioso debido al aprendizaje que logran junto a la estrategia Paamari. Edildo, brigadista de la estrategia Paamari, así lo detalla:

“[...]Gracias a la organización, en este apoyo del anteaño pasado, empezamos, así como talleres, haciendo talleres y nos vinculamos. Yo siempre he dicho gracias a la organización que siempre apoya a las comunidades. Por eso yo he tomado [motivación] para poder aprender que el proyecto Paamari es muy importante para las comunidades”.

Los aprendizajes más destacados por los y las brigadistas han sido en su mayoría los temas de: uso de las herramientas, limpieza de la chacra y la quema controlada. Romel, brigadista de la estrategia Paamari, así lo detalla: Aprendí a “ordenar” a los comuneros y hacerles entender. A hacer las distancias y quemar bien la chacra y cuidar hasta que se apague el fuego para que no pase el incendio. Eso es lo que he aprendido.

Estos espacios de formación son la base fundamental de los cambios que están dándose en las comunidades, con la participación activa y legítima de los y las brigadistas como una nueva figura política dentro de la organización indígena en dichos territorios. Si bien algunos brigadistas reconocen que, en un primer momento, no conocían qué iban a aprender en la estrategia Paamari, poco a poco este aprendizaje fue incorporándose a su cotidiano y a su modo de relacionarse con la comunidad.

“Cuando recién me incorporé en esa escuela, yo pensaba: “¿Qué significaba ir ahí en ese taller?”. Pensaba: “¿Qué es lo que íbamos a tratar en ese taller?”. Sin embargo, ahí me di cuenta de que era [sobre] cómo controlar el fuego, cómo controlar el incendio en cada una de nuestras comunidades, cómo combatir... y ahí me di cuenta que era donde se trataba del fuego comunal, como le dicen, el tema de los incendios forestales”. (Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari)

Luego de cada sesión, los aprendizajes transmitidos en la escuela Paamari son replicados por las y los brigadistas en sus comunidades, durante las reuniones comunales, donde comparten lo aprendido. Edildo, brigadista de la estrategia Paamari, por ejemplo, mencionó el deber que tiene de llevar e informar a su comunidad lo aprendido.

“La transmisión es cuando uno participa en un taller, [...] por ejemplo, mi persona, yo participo, anotó en los cuadernos, escribimos y llevamos al jefe de nuestra comunidad. Convocará una reunión y yo, como participante, debe informar qué tipo de taller estoy aprendiendo. Lo primero que pensé es capacitarme para poder saber el uso del fuego y también enseñar a la comunidad, no solamente agarrarme para mí, sino enseñar a toda la comunidad para que sepan el manejo del fuego”.

La puesta en práctica de lo aprendido en las comunidades implica reforzar las prácticas comunitarias de apoyo mutuo, entender el cambio del clima y promover nuevas prácticas que se adapten a este contexto. Por ello, la sensibilización es central tanto a nivel comunitario, en espacios de gobernanza local como asambleas ordinarias o extraordinarias, como en espacios de diálogo con otros parientes. Elisa, brigadista de la estrategia Paamari, así lo explicaba:

“A veces, en mi comunidad tenemos formación cada domingo para el izamiento del Pabellón Nacional. Con todos, Comité de Autodefensa, comuneros y comuneras, autoridades, vienen todos a escuchar en esa reunión. Y como parte de brigada, nosotros enseñamos, replicamos lo que nos enseña cada equipo técnico de CARE: cómo controlar el fuego, cómo combatir el incendio, cómo evitar que no pase el incendio hacia otro lado del bosque”.

El cambio de prácticas sobre el MIF en las comunidades está siendo un proceso paulatino. Pues, supone tiempo y disposición de las y los brigadistas, así como de los que reciben las réplicas de ellas en las comunidades, para fomentar acuerdos en las asambleas comunales que vayan incorporando medidas preventivas y de sanción para el manejo del fuego. La escuela Paamari y sus brigadistas, en consecuencia, vienen generando un impacto importante en las comunidades de la cuenca del Ene. La escuela Paamari es un espacio creado por y para las comunidades Ashaninka que promueve prácticas seguras en el uso del fuego y entrenamiento formal a brigadistas.

3.5.2. Programa de prevención

En las comunidades se reconoce la palabra “Paamari” como el fuego que es parte de la vida para realizar las actividades de la cocina, la chacra; pero también como ese “proyecto” o estrategia donde, poco a poco, la población está aprendiendo cómo prevenir los incendios forestales. Paamari, en consecuencia, es una “escuela”; un espacio que reta a hombres y mujeres Ashaninka a crear nuevas formas de relacionarse con sus chacras, partiendo del conocimiento ancestral, y actualizándose con nuevos cuidados colectivos. Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari, reflexiona sobre estas enseñanzas:

“[...] Me gusta la gobernanza de Paamari, voy a tomar todas las enseñanzas que el profesor, lo voy a poner en práctica. Más antes no conocíamos, quemábamos la avispa y se iba toda una palmera, de ahí otra palmera y de ahí otra palmera, y de ahí ya no había para que hagan casas”.

Como parte de las acciones de prevención, “las comunidades reciben talleres prácticos sobre cómo hacer quemas seguras, establecer líneas de control y evitar que el fuego se extienda” (CARE, 2023, p.6). Estas actividades fortalecen las capacidades locales para reducir riesgos, manteniendo al mismo tiempo la importancia cultural y agrícola del fuego. Entre las principales acciones desarrolladas en el marco de la prevención de los incendios forestales están: asambleas comunitarias para incidir sobre la Mano Paamari, la problemática de incendios y la necesidad de que surja la estrategia; avisos comunitarios preventivos en los altoparlantes comunales y el uso de banderas (verde, amarillo y naranja) en los

locales comunales para indicar el riesgo diario de incendios.

En las distintas actividades de sensibilización para la prevención en las comunidades, la “Mano Paamari” es una de las principales enseñanzas desplegadas tanto para los brigadistas como para la comunidad en general. Su importancia se basa en que parte de los conocimientos tradicionales del pueblo Ashaninka y actualización de técnicas para enfrentar el nuevo contexto de incendios forestales que se presentan. A continuación, se detalla en qué consiste y cuáles son sus componentes.

3.5.2.1. La “Mano Paamari”

La estrategia Paamari, nacida desde y para las comunidades Ashaninka, es central porque contribuye a mantener el uso cultural y seguro del fuego, que posibilita la producción de alimentos aptos, diversos y saludables. Para ello, como identifica Romel, brigadista Paamari, es necesario aprender a quemar la chacra:

“La estrategia Paamari [...] va a servir para poder cuidar nuestros bosques, para poder conservar lo que hay en los bosques. Por ejemplo, animales, lo que comemos, o gusanos, lo que comemos a nuestra costumbre. Paamari nos trae bastante enseñanza, porque nosotros también queremos conservar nuestros bosques. Conservar nuestro bosque y decirle a nuestro comunero que: “no queme” o “no se quema”. Hay que apoyarnos entre nosotros, así como comuneros”.



La mano Paamari, es una metáfora de aprendizaje de la estrategia, una mnemotecnica que sintetiza sus cinco componentes para recordar fácilmente y ponerlos en práctica al momento de realizar una quema de chacra: a. Conocimiento del viento, b. Conocimiento de la temperatura, c. Trabajo comunal o trabajo en grupo, d. Limpieza de la chacra y e. Importancia de la cercanía del agua/mochila de agua. A continuación, desglosamos aspectos relevantes de estos conocimientos:

Gráfico 1. La Mano Paamari



Fuente: elaboración propia

a. Conocimiento Ashaninka del viento

El pueblo Ashaninka posee un conocimiento profundo y situado sobre el comportamiento del viento, conocimiento transmitido generacional y estrechamente vinculado a las prácticas agrícolas tradicionales, en particular la quema controlada de chacras.

En las entrevistas realizadas, el viento aparece simultáneamente como aliado y riesgo. Su lectura adecuada determina la eficacia y la seguridad de la quema. Por ejemplo, hombres y mujeres de las comunidades enfatizan que el fuego puede “vencer” a quien quema solo, especialmente cuando no se anticipa la variación de las corrientes de aire, tal como lo refiere el abuelo Daniel, comunero de Pichiquia, y Medalith, comunera de Samaniato:

“

“Ayer hemos hecho una reunión y le digo: “¿Sabes qué? Cuando hace quema, avisa a todos para poder ayudarlo, porque si lo hacemos solito... Ahí es donde que nos vence el viento”. (Daniel, líder comunal).

“Hasta ahora no me escucha. Se va a quemarle su chacra solito. Dice que no va a ir ese, ¿cómo se llama? Cuando le quemamos no va a ir. Mentira, dice. Pero cuando ya viene el viento, ya no lo vas a poder apagar [le digo]. (Medalith, comunera Samaniato)

La observación de la dirección, fuerza y comportamiento del viento no es una tarea sencilla; constituye un saber construido con el tiempo, asociado a la experiencia de los abuelos. Así, lo explica Elisa en relación a lo que sus abuelos practicaban:

“

“Sus abuelos le decían, “es bueno quemar a las 6 de la mañana, no hay mucho ventarrón, pero el problema es cuando tú lo quemas a partir de las 11, las 12... Ahí sí”. [...] Queman hasta las, 12. A las 12 no quiero viento. Siempre tempranito”.

En las entrevistas se identificó también una relación espiritual y simbólica entre las personas Ashaninka y el viento, por su capacidad de “llamar” al viento mediante un silbido. El viento, como ser relacional y convocable, es entonces un elemento con intencionalidad que acompaña y complementa el trabajo en la chacra. La habilidad de las personas de llamar o puquear, permite atraer el viento hacia la chacra para que el fuego avance con rapidez. Así lo explicaba Edgard, jefe de la comunidad de Samaniato: “Más le tocaba [silbido] para que le llame, ese es el secreto... Ese sonido, y el viento viene para que ayude a quemar, para que arda rápido. Así hacían antes”.

El viento, en esta perspectiva, no es únicamente un fenómeno físico, sino un elemento con agencia, sensibilidad y reciprocidad. Sin embargo, con la transformación del clima y la creciente amenaza de incendios, las entrevistas dan cuenta que estas prácticas han dejado de emplearse debido a los riesgos de sanción. Los propios comuneros y comuneras de la cuenca del río Ene expresan que ahora “está prohibido” realizar ese “llamado” del viento, pues podría incentivar una quema peligrosa. Como afirma Daniel, comunero de Samaniato:

“

“Antes cualquiera podía, pero ahora ya no... porque se sanciona. ¿Para qué? ¿Para irme a la cárcel?”

Estas situaciones generan un escenario de tensión con el conocimiento tradicional, antes integrado en las dinámicas comunales, que se ve restringido ante el cambio de comportamiento del clima. Su práctica está siendo desplazada, no por falta de pertinencia o valor, sino por protección y transformación de actividades en las comunidades. Sin embargo, este conocimiento es necesario para vigilar que la velocidad del viento no sea alta y realizar la quema en las chacras.

b. Conocimiento de la temperatura

Romel, brigadista de la estrategia Paamari, menciona que el sol es otro elemento que deben tener en cuenta para evitar incendios, pues el fuego adquiere un comportamiento más impredecible y peligroso, aumentando significativamente la probabilidad de que una quema se convierta en un incendio forestal.

“

“Porque cuando hace mucho calor, cuando hay 30 grados, 40 grados de temperatura del sol, ahí puede ocasionar un incendio. (Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari)

Este criterio es parte del triángulo del fuego (combustible, calor y oxígeno) y es un indicador para que algunas quemas se puedan salir de control. En este sentido, la lectura del sol no es solo una referencia

climática, sino una herramienta práctica de gestión del riesgo, que expresa cómo el pueblo Ashaninka integra los cambios en la temperatura y en la intensidad del calor dentro de su toma de decisiones territoriales. En este escenario, la recomendación que reciben las familias es hacer las quemas en las primeras horas de la mañana cuando la temperatura y el viento aún están favorables para ello.

c. Trabajo en grupo o trabajo en comunidad

Es una actividad ampliamente valorada en las comunidades Ashaninkas y que actualmente es un eje fundamental para las acciones de prevención, control y mitigación del fuego. Es una de las transformaciones más significativas incorporadas por la estrategia Paamari en las prácticas de quema, en donde los brigadistas y las autoridades de la comunidad juegan un papel importante.

Lo adoptaron como un acuerdo comunal, en el contexto de las capacitaciones, sensibilizaciones y aprendizaje de la “Mano Paamari”. Como antecedente las comunidades tenían la experiencia de los incendios producidos y cómo en el último año, la coordinación para dicha actividad ha generado disminución de dichos eventos.

La práctica individual implicaba mayores riesgos, pues la falta de vigilancia dificulta contener el avance del fuego, especialmente bajo condiciones de alta temperatura o vientos intensos. En contraste, las comunidades y familias que ya están sensibilizadas con la estrategia Paamari están adoptado un modelo basado en la organización colectiva, en el que avisar y convocar al grupo es un paso previo indispensable antes de iniciar la quema. “Se quema en grupo. Avisan a todos para que así posteriormente quemen”, comentaba Aurelio, comunero del alto río Ene.

Este trabajo en grupo demanda una coordinación y planificación de tal manera, que todas las familias que van a realizar la quema puedan contar con un grupo significativo y en el tiempo que lo requieran, además de contar con las herramientas necesarias. En ese sentido, las reuniones periódicas y el control social entre las familias se han fortalecido.

De este modo, esta dinámica no solo distribuye las tareas, sino que permite que varias personas vigilen simultáneamente la dirección del viento, atiendan los cambios repentinos y se apoyen mutuamente en caso de emergencia. Esta forma de trabajo distribuye responsabilidades, permitiendo limpiar y vigilar el área a quemar, así como, fortalecer la capacidad preventiva de la comunidad frente a incendios forestales. Como lo detalla Edgar, jefe de la comunidad de Samaniato: “Ahora nos vamos entre

varios. Y cuando se van entre varios, por ejemplo, uno se pone acá, otro se pone acá alrededor”.

El trabajo conjunto “es más seguro” explican los brigadistas. Así, la estrategia Paamari se fortalece de una lógica de trabajo colectivo que se extiende de las familias nucleares a todos los miembros de una misma comunidad o, incluso, a familias de otras comunidades cuando se trata de apagar un incendio de forma conjunta.

Sin embargo, no todas las familias en las comunidades han adoptado la quema colectiva de sus chacras, porque tradicionalmente, la quema en las chacras es una actividad mayoritariamente individual liderada por el padre de familia y, cambiar esta dinámica como todo hábito, implica tiempo y sensibilización sobre los peligros que implica.



La implementación de la estrategia Paamari ha implicado una reestructuración de esta práctica, promoviendo la coordinación y apoyo de los miembros de la comunidad. Para ello, las familias deben estar dispuestas a comunicarse entre sí, respetar los acuerdos tomados en asamblea sobre el calendario de quemados y promover espacios de trabajo colectivo. Si bien en el pasado las prácticas de minga eran propias de las familias Ashaninka, en la actualidad, no todas las familias siguen los consejos de quema colectiva o los cuidados preventivos que se difunden en el marco de la estrategia Paamari.

d. La limpieza del perímetro de la chacra como medida preventiva en la estrategia / línea cortafuego

La limpieza del perímetro de la chacra constituye el cuarto elemento de la Mano Paamari y representa una innovación técnica incorporada recientemente a las prácticas de manejo del fuego en las comunidades ashaninka. A diferencia de la preparación tradicional del terreno, que implica el corte y tumba de árboles y arbustos para la apertura de la chacra, la estrategia introduce una franja de seguridad de aproximadamente tres metros, libre de hojas secas, raíces, palos y otros materiales combustibles, con el fin de impedir que el fuego se expanda en caso de viento fuerte o altas temperaturas. Los brigadistas explican que esta distancia funciona como una "línea de corte", cuyo propósito es "evitar que pase el incendio (fuego)" mediante una limpieza completa del borde del terreno (Guillermo; Romel).

En la práctica, esta tarea se realiza colectivamente, articulada al trabajo en grupo, pues la limpieza requiere distribuir roles y coordinar los puntos del perímetro donde se concentrará la vigilancia: *"tenemos que ir todos juntos... limpiar donde el viento*



puede pasar, para que no pase lo de su vecino” (Felin Maravi, brigadista de la estrategia Paamari.

La medida también se vincula a la coordinación comunitaria, ya que para ejecutar la limpieza y asegurar la distancia adecuada los comuneros deben organizarse, convocar apoyo y, cuando es necesario, reforzar con otros elementos como agua o mochila. Incluso en casos donde algunos comuneros continúan quemando solos, se ha incorporado la verificación previa del estado del terreno y una rutina de limpieza del borde antes de iniciar la quema, como lo señala Pascual, brigadista de la estrategia Paamari.

“*Para que queme su chacra, primero va, verifica cómo está, si está seco o no está seco, y después hace la rutina de limpiar todo el perímetro, cuánto está. Y a las 10 de la mañana comienza a quemar él solo, no queme con su esposa, él solo va a quemar”.*

Así, la limpieza del perímetro se consolida como un componente preventivo esencial, que también combina criterios técnicos contemporáneos con la organización comunitaria ashaninka.

e. La importancia del agua y la incorporación de la mochila como herramienta preventiva

En el marco de la Mano Paamari, el agua constituye un elemento central para la prevención y el control de incendios durante la quema de chacras, aunque su incorporación como herramienta es relativamente reciente. No todas las chacras cuentan con fuentes cercanas de

agua, por lo que las familias, particularmente las mujeres, cargan o cargaban pequeñas cantidades para las actividades cotidianas y para apoyar la quema cuando era necesario. Si bien esta práctica ofrecía cierto margen de contención, no existía un mecanismo estructurado para enfrentar el avance del fuego.

Con la estrategia Paamari, esta actividad se constituye como una innovación técnica actual: la mochila de agua, utilizada para transportar mayores volúmenes y actuar rápidamente en caso de propagación del fuego. Como señalan los brigadistas, la mochila permite “llevar nuestra agua, y cuando está pasando el incendio, podemos combatir este incendio” (Guillermo). Sin embargo, no todas las familias cuentan con mochilas, por lo que su disponibilidad depende de la organización comunal y del rol del brigadista, quien coordina su uso, esta limitación refuerza la importancia de la planificación y aviso del trabajo colectivo, ya que solo mediante la coordinación previa es posible movilizar la mochila al lugar de la quema y garantizar una respuesta eficaz frente a posibles riesgos.

En conjunto, los cinco componentes de la Mano Paamari: vigilar que la velocidad del viento no sea muy rápida, que la temperatura no sea alta, ir en grupo, hacer siempre una línea cortafuegos alrededor de las chacras de mínimo tres metros y llevar la mochila de agua, conforman un enfoque integral que articula conocimientos tradicionales ashaninka con técnicas contemporáneas para la gestión segura del fuego.

3.5.3. Programa de Monitoreo y generación de información

El programa de monitoreo está conformado por dos tipos de monitoreo: el monitoreo satelital y el monitoreo meteorológico.

Ambos procesos son realizados diariamente por el equipo CARE y se comparten a las comunidades en formato de documentos de trabajo y alertas. De esta manera, la observación indígena del territorio que realizan los comuneros y comuneras se complementa con tecnologías modernas de vigilancia ambiental.

El monitoreo satelital de focos de calor integra información geoespacial para prevenir y responder a incendios. Como lo destaca CARE, “las alertas satelitales nos permiten actuar a tiempo, identificar dónde el fuego amenaza al bosque y organizar a las brigadas comunitarias” (2023, p.8). El monitoreo satelital, en consecuencia, también es utilizado para alertar sobre incendios forestales. Esta información es corroborada in situ gracias al trabajo de las brigadas Paamari.

El monitoreo meteorológico consiste en elaborar reportes a escala local sobre los pronósticos meteorológicos en base a la información del Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú (SENAMHI). Si bien, entre el 2024 y 2025, los datos meteorológicos se obtenían de estaciones próximas a la cuenca del Ene. Desde diciembre de 2025, la estrategia Paamari cuenta con una estación meteorológica en la comunidad de Potsoteni. Ello permite generar datos locales más precisos para elaborar los calendarios de quemas y alertas.

Los resultados de ambos monitoreos son un componente clave de la estrategia, orientado a vigilar y asegurar los momentos en que las comunidades pueden realizar quemas en sus chacras. Este monitoreo se basa en la observación diaria de focos de calor identificados a partir de imágenes satelitales que son analizadas por el equipo técnico de la CARE, los cuales se traducen en un sistema de alertas comunitarias

representado mediante banderas: verde, amarilla y naranja. La bandera verde indica baja intensidad del foco de calor y permite realizar quemas siguiendo los criterios de la Mano Paamari; la bandera amarilla señala un incremento del riesgo y exige mayor precaución; y la bandera naranja prohíbe cualquier quema debido a la elevada probabilidad de desencadenar un incendio forestal.

Esta lógica de las banderas, además, ha sido un gran esfuerzo logístico y presupuestal para la CARE, pues cada comunidad debe contar con las tres banderas y generar espacios para continuar con la sensibilización de su uso, hasta convertirse en una acción institucional de la comunal, el monitoreo ha llegado para quedarse en los territorios Ashaninkas.

Hay que considerar también, que este monitoreo, en el contexto ashaninka, no se limita a la interpretación técnica de imágenes satelitales, sino que genera y exige un flujo de comunicación bidireccional entre CARE y las comunidades. Cuando se detecta un foco de calor, CARE envía la alerta a través de grupos comunales de WhatsApp, donde se comunica el nivel de riesgo y las recomendaciones del día. A nivel territorial, los brigadistas informan a las autoridades comunales y a las familias para evitar quemas durante los días de peligro. Tal como comentó Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari:

“*Cuando nos llega ese cronograma que está en peligro, avisamos a las autoridades (...) para que no vayan a sus chacras para que no puedan quemar”.*

De igual forma, desde las comunidades se reportan incendios o quemas sospechosas para que CARE verifique satelitalmente si se trata de un foco real o de un falso positivo de calor, como las calaminas nuevas que pueden aparecer como puntos calientes en el satélite. Al respecto, Guillermo explicó:

“A veces el equipo técnico de CARE nos dice: ‘todavía vamos a identificar si es en verdad el incendio o el foco de calor’.

Este proceso de comunicación también permite coordinar respuestas ante incendios grandes, especialmente en zonas difíciles de acceder. En estos casos, las comunidades avisan a CARE para que la organización pueda activar rutas de coordinación con instituciones estatales como el Ejército o los Bomberos. La brigadista Elisa relató que, ante incendios en las zonas altas de la reserva [indígena], “se comunica a CARE (...) y viene con helicóptero...y después le comunica [al Ejército]”. Esta articulación es especialmente relevante en contextos donde los incendios pueden iniciar a partir de actividades cotidianas, como candelas mal apagadas en zonas de pesca, y donde las condiciones climáticas, calor intenso y viento fuerte al mediodía, determinan su rápida expansión, como ya se ha mencionado ampliamente.

El monitoreo también ha transformado la planificación comunitaria sobre las quemas. Las alertas se asocian a un cronograma de quemas, un documento técnico que contiene indicadores de temperatura del sol, velocidad del viento, humedad, probabilidad de lluvia y nivel de riesgo por focos de calor. Para muchos comuneros, este material ha permitido comprender los

días seguros y los días peligrosos para el uso del fuego. Así lo detalla Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari: “Ahí vemos cuándo podemos quemar nuestras chacras, cuándo podemos utilizar el fuego”.

Según Nel Chirinos, brigadista de la estrategia Paamari, “antes no había esa información, quemábamos por quemar y por eso [había] incendios”. Hoy, gracias al cronograma, los y las brigadistas pueden interpretar estos indicadores como parte de un sistema de prevención. Lo resaltante de este sistema es que genera información diaria y situada.

Las comunidades también han comenzado a integrar sus propias observaciones en esta lógica de monitoreo. La brigadista Mari explicó, que, durante los meses de temperaturas extremas, como octubre, donde pueden llegar a 37° grados o más: “no se quema nada, cero, cero, cero”. Del mismo modo, algunas comunidades ya han incorporado la dinámica de las banderas izadas en el centro de la comunidad para indicar los días de riesgo y coordinar acciones de vigilancia. Así lo explicaba Néstor Alvarado, comunero de la parte alta del río Ene:

“Como tenemos un equipo que trabaja en la organización, CARE (...) ellos envían pronósticos (...) y el encargado ya se encarga de usar la bandera que le toca”.

Finalmente, el monitoreo Paamari impulsa una transformación en la gobernanza comunitaria del fuego. Hay una necesidad de interpretar alertas, avisar a la comunidad, coordinar con las autoridades y distribuir responsabilidades en caso de riesgo, es decir, está fortaleciendo la organización interna e incorporando nuevos

conocimientos técnicos en las nuevas generaciones de líderes Ashaninkas. Romel, brigadista de la estrategia Paamari, señaló que esta coordinación es parte del proceso de capacitación: “Ya les decimos: ‘saben que tienen que avisar cuándo va a ser la quema para poder apoyarlos’”.

Esta lógica colectiva contribuye a que las comunidades asuman un rol aún más activo en la protección de su territorio, entendiendo que el monitoreo no solo es un instrumento técnico, sino que se está incorporando como una práctica comunal que se articula con la CARE. Las señales de peligro y estrategias de prevención identificadas en las familias son también insumos centrales para la toma de decisiones diaria en torno al MIF; y a la fecha, se evidencia resultados importantes, por ejemplo, la disminución del 67% de incendios en 2024, en comparación con el 2023. Así mismo, en el 2025 08 de 09 incendios fueron controlados por los brigadistas sin mayores inconvenientes (CARE, 2025).

a. El calendario de quemas

Dicho en el punto anterior, el calendario de quemas es un documento que contiene indicadores de temperatura del sol, velocidad del viento, humedad, probabilidad de lluvia y nivel de riesgo por focos de calor. Para muchos comuneros, este material ha permitido comprender los días seguros y los días peligrosos para el uso del fuego.

Ciertamente, el cronograma no es una herramienta totalmente conocida por la comunidad, sin embargo, sí por los y las brigadistas de Paamari, y es allí donde se refuerza el importante rol que cumplen al transmitir y coordinar con las y los jefes de las comunidades. Así, por ejemplo, brigadistas como Harrison explicó que recibe el documento directamente de CARE

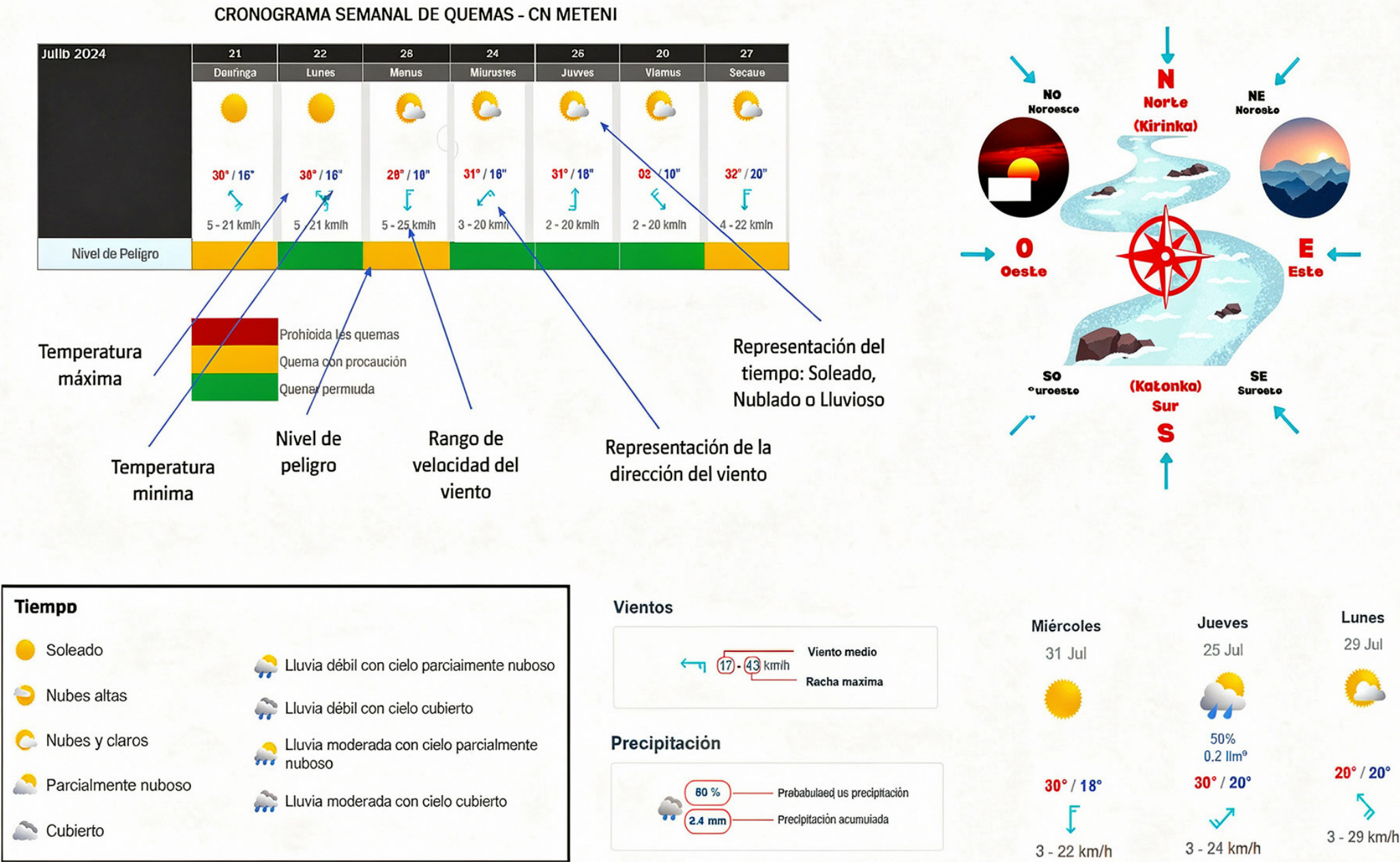
por WhatsApp y que, gracias a ello, sabe cuándo es seguro o no quemar. La circulación de esta información a través de WhatsApp es un mecanismo clave para que los brigadistas traduzcan los indicadores técnicos en decisiones comunitarias.

La información recibida en los calendarios de quema se complementa con la experiencia personal. En su testimonio, relató que cuando el cielo está nublado la quema puede ser posible, pero que “cuando el cielo está bien despejado, ahí es punto rojo que nos puede quemar”. En esta decisión, vemos que se combina la experiencia propia y las alertas de los cronogramas de quemas.

La distancia entre quienes reciben el cronograma y quienes lo comprenden plenamente también aparece en otros testimonios. El jefe Edgard de Samaniato mencionó que, aunque anteriormente recibía las alertas, dejó de hacerlo por problemas con su celular y ya no forma parte del grupo de comunicación. Este tipo de situaciones incide directamente en la capacidad de respuesta comunitaria y muestra que el acceso a la tecnología es determinante para el funcionamiento del monitoreo. Esta limitación en el acceso a la información ha sido identificada por la CARE que tiene como objetivo lograr la conexión a internet de todas las comunidades en la cuenca del Ene, para el 2030.

Guillermo, también brigadista de la estrategia Paamari, da más detalles sobre los indicadores que contiene este documento: “nos explica cuándo va a ser el calor del sol, cuándo va a llover, cuántos kilómetros está corriendo el viento, cuánta temperatura de calor, cuánto porcentaje de humedad”. Esta descripción da cuenta de que el cronograma funciona como una síntesis sobre el comportamiento del clima, los niveles de riesgo y las condiciones ambientales para la quema.

Interpretación del cronograma de quema



Asimismo, el cronograma cumple un rol importante en la identificación y confirmación de focos de calor reportados vía satélite. Guillermo destacó que CARE usa equipos especializados para verificar si un punto caliente corresponde realmente a un incendio o, como ocurre a veces, puede tratarse de “falsos positivos”. En esos casos, los brigadistas de cada comunidad son los responsables de validar la alerta.

El cronograma de quemas es, en consecuencia, una herramienta importante que se está integrando de forma paulatina a las decisiones y documentos de gestión de algunas comunidades. Sin embargo, su impacto puede verse limitado por problemas de conectividad y el paulatino compromiso de los comuneros y comuneras sobre el uso del fuego.

b. Comités de vigilancia y control forestal comunitario

Los Comités de Vigilancia Comunal (CVC) se enmarcan en la Ley Forestal (29763), teniendo como ente competente al Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR). En esta norma, se reconoce la participación activa de las comunidades en la vigilancia, prevención y reporte de actividades que afecten los recursos forestales. En su diseño, los CVC buscan fortalecer la gestión territorial desde las propias comunidades, formalizando un rol que históricamente los pueblos indígenas ya han desempeñado en la protección de su territorio.

En el caso de las comunidades bases de CARE, los CVC²² se enlazan directamente con una estructura organizativa previa, legítima y profundamente arraigada: los Comités de Autodefensa (CAD). Estos comités fueron creados hace muchos años, en un contexto de violencia política, terrorismo y narcoterrorismo que afectó y afecta

gravemente al territorio ashaninka. Su existencia antecede a cualquier intervención institucional o a cualquier modelo de organización promovido desde fuera de la comunidad. Los CAD surgieron como respuesta propia y autónoma, y desde entonces han cumplido un papel esencial en la seguridad, la protección comunal y la gobernanza interna.

Sobre esta base, el trabajo de CARE en torno al fortalecimiento de capacidades no ha buscado duplicar estructuras ni crear comités paralelos. Por el contrario, ha promovido que las mismas personas que integran los CAD asuman también, conforme al marco de la Ley Forestal, el rol de Comités de Vigilancia Comunal. Esta convergencia permite que los CVC no sean percibidos como una estructura nueva o externa a las dinámicas de las comunidades.

A partir de este proceso, las personas que integran los CAD fueron convocadas, en el 2024, a las primeras escuelas de formación CARE y, posteriormente, en el 2025, fueron seleccionados como brigadistas Paamari. En consecuencia, la protección del territorio Ashaninka en la cuenca del río Ene –frente a episodios de la violencia e incendios forestales– es protagonizada por los miembros de los Comités de Autodefensa (base histórica) –formalizados como Comités de Vigilancia Comunal en la ley forestal– y los brigadistas Paamari.

²² La articulación de los CVC es con los gobiernos regionales, en el caso de aquellas regiones donde las funciones en materia de agricultura están transferidas, en caso contrario, la institución competente, como es en el caso de Junín, es la Administración Técnica Forestal y de Fauna Silvestre, entidades descentralizadas SERFOR.

c. Sistema de Alerta Temprana – SAT CARE

El SAT o Sistema de Alerta Temprana es una plataforma integral de la CARE para emisión de alertas que forman parte del Sistema de Vigilancia Indígena (SVI) de las comunidades nativas de la cuenca del río Ene. Su propósito principal es actuar como un mecanismo esencial de defensa y protección de los derechos individuales y colectivos de las comunidades Ashaninkas del río Ene. Este sistema contribuye a salvaguardar los territorios frente a amenazas externas y está alineado con los artículos 69 y 70 del Estatuto Comunal, norma que regula las comunidades nativas. (CARE, 2024).

El sistema almacena y gestiona información crítica y de carácter social, político, territorial y legal. Según detalla el equipo técnico de CARE, el SAT funciona del siguiente modo:

- a. El SAT-CARE recibe la información de alerta de las comunidades nativas y las valida como problema o emergencia.
- b. Recoge las evidencias de acuerdo con el tipo de alerta, elabora un reporte con información detallada y emite la alerta.
- c. Posteriormente, deriva la alerta a las instituciones del Estado responsables de garantizar los derechos individuales o colectivos.
- d. El SAT-CARE solicita la respuesta de atención a la alerta de acuerdo con los plazos establecidos. Algunas alertas muy urgentes necesitan de la incidencia de CARE para ser atendidas a la brevedad posible.
- e. Finalmente, el SAT-CARE informa a la comunidad la respuesta de la alerta para la conformidad de la atención.





Su implementación data del año 2017, en principio con el objetivo de institucionalizarse. Posteriormente, se elaboraron las rutas de atención. En este marco, el SAT CARE ha capacitado a las comunidades Ashaninka de la parte alta y baja del río Ene, llegando aproximadamente a 275 personas –11% de las cuales fueron mujeres–. Esta población se formó en uso y manejo de drones, GPS y emisión de alertas tempranas.

El SAT CARE es una herramienta central que contribuye a la generación de información y resolución de problemáticas en los lineamientos de gestión de la organización en temas de seguridad, salud, educación y territorio. En ese sentido, el monitoreo que se realiza en la estrategia Paamari, sirve de insumo para la emisión de alertas específicas para prevenir y controlar incendios forestales.

3.5.4. Programa de incidencia y financiamiento

El Estado peruano tiene poca comprensión de la centralidad de conocimientos indígenas sobre el manejo integral del fuego. “La falta de conocimiento sobre las razones culturales y ecológicas detrás del uso indígena del fuego ha llevado a políticas y normativas restrictivas que muchas veces generan conflictos con las comunidades” (Mosquera et al., 2023, p.7).

La Ley N° 29763 – Ley Forestal y de Fauna Silvestre, promulgada en 2011, establece que la quema de residuos forestales requiere autorización previa del Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR) o de la autoridad regional competente.

Asimismo, el Reglamento de Manejo de los Residuos Sólidos del Sector Agrario (Decreto Supremo N° 016-2012-AG) prohíbe estrictamente la quema de restos de

cultivos y cosechas en cualquier terreno, boscoso o no, sin la debida autorización (Ministerio del Ambiente, 2017). Estas regulaciones, aunque buscan prevenir incendios forestales, no consideran el manejo integral del fuego que realizan los pueblos indígenas, ni la centralidad del fuego como técnica agrícola. Causando, con ello, conflictos con los saberes y modos de subsistencia de las comunidades indígenas que han utilizado el fuego de manera sostenible durante siglos.

En este contexto, la construcción de regulaciones locales basadas en el manejo integrado del fuego resulta fundamental. Ello permitiría conciliar la cosmovisión indígena con políticas de conservación ambiental y prevención de incendios. Como concluyen Mosquera et al. (2023), “integrar el conocimiento tradicional con enfoques modernos de manejo del fuego, puede abrir oportunidades para mejorar la gobernanza (de su territorio) y la sostenibilidad de sus ecosistemas” (p.9). Esta sostenibilidad, justamente, implica la consideración de los diferentes conocimientos tanto de hombres como mujeres indígenas que permitirán asegurar la continuidad del uso del fuego en distintos ámbitos de la vida cotidiana.

Las y los comuneros de la cuenca del Ene perciben también esta desconexión entre la normativa y las prácticas agrícolas de las comunidades Ashaninka. Las normas peruanas son temidas pues se identifican como punitivas y alejadas de su realidad. Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari, por ejemplo, señala que la legislación establece multas elevadas “cinco mil ciento cincuenta, cinco mil quinientos cincuenta soles”; e incluso la posibilidad de ir a la cárcel por quemar, pero destaca que estas sanciones nunca son explicadas directamente por las autoridades nacionales. Desde su perspectiva, los “gobiernos grandes”, el Congreso o la

Presidencia “crean leyes desde lejos”, sin dialogar con quienes viven cotidianamente el riesgo de los incendios ni con quienes realmente combaten el fuego en el territorio.

Muchas de las personas entrevistadas reconocen que instituciones como SERFOR realizan algunas charlas informativas, pero también enfatiza que estas explicaciones suelen centrarse en el carácter sancionador de las normas: las multas, las penas de cárcel y las restricciones al uso del fuego para actividades agrícolas. Así lo detalla Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari:

“

“Justamente nosotros... Yo también, como he visto mucho en Internet, he escuchado sobre la multa; ahorita está 5550, 5150, por quemar también nos pueden llevar a la cárcel, y también, yendo a la cárcel, nos multan a nosotros. Eso no nos vienen a explicar los gobiernos grandes. ¿Los parlamentarios o los congresistas o la presidenta misma vienen acá a explicarnos? Nunca nos explican. Ellos fácilmente, ellos hacen, crean leyes, leyes. Pero sin saber, ellos crean leyes del incendio. Pero nosotros... ellos no combaten el incendio. Quien combate somos nosotros”.

Según el equipo técnico de la CARE, las normativas vigentes sobre el uso del fuego en territorios indígenas no se condicen con las prácticas de cuidado y protección que ejercen cotidianamente las personas Ashaninka en su territorio. Por ello, la CARE busca generar procesos de incidencia legislativa y ejecutiva para el reconocimiento del manejo integral del fuego en contextos indígenas.

Según el equipo técnico de la CARE, las normativas vigentes sobre el uso del fuego en territorios indígenas no se condicen con las prácticas de cuidado y protección que ejercen cotidianamente las personas Ashaninka en su territorio. Por ello, la CARE busca generar procesos de incidencia legislativa y ejecutiva para el reconocimiento del manejo integral del fuego en contextos indígenas.

El equipo técnico de la CARE detalla la incidencia legislativa realizada: “El año 2024, que fue el boom de los incendios, aparecieron seis proyectos de ley. Nosotros nos reunimos con un congresista que nos indicó que iba a pedir que la CARE de opinión sobre los proyectos. Por ello, la Comisión de Pueblos invitó a la CARE a dar opinión. Ahí desnudamos las contradicciones que tienen. De todos esos proyectos, sólo uno ha quedado con dictamen positivo. En ese proyecto está el Plan Nacional de Manejo Integral de Fuego (MIF) donde CARE ha participado”.

La incidencia con el poder ejecutivo es a través de capacitaciones concretas junto con Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR) y la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) para que el Plan Multisectorial de la lucha contra los incendios incluya el manejo integral de fuego (MIF). Asimismo, se promueven capacitaciones conjuntas con instituciones aliadas como el Ministerio del Ambiente (MINAM) y Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SERNANP).

3.6. Ser brigadista de la estrategia Paamari

Ser brigadista de la estrategia Paamari se ha convertido en una nueva forma de liderazgo comunitario que emerge desde la legitimidad otorgada por las propias

comunidades nativas, y reforzada por las competencias adquiridas en la Escuela Paamari. Muchos de ellos son miembros de los CAD, que han sobresalido en el proceso de capacitación de la Escuela.

En torno a ello, además del fortalecimiento de capacidades que la CARE ha formulado, ya se evidencia cambios a nivel organizacional y de la gobernanza de las comunidades bases, y el papel fundamental que han empezado a cumplir los y las brigadistas. Justamente sobre este punto, existe un rol pedagógico, una identificación y sentido de ser o pertenecer al “proyecto o escuela” que está mejorando el buen vivir de la comunidad, que está aportando al cambio y que sienten que están aprendiendo para servir a su pueblo.

Ser brigadista de la estrategia Paamari es entonces tener la responsabilidad de incorporar nuevos conocimientos que serán transmitidos a las nuevas generaciones. Se trata de nuevos líderes que asumen una responsabilidad comunitaria y se preocupan por el nuevo contexto que enfrenta su territorio. “Ser brigadista [es] tener mucha responsabilidad, tenemos que ser responsables con todos nuestros grupos y llevarnos en mucha coordinación. Estamos aquí para poder aprender nuevas cosas para nuestras generaciones de las comunidades nativas”, explicaba Néstor Alvarado, brigadista de la estrategia Paamari.

Con este objetivo, recuperan conocimientos de los abuelos y abuelas e incorporan los nuevos saberes aprendidos en la escuela Paamari. Ser brigadista es una labor de auto compromiso y basa su responsabilidad comunitaria en la réplica de los conocimientos aprendidos en las escuelas CARE. Asimismo, diariamente, los y las brigadistas comparten la información que reciben del equipo técnico de CARE sobre

las alertas y el cronograma de quemas. Con esta información, cada brigadista busca establecer acuerdos comunales que permitan lograr prácticas de quema seguras.

“

“Todos los domingos. Se acostumbran las comunidades para dar informaciones, los jefes que salen al exterior a hacer sus trabajos. Y los domingos están ahí. Es como una obligación. Yo, mientras que estoy en la brigada... Voy sensibilizando a mis hermanos lo que he aprendido, debemos ponerlo en práctica [...] no se debe quemar [...] uno que quiera quemar, tiene que avisar antes de quemar”. (Elisa, brigadista de la estrategia Paamari)

“Tenemos formación cada domingo [...] como parte de brigada, nosotros enseñamos, replicamos lo que nos enseña cada equipo técnico de CARE: cómo controlar el fuego, cómo combatir el incendio, cómo evitar que no pase el incendio hacia otro lado del bosque”. (Guillermo, brigadista de la estrategia Paamari)

La labor de difusión es reconocida y valorada por sus comunidades, así lo expresa el brigadista Guillermo: *“A veces los comuneros me felicitan por replicarles, compartirles la experiencia [me dicen] te agradecemos a ti, que nos compartes experiencia, más bien, sigue esforzándote y sigue capacitándote”*.

En todas las entrevistas, ha destacado el carácter solidario y articulado que existe entre el conjunto de brigadistas. La escuela Paamari han sido espacios de socialización y generación de un espíritu de grupo que posibilita la colaboración y trabajo mutuo frente a alguna amenaza. Así lo menciona el brigadista Romel: *“Por eso nos eligieron para poder ser brigadistas, para poder ir a cada comunidad cuando hay una quema, para poder ir a apoyar. Con todo lo que es brigadista, lo que nos dieron la herramienta, lo llevamos para poder apoyar”*.

En el cotidiano, una de las responsabilidades de los y las brigadistas es reportar incendios, verificar su origen y activar los mecanismos de coordinación establecidos por la estrategia. Como explica Guillermo: *“Informarle bien que hay incendio, tomarle la evidencia y mandarle a la organización. Y la organización busca a sus aliados para que apoyen”*.

Este rol se relaciona con la estructura de cuadrillas implementada por CARE. Así lo relata Guillermo: *“Soy el presidente de la cuadrilla 9”*. Su testimonio muestra cómo funcionan las alertas y la movilización de la comunidad: *“a veces a cada cuadrilla le llamo [...] cuando me responden [...] a veces nos dicen que sí hay un incendio; a veces nosotros [...] los llamamos a todos. Nos movemos”*. Al mismo tiempo, los brigadistas reconocen los límites de su accionar cuando los incendios se tornan incontrolables. Así lo detalla Guillermo, brigadista de Paamari:

“

“Si en mi comunidad [...] se daría [...] el incendio se expandiría por todo el bosque. Nosotros no podemos evitar eso [...] Llamamos a nuestro aliado que es la organización [CARE], y la organización le pide ayuda a los ejércitos para que puedan apagar el incendio”.

Esta conciencia del riesgo resalta la necesidad de contar con equipamiento adecuado, algo que también se hace evidente en las personas entrevistadas: *“podrían donar uniformes [...] porque sin eso no podemos combatir el fuego [...] con el humo te puedes asfixiar, sin el aire, puedes morir con el humo”*.

En conclusión, el espíritu del cuerpo de brigadistas Paamari permite promover prácticas seguras de quema controlada y sensibilizar a sus comunidades Ashaninka de la cuenca del río Ene. Además, cumplen un rol clave en la vigilancia y alerta temprana frente a posibles incendios forestales, coordinando tanto con sus comunidades como con la CARE para activar las respuestas necesarias.

3.7. Participación de las mujeres en la estrategia Paamari

Con respecto a la participación de las mujeres en la estrategia Paamari, es importante resaltar que la incorporación de brigadistas mujeres ha sido un proceso paulatino. Algunas de las brigadistas recordaban que, en un primer momento, las convocatorias para la participación en la Escuela Paamari estaban enfocadas en los varones de la comunidad debido a su participación en los CAD y por identificar la quema de chacras con el trabajo masculino. Sin embargo, de forma paulatina, especialmente en el 2025, algunas mujeres expresaron su deseo de aprender y conocer sobre la estrategia, iniciando así su proceso de formación como brigadistas Paamari. Elisa, brigadista de la estrategia Paamari, recuerda cómo fue ese proceso:

“

“Entonces, el jefe en plena formación ha dicho solamente para los varones. No puede incluir a las mujeres. Entonces, he ingresado como AMA Ene, y me han incentivado a que también y debo estar en Paamari, para así ir conociendo cuáles son los trabajos del varón. De esa forma, para mí, la mujer es igual. Yo también quiero saber [refiriéndose a las capacitaciones]”.

Como menciona Elisa en su testimonio, esta reciente participación de las mujeres en Paamari es consecuencia de dos factores importantes: la constitución de la organización de mujeres Ashaninka AMA Ene –que abordaremos en la siguiente sección–, y el diálogo con sus parejas. Sobre lo segundo, se encontró que la participación femenina parte de acuerdos familiares, sobre todo para la necesidad de asistir a talleres que se dan de forma itinerante en distintas comunidades de la cuenca del Ene. Elisa por ejemplo menciona que su esposo la incentiva a participar: *yo como marido ya lo sé, pero a ti te falta, tienes que ir [me dice], y por lo tanto sí me voy, quiero aprender. Y dejo a mis hijas aquí en la casa y yo me voy a aprender. Y por eso estoy acá*

También existen mujeres brigadistas que se unieron a la estrategia luego de sus esposos. Estas parejas asisten juntos a las capacitaciones y, en el caso de tener hijos pequeños, asisten con sus menores hijos. El brigadista Guillermo relata cómo él y su esposa ejercen el cargo conjunto de brigadista:

“

Enma [mi esposa], a ella siempre le he tratado incentivar [para que] también sepa algo del tema del incendio forestal. A veces, toda la gente antes no me creía por qué iba a las capacitaciones. A veces algunos me decían que es mentira, que pierdo el tiempo, que no quiero trabajar. Ellos se dieron cuenta cuando... con los cronogramas que nos entregan, les hago ver, ahí empezaron a crearme. [Y mi esposa] entró en el mismo momento, juntos porque hay pocas mujeres.

Sin embargo, muchas mujeres Ashaninka aún tienen limitaciones para participar en estos procesos de formación. Existen barreras estructurales como los roles de cuidado que ejercen las mujeres al ser madres, las responsabilidades productivas en la chacra, la distancia entre las comunidades y los “celos” por parte de los padres o esposos que limitan la participación femenina.

“

“Hay señoritas que [son] incorporadas. El problema es que su padre y su mamá no lo dejan ir. Yo pienso también que es por celos de su mamá o de su papá, dejar salir a su hija, por ejemplo, ahora que vienen desde Pampa [una comunidad] hasta acá, es una distancia larga. Pero, tienen esas ganas, quieren participar. Pero eso lo vamos a buscar posteriormente, las formas cómo podrían incorporarse. (Elisa, brigadista de la estrategia Paamari)

“Lo primero es que a todas las mamás jóvenes nos las sueltan por celos. Primero es su esposa, segundo es que tienen que cultivar sus parcelas que también llevan” (Mari, brigadista de la estrategia Paamari).

En consecuencia, la participación de las mujeres dependerá tanto del deseo de estas en participar y de la red de soporte que cada familia genera alrededor de ella. Algunos esposos y parientes incentivarán la participación de las mujeres de su red, sin embargo, ello no es una práctica generalizada.

En relación con la oportunidad de capacitaciones, las mujeres que participan

en la estrategia Paamari, poseen la motivación de aprender más sobre las nuevas tecnologías, con el objetivo de contribuir con la realidad en su comunidad. Así lo explicaba Elida, brigadista de la estrategia Paamari: *“Me gustaría aprender a manejar el dron, pero tengo que hacer muchas prácticas. Ah, tengo que estudiar bastante, dice, para aprender a manejar un dron”*. Al ser las mujeres las protagonistas de las actividades productivas en la chacra y en la preparación de alimentos, están directamente interesadas en identificar estrategias para prevenir incendios forestales.

La participación de las mujeres como brigadistas Paamari se da considerando las actividades tradicionalmente realizadas por las mujeres Ashaninka en casos de incendio, como el acarreo del agua y el uso de utensilios cotidianos. Elisa, por ejemplo, nos relata que ellas acarrear el agua para las actividades de quema, pero es el varón quien la utiliza si hay necesidad. Este escenario se debe entender dentro de la complementariedad de los roles de género que se dan dentro de las familias Ashaninka. En el caso del acarreo del agua, por ejemplo, además de las mochilas de agua que se ha descrito anteriormente, las mujeres brigadistas utilizan la “choncorina”, un recipiente elaborado con una especie de calabaza. Esta participación es central para que los hombres apaguen directamente el fuego con estos insumos.

Las mujeres brigadistas se están formando como nuevos liderazgos con un papel fundamental en la sensibilización de sus comunidades sobre la quema controlada en sus chacras. Su participación está dándose progresivamente gracias a su interés de integrar nuevos espacios de aprendizaje y de transformación de sus modos de subsistencia. Pese a las barreras existentes, estas mujeres están abriendo el camino

para nuevos liderazgos y voces dentro de las comunidades y de la organización indígena para hacer frente a las amenazas que las afectan.

3.7.1. Mujer acción del ENE – AMA ENE

CARE se ha propuesto 10 desafíos en su Estrategia al 2030, uno de ellos es el desafío 09: “Mujer y Jóvenes”, cuya implementación radica en la puesta en marcha del Plan de Acción Mujer Ashaninka AMA ENE. De acuerdo con el relato de su representante, Patricia Ramos Páucar, AMA ENE nació en julio del año 2024 en la Comunidad Nativa de Paveni, con la participación de más de 100 mujeres Ashaninkas de la cuenca del Ene. En ese espacio se eligieron a 14 mujeres para representar a las comunidades en las acciones que fueron priorizadas como parte de esta iniciativa. En el 2025, en el segundo congreso AMA ENE, fueron incorporadas 08 mujeres más, haciendo un total de 22 lideresas.

AMA Ene, en las palabras de Patricia Ramos tiene por objetivo: lograr más participación en la toma de decisiones dentro y fuera de nuestras comunidades [...] porque nosotras como mujeres también queremos fortalecernos y tener más capacidades [para] poder decidir y de poder ser algún día jefas, representantes de nuestras comunidades.

Desde su formación, AMA Ene se presenta como un espacio significativo que ha permitido a las mujeres formar redes de alianza y participación lideradas por mujeres que buscan pensar sobre su futuro. Así lo expresa Elisa, brigadista Paamari y miembro de AMA Ene:

“

“Este AMA Ene se ha formado para sensibilizar también a todas las madres y jóvenes, porque AMA Ene es como quererse a uno mismo. Me quiero, y siempre en las comunidades hay mujeres que tienen esa voz, pero siempre se ha opacado y nunca se ha visto una señora joven de la cuenca del ENE, nunca se ha visto [a mujeres] liderando, no. Entonces, por eso, CARE ha puesto este AMA Ene para buscar sensibilizar pensando en el futuro”.

El fortalecimiento y visibilidad de AMA Ene tiene relación con las declaraciones de Ángel Pedro, presidente de CARE con respecto a la necesidad de buscar nuevos liderazgos en la cuenca del Ene:

“

“Somos conscientes de que al 2030, [...] tenemos que capacitar y formar nuevos líderes, nuevos cuadros para que más adelante puedan ejercer el cargo con plena seguridad y con la misión de buscar el desarrollo de nuestro pueblo”.

Pues también han observado que algunos “jefes entran al cargo y no saben qué hacer”, en alusión a las limitadas capacidades de liderazgo que presentan algunos dirigentes.

Asimismo, la CARE ha prestado atención a situaciones en las que han colocado a las mujeres indígena sólo “como una cuota”, es decir, una presencia sin voz ni agencia. En este contexto AMA Ene, es una iniciativa que desea dar voz a las mujeres Ashaninka e incorporarlas como protagonistas en la toma de decisiones a nivel comunitario y organizacional.

“

“Cuando en ese momento, que pasó el incidente, todas las mamás que estaban durmiendo, han querido chalanquearle, [darle] con palo, pero se han tranquilizado y así el suceso ha pasado. Todos se asustaron en ese momento. Es la palabra, (oksaroina), todos se han asustado, como cualquiera”

En ese episodio fue central la rápida reacción y contención del equipo técnico que acompañó el proceso de AMA Ene, para sensibilizar sobre la importancia de hablar sobre lo sucedido para evitar nuevos episodios. Otra integrante de AMA ENE, así lo describe:

“

“Ha pasado ese incidente... Entonces había una señorita que estaba encargada de AMA Ene, les ha reunido y les ha inculcado decir que, si alguien viene, un gato [en alusión al hombre], no tienes que por qué esconder, tienes que delatarle y para así posteriormente tengamos ese respeto”

En ese sentido, hay una relación clara entre la incorporación de miembros de AMA Ene a la estrategia Paamari. La participación en las escuelas CARE y llegar a ser brigadista de la estrategia Paamari están promoviendo espacios de participación femenina. Elisa, brigadista de la estrategia Paamari y miembro de AMA Ene, explica cómo ella se ha transformado con estas experiencias: “es importante AMA Ene y Paamari, quiero saber más, dejar mi timidez y hablar a su delante [del público]”. Asimismo, esta intersección de iniciativas hace que la información sobre el manejo integral de fuego pueda extenderse a espacios masculinos y femeninos en las comunidades. Permitiendo, según la brigadista Elisa, que las mujeres conozcan “los trabajos del varón y, si lo desean, así puedan hacerlos”.

Lamentablemente, no faltan los desafíos en las propuestas e iniciativas para mujeres indígenas; en este caso, Ángel Pedro reconoce esos grandes desafíos como el machismo: “Tenemos que ser conscientes y también reconocer que en el mundo Ashaninka siempre se ha cultivado el machismo. La idea de esta junta directiva es revertir esta situación, de que se aminore la discriminación a nuestras hermanas, de que se elimine el tema del machismo”.

Dentro de estos desafíos como el machismo, también están las distintas violencias que sufren las mujeres indígenas, que incluso se cometen en contextos donde deberían estar seguras, por ejemplo, en el último congreso de AMA Ene. Tal como lo relata una participante, haciendo alusión a la presencia de un joven que intentó ingresar al espacio donde las mujeres dormían. Así lo relata una participante de AMA ENE:





La formación de AMA Ene es una oportunidad de participación y gobernanza trazada por las mismas mujeres Ashaninka de la cuenca del río Ene. Sus liderazgos han comenzado a hacer eco en estrategias como las de Paamari y en los espacios políticos locales. Se trata de nuevas líderes orgullosas de su participación en los espacios públicos. Si la estrategia Paamari está creando futuros posibles frente a los incendios forestales gracias a la tecnificación y reapropiación de sus saberes ancestrales, las mujeres de AMA Ene están también transformando este contexto con nuevos liderazgos y procesos de sensibilización que lideran en sus familias y comunidades.

4.1. El uso del fuego como centro de la vida Ashaninka

El fuego es un elemento indispensable en la vida cotidiana de la población Ashaninka. A través de la lectura situada de los insumos, el viento, la temperatura, la humedad, los ciclos de lluvia y sequía, las personas Ashaninka se relacionan con el fuego y con su territorio. Este conocimiento profundo sobre su entorno ha sido transmitido por generaciones.

El fuego no es solo un agente físico, sino un elemento vivo que debe ser manejado con técnica, conocimiento y respeto para transformarlo en un aliado en las actividades de limpieza y quema chacra, cocción de alimentos, prácticas de protección de la salud y fabricación de insumo. Por ello, desde muy temprana edad, varones y mujeres aprenden cómo encender la candela, cómo mantenerla viva y cómo relacionarse adecuadamente con ella. Lejos de una visión de peligro, el fuego se alza como el gran aliado del pueblo Ashaninka pues les ha permitido, por generaciones, vivir como “Ashaninka sanori”: produciendo lo que necesitan, comiendo alimentos verdaderos, promoviendo espacios de convivio e intercambio y habitando su territorio de forma segura (CARE 2012). El fuego, en consecuencia, es parte importante del Kametsa Asaike, bien vivir, Ashaninka.

El buen vivir responde a una filosofía ancestral que ha guiado el destino de los pueblos amazónicos a lo largo de su historia y les ha permitido sobrevivir la violencia de la colonización (Belaunde, 2013). En el caso Ashaninka, el Kametsa Asaike está referido al proceso de creación de relaciones que unen a la gente entre sí, por medio de su relación con el territorio (CARE 2012). Permitiendo que las personas Ashaninka

vivan en condiciones de salud, paz y tranquilidad.

En la salud, el fuego es un agente terapéutico que interviene significativamente en los procesos de prevención, diagnósticos y tratamiento de enfermedades o daño que pueden afectar a las personas Ashaninka. El fuego permite a los y las especialistas rituales –como los vaporeadoras y los seripiaris– hervir las plantas medicinales necesarias para realizar baños, vaporizaciones y tratamientos a sus pacientes. Con los insumos hervidos la persona Ashaninka puede acceder a procesos de diagnóstico especializados capaces de retirar las materialidades de la enfermedad o daño de los pacientes. Asimismo, en el cotidiano, el uso del fuego posibilita prácticas de cuidado entre los miembros. Tales como el baño de los recién nacidos con agua tibia y la cura del corte del cordón umbilical con las cenizas. En este sentido, el fuego es un agente importante en la formación del cuerpo fuerte y vital de las personas Ashaninka.

El fuego también se relaciona directamente con la seguridad alimentaria del pueblo Ashaninka, siendo un elemento central en la producción y cocción de los alimentos. Mediante la técnica de roza y quema, el fuego posibilita la agricultura. La quema controlada de la chacra permite limpiar el terreno y fertilizar los suelos. Sin este manejo del fuego, la producción de alimentos de autoconsumo sería muy limitada, afectando directamente el acceso y diversidad a alimentos considerados como verdaderos.

IV. Conclusiones

Desde el pasado, el ciclo de la chacra Ashaninka está marcado por fases específicas y estacionales. Durante el periodo de seca, entre los meses de junio a noviembre, se realizaba la roza y quema del monte. En el periodo de roza, las familias tumbaban los troncos y quitaban las hierbas y plantas del terreno elegido. Todo lo tumbado se dejaba secando en la chacra cerca de un mes antes de iniciarse la quema.

Las técnicas de quema eran diversas en cada familia. Algunas mujeres recordaban que, en el pasado, sus familias les enseñaron a hacer una “trochita” alrededor de la chacra que se iba a quemar para que el fuego no se extienda al bosque. Otras familiares recordaban haber colocado troncos de palmera de plátano en los bordes de la chacra para que cuando se queme, la humedad de estos troncos ayude como barrera ante posibles incendios. Estas estrategias realizadas, en el pasado, por las familias Ashaninka son ejemplos de las múltiples estrategias de manejo integral de fuego que existen en ese territorio. La creatividad y profundo conocimiento de cada familia sobre el comportamiento del fuego, el viento y el calor, les permitió desarrollar estrategias únicas e innovadoras que se enseñaban de generación en generación.

En el pasado, la quema se realiza bajo condiciones ambientales relativamente estables. Por ello, tradicionalmente las chacras eran quemadas de forma individual por los padres o con ayuda, exclusiva, de los miembros de la familia nuclear, esposa e hijos. Los incendios no eran recurrentes y, en caso de haberlos, eran apagados principalmente por las lluvias. En la actualidad, este contexto se ha transformado por el aumento de la temperatura, la mayor deforestación de los bosques y temporadas de sequía más intensas. Ello ha ocasionado una mayor

incidencia de incendios que ha afectado directamente la cuenca del río Ene. Es en este contexto, en el que las prácticas de roza y quema han tenido que transformarse para seguir produciendo alimentos diversos y saludables. Esta transformación se dio de la mano con el afianzamiento de la estrategia Paamari promovida por la Central Ashaninka del Río Ene (CARE).

En el pasado, la roza y quema ha sido parte de una técnica ancestral de manejo integral del fuego a través de conocimientos sobre la preparación del terreno, prácticas de seguridad –como hacer una trocha alrededor o quemar la chacra en las primeras horas del día–, estrategias de buena quema –logradas utilizando “secretos” como el uso de plumas de gallinazo, plantas y silbidos para llamar al viento– y siguiendo medidas de control ante posibles incendios –como la confianza en las lluvias para apagar el fuego o la quema de tronco de plátano para cortar el fuego–. Estos conocimientos fueron transmitidos de generación en generación y aún se encuentran en las familias Ashaninka de la actualidad. Sin embargo, con la transformación del clima y el incremento de incendios forestales, las prácticas actuales de roza y quema se han modificado. Algunas familias, por ejemplo, realizaban prácticas de seguridad previa a la quema –como hacer un perímetro de tres metros alrededor de la chacra que se iba a quemar y, sobre todo, realizar quemas colectivas para que muchas más personas puedan responder ante un posible incendio.

Por otro lado, como estrategia para asegurar una buena quema, las personas toman en cuenta no sólo los “secretos” de sus abuelos y abuelas sino los informes técnicos que produce la CARE como el calendario de quemas. Documento obtenido por el monitoreo meteorológico y satelital que permite a las personas decidir qué días

son seguros para quemar. Finalmente, la nueva estrategia de control de fuego es trabajar de la mano con los comuneros capacitados por la estrategia Paamari, brigadistas formados en el manejo integral del fuego con herramientas e información práctica para controlar y apagar los incendios.

Esta transformación de las prácticas de roza y quema muestra la capacidad analítica y creativa del pueblo Ashaninka. Que identificó los incendios forestales como un riesgo para lograr el buen vivir de su población y, por ello, creó nuevas formas de realizar una práctica indispensable para su seguridad alimentaria. El conocimiento de los antepasados sentó la base para la actualización de nuevas acciones basadas en la tecnificación. Permitiendo así crear nuevos futuros en base al conocimiento ancestral.

La roza y quema posibilita a las personas sembrar sus alimentos en suelos fértiles. Luego de la cosecha de estos productos, el fuego permite transformar y volverlos aptos. “Vivir comiendo lo que sabemos” es una de las metas propuestas por la CARE en su Agenda Política Kametsa Asaika. Implica tener acceso a una alimentación variada y diversa que los distingue como Ashaninka (CARE, 2012, p. 32). Pues, según la cosmovisión de este pueblo, los alimentos consumidos ancestralmente por sus abuelos y abuelas se relacionan con las vivencias, sentimientos e ideas que caracterizan el hecho de vivir como Ashaninka (Ibid. p. 32). Evitan sufrir por necesidad y hambre en las comunidades (Ibid. 38).

El fuego, en consecuencia, al cocer los alimentos permite fortalecer el cuerpo de los varones y mujeres Ashaninka y convertirlos, en un futuro, en personas autónomas capaces de realizar roles en

beneficio de la subsistencia familiar. La acción cotidiana de preparar los alimentos, comer en colectivo compartiendo alimentos y bebidas son prácticas del cuidado diario que forma la vida, salud y existencia de cada persona Ashaninka. Siendo la producción de alimentos un intercambio constante entre parientes que reafirma la capacidad esencial del pueblo Ashaninka de vivir en alegría y en convivencia con los demás.

4.2. La estrategia Paamari: respuesta Ashaninka frente a los incendios

El contexto del cambio climático ha traído grandes desafíos a las comunidades Ashaninka de la cuenca del Ene. La deforestación, los cambios abruptos del clima y la sequía prolongada han contribuido al incremento de incendios forestales, muchos de ellos asociados a quemas agrícolas que se salieron de control. Ello llevó a las familias Ashaninka de la cuenca del río Ene y a la CARE a desarrollar una estrategia comunitaria de manejo integral de fuego (MIF), entendiendo que la reducción de los incendios forestales y la mitigación de los efectos del cambio climático requieren de los conocimientos y capacidades locales para el manejo y uso seguro del fuego.

La estrategia Paamari de la Central Ashaninka del Río Ene (CARE) es una respuesta indígena que tiene por objetivo reducir los incendios forestales, partiendo de los conocimientos Ashaninka ancestrales, en torno al uso del fuego, y promoviendo prácticas más seguras y tecnificadas en las 45 comunidades de la cuenca del río Ene. El fuego, entendido como un elemento clave en la vida cotidiana del pueblo Ashaninka, se re-configura y

establece, nuevamente, como aliado en contextos de transformación climática. Pues, la población Ashaninka lejos de temerle, actualiza su vínculo con este y reelabora las formas de relacionarse de forma segura en contextos de peligro.

La estrategia Paamari, en consecuencia, es un ejemplo de la capacidad creativa de los pueblos indígenas amazónicos para hacer frente a contextos de amenaza, a partir del profundo conocimiento de los seres y elementos que habitan en su entorno. Esta capacidad de transformación y respuesta a cambios que amenazan los modos de vida de las familias Ashaninka, del río ene, muestra la determinación de la población Ashaninka por defender su territorio y autonomía social para seguir viviendo como han elegido, como “ashaninka sanori” (CARE 2012, p.28).

En las comunidades, existe una conciencia plena de cómo las actividades humanas y la presión sobre los recursos repercuten de manera directa sobre el entorno y sobre los modos de subsistencia de las personas. Pues, la pérdida de la productividad agrícola ha modificado la dieta de las familias Ashaninka, que recurren a productos foráneos. Ello, sumado a la disminución de animales de monte por el alejamiento de los bosques ha impactado directamente en la seguridad alimentaria. En este contexto, el surgimiento de la estrategia Paamari es un proceso de autodeterminación colectiva que hace evidente el protagonismo indígena para asegurar la existencia de sus miembros.

Actualmente, la estrategia Paamari cuenta con cuatro programas implementados: prevención, formación y control, monitoreo y generación de información e incidencia y financiamiento. Con respecto al programa de prevención, la estrategia Paamari ha desarrollado acciones integrales de

sensibilización comunitaria a través de campañas de difusión con mensajes en lengua ashaninka, sistemas de bandera tipo semáforo para advertir el peligro de quemas y el fortalecimiento de la conectividad a internet a todas las comunidades para seguir enviando información relevante y alertas de incendios en el marco del Sistema de Alerta Temprana.

La difusión de mensajes preventivos en las comunidades tiene como eje central a la “Mano Paamari”, herramienta pedagógica basada en cinco acciones clave: vigilancia del viento, control de la temperatura, trabajo en grupo, limpieza del perímetro y disponibilidad de agua. Lo resaltante de estos mensajes es que toma de base conocimientos tradicionales transmitidos de generación en generación por las familias Ashaninka y los actualiza con información técnica relevante para la prevención de incendios forestales en las prácticas de roza y quema.

El programa de formación es uno de los pilares fundamentales de la estrategia. La escuela Paamari es un espacio de formación con enfoque intercultural, que combina conocimiento técnico y práctico para lograr quemas controladas. En 2024, formó a 270 comuneros Ashaninka de las 45 comunidades en MIF. El 2025, un grupo seleccionado de comuneros y comuneras Ashaninka, de todas las comunidades del río Ene, fueron formados como brigadistas en la escuela Paamari. Los 55 brigadistas fueron certificados en el MIF y control de incendios forestales por La Intendencia Nacional de Bomberos del Perú. En este marco, un logro importante fue el fortalecimiento de la capacidad operativa de las brigadas Paamari mediante la dotación básica de Equipos de Protección Personal (EPP) y Equipos de Prevención y Combate (EPC).

La formación de brigadistas ha fortalecido nuevos liderazgos en las comunidades Ashaninka, en especial con la incorporación de mujeres, provenientes de otra importante estrategia de la CARE, AMA ENE. Según el kametsa asaike, ser una buena mujer o un buen hombre Ashaninka es estar sano, ser una persona activa, tener fortaleza en el cuerpo y el ánimo para realizar los roles de cada persona y contribuir con la autonomía al grupo familiar (CARE 2012, p. 58). La autonomía como práctica deseada asume nuevas aristas en la actualidad y exige a los nuevos liderazgos actuar frente a las nuevas amenazas. Por ello, es central la formación de brigadistas con lenguaje técnico, uso de herramientas de prevención y control de incendios y, en especial en el caso de las mujeres, en el fortalecimiento de espacios donde las lideresas puedan alzar la voz para exigir directamente sus derechos frente a las comunidades y la sociedad nacional. La relación de complementariedad entre varones y mujeres se traslada a nuevos escenarios y también se ve transformada por nuevos roles. Permitiendo a las mujeres y los varones experimentar nuevos modos de liderazgo.

El programa de monitoreo hace referencia al trabajo diario del equipo técnico de la CARE, a través del monitoreo satelital de focos de calor y el monitoreo meteorológico del clima. Esta información es crucial y se remite diariamente a las comunidades, quienes articulan los hallazgos con observación territorial. Este tipo de monitoreo especializado es resaltante pues genera información local relevante que, por primera vez, se realiza de forma diaria por la misma organización indígena. Asimismo, la capacitación de los propios brigadistas en el uso de drones y softwares de monitores son puntos de partida relevantes, que evidencian la gran capacidad indígena de tecnificación y la necesidad de generar

conocimiento local para promover la libre determinación de cada pueblo.

Finalmente, el programa de incidencia responde a la brecha normativa que identifica la CARE entre la legislación nacional y las prácticas indígenas del uso del fuego. Por ello, CARE ha participado activamente en debates legislativos y ejecutivos, aportando insumos al Plan Nacional de Manejo Integral del Fuego y fortaleciendo la articulación con entidades como SERFOR, MINAM, PCM y SERNANP. Son notables los esfuerzos de la CARE por integrar el MIF a las normativas peruanas y por visibilizar su trabajo en espacios nacionales e internacionales.

En consecuencia, la estrategia Paamari de la Central Ashaninka del Río Ene (CARE) constituye una respuesta indígena innovadora y situada de Manejo Integral de Fuego. Su implementación ha generado transformaciones significativas en las formas de relacionarse con el fuego, tomando como punto de partida el conocimiento ancestral de abuelos y abuelas indígenas sobre el comportamiento del viento, el cambio de clima, las prácticas de roza y quema y las técnicas tradicionales de cortafuego. Esta estrategia se sostiene en la existencia en red de las personas Ashaninka, un modo de existir basado en la convivialidad y prácticas de cuidado mutuo entre parientes. Desde esta base relacional y de trabajo colectivo, la estrategia Paamari ha logrado reducir a cero los incendios forestales en la cuenca del río Ene entre los años 2024 y 2025.

BAER, G. (1994). Cosmovisión y mitología amazónica. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BELAUNDE, L. (2013). Acerca del "Buen Vivir". Introducción a "Kametsa Asaike" el buen vivir de los ashaninka del río Ene. En Servindi. 28 de marzo de 2013.

<https://www.servindi.org/actualidad/84396>

BELAUNDE, L. (2007). Fuerza de recuerdo, hedor de olvido: hematología amazónica, venganza y género. Amazonia peruana, Tomo IV(30), 239–266. <https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/es/article/view/71>

CARE. (2010). Comprender, comunicar y proponer desde la organización indígena. Cuadernos CARE. [documento de trabajo].

CARE. (2012). Kametsa Asaike: El vivir bien de los Ashaninkas del río Ene. Lima, Perú: Central Ashaninka del Valle del Río Ene – CARE.

COMUNIDAD NATIVA METENI. (2022). Plan de Vida de la Comunidad Nativa Meteni – Versión Final. Comité de Gestión del Plan de Vida.

COMUNIDAD NATIVA SAMANIATO. (2022). Plan de Vida de la Comunidad Nativa Samaniato. Comité de Gestión del Plan de Vida.

DESCOLA, P. (2012). Más allá de la naturaleza y cultura. Amorrortu.

FERNÁNDEZ, E. (1983). Los mitos Ashaninka. En G. Uriarte (Ed.), Mitos amazónicos (pp. 101–110). Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

FERNÁNDEZ, E. (2025). Mito, Política y Literatura entre los Ashaninka (1968–1975). 1ra ed. Huancayo: Editorial Lliu Yawar, 2025.

FORMABIAP. (2022). Obirentsi: una ventana al mundo del pueblo Ashaninka (cartilla). Instituto de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana –

Instituto Superior Pedagógico Público «Loreto» (pp. 15–18, 22).

GOW, P. (1991). The perverse child: Desire in a native Amazonian subsistence economy. Man, 26(3), 427–447.

INDECI. (2004). Plan Nacional de Prevención y Atención de Desastres [Decreto Supremo N° 001-A-2004-DE/SG]. Ministerio de Defensa del Perú. <https://sinia.minam.gob.pe/sites/default/files/sial-sialtrujillo/archivos/public/docs/296.pdf>

LÉVI-STRAUSS, C. (1968). Lo crudo y lo cocido. México: Fondo de Cultura Económica.

MAUSS, Marcel. (2009). Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Madrid: Katz Editores.

MINISTERIO DEL AMBIENTE (2015). Ley N.º 29763: Ley Forestal y de Fauna Silvestre. Gobierno del Perú. <https://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2017/04/Ley-N%C2%B0-29763.pdf>

MINISTERIO DE CULTURA (s/d). Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI). (2021). Ficha de Pueblo Ashaninka. Recuperado de <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/Ashaninka>

MINISTERIO DE CULTURA. (2014). Los pueblos Ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha. Lima: MICUL

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2016. "Brotou batata para mim": cultivo, género e ritual entre os Krahô. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

POSEY, D. A. (1985). Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. Agroforestry Systems,

V. Bibliografía

3(2), 139–158.

PADOCH, C. (2010). Saving slash-and-burn to save biodiversity. *Biotropica*, 42(5), 550–552.

RIGUI, C. A., & RÍOS GÁLVEZ, V. A. (2018). Traditional land use by the Ashaninka people of Western Amazonia. *Brazilian Journal of Agriculture - Revista de Agricultura*, 93(3), 250–269.

SAETSTONE, S. (2009). Capítulo III. CARACTERIZACIÓN SOCIAL DE LA RESERVA COMUNAL Ashaninka. Central Ashaninka de Río Ene.-CARE.

SÁNCHEZ Garrafa, R., CHAVARRIA, M. C., ROMANÍ, M. M., SANTOS, P. J., SAETSTONE, S., SULLÓN, K. N., & ROMERO, V. (2012). Territorio, historia y cosmovisión desde los pueblos Ashaninka, Shipibo y Yine: Investigación aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe (pp. 59, 125, 130–137, 199–204, 261). UNICEF.

SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 32, 1–19.

SEARS, R., PADOCH, C., & PINEDO, M. (2014). Amazon forestry transformed: Integrating Indigenous knowledge into sustainable landscapes. *Human Ecology*, 41(5), 715–730.

SERVINDI. (21 de octubre de 2025). Brigadistas Ashaninka contra incendios forestales. Servindi – Servicios de Comunicación Intercultural. <https://www.servindi.org/seccion-pueblos-indigenas-actualidad-noticias/21/10/2025/brigadistas-ashaninka-contra-incendios>

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488.

VILAÇA, Aparecida. 2005. “Chronically unstable bodies. Reflexions on Amazonian

corporalities”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.11, n. 3: 445–464. DOI 10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x

WEISS, G. (1975). Campa cosmology: The world of a forest tribe in South America. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 52(5), 219–588. <https://digitallibrary.amnh.org/items/0b55ca9b-ba08-4f58-bf58-e1efee7c126b>

UMAÑA, B. (2021). Narrativa de los seres espirituales: cosmovisión y cultura Ashaninka. *Amazonía Peruana*, 17(34), 149–164.

OTCA. (2025, octubre 21). Red Amazónica de Manejo Integral del Fuego – RAMIF [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xCCIB84eAGA>

A black and white photograph showing three firefighters in a dense forest. The firefighter in the foreground is wearing a white helmet and a backpack, looking towards the left. Behind him, another firefighter is also in gear, and further back, a third firefighter is visible. The forest is filled with trees and branches, some of which are charred. The overall scene suggests a fire incident in a natural environment.

El fuego en la vida **Ashaninka**



Central Asháninka
del Río Ene