



Suicidio adolescente

en pueblos indígenas

Tres estudios de caso



the first two cases, the first two terms in the sum are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

Therefore, the sum of the first three terms is $\frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} = \frac{3}{2^{2n-1}}$.

For the fourth case, the first two terms are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

Therefore, the sum of the first three terms is $\frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} = \frac{3}{2^{2n-1}}$.

For the fifth case, the first two terms are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

Therefore, the sum of the first three terms is $\frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} = \frac{3}{2^{2n-1}}$.

For the sixth case, the first two terms are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

Therefore, the sum of the first three terms is $\frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} = \frac{3}{2^{2n-1}}$.

For the seventh case, the first two terms are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

Therefore, the sum of the first three terms is $\frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} = \frac{3}{2^{2n-1}}$.

For the eighth case, the first two terms are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

Therefore, the sum of the first three terms is $\frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} = \frac{3}{2^{2n-1}}$.

For the ninth case, the first two terms are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

Therefore, the sum of the first three terms is $\frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} + \frac{1}{2^{2n-1}} = \frac{3}{2^{2n-1}}$.

For the tenth case, the first two terms are the same as in the previous case, and the third term is

$$\frac{1}{2} \left[\frac{1}{2} \left(\frac{1}{2} \right)^{2n-2} \frac{1}{2} \right] = \frac{1}{2^{2n-1}}.$$

SUICIDIO ADOLESCENTE EN PUEBLOS INDIGENAS

TRES ESTUDIOS DE CASO

UNICEF - 2012

SUICIDIO ADOLESCENTE EN PUEBLOS INDIGENAS

TRES ESTUDIOS DE CASO

Copyright © 2012 UNICEF

Autores:

- | | |
|----------|---|
| | Irma Tuesta Cerrón |
| Perú | Malena García Tuesta
Pedro García Hierro
Comisión Permanente de Salud y Nutrición
de ODECOFROC |
| Brasil | Indianara Ramires Machado
María de Lourdes Beldi de Alcantara
Zelik Trajber |
| Colombia | Lina Marcela Tobón Yagarí
María Patricia Tobón Yagarí
Colectivo de Trabajo Jenzera |

El estudio se ha realizado bajo la coordinación de Alejandro Parellada, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA

Producción editorial: IWGIA (www.iwgia.org)

Cubierta y tipografía: Jorge Monrás

ISBN: 978-87-92786-19-7

Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa, Lima, Perú

Las opiniones y datos incluidos en la presente publicación representan los puntos de vista de los autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) ni de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

unicef



UNICEF

Oficina Regional para América Latina y el Caribe

Ciudad del Saber, Edificio 102 – PO Box 0843-03045

Panamá – República de Panamá

Tel.: (507) 301-7400 – Fax: (507) 317-0258 – Web: www.unicef.org/lac

CONTENIDO

Acrónimos	6
Prefacio	8
Resumen	10
Introducción	14
Perú: oportunidad para los niños y el suicidio continuado de jóvenes de la Nación Awajún en el noroeste peruano	26
Brasil: en busca de un lugar para los jóvenes indígenas guaraníes	112
Colombia Estudio de caso: suicidios de jóvenes embera	162
Conclusiones generales.....	196
Bibliografía	210

ACRONIMOS

ACIE	Área de Coordinación de Instituciones Educativas
ACCU	Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá
AIDSESP	Asociación Inter-étnica de Desarrollo de la Selva Peruana
AISPED	Atención Integral de Salud a las Poblaciones Excluidas y Dispersas
AJI	Asociación de Jóvenes Indígenas
ASIS-PI	Análisis Situación Integral de Salud para Pueblos Indígenas
CAH	Consejo Aguaruna y Huambisa
CAMIZBA	Cabildo Mayor Indígena Zonal del Bajo Atrato
CENSI	Centro Nacional de Salud Intercultural
CERD	Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial
GGF	Género, Generación y Familia, (programa de la Organización Indígena de Antioquia)
CIMI	Consejo Indigenista Misionero
CONPES	Consejo Nacional de Política Económica y Social
CN	Comunidad Nativa
DAM	Desarrollo Alto Maraón
DGE	Dirección General de Epidemiología
DISA	Dirección de Salud
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FORMABIAP	Programa de Formación de Profesores Bilingües de la Amazonía Peruana
ICBF	Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
IIAP	Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
IBC	Instituto del Bien Común
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
INDEPA	Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano
INS	Instituto Nacional de Salud
MINSA	Ministerio de Salud

NBI	Necesidades Básicas Insatisfechas
ODECOFROC	Organización de Comunidades Fronterizas del Río Cenepa
OIA	Organización Indígena de Antioquia
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OGE	Oficina General de Epidemiología del Ministerio de Salud
OREWA	Organización Regional Embera Wounaan del Chocó
PRONAA	Programa Nacional de Asistencia Alimentaria
PCN	Proceso de Comunidades Negras
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PMA	Programa Mundial de Alimentos
SGP	Sistema General de Participación
SICNA	Sistema de Información de Comunidades Nativas, IBC
SISBEN	Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas
TI	Tierras Indígenas
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (por sus siglas en inglés)
BPC	Beneficio de Prestación Continua
CRAS	Centro de Referencia de Asistencia Social
ECA	Estatuto de la Niñez y la Adolescencia
FUNAI	Fundación Nacional del Indio
FUNASA	Fundación Nacional de Salud
GAPK	Grupo de Apoyo a los Jóvenes Indígenas de Mato Grosso do Sul
INSS	Instituto Nacional de Seguridad Social
ISA	Instituto Socioambiental
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística
MP	Ministerio Público Federal
PAA	Programa de Adquisición de Alimentos
PAC	Plan de Aceleración de Crecimiento
PAIF	Programa de Atención Integral a la Familia
PETI	Programa de Erradicación del Trabajo Infantil
SPI	Servicio de Protección al Indio
TAC	Término de Ajuste de Conducta

PREFACIO

Este estudio nace en reacción a un fenómeno preocupante y poco conocido: el alto número de suicidios que se registran dentro de la población indígena en América Latina. A pesar de que la región registra uno de los índices más bajos de suicidio a nivel global, el suicidio de jóvenes indígenas lidera las tasas entre los diferentes grupos poblacionales latinoamericanos.

El estudio de Naciones Unidas relativo a la “Situación mundial de los pueblos indígenas” del año 2009 ubica el suicidio de los jóvenes indígenas en un contexto de discriminación, marginación, colonización traumática y pérdida de las tradicionales formas de vida. Muchos jóvenes indígenas se sienten aislados, fuera de lugar tanto en sus propias comunidades, al no encontrar en ellas un lugar adecuado a sus necesidades, como en las sociedades envolventes, por la profunda discriminación que en ellas impera.

El presente documento representa un esfuerzo inicial por entender, desde una perspectiva intercultural, que está ocurriendo en el interior de determinados pueblos indígenas americanos que lleva a sus jóvenes a optar por el suicidio como respuesta a sus problemas. Las dificultades que se presentan para obtener información frente a un tema que plantea respuestas emocionales arriesgadas ha obligado a preparar la exploración de manera cautelosa y con un alcance muy limitado, como un primer sondeo que pueda orientar un futuro estudio de mayor profundidad.

UNICEF comenzó su trabajo con pueblos indígenas hace más de tres décadas en América Latina. Desde 2000, en alianza con el Foro Permanente de las Naciones Unidas sobre Asuntos Indígenas (UNPFII, por sus siglas en inglés), ambas instituciones consideran importante entender las oportunidades y el grado de cumplimiento de los derechos de la adolescencia y juventud indígena, conside-

rando de manera prioritaria su propia cosmovisión y el impacto de la identidad colectiva en su bienestar.

Trabajos como el presente deberían servir para aportar una información útil a los pueblos afectados así como para estimularles a tomar una postura proactiva y para hacer ver la gravedad de un problema que puede interferir de manera determinante con sus planes de vida. Asimismo se intenta hacer un primer llamado de atención a los Estados para que asuman responsabilidades políticas para la prevención, reducción del daño y erradicación definitiva de esta epidemia.

Bernt Aasen
Director Regional UNICEF

Myrna Cunningham
Presidenta del UNPFII

Alejandro Parellada
Coordinador del Programa de IWGIA para América Latina

RESUMEN

Suicidio adolescente en pueblos indígenas: tres estudios de caso

En 2009, en su Observación General N°11, el Comité de los Derechos del Niño (CRC), en el artículo 55 indicó que

“En algunos Estados partes, las tasas de suicidio de los niños indígenas son considerablemente más altas que las de los niños no indígenas. En esas circunstancias, los Estados deberían formular y aplicar una política de medidas preventivas y velar por que se asignen más recursos financieros y humanos a la atención de salud mental para los niños indígenas, de forma tal que se tenga en cuenta su contexto cultural, previa consulta con la comunidad afectada. Para analizar y combatir las causas de ese fenómeno el Estado parte debería entablar y mantener un diálogo con la comunidad indígena”.

En este sentido, los miembros del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (UNPFII) de América Latina recomendaron que UNICEF encabezara una investigación al respecto.

En este contexto internacional, surge el presente estudio comparativo de tres casos de suicidio entre la juventud indígena en Perú (Awajún), Brasil (Guaraní) y Colombia (Embera). La investigación se llevó a cabo junto con el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA. Durante la misma, se puso un énfasis especial en captar y transmitir la propia visión de los jóvenes con un enfoque intercultural a fin de procurar una comprensión más cercana de esta dolorosa contingencia. Además de la utilización de diversas técnicas como el método de observación partici-

pante, las entrevistas - con profesionales de la salud, antropólogos y líderes indígenas -, así como una considerable revisión bibliográfica, la metodología se centró en el trabajo directo con grupos de jóvenes de las comunidades. Por lo delicado del tema, en cada caso se procuró contar con la participación como investigadores de líderes juveniles locales junto con los profesionales del equipo de investigación.

Los escritos antropológicos existentes muestran que los intentos de suicidio son recurrentes en los pueblos Awajún, Guaraní y Embera. También diversos estudios académicos así como informes de las oficinas locales de salud coinciden en señalar la frecuencia de los suicidios juveniles entre las poblaciones del estudio y su acentuación en los últimos años. Sin embargo, aún no se realizó, en ninguno de los tres países, una investigación más profunda sobre el caso y no existe información suficiente ni datos estadísticos confiables. En muchas ocasiones, las prohibiciones culturales al tratamiento abierto de ciertos sucesos constituyen una dificultad adicional para comprender una problemática que integra aspectos sociales, psicológicos y culturales complejos.

Esta ausencia de información pormenorizada, sistemática y actualizada, tanto oficial como académica, fue compensada con la participación voluntaria de los propios jóvenes en el análisis de una problemática que les preocupa, lo que da un valor especial a este estudio más allá de sus obvias limitaciones estadísticas. El estudio ratifica por medio de los datos existentes la información relativa a la desproporcionada ocurrencia de suicidios entre determinados pueblos y comunidades indígenas en relación con los promedios nacionales y regionales. Los informes plantean que el suicidio es, en estos casos, resultado de una pluralidad de factores en interrelación pero que ciertas características culturales y determinadas variables históricas pueden hacer a algunos pueblos más propensos a cometer suicidio como respuesta a los cambios en la estructura social de la comunidad, el cerco territorial y cultural, la desesperanza ante la vida, la falta de oportunidades laborales y educativas y en especial, la discriminación sistemática.

Todos estos informes de caso fueron revalidados en talleres del equipo de investigación con jóvenes indígenas.

El presente estudio debe ser valorado como un punto de partida para investigaciones futuras, conducidas por los propios pueblos indígenas y con su compromiso, destinadas a ponderar los efectos y los severos impactos que los choques culturales y el acoso social, económico y ecológico a los territorios tradicionales tienen sobre la salud mental de la juventud indígena.

UNICEF viene realizando un trabajo de incidencia basado en datos relativos a la juventud indígena de la región. Este informe contribuye a perfilar algunas conclusiones y recomendaciones preliminares para cualquier intervención sea de las organizaciones representativas de los pueblos indígenas, las ONG, las instituciones de salud pública y los gobiernos locales y nacionales con el fin de prevenir nuevas pérdidas y crear mejores oportunidades para los jóvenes de estos pueblos.

INTRODUCCION

El presente trabajo aborda, desde un punto de vista interdisciplinar e intercultural, el tema de las oportunidades de los niños, niñas y adolescentes indígenas en los tres países americanos y la frustración de su proyecto de vida por el suicidio de sus jóvenes¹ que, en algunos casos, alcanza tasas muy por encima de las nacionales, revelando un estado de vulnerabilidad extrema incompatible con una vida digna y creativa.

El suicidio representa a nivel mundial una de las primeras causas de muerte y el suicidio de jóvenes aparece como la segunda para este grupo social. Los mayores índices de suicidios se registran entre los 15 y 24 años de edad.

A pesar de que en América Latina los índices son uno de los menores por continente, el suicidio dentro de la población indígena lidera las tasas entre los diferentes grupos poblacionales. El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, en su sexto período de sesiones en 2007, alertó sobre el problema e hizo un llamamiento a los Estados y a los órganos nacionales competentes en materia de salud de los pueblos indígenas a fin de evaluar las causas profundas del suicidio de los jóvenes indígenas y elaborar estrategias preventivas.

El Comité de los Derechos del Niño, en su Observación General 11 del año 2009, señalaba que: “55. En algunos Estados partes, las tasas de suicidio de los niños indígenas son considerablemente más altas que las de los niños no indígenas. En esas circunstancias, los Estados partes deberían formular y aplicar una política de medidas preventivas y velar por que se asignen más recursos financieros y humanos a la atención de salud mental para los niños indí-

1. Preferimos utilizar la categoría de jóvenes y no adolescentes por ser el término más común entre las comunidades indígenas con las que se ha hecho el estudio.

genas, de forma tal que se tenga en cuenta su contexto cultural, previa consulta con la comunidad afectada”.

En el año 2010 la Organización Mundial de la Salud (OMS), en colaboración con el Foro Permanente para la Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, convocó a una reunión con el fin de estudiar los datos que atribuyen a los miembros de las comunidades indígenas, un índice de suicidio superior al resto de la población, con especial consideración a la situación de los indígenas aborígenes de Australia, los maorí de Nueva Zelanda y las poblaciones indígenas de los territorios actualmente ocupados por los Estados Unidos y Canadá. El problema también alcanza a los pueblos indígenas en la región sudamericana. El estudio de Naciones Unidas relativo a la “Situación mundial de los pueblos indígenas” del año 2009 señalaba tasas de suicidio entre los jóvenes guaraníes de Brasil 19 veces por encima de las nacionales e índices de hasta 500/100.000 en pueblos como los Embera de Colombia (contra 5.2 a nivel nacional). El informe ubica el suicidio de los jóvenes indígenas en un contexto de discriminación, marginación, colonización traumática y pérdida de las tradicionales formas de vida pero advierte de la complejidad de los factores que intervienen para la transmisión de esos traumas entre generaciones en forma de un comportamiento suicida. La marginación de estos jóvenes tanto en sus propias comunidades, al no encontrar en ellas un lugar adecuado a sus necesidades, como en las sociedades envolventes, por la profunda discriminación, forja un sentimiento de aislamiento social que puede conducir a reacciones autodestructivas² desde el punto de vista occidental.

Se trata entonces de un sufrimiento que incide de manera desproporcionada en un sector determinado de la población, los pueblos indígenas y en un momento concreto de su desarrollo histórico. En este sentido, aún consistiendo el suicidio en un acto subjetivo e individual, se hace indispensable analizarlo como un hecho social donde los aspectos colectivos y culturales pueden ser determinantes, del mismo modo que otros factores psicológicos, genéticos o medioambientales.

2. Estado mundial de la situación de los pueblos indígenas / Naciones Unidas, 2009.

El suicidio y los derechos de los niños indígenas

La Segunda Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos (Viena, 1993) definió el carácter universal, indivisible, interdependiente y no jerarquizado del conjunto de los derechos humanos, internacionalizados a partir de normas de consenso universal expresas en tratados que fijan niveles mínimos de protección para cada uno de esos derechos. Los Estados asumen dos obligaciones principales en relación con los derechos humanos. El deber de respeto y la obligación de garantía. La implementación de los derechos humanos requiere construir y activar políticas públicas y estrategias nacionales (de control, informativas, participativas, de generación de capacidades u otras) para crear las circunstancias necesarias que permitan la operatividad de esos derechos. En eso consiste el enfoque de derechos, un enfoque que parte de la identificación del contenido de los derechos (y las correspondientes obligaciones) e integra, de cara a la acción, normas, estándares de cumplimiento, sistemas de evaluación, vigilancia y supervisión, principios operativos, políticas públicas y estrategias, procesos y mecanismos operativos para la rendición de cuentas, a fin de hacer efectiva la protección del bien jurídico que la sociedad se ha comprometido resguardar. Este enfoque, pone además un especial acento en el empoderamiento de los propios sujetos del derecho y en plantear su implementación como una responsabilidad compartida entre los actores involucrados (titulares y garantes) en base a su participación conjunta en la toma de decisiones.

En lo referente al suicidio de los jóvenes indígenas, la “Convención sobre los derechos del niño”³ declara, entre otras cosas, en su artículo 6:

3. La Convención considera niño a toda persona menor de 18 años, salvo que, por ley haya adquirido mayoría de edad. Entre los pueblos indígenas el concepto de adolescente en la mayoría de los casos no existe, es una construcción occidental. El niño o niña pasa directamente a joven y son jóvenes desde los 12 o 13 años hasta que forman familia. Aunque en UNICEF y en Naciones Unidas se utiliza el concepto de niño, adolescente y joven cubriendo distintos rangos de edad, por respeto a la autoidentificación de los propios pueblos indígenas se ha

1. *Los Estados Partes reconocen que todo niño tiene el derecho intrínseco a la vida.*
2. *Los Estados Partes garantizarán en la máxima medida posible la supervivencia y el desarrollo del niño.*

Del mismo modo en su artículo 24:

1. *Los Estados Partes reconocen el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud [...]*
2. *Los Estados Partes asegurarán la plena aplicación de este derecho y en particular, adoptarán las medidas apropiadas para:*
 - a) *Reducir la mortalidad infantil y en la niñez [...];*

Y finalmente, en su artículo 27:

1. *Los Estados Partes reconocen el derecho de todo niño a un nivel de vida adecuado para su desarrollo físico, mental, espiritual, moral y social [...].*

Por su parte, tanto el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo como la “Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”, establecen las condiciones que los Estados deben impulsar para el mejor desarrollo físico, mental, cultural, espiritual, moral o social de los niños indígenas vinculándolas con los derechos de los pueblos a los que pertenecen y apuestan por la participación, la consulta previa y el consentimiento libre, previo e informado como vía para la adopción de decisiones, programas y políticas al respecto.

Se trata de dispositivos que presentan obviamente una obligación positiva. Una obligación de hacer.

asumido el término “jóvenes” para dar cuenta de un conjunto de personas incluidos en rangos de edad considerados por la CDN como propios de la niñez y la adolescencia y aquellos otros que, superando los 18 años se consideran jóvenes.

Principales instrumentos para la protección de los derechos de los niños de los pueblos indígenas

Protección internacional ONU	Protección regional (Américas)
Declaración universal de los derechos humanos (1945).	Declaración americana de los derechos y deberes del hombre (1948).
Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).	Convención americana sobre derechos humanos (1969).
Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965).	Protocolo de San Salvador sobre derechos económicos, sociales y culturales (1988).
Pacto internacional sobre derechos civiles y políticos (1966).	Convención de Belem do Pará para prevenir, castigar y erradicar la violencia contra la mujer (1994).
Pacto internacional sobre derechos económicos, sociales y culturales (1966).	Jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos.
Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979).	
Convención contra la tortura (1984).	
Convención sobre los derechos del niño (1989).	

Convenio 169 OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989).

Convenio 182 OIT sobre las peores formas del trabajo infantil (1999).

Jurisprudencia de los órganos de interpretación del sistema de Naciones Unidas.

Si bien las limitaciones de la información actualmente disponible no permite identificar la verdadera magnitud y difusión del problema entre los pueblos indígenas de América, los datos hechos públicos por organismos oficiales y privados obligan desde ya, dada la dimensión de los derechos humanos afectados, a profundizar las investigaciones y a tomar medidas preventivas en aquellos casos donde se haya identificado un especial estado de vulnerabilidad frente a este tipo de emergencia. En cualquier caso, obliga a que esta especial situación al menos sea tomada en consideración de manera previa a cualquier decisión externa que pudiera perturbar o afectar de manera severa el entorno o el modo de vida de los pueblos vulnerables. El derecho a la vida es un derecho capital en el constitucionalismo americano y se antepone a cualquier otra consideración o interés público o privado. La propia Corte Interamericana ha puesto reiteradamente de manifiesto la necesidad de contar con el consentimiento libre, previo e informado cuando una determinada medida de Estado pudiera afectar de manera grave la vida, la dignidad o la salud física y mental - individual y colectiva- de un pueblo indígena. En los ministerios de salud de varios países (como es el caso de Perú, Brasil y Colombia) se cuenta con información respecto de la gravedad de la situación, lo que exigiría razonablemente que se diseñen políticas públicas específicas y se dispongan medidas al respecto.

Pasar por alto esta circunstancia y sus consecuencias previsibles, genera responsabilidades por ser una de aquellas situaciones en las que los Estados vienen obligados a promover acciones afirmativas encaminadas a proteger de manera efectiva el derecho a la vida y la salud física y mental de las personas y de los colectivos humanos.⁴

El suicidio de jóvenes indígenas en América: el caso del pueblo Awajún del noreste del Perú, Guaraní de la Reserva de Dourados (Brasil) y los pueblos Embera del Pacífico colombiano

El presente documento representa un esfuerzo inicial por entender, desde una perspectiva intercultural, qué está ocurriendo en el interior de determinados pueblos indígenas americanos que lleva a

-
- 4 En las sentencias de la Corte Interamericana se desarrolla una importante y positiva interpretación del derecho a la vida en el contexto de comunidades. Sentencia Yakye Axa, p.162: “Una de las obligaciones que ineludiblemente debe asumir el Estado en su posición de garante, con el objetivo de proteger y garantizar el derecho a la vida, es la de generar las condiciones de vida mínimas compatibles con la dignidad de la persona humana y a no producir condiciones que la dificulten o impidan. En este sentido, el Estado tiene el deber de adoptar medidas positivas, concretas y orientadas a la satisfacción del derecho a una vida digna, en especial cuando se trata de personas en situación de vulnerabilidad y riesgo, cuya atención se vuelve prioritaria.”
- Sentencia Sawhoyamaxa p.155: “Es claro para la Corte que un Estado no puede ser responsable por cualquier situación de riesgo al derecho a la vida. Teniendo en cuenta las dificultades que implica la planificación y adopción de políticas públicas y las elecciones de carácter operativo que deben ser tomadas en función de prioridades y recursos, las obligaciones positivas del Estado deben interpretarse de forma que no se imponga a las autoridades una carga imposible o desproporcionada. Para que surja esta obligación positiva, debe establecerse que al momento de los hechos las autoridades sabían o debían saber de la existencia de una situación de riesgo real e inmediato para la vida de un individuo o grupo de individuos determinados y no tomaron las medidas necesarias dentro del ámbito de sus atribuciones que, juzgadas razonablemente, podían esperarse para prevenir o evitar ese riesgo.”
- Sentencia Sawhoyamaxa p. 178: [E]l Estado violó el artículo 4.1 de la “Convención Americana”, en relación con el artículo 1.1 de la misma, por cuanto no ha adoptado las medidas positivas necesarias dentro del ámbito de sus atribuciones, que razonablemente eran de esperarse para prevenir o evitar el riesgo al derecho a la vida de los miembros de la comunidad Sawhoyamaxa.”

sus jóvenes a optar por el suicidio como respuesta a sus problemas. Las dificultades que se presentan para obtener información frente a un tema que plantea respuestas emocionales arriesgadas ha obligado a preparar la exploración de manera cautelosa y con un alcance muy limitado, como un primer sondeo que pueda orientar un futuro estudio de mayor profundidad con la plena y sistemática participación y conducción de las comunidades afectadas. La reflexión interna sobre esta problemática y sus causas será en definitiva el único modo efectivo de abordar una solución duradera. Trabajos como el presente deberían servir para aportar una información útil a los pueblos afectados así como para estimularles a tomar una postura proactiva y para hacer ver la gravedad de un problema que puede interferir de manera determinante con sus planes de vida.

Asimismo se intenta hacer un primer llamado de atención a los Estados para que asuman responsabilidades políticas para la prevención, reducción del daño y erradicación definitiva de esta epidemia. Como se verá, los estados de ánimo que rodean las iniciativas autodestructivas de los jóvenes indígenas están vinculadas a condiciones sociales, medioambientales, económicas o psicológicas que tienen que ver con las secuelas sobre sus formas de vida de iniciativas y prioridades de Estado, generalmente asumidas con desconocimiento de los derechos humanos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas. Tasas como las que se refieren en el presente informe, de darse a nivel nacional, pondrían a los países afectados en un estado de alerta inusual. No puede entonces el Estado desentenderse de una situación que afecta a sectores vulnerables de la población infantil bajo su resguardo.

Los casos seleccionados para este primer sondeo de la problemática han sido objeto de atención por medios oficiales y otros de difusión masiva y representan circunstancias peculiares que podrían reflejar tipos diferentes de procesos de propagación del suicidio entre la juventud de los pueblos indígenas.

La metodología de los trabajos no es uniforme ya que cada equipo ha debido adecuar la suya a la forma de conformación de los equipos de trabajo, las circunstancias logísticas del caso y el nivel de accesibilidad de la información tomando en cuenta la difi-

cultad de tratar un tema que está saturado con vivencias y acontecimientos traumáticos que marcaron y marcan la vida de esa generación. Los jóvenes han sido muy cuidadosos a la hora de reflexionar sobre el tema pues perciben claramente que se trata de un hecho social que atañe a los principales valores de sus culturas y expresa la frustración de no poder responder de otra forma a las extremas dificultades que enfrenta su futuro y el de sus pueblos.

En los tres casos se ha seguido, no obstante, un principio metodológico básico: escuchar a los jóvenes indígenas, establecer un diálogo entre ellos y sus interlocutores de confianza. A diferencia de la gran mayoría del trabajo antropológico, se ha puesto énfasis en la mirada del joven indígena sobre las causas del suicidio y sobre sus ideas para solucionar lo que podría calificarse como un trauma cultural. En Brasil, el trabajo es el resultado de la actuación de los jóvenes indígenas que hacen parte de la asociación Acción de Jóvenes Indígenas (AJI) junto con jóvenes en situación de riesgo que habitan la Reserva de Dourados, con el apoyo de una antropóloga y un médico, resultando un trabajo polifónico y polisémico. En Colombia el equipo estuvo conformado por dos jóvenes profesionales embera acompañadas por dirigentes indígenas locales y basó sus conclusiones en unos “Encuentros de Vida” con los jóvenes de las comunidades. Similar metodología fue aplicada en el caso peruano por un equipo conducido por la dirigente de la organización indígena local y su hija, acompañados de un equipo de profesionales con experiencia en la zona pero sin antecedentes en relación con la problemática del suicidio juvenil. En todos los casos se ha tratado de recopilar y sistematizar la información bibliográfica y estadística disponible y se ha tomado contacto con el personal de salud y otros servicios estatales en la zona.

Necesidad de un punto de vista intercultural

Pese a que el suicidio es un fenómeno mundial que sobrepasa las culturas y las clases sociales, las experiencias realizadas con pueblos indígenas (principalmente en Australia y Nueva Zelanda⁵) demuestran que acciones formuladas bajo los parámetros habituales

en los programas de “salud mental”, centrados principalmente en el nivel de riesgo individual, no sólo no han surtido efecto sino que, en muchas ocasiones, han generado problemas convirtiéndose algunos de sus procedimientos en verdaderos nuevos factores de riesgo. ¿Cómo tratar entonces estos problemas? ¿Cómo superar, bajo paradigmas interculturales, la visión occidental de “salud mental” que tan mal se adecuaba a estas poblaciones? ¿Las causas y las medidas a tomar serán las mismas? Los casos estudiados presentan una especificidad singular que conecta la conducta autodestructiva con todo un universo simbólico que, a su vez, ubica al suicidio en la cultura y redefine así los parámetros para su análisis y tratamiento. Los enfoques convencionales que incluyen gente experta foránea, interviniendo con proyectos de duración limitada y sujeta a protocolos específicos de carácter instrumental diseñados culturalmente por especialistas occidentales, tienen obvias limitaciones. Estos enfoques están condenados a ignorar o a no dar la importancia debida o a interpretar de manera inadecuada señales que, solas o en combinación con otras, pueden dar la clave para soluciones culturalmente apropiadas. La responsabilidad del Estado es irrenunciable pero desde un rol facilitador y no directivo, asumiendo todo el gobierno un compromiso sostenido para apoyar a identificar y experimentar las soluciones que surjan de la propia comunidad.

Dentro de esta perspectiva, es que se analiza el suicidio en los pueblos indígenas de Colombia, Perú y Brasil; especialmente en los pueblos Embera, Awajún y Guaraní.

Vulnerabilidad especial

De acuerdo con el enfoque propuesto por Naciones Unidas, en el informe mencionado anteriormente, las altas tasas de suicidio en los pueblos indígenas, aparecen junto con una conjunción de eventos traumáticos, como consecuencia de cambios sociales, económicos, políticos y sobre todo culturales. Pero si bien estas perturba-

5 Ver Penny Mitchell: *Buscando las causas del suicidio en las comunidades aborígenes*. IWGIA. Asuntos Indígenas 4/07.

ciones de la forma de vida de los pueblos indígenas son compartidas por buena parte de ellos, sólo algunos pueblos presentan este tipo de conducta suicida de manera continuada. En algunos pueblos el suicidio ha llegado a interiorizarse colectivamente como una salida comprensible, o, al menos, como una posibilidad no sorprendente, a las dificultades, integrándose como un patrón de conducta individual y colectivamente asumido. ¿Será que determinadas culturas llevan consigo ciertos factores estructurales que cargan, como respuesta a la vida, el suicidio?

Pueblos como el Awajún o el Kaiowa-Guaraní, que comparten con el Embera modelos sociales estructurados para la guerra, han incorporado progresivamente el suicidio a sus pautas de comportamiento cultural y eso lo torna más peligroso por cuanto genera conductas imitativas que se explican por sí mismas facilitando eludir una reflexión proactiva. En otros pueblos, como es el caso del pueblo Embera, la constatación reciente de casos continuados de suicidio juvenil y la integración de esta forma de muerte en el contexto de las instituciones culturales de arraigo tradicional, como la *wawamia* y el *jai*, parecen dar una señal de alarma en relación con la posibilidad de que también pueda desarrollarse en estos pueblos (y otros pueblos indígenas en el futuro) una integración cultural del suicidio que lo explique y lo justifique aportando argumentos para la aceptación, la resignación y la pasividad frente a estas conductas, perpetuándolas.

Varios estudios interdisciplinarios han intentado responder a esta especificidad, asociando los factores de riesgo con la pérdida de vínculos culturales, el abuso y dependencia de drogas y sustancias químicas (Kilmayer et al 2000), desconexión con la historia cultural (Chandler y Proux 2006), problemas psicológicos y psiquiátricos, abuso físico, separación de los familiares en la fase infantil (Boothroyd et al 2001), pérdida de lazos familiares (Wexler y Goodwin 2006), ausencia de participación social, tanto en la comunidad como en la familia (Mignione y O'Neil 2005), estrés cultural y debilitamiento del sistema de creencias y espiritual (RCAPa 1995).

Se trata de hipótesis y posiblemente todos estos factores y otros, en conjunto, actúen para favorecer el suicidio en los pueblos indí-

genas. Pero siendo un tema tan imbuido por lo cultural, el enfoque ha de centrarse en los factores de riesgo y de protección colectivos que son aquellos que permitirán una implicación de la mayoría de los miembros de la comunidad para lograr una respuesta contracultural con reconocimiento de las causas subyacentes y la construcción de un marco práctico de participación inclusivo de la mayoría de los miembros de la comunidad.

PERU: OPORTUNIDADES PARA LOS NIÑOS Y EL SUICIDIO CONTINUADO DE JOVENES⁶ DE LA NACION⁷ AWAJUN EN EL NORESTE PERUANO

Presentación del problema

La alta incidencia, la continuidad y el aparente incremento de los casos de suicidio o de intentos de suicidio entre jóvenes del pueblo Awajún, en el noreste peruano, es causa de honda preocupación para los padres y madres de familia que, hoy en día y en las comunidades donde los episodios son más frecuentes, sienten esta

-
- 6 La denominación de jóvenes es polémica. Entre los awajún el concepto de adolescencia no es reconocible como una etapa hacia la madurez; el concepto de niño-niña expresa una situación de aprendizaje con un progresivo nivel de independencia; después de los 12 ó 13 años nadie usaría esa denominación que incluso podría ser ofensiva para el menor. Son jóvenes desde esa edad hasta que forman familia (aunque se habla de matrimonios jóvenes). Naciones Unidas considera niño al menor de 18 años con justas razones. Sin embargo a fin de que el presente texto pueda ser leído por un público amplio, pero también por los interesados, hemos asumido el término “jóvenes” para dar cuenta de un conjunto de personas incluidos en rangos de edad considerados por la CDN como propios de la niñez y la adolescencia y aquellos otros que, superando los 18 años se consideran jóvenes tanto en términos occidentales como en el interior de la cultura awajún.
 - 7 Los pueblos indígenas vienen presentándose como naciones y/o pueblos originarios. Hasta el momento, en los textos elaborados por los propios awajún ellos se identifican como pueblo Awajún, de manera que así se les identificará en el texto con el aviso de que cada vez que se mencione pueblo Awajún se está haciendo referencia a la nación Awajún.

calamidad como una permanente amenaza para el sosiego de las familias y el equilibrio de las relaciones sociales, acrecentando, como causa y efecto, el malestar cultural que hoy atraviesa el pueblo Awajún.

Existe acuerdo en la mayor parte de los estudiosos en cuanto al reconocimiento de una casuística compleja que se refleja en la variedad de las explicaciones aportadas por los propios awajún para los diferentes episodios de suicidio o intento de suicidio. Éstos se refieren generalmente a circunstancias externas inmediatas al propio intento. La autarquía de la familia awajún, el alto grado de recato relativo a las intimidades familiares y la extremada emotividad que acompaña al recuerdo de cada suceso entre los allegados más cercanos, dificultan averiguaciones más profundas acerca de la existencia de posibles causas mediatas que, con dificultad, afloran sólo en algunos casos determinados.

Para la mirada de una persona externa que convive con familias awajún es manifiesto el contraste entre un estado de extrema placidez, autodominio, autosuficiencia y autocomplacencia que responde al ideal de la vida bien llevada propuesto por los maestros mitológicos - y que se traduce en una cortesía atenta y afectuosa hacia el visitante - y los momentos que algunos han descrito como de furor y que expresan una fuerte determinación para hacer frente a las perturbaciones generadas a ese ideal de vida. El discurso arrogante y bronco de los hombres en escenarios de confrontación, o las airadas expresiones coléricas de las mujeres contrariadas evidencian un tono emotivo que sobrecoge a los terceros pero que, principalmente, se dirigen a manifestar ante la propia mirada awajún un estado de ánimo culturalmente valorado. Es ese temperamento conscientemente construido el que explica el respeto generalizado hacia una nación, visualizada como guerrera, que efectivamente ha dado respuestas muy contundentes a los actos de agresión de potenciales enemigos.⁸

8 El contraste para el visitante entre la extremada violencia del saludo ceremonial frente a desconocidos (el *enematmu*) y la posterior afabilidad en el discurso (*ai-gbatbau, diipás chicham*) y la hospitalidad extremada con ese mismo visitante una vez que ha sido ubicado dentro de las coordinadas familiares de amigo-enemigo, expresa ritualmente esta emotividad singular.

El equipo encargado de este sondeo sobre casos de suicidio o intento de suicidio continuado entre los miembros del pueblo Awajún estima que si algún factor común puede deducirse del total de los casos descritos por la bibliografía o aportados por los informantes durante el trabajo de campo, es una previa conmoción emocional que pone de manifiesto estados de ánimo que son peculiares del pueblo Awajún; estados de ánimo definidos culturalmente y por tanto, heredados por el individuo. Son expresivos de las ideas culturales que los awajún tienen de los estados internos, de cómo, por qué y dónde es que se siente. Esos estados de ánimo al manifestarse en actos, en virtud de un determinado estado de cosas perturbadoras, emiten mensajes que son significativos para este pueblo más allá de lo individual y lo subjetivo.⁹

Si lo anterior es cierto, posiblemente el suicidio o el intento de suicidio en cuanto iniciativa inscrita en el patrimonio cultural del pueblo Awajún como respuesta a situaciones perturbadoras -, esté interiorizado, desde tiempos más o menos históricos, como algo no insólito entre sus miembros. Igualmente los factores que generan resiliencia frente a esa conducta y aquellos que pueden llegar a activarla, se corresponden con fuerzas y debilidades en comportamientos culturalmente definidos. Conocer esos factores y las características de los estados de ánimo peculiares de las personas del pueblo Awajún es una tarea que no se puede afrontar sino desde adentro.

Estando entre los miembros del pueblo Awajún permanente y universalmente latente la posibilidad del suicidio por razones arraigadas de tipo psicosocial y cultural - que no se presentan en otros pueblos sometidos a condiciones similares-,¹⁰ las perturbaciones externas a sus modos de vida podrían ocasionar, entre otros actos emocionalmente extremados, los atentados contra la propia vida. En definitiva: entendiendo que el suicidio entre los awajún

9 Sobre esta interacción entre “estados de ánimo”, “estados de cosas” y “estados de hecho”, véase Surrallés, Alexander / *En el corazón del sentido*. – IWGIA, 2003.

10 De hecho, no se presentan en los otros pueblos de la familia etnolingüística denominada como jibaroana. Tampoco se presenta por igual en todos los escenarios locales en que se asientan las familias awajún.

no es únicamente resultado de los cambios recientes en su entorno - y que cuenta con raíces culturales profundas y posiblemente preteritas -, sí es cierto que las alteraciones globales, profundas y vertiginosas de su entorno en los tiempos modernos, podrían estar generando un malestar cultural traumático que estimule el incremento de los episodios de suicidio o de intento de suicidio entre aquellos de sus miembros que han sido más afectados por estas perturbaciones o cuyo talante emocional es más vulnerable.

Como se verá en el informe del estado de la situación, el suicidio afecta de manera muy marcada a las mujeres, lo que obliga a poner atención a las cuestiones de género, evitando trasplantar prejuicios previos que importen al mundo awajún las características de una problemática que no necesariamente les concierne de manera similar a las mujeres awajún y a mujeres pertenecientes a sociedades con valores culturales diferentes.

Otro sector que en los últimos años está sufriendo una epidemia de intentos de suicidio, de acuerdo con versiones apreciativas de los padres de familia que no han podido ser constatadas con datos concretos, es el de los jóvenes, mayormente escolares y una vez más, con marcado sesgo hacia del sexo femenino. Muchos de los casos referidos afectan a personas consideradas dentro del intervalo de edad que Naciones Unidas considera como niños.

Metodología del estudio

Para la realización de este estudio ha sido necesario adoptar una serie de decisiones metodológicas que son consecuencia de particularidades propias del problema. No obstante que el suicidio concierne a la integridad del pueblo Awajún -y en esa medida se ha procurado revisar información de alcance general - se optó por restringir el trabajo de investigación a la cuenca del Río Cenepa (Condorcanqui, Amazonas). La razón de esta restricción es no sólo el plazo limitado disponible, sino también el hecho de que el Programa de la Mujer de la Organización de Comunidades Fronterizas del Río Cenepa (ODECOFROC), viene trabajando en este ámbito la problemática y los factores de protección que provienen de

su propio patrimonio cultural. Hay que señalar que los dirigentes de la organización aceptaron colaborar con el presente estudio no sin prevenciones, por lo sensible que resulta el tema. En esa medida, se considera que el estudio constituye un sondeo que busca orientar un futuro estudio de mayor profundidad con la plena y sistemática participación de las comunidades, el cual requeriría una mayor inversión en tiempo y recursos. El estudio se ha realizado en el lapso de cinco meses en las comunidades de Mamayaque, Cocoashi, Kusú Kubaim y Pagat.

Para estimular la expresión de las expectativas de futuro de los jóvenes se han realizado dos encuentros de vida con grupos de niños y jóvenes (de ambos sexos y por separado). Asimismo, se han analizado desde la perspectiva del objetivo del estudio los resultados de otra serie de talleres con jóvenes que ODECOFROC había organizado dos años antes. Otros dos encuentros, con una metodología de talleres de futuro, se llevaron a cabo, también por separado, con madres de familia del Programa de Mujeres y con padres de familia participantes en un curso de Salud y Nutrición impartido por la misma organización. Además, se han desarrollado conversaciones individuales con numerosos informantes, familiarmente próximos al equipo de campo, así como con dirigentes y varios profesores.

Cuestiones como estados de ánimo culturalmente determinados, complejos culturales significativos (como la muerte, la guerra, el daño inducido y otros), así como las visiones y expectativas de futuro, han estado en el foco de atención de las entrevistas. El equipo ha contado con información procedente de 42 jóvenes de ambos sexos entre 10 y 21 años, 13 mujeres adultas pertenecientes al programa de mujer de ODECOFROC, 10 promotores de salud y 5 profesores de las comunidades, así como de dirigentes y ex dirigentes de la organización; además se han compartido historias de vida con 6 informantes claves, mujeres entre 32 y 58 años de edad con experiencias propias de suicidio o de parientes cercanos.

Complementariamente se han obtenido datos de defunciones, tomados de los informes de los promotores y sanitarios de salud de tres comunidades en los últimos años e información relativa a un alto número de intentos de suicidio donde intervino un promotor

sanitario local awajún especializado en desintoxicación y lavados gástricos.

Con apoyo de FORMABIAP, el Programa de Formación de Profesores Bilingües de la Amazonía Peruana de la organización nacional: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), se ha tenido acceso a las tesis de los alumnos del programa. Igualmente se han recibido aportes de varios especialistas y del personal médico que se desempeñó en la zona, bien como parte del Grupo DAM (Desarrollo Alto Marañón 1970-1980) o del Programa de Salud del CAH (Consejo Aguaruna y Huambisa 1980-1988). Se ha contactado asimismo con personal de la Dirección General de Epidemiología (DGE) del Ministerio de Salud con el fin de verificar la información disponible a nivel oficial y los enfoques utilizados para el tratamiento del problema.

Pueblos indígenas amazónicos y Estado peruano

Los pueblos indígenas en el Perú atraviesan por un momento muy crítico y son varios los mecanismos y órganos de tratados de derechos humanos de Naciones Unidas que han mostrado su preocupación y que han llamado la atención del gobierno en relación con graves incumplimientos de las obligaciones asumidas por el Estado peruano en el ámbito internacional.¹¹ En cuanto a los pueblos indígenas amazónicos el deterioro de sus condiciones de vida es acelerado. Colonizaciones inducidas o espontáneas sin control estatal, con su secuela de expansión cocalera, oferta masiva a los inversores de tierras destinadas a monocultivos industriales o a la especulación, una muy agresiva política de concesiones petroleras y forestales, actividades mineras informales y formales sin la adecuada vigilancia ambiental y con muy alto impacto, concesiones hidroeléctricas o grandes proyectos viales, se han su-

11 Ver informe del Comité de Expertos en Revisión de Convenios y Recomendaciones de OIT (80° reunión, febrero 2010) así como del Relator Especial para Pueblos Indígenas y el Comité para la Erradicación de la Discriminación Racial.

perpuesto a los territorios indígenas, en muchos casos de forma repentina, trastornando de manera determinante las formas de vida de los pueblos afectados. Sólidas economías tradicionales se han visto desbordadas sin mayor posibilidad de recomposición en el corto y mediano plazo. El deterioro de los recursos amazónicos del Perú en las tres últimas décadas ha sido considerado como alarmante para buena parte de los tratadistas especializados.¹² En muchos casos, los estándares de vida de los indígenas se están reduciendo drásticamente, afectando muy especialmente a los niños.¹³

Desde el punto de vista normativo, los pueblos indígenas del Perú han sufrido un progresivo debilitamiento de la protección jurídica de sus territorios a partir de la Constitución de 1993 en pro de facilitar la puesta en el mercado de las tierras y los recursos amazónicos. Un informe efectuado por la Comisión Especial Multipartidaria del Congreso encargada de estudiar y recomendar la solución a la problemática de los pueblos indígenas¹⁴ concluye que “el Estado peruano no ha construido políticas públicas específicas para los pueblos indígenas [...] Las acciones desarrolladas por distintas entidades sectoriales no han sido formuladas con participación de los pueblos indígenas o con sus organizaciones representativas y en cuanto a su aplicación, éstas no han sido consultadas [...] Aún no se aprueban las leyes que han sido demandadas por distintas instituciones, como la Defensoría del Pueblo y las propias organizaciones indígenas [...]. El Estado no cuenta con la institucionalidad necesaria para dar atención integral a la problemática de los pueblos indígenas y dar cumplimiento a lo establecido por la Constitución Política del Perú y el Convenio N° 169 [...]”.

Las tensiones entre las organizaciones indígenas y el Estado peruano en los últimos cinco años han sido permanentes y algunos de sus conflictos se dirimen hoy en los tribunales. Existen conce-

12 Dourojeannie, Marc / *Amazonía peruana* en 2021. --. Fundación para la conservación de la naturaleza. – Lima, 2009.

13 Unicef-INEI / *Estado de la niñez indígena en el Perú*, 2010.

14 [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoycomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799D6A0525772F005E946E/\\$FILE/INF-CMEERSOOI-250510.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoycomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799D6A0525772F005E946E/$FILE/INF-CMEERSOOI-250510.pdf)

siones petroleras por más de 50 millones de hectáreas cubriendo el 72% de la Amazonía y está lotizada en su totalidad. Las cifras para las concesiones mineras y madereras superan los 2 y 15 millones de hectáreas respectivamente y el cálculo de las tierras deforestadas ya supera los 10 millones.

Después de los sucesos de Bagua,¹⁵ el gobierno peruano constituyó el Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos cuyas conclusiones no han llegado a implementarse.¹⁶ Los reportes de la Defensoría del Pueblo peruana dan cuenta de un promedio de 250 conflictos sociales en los últimos años; el 54% de ellos tienen un origen socio-ambiental y muchos se dan dentro de un contexto indígena.

El pueblo Awajún: Ubicación y breve presentación¹⁷

El pueblo o la nación, Awajún ocupa la región noroeste extrema de la Amazonía peruana. Asume como propio un amplio territorio calculado en 4.166.308 hectáreas, de las cuales están legalizadas 2.155.943. Es un territorio muy accidentado de cerros abruptos y colinas más suaves, con ríos de valles estrechos y fuertes corrien-

15 El 9 de abril de 2009, los pueblos indígenas amazónicos iniciaron una jornada de lucha por la derogatoria de decretos legislativos que consideraron lesivos a sus intereses colectivos. La provincia amazónica de Bagua, en el norte del Perú, fue uno de los lugares donde se concentraron los manifestantes. El desalojo realizado el 5 de junio de 2009 por las fuerzas policiales derivó en un enfrentamiento con 34 muertos, 24 policías y 10 civiles y cerca de doscientos heridos, muchos de ellos de bala. Ver: Informe de la comisión investigadora: http://www.cnr.org.pe/imagenes_archivo/4a24c0d8d7eba485218c6676a898f8d7/Informe_Final_de_la_Comision_Especial_para_Investigar_y_Analizar_los_Sucesos_de_Bagua.pdf

Informe de minoría de la comisión: <http://informebagua-enminoria.blogspot.com>

16 Un proyecto de ley de consulta previa sancionado por el Congreso fue observado por el Ejecutivo. Entretanto 24 nuevos lotes petroleros se han contratado tras el pedido del CERCER de suspender las concesiones mientras no hubiera un procedimiento de consulta apropiado.

17 Hemos utilizado, con permiso del autor, la etnografía inédita de Emilio Serrano, documento mecanografiado elaborado en la década de los años 70 pero con mucha información vigente hasta la fecha.

Cuadro 1¹⁸

Territorios indígenas en la Amazonía Peruana

Concepto	Hectáreas	
Total tierras en la Amazonía	78.282.060	
Territorios indígenas legalizados		
Tierras tituladas en propiedad	5.363.023	
Tierras cedidas en uso	3.019.717	
Ampliaciones (todas las modalidades)	1.413.693	
Otras modalidades	767.825	
Total tierras demarcadas y/o tituladas a comunidades indígenas		10.564.258
Reservas territoriales para pueblos indígenas en aislamiento		2.812.686
Total tierras legalizadas a pueblos indígenas		13.376.944

tes. El Río Marañón, que constituye el moderno eje del territorio, adquiere una tremenda pendiente en la zona de asentamiento del pueblo Awajún, con una continuada serie de peligrosos estrechamientos del cauce por el cruce de las cadenas montañosas. La población awajún se distribuye por diversas cuencas con una marcada identidad y autarquía local así como con procesos históricos singulares en cada caso. No obstante, la identificación como awajún es fuerte y universal así como su profunda determinación común por la defensa del territorio tradicional.

18 Información recogida del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), Instituto del Bien Común (IBC) y García y Chirif, 2007.

Políticas públicas para pueblos indígenas en el Perú¹⁹

No existen políticas públicas diferenciadas o que traten de manera transversal la problemática de los pueblos indígenas de acuerdo con el documento de conclusiones de la comisión del Congreso.

Institucionalidad La institución oficial, el INDEPA (Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano), no dispone de canales para la participación de los interesados y su desprestigio entre las organizaciones indígenas es manifiesto, así como su falta de operatividad e incidencia. Actualmente tiene un rango menor en el organigrama del Estado.

Participación y consulta Después de un largo período de concertación de una agenda política entre Estado y organizaciones indígenas, los resultados no se han implementado. La consulta previa continúa sin practicarse ni regularse. Los pueblos indígenas no son consultados incluso ante iniciativas de impacto vital como las concesiones hidroeléctricas.

Tierras y recursos Se ha paralizado desde hace años el proceso de titulación de tierras indígenas.

Educación La Educación Intercultural Bilingüe (EIB), está reconocida en la Constitución y ha sido implementada con la aprobación de la ley No. 27818. Existe asimismo una ley de reconocimiento, preservación, fomento y difusión de lenguas aborígenes, no obstante no existe una política de educación acorde con estos reconocimientos legales.

19 Ver Informe Comisión Multipartidaria del Congreso encargada de analizar la problemática de los pueblos indígenas:
[http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoycomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799D6A0525772F005E946E/\\$FILE/INF-CMEERSOOI-250510.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoycomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799D6A0525772F005E946E/$FILE/INF-CMEERSOOI-250510.pdf)

Salud No existe política pública orientada a impartir una salud culturalmente apropiada. La Defensoría del Pueblo señala que el 76% de los establecimientos que visitó en comunidades nativas no cuentan con medios de transporte, lo que las hace ineficaces. Existe el Centro Nacional de Salud Intercultural (CENSI), con el objetivo de proponer políticas y normas en salud intercultural. El Plan Nacional Concertado de Salud y el Seguro Integral de Salud (SIS) alcanza, con grandes deficiencias, al 41% de la población.

Políticas asistenciales y de transferencias condicionadas

Las iniciativas asistenciales, a través de la distribución de alimentos (PRONAA), o transferencias condicionadas en efectivo (JUNTOS) son tal vez las que con mayor fuerza definen la intervención del Estado en la amazonía indígena; posiblemente hayan tenido incidencia en la reducción de las estadísticas de la pobreza extrema, medida sobre la base del ingreso familiar. Sin embargo otros impactos de estas políticas no han sido evaluados. La Comisión Multipartidaria del Congreso encargada de analizar la problemática de los pueblos indígenas recomienda reiterada y encarecidamente reconsiderar estas políticas y reorientarlas para que no generen efectos contradictorios a los buscados.

El pueblo Awajún, cuenta con una población censada de 55.328 en 281 comunidades. Como pueblo o nación pertenece y se identifica étnicamente como parte de la gran familia jibaroana junto con sus parientes shuar o wampis, achuar y shiwiari (los llamados jíbaro-shuar en la antropología) y los kandoshi y chapra de la familia jíbaro-candoa. Los asentamientos tradicionales se ubicaron en las zonas interfluviales de montaña con una dispersión muy acentuada bien adaptada a sus formas de vida, a sus valores culturales y a su temperamento independiente.

En la actualidad han descendido a las orillas de los ríos y las grandes quebradas pero mantienen bajo control y en uso la totalidad de su territorio. Los movimientos centrípetos y centrífugos del poblamiento awajún han sido continuos, si bien existe en la actualidad

un proceso de concentración en comunidades con una duración inusual que podría señalar tendencias hacia la estabilización.

De todas las naciones de la familia jibaroana, los awajún son los que tienen una mayor presión fronteriza por parte de los embates colonizadores de manera que aportan, no sin sacrificio, una barrera de contención y de seguridad territorial al resto de los pueblos y naciones jíbaras. El talante guerrero, demostrado en la historia frente a los intentos de invasión de mochicas, incas, españoles y más recientemente, frente a colonos y empresas extractoras no consentidas, ha sido reconocido por historiadores y antropólogos y tiene, asimismo, un reconocimiento popular que ha desalentado en muchas ocasiones a sus potenciales invasores. El hecho de no haber sido dominados por ninguno de sus enemigos a lo largo de su historia ha desarrollado un concepto de dignidad étnica vinculado a las características del talante resuelto y disciplinado que caracterizó la orientación de la educación de sus niños y jóvenes y que se ha traducido tradicionalmente en una satisfacción colectiva por mantener la independencia y una soberanía sobre su territorio que nunca se puso en duda y que hoy, a la luz de los modernos conceptos jurídicos del constitucionalismo peruano, y lo que se les niega jurídica y fácticamente.²⁰

El pueblo Awajún se organizó de manera moderna, hacia 1970, a partir de incipientes agrupaciones en el Río Cenepa y el valle de Imazita para consolidar más tarde importantes federaciones como el Consejo Aguaruna y Huambisa, en Amazonas y Bagua, Chapi Shiwag en Loreto y otras menores en la cuenca del Alto Mayo o el Río Chirinos. Hoy, el pueblo Awajún ha vuelto a recomponer sus autonomías locales en base a un número permanentemente creciente de organizaciones independientes aunque afiliadas a redes regionales y a organizaciones de nivel nacional. Tras los sucesos ocurridos durante las protestas indígenas del año 2010, donde el

20 “Lo que más nos apena no es [la contaminación] sino tener que enterarnos de que el Estado peruano puede entregar nuestro territorio a quien le de la gana sin nuestro permiso, eso nos hace loquear porque no lo podemos entender, nadie le hemos autorizado y ellos nunca han sufrido por defender esto”. ODECO-FROC / Encuentro de vida y taller de futuro: Comunidad de Kusú-Kubaim, 2010.

pueblo Awajún tuvo parte directa en los acontecimientos, empresas y funcionarios del Estado han hecho considerables esfuerzos por introducir elementos disuasivos frente a la oposición generalizada de las comunidades hacia las actividades mineras o petroleras. Esto viene generando continuas divisiones organizativas con consecuencias profundas en las relaciones internas. Durante el desarrollo del presente trabajo se ha podido constatar que este divisionismo inducido desde el exterior genera mucho malestar interno y puede llegar a asumir formas violentas al provocar una metamorfosis peligrosa y anómala de las concepciones de amigo-enemigo que rige en las relaciones sociales tradicionales.²¹

Este informe se ha centrado en algunas comunidades de la cuenca del Cenepa, muy convulsionada hoy por sus conflictos con la minería y las escisiones internas al respecto. El resto de las zonas de asentamiento awajún también atraviesan procesos conflictivos, externos e internos.²²

El pueblo Awajún, como puede verse, está sufriendo fuertes presiones que generan un malestar colectivo no sólo en relación

21 Después de la paz Perú-Ecuador, el Estado peruano decretó la Zona Reservada Santiago-Comaina (el corazón del territorio awajún y wampis) y se produjo, entre 1999 y 2004, un largo proceso de concertación entre las entidades encargadas del Estado y las organizaciones indígenas del Río Cenepa y Santiago, donde se acordó la creación de un parque nacional, la categoría más estricta de conservación del ordenamiento peruano - donde la minería no es factible -, para conservar intangible el área sagrada de Ichigkat Mujat, donde se concentran las nacientes de los ríos y quebradas que alimentan la cuenca del Cenepa y el principal reservorio de especies faunísticas. El pacto no fue respetado y algunas áreas fueron excluidas del parque y concesionadas a una compañía canadiense-peruana. La población de los Ríos Cenepa y Santiago, afectados conjuntamente por la minería y por un lote petrolero rechazado expresamente por las organizaciones, fue la que primero se plegó a las protestas indígenas de 2008 y 2009. Véase: Informe IWGIA: *Crónica de un engaño*. – Perú, 2009.

Véase también los informes de las comisiones especiales.

22 Las comunidades de los Ríos Chiriaco-Imaza, Nieva, Apaga, Potro y Yurapaga, frontera awajún con los frentes de colonización, soportan la presión de las vías de penetración y la infraestructura petrolera. Las comunidades del Río Chirinos han sufrido permanentemente invasiones dando lugar a enfrentamientos violentos; el último, en el año 1997, en la comunidad de Naranjos, se saldó con el fallecimiento de 15 personas y un número alto de heridos. Los awajún del Río Santiago mantienen otro de los conflictos registrados como graves por la Defensoría del

con el deterioro del entorno; existe un aspecto interno de ese malestar, una desazón que podríamos caracterizar como cultural y que podría reflejarse en una turbación, frecuentemente explícita, ante su incapacidad para dominar el rumbo de los acontecimientos en las actuales condiciones. En cualquier caso, situaciones similares se están dando al interior de muchos otros pueblos indígenas. Para poder dar razón del comportamiento suicida dentro del pueblo Awajún, es preciso considerar, junto con estas perturbaciones traumáticas, de carácter estructural, otros factores que contribuyen adicionalmente a que un pueblo sea más propenso que otros a este tipo de respuesta autodestructiva frente a los conflictos.

Cuadro 3

Indicadores generales y socioeconómicos de la cuenca del Cenepa²³

Comunidades y Anexos (al año 2008)	53	Migrantes	693
Población	10.219	Educación	
Territorio legalizado en ha.		Asistentes a centros educativos	2.207
Titulado	152.597	Menores de 16 años en la escuela	1.987
Cedidas en uso	67.530	Población con educación superior	197
Área fiscal (demarcada para la comunidad)	19.839		
TOTAL	239.966		

Pueblo a partir de la rechazada concesión a la empresa Hocol del lote petrolero 116 y la irregular promoción de organizaciones oficialistas de baja representatividad pero con fuertes recursos económicos que colaboran con las empresas para sensibilizar a las comunidades a favor de la extracción de hidrocarburos.

23 Datos extraídos del Censo 2007 del INEI y del SINAC del IBC.

Fecundidad			
Mujeres en edad fértil (15-49)	2.197	Población analfabeta	914
Total madres (12 y más años)	1.952	Mujeres analfabetas	718
Promedio hijos por mujer	3.2	Salud	
		Población con seguro de salud	4.616
		Identidad	
		Sin partida de nacimiento	833
		Sin DNI	858
		Mujeres sin DNI	580
		Religión	
		Católica	14.52%
		Evangélica	22.01%

Peculiaridades de orden cultural del pueblo Awajún

La complejidad de la cultura awajún es considerable y este trabajo no puede dar cuenta de todos los posibles factores culturales que podrían tener relación con los eventuales casos de suicidio; y más cuando estos factores se correlacionan, de múltiples maneras, con factores psicológicos y sociológicos. Los informantes han puesto el suicidio en relación con temas como: la asimetría de las relaciones hombre-mujer, las interrupciones y deterioros del proceso formativo de los niños y jóvenes, los cambios en el funcionamiento de la sociedad y la distri-

bución del poder y otros como la hechicería y las influencias de las diferentes dimensiones de la realidad, la concepción de la muerte y de la vida y la confusión religiosa promovida por las misiones, las dificultades para la subsistencia diaria y las características anímicas y del talante awajún. Muy brevemente se pondrá atención a aquellos aspectos que han aparecido mencionados más frecuentemente con el tema del estudio: las relaciones hombre-mujer y los cambios en el proceso formativo de los jóvenes de ambos sexos.

Pero antes que nada hay que adelantar una permanente alusión a la diferenciación, en todos los rangos de edad, entre conductas y modos de ser “tradicionales” y “aculturados”, por utilizar los adjetivos más usados.²⁴ En todos los casos se percibe una fuerte conciencia de la existencia - y la valoración - de una “forma de vida” propiamente awajún que sirve como modelo de conductas y como contraste para evaluar y/o criticar los cambios. Se trata de un “modelo” exigente que refleja una identidad muy estimada, pero que también puede ser una vía hacia la frustración de aquellos que no pueden o no desean adecuarse a sus requerimientos. Hoy en día no pueden identificarse personas con conductas tradicionales puras ni puramente aculturadas. Los individuos se sitúan en un punto u otro del espectro influyéndose mutuamente y construyendo un presente cultural que, no por estar ostensiblemente transformado y en un proceso acelerado de transición, deja de ser identificado por sus miembros como algo propio, compartido y singular. Lo cierto es que las diferentes personas viven esa cultura común de manera diferente de acuerdo a cómo la conocen, para cuánto les sirve y hacia dónde se orientan los objetivos que se han fijado para su vida. Si bien se trata de una sociedad donde los elementos culturales más fundamentales se mantienen de una manera relativa-

24 Buena parte de la información de este epígrafe procede de una etnografía inédita escrita en la primera mitad de la década de los años 70 por Emilio Serrano Calderón de Ayala y se ha utilizado con autorización expresa del autor. Se trata de un presente etnográfico que remite a una situación que en muchos casos ha sufrido transformaciones radicales. Pero no existen etnografías actualizadas. Guillermo Guevara cuenta, con textos también inéditos, que plantean la situación en términos de cambio. El equipo de campo ha procurado sistematizar un buen número de notas procedentes de sus propios trabajos anteriores como de los informantes a los que se ha accedido durante los trabajos de campo.

mente estable, los nuevos tiempos están construyendo una sociedad cada vez más diversificada, donde las influencias externas propician conductas y aspiraciones que escapan a los patrones culturales tradicionales. En este contexto, el desentendimiento intergeneracional es evidente pero no deja de expresar, como señala Emilio Serrano,²⁵ diferentes formas de vida que configuran una misma cultura y la ubican, de manera compleja, en un determinado momento histórico.

• Hombre – mujer

En los últimos tiempos se ha acostumbrado a remarcar, en la bibliografía reciente, un supuesto desequilibrio extremado entre hombres y mujeres awajún, tanto en la esfera de la distribución del poder, en el acceso a los recursos materiales y espirituales y en las responsabilidades que a cada uno le toca. En ocasiones se utiliza el hecho del suicidio femenino como una expresión demostrativa de ese desequilibrio e incluso se alude a una “política del suicidio” como mecanismo premeditado y colectivo de reajuste de la relación.²⁶ Esto no corresponde con las experiencias narradas por la mayor parte de los conocedores ni con la experiencia del equipo a cargo del presente trabajo. De hecho, no es común, ni siquiera entre las familias del resto de los pueblos de la familia jibaroana, contemplar una posición política tan sólida y tan amplia además de una decisiva participación en buena parte de las negociaciones que interesan como la de la mujer awajún; principalmente aquellas en torno a la casa familiar, el centro de la vida y la dinámica social awajún. Es cierto que existe un marcado sexismo, muy especialmente en los aspectos discursivos y ceremoniales y en las presentaciones públicas en los escenarios formales, pero no suelen ser estas

25 Serrano Calderón de Ayala, E. / Notas sobre etnología aguaruna. – Perú : GRUPO DAM, 1973. 386 p. (Texto inédito).

26 Bant, A / La política de suicidio: El caso de las mujeres aguaruna en la Amazonía peruana. -- En: *Relaciones de género en la amazonía peruana*, p. 119-144. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1999.

las ocasiones ni los espacios preferidos por las mujeres para ejercer influencia, al menos no hasta hace unos pocos años.

De hecho y a partir de que esos espacios han sido del interés femenino, se han multiplicado las iniciativas organizativas de grupos de mujeres y hoy en día, en casi todos los enclaves de asentamiento awajún, estas organizaciones de mujeres y el propio liderazgo formal femenino, se vienen abriendo espacios cada vez con mayor asiduidad. Por otra parte, el rol de la mujer siempre fue ampliamente respetado, tanto que son varios los antropólogos que coinciden en que sería difícil verificar entre las mujeres de las naciones europeas un lugar tan digno en sus sociedades como el que de hecho ocupa la mujer awajún en la suya.²⁷ Pero ese rol y ese prestigio son consecuencia del rol de la mujer en un tipo de economía que ha venido garantizando por siglos la subsistencia de las familias. Los cambios de esa economía de uso hacia una economía de cambio conllevan una severa disminución de poderes para la mujer y una depreciación de su misión y de los estándares y exigencias de su proceso de formación. La desvalorización de esa economía altamente eficiente, a través de discursos agresivos como el de la “pobreza extrema” con el que se la descalifica, puede introducir elementos que desmotiven a las mujeres o reduzcan sus satisfacciones anímicas por la contribución al buen funcionamiento de la sociedad.

La unión entre un hombre y una mujer expresa la complementariedad y el ajuste obligado de saberes, de estados de ánimo y de esfuerzos necesarios para un correcto funcionamiento de la casa familiar. La conjunción hombre- mujer es indispensable para la subsistencia de tal manera que no es concebible la soltería. Muchas instituciones son derivadas de este imperativo cultural, incluyendo la propia poligamia, una institución que se convierte en conflictiva a medida que se equipara el peso demográfico de los dos sexos. En términos generales la mujer provee a la vida familiar de los elementos relacionados con la domesticación de la naturaleza y el hombre con los aspectos predadores de esa relación. La

27 Karsten: “Hay, creo yo, pocas sociedades civilizadas en las que el hombre solicita con tanta asiduidad consejo de su esposa, aún en asuntos de poca importancia”.

agricultura y la caza son dos aspectos fundamentales del aporte de cada sexo al bienestar familiar. La excelencia en ambos casos forma parte de un contrato que requiere ser cumplido de manera satisfactoria. El cabal cumplimiento de la obligación recíproca construye relaciones afectuosas y las expresiones amorosas, incluso las más pasionales, siempre se refieren al funcionamiento satisfactorio de esa reciprocidad. Si un hombre o una mujer no son capaces de cumplir a cabalidad ese compromiso mutuo las familias pueden y suelen aceptar el divorcio como una respuesta lógica. Esta estrecha complementariedad es altamente eficaz en términos económicos pero hace muy interdependientes a ambos cónyuges. Tal vez la situación actual que mejor explica el malestar en las relaciones de género entre los awajún es la desaparición de los recursos de caza. La carne de monte (y la pesca en menor medida) no sólo es el aporte fundamental que corresponde al hombre, es también la actividad que expresa las virtudes de la condición masculina, uno de los fundamentos del atractivo viril. Pero cuando la caza escasea o desaparece en todo un determinado entorno, cuando no depende de la habilidad del cazador traer carne del monte, la relación puede convulsionarse. El hombre no puede corresponder a la mujer y se siente humillado. El orgullo le dificulta buscar nuevas soluciones “de pareja”.²⁸ Como reacción viene buscando espacios donde reubicarse. Como jornalero, profesor, dirigente, alcalde, comerciante, o alguno de los otros escasos trabajos por cuenta ajena: todos ellos orientados hacia economías de cambio. El *masato*²⁹ es sustituido por la cerveza en las fiestas; alimentos exóticos (como los fideos o el atún) pasan a tener más prestigio que la producción de la mujer. Los espacios sociales (fiestas, visitas) y domésticos (el hogar, la cocina) dejan de estar bajo control de la mujer. La mujer

28 Al parecer, las mujeres mayores sí se dan cuenta de la posición desventajosa en la que está quedando el hombre awajún sin animales que capturar; las informantes han mencionado el asunto (“los tratamos como a huerfanitos”), una afectuosidad compasiva que posiblemente no siempre será bien recibida.

29 Ver: Tuesta, Irma; García, Pedro; García, Malena / El masato: la civilización de lo silvestre. En: *Chicha peruana, una bebida, una cultura*. Universidad San Martín de Porres; Editor Rafo León, 2008.

pierde el gusto por la excelencia y pasa a ser ama de casa con pocas gratificaciones. Las relaciones se suelen tensar e incluso violentar hasta llegar a la agresión física, antes infrecuente. Mujeres de sensibilidad especial pueden sentir como insostenible estos desplantes y desafíos de género y pueden optar por la autoeliminación por suicidio o por la migración.

El sistema de parentesco es el eje de la sociedad awajún. Es un sistema que funciona sobre la base de dos mitades exogámicas³⁰ (universales) reproducidas a nivel local en cada asentamiento o comunidad. Se trata de dos grupos que consolidan periódicamente alianzas estables alrededor de la institución matrimonial. Los padres arreglan las uniones con escasa participación de los futuros esposos. Tanto el varón como la mujer pueden oponerse a la decisión de los mayores aunque es una negativa considerada inconveniente. El matrimonio es en primer lugar y sobre todo un acto social. Las uniones entre personas de una misma mitad son incestuosas y altamente censurables por cuanto malogran el orden natural de las cosas.³¹ La relación conyugal se consolidará o no en base a los merecimientos de cada contrayente y esos merecimientos se refieren al cumplimiento de lo que a cada uno le toca. El amor, o los afectos, se construyen sobre esa base. Es una institución concebida con ventajas e inconvenientes mutuos. A las niñas se les entrega a un joven, ya formado, a muy temprana edad; pero el joven debe abandonar su familia y ponerse al servicio de su suegra y bajo la vigilancia de su suegro y cuñados por un largo tiempo. La mujer es consciente de que las alianzas familiares dependen del celo en sus funciones tanto como de su propio bienestar y del trato que su esposo le propor-

30 Es una versión del llamado matrimonio dravídico donde se definen por una parte a los primos paralelos – hijos de hermanos del mismo sexo - como consanguíneos (hermanos) y a los primos cruzados – hijos de hermanos de diferente sexo - como afines (cuñados). Las parejas potenciales se pueden efectuar tan solo entre primos cruzados (los afines). Un individuo puede ubicarse con cierta facilidad en una u otra mitad a nivel de toda la nación Awajún y conocer con quien puede y con quien no puede vincularse en matrimonio.

31 Se sanciona como incestuoso *túwa*, la formación de una pareja con persona de la misma mitad, pero no así los escarceos sexuales prematrimoniales.

cione.³² En casa de sus suegros, el esposo es el único extraño y se cuidará de no ejercer violencia salvo frente a situaciones que son desaprobadas por los propios cuñados (el adulterio y la ociosidad principalmente). Las cuñadas, casadas con hermanos de la esposa muy frecuentemente son poderosas aliadas para evitar agresiones que podrían ser replicadas contra ellas. Esta forma de arreglos matrimoniales, que puede resultar muy poco convincente desde el punto de vista de sociedades más individualistas, ha sido siempre muy funcional a los objetivos sociales awajún y por extraño que pudiera parecer, por lo general forja relaciones afectuosas y de mutuo respeto y admiración que se evidencian entre parejas mayores.

El éxito de estas relaciones se prepara de muy diversa manera. La separación de niños y niñas, es llevada a los extremos de prohibir a los niños varones conversar con las niñas³³ o incluso ocupar asientos usados por mujeres; el tabú para los hombres de mantener relaciones con mujeres mayores e incluso de hacer el amor en edad formativa buscan impedir que las relaciones prematrimoniales puedan alterar las alianzas previstas por medio del matrimonio. Mientras que la niña va formando sus habilidades, competencias y estados de ánimo progresivamente, junto con su madre y sus hermanas, el hombre debe llegar al matrimonio con una formación suficiente y preferiblemente, con una visión (*wáimaku/ajútap*) que pueda dar seguridad a su joven esposa.

El matrimonio tradicional que responde a las pautas generales descritas, a pesar de seguir constituyendo un modelo de referen-

32 Brown percibe una “impotencia social” que impide a la mujer armar alianzas, esto es, utilizar el colectivo, para defenderse de las injurias, lo que podría llevarla a manipular su agresividad a través del suicidio. Es cierto que la guerra no es organizada táctica ni estratégicamente por mujeres, pero en cada momento de tensión extraordinario que precede a un acto de guerra se puede verificar que no sólo la mujer no está al margen, sino que su posicionamiento suele ser el más estricto y apremiante, tanto que en muchas ocasiones su presión es determinante. En tiempos de paz, donde se pueden percibir las pautas de la vida diaria, las mujeres muestran bastante mayor facilidad que los hombres para armar relaciones estrechas (entre mujeres) o impulsarlas (entre varones) a través de las fiestas, las visitas sociales, el ipaámamu o el recibimiento de parientes. Brown, M. F. / *Power, gender, and the social meaning of Aguaruna suicide*. 1986.

33 El *étse* o aliento de las mujeres, es peligroso y puede debilitar a los hombres e impedirle tener su visión del *ajutap*.

cia, es una de las instituciones que más está sufriendo las transformaciones de la modernidad. La educación mixta de hombres y mujeres de la misma edad compartiendo el espacio escolar durante largas horas propicia el enamoramiento y relaciones fuera del control de los mayores que pueden terminar en emparejamientos muy poco funcionales. Ni hombre ni mujer adquieren en la escuela las condiciones necesarias para conducir una nueva familia y el hecho de que el nuevo emparejamiento no cumpla función alguna en la agenda de las alianzas predeterminadas, dificulta la comprensión y la solidaridad de las familias de los cónyuges. Aparecen así muchas nuevas circunstancias como los niños en abandono, las madres y padres solteros, los divorcios tempranos. Situaciones que, a veces, suelen relacionar los padres de familia con las conductas suicidas.

Los puntos presentados tratan de mostrar algunas de las múltiples circunstancias que definen y afectan la relación hombre-mujer en la sociedad awajún. Su objetivo es ilustrar posibles enfoques analíticos para encontrar factores de riesgo y factores protectivos que surgen de las interrelaciones entre la cultura, sus transformaciones y las negociaciones culturales que se producen en un momento determinado así como su posible influencia en las conductas y los estados de ánimo colectivos e individuales.³⁴

• El proceso formativo de jóvenes awajún y su evolución

En la economía practicada por la sociedad awajún, como ocurre en todas las economías de uso donde una parte importante de las necesidades se satisfacen de manera independiente del mercado, la subsistencia - y la calidad de vida - dependen de los recursos naturales disponibles y de los conocimientos, competencias y capacidades necesarias para saber aprovecharlos. En sociedades con

34 En contraste, muchos de los programas diseñados desde las instituciones estatales y las ONG han enfocado los actuales desajustes en las relaciones de género sin una perspectiva cultural e histórica que permita dar respuestas que contribuyan a la mejora del bienestar tanto de las mujeres como de los hombres.

economías de cambio, el proceso formativo es genérico; se concreta en etapas tardías cuando el joven accede al conocimiento especializado y optativo que exige un quehacer profesional determinado que le va a permitir, teóricamente, entrar en el mercado, cambiar trabajo por ingresos monetarios y éstos por los bienes que satisfagan sus necesidades. En la sociedad awajún los niños y niñas de ambos sexos deben adquirir desde muy pronto todos los saberes, habilidades y fuerzas necesarias para progresivamente ser capaces de acceder a la naturaleza y obtener directamente de ella todo lo necesario para contribuir con su familia a la satisfacción de las necesidades colectivas. En cada tipo de sociedad los objetivos, los ritmos, los plazos, los horarios y las necesidades educativas son diferentes.

Las exigencias educativas de los niños awajún son muy fuertes. Es un proceso formativo muy abnegado, incluyendo disciplinas alimenticias, restricciones sexuales y consumo frecuente de plantas comunicativas. Incluye saber, saber hacer, sentir y comprender las esencias de las cosas y los recursos. Brown (1998), habla del “significado” implícito en todas esas prácticas que integran el currículum tradicional y advierte que desproveer de ese sentido al aprendizaje conduce a los jóvenes, por lógica, a la “insignificancia”.³⁵

Este proceso formativo siempre estuvo a cargo del grupo social, más allá incluso de la familia extensa. Los niños y niñas reciben de sus padres o madres una formación altamente especializada y ajustadamente complementaria entre ambos sexos, de conformidad con objetivos muy estables de la sociedad awajún. Por su parte, el padre y madre ejercen un rol trascendental en la formación de sus hijos del sexo opuesto para compensar aspectos que no se contemplan a fondo en su respectivo proceso formativo (la afectividad en los hombres y el rigor de la etiqueta pública, la prestancia y un riguroso concepto del respeto propio, en las mujeres). Este proceso formativo, de mucha proximidad entre preceptor y aprendiz,³⁶

35 Brown, M. F. / *Power, gender, and the social meaning of Aguaruna suicide*. 1986.

36 A fin de evitar una sobrecarga gráfica que supone utilizar en castellano o/a para marcar la existencia de ambos sexos (aprendiz/a, preceptor/a) utilizamos el masculino genérico clásico, en el entendido de que todas las menciones en tal género representan siempre a hombres y mujeres.

muy próximo también a la realidad de la vida, muy poco teórico, relega al aprendiz a un rol escénicamente secundario. En efecto, la tradición awajjún impide a los jóvenes participar en las decisiones o decidir por sí mismos. Su rol es el de estar ahí y aprender para cuando le llegue el momento. El aprendizaje en la mujer es mucho más comunicativo y en alguna manera, menos riguroso; a cambio las niñas están más recargadas de tareas que los varones de su edad.

Se da por descontado que los niños de ambos sexos sean diligentes y no existe, por lo tanto, un especial reconocimiento de una cualidad como esa.³⁷ Sí existe, por el contrario, un profundo sentimiento crítico frente a quienes no la muestran. Ser ocioso (*dáki*), no espontáneo o voluntarioso (*asúmchau*), rebelde a la enseñanza de los mayores, desvergonzado (*túnish*), son defectos muy preocupantes para los padres.³⁸ Una modalidad extrema de este tipo de actitud es la denominada *shúpa* (inmundicia, impureza) para los hombres y *yéga* (impureza pero también que no encuentra o que se apena con facilidad) para las mujeres. Estados de ánimo depresivos en que la persona es incapaz de hacer nada de provecho. Se suele atribuir a un daño por terceros o a la aplicación de algún hechizo amatorio (*pusan*). Se corrige con métodos tradicionales (entre otros, bebidas tónicas como toé, ayahuasca u otros tratamientos vegetales y dietas).

El objetivo del proceso de formación es transmitir al aprendiz todas las herramientas y habilidades (técnicas, físicas, filosóficas, mentales) necesarias para una vida feliz. El final del proceso lo marca el momento en el que el aprendiz está en condiciones de poder definir su destino particular, sus propios objetivos. Para los hombres ese paso es el de su visión del *ajútap*, el contacto con los antepasados que define una integración cultural suficiente y permite al hombre construirse un destino propio. Para la mujer ese

37 El “pégkeg” es un calificativo común muy poco enardecido. Sin embargo se refiere a la cualidad de lo perfecto que es, al fin y al cabo, lo que se espera como resultado del aprendizaje.

38 Se proporciona a estos jóvenes jugo de toé, una planta muy fuerte, alucinógena, que supuestamente debe fortalecer su carácter y mostrarles el camino que deben seguir.

momento es el de la conjunción con el espíritu de *Nugkui* que le otorga poderes sobre los frutos de la tierra.³⁹ La formación de la masculinidad y de la femineidad se adecua entonces a comportamientos mitológicos (*Shakaim*, *Nungkui*, *Bikut*) pero sobre todo a modelos próximos (padre, madre, parentela, grandes personajes femeninos o masculinos cuyo reconocimiento público proviene de su excelencia en el cumplimiento de las tareas asignadas a su sexo).

Los cambios en el proceso de formación de los niños y jóvenes awajún -hoy a cargo de las escuelas estatales - son radicales y posiblemente determinantes en la confusión que se evidencia en las comunidades. El nuevo escenario donde jóvenes coetáneos de ambos sexos coinciden, se enamoran y se comprometen sin participación de sus parientes, la multiplicación de matrimonios prematuros de escasa viabilidad, la ruptura de los hilos que vinculaban estrechamente a padres e hijos en un proceso formativo que era de interés común, el nuevo cariz “paternalista” y desorientado de las relaciones padres-hijos, la prolongación de la dependencia familiar y la aparición de la adolescencia como una etapa psicológica nueva entre los niños y niñas awajún,⁴⁰ el creciente poder de los profesores y profesoras que son, a su vez, los principales impulsores del proceso de aculturación, son aspectos diversos de una alienación trascendental. La aparición de las escuelas, con sus propias consecuencias y los procesos concomitantes que la han acompañado (la concentración comunitaria, la llegada de las misiones, la reconfiguración del poder, la incorporación a programas nacionales con presupuestos públicos, la desestructuración de las bases de las alianzas matrimoniales fundamento del sistema de parentescos, el cambio de roles dentro de la familia) coinciden en el tiempo con un cambio en las modalidades y el

39 La mujer en la chacra se convierte en *Nugkui* y por medio de sus piedras mágicas (*nantag*) y sus cantos y rituales repite a diario el milagro de la creación del alimento: Yo soy *Nugkui*, yo conjuro los sembríos, mis yucas, mis hijitas ya se acercan... (son frases típicas usadas en los cantos de la magia de la chacra, ver Guallart, J.M. / *El mundo mágico de los aguarunas*. 1989).

40 En el sentido de que anteriormente los niños y niñas empezaban muy temprano a tener serias responsabilidades frente al colectivo familiar.

aumento del ritmo de los suicidios femeninos de acuerdo con diversas fuentes e informantes.⁴¹

El suicidio en la sociedad awajún: Información recogida por el equipo de trabajo

• Evolución: el suicidio “antes”

Una de las constantes a la hora de recolectar información, es la insistencia en diferenciar una evolución en el suicidio. El hecho de hablarse de un suicidio “antes” muestra que la práctica no es reciente y que si bien es indudable que los cambios modernos han potenciado los niveles de riesgo, se trata de una reacción inscrita en el pasado de este pueblo y forma parte de los mecanismos culturalmente asumidos como vías posibles para el tratamiento de determinado tipo de conflictos o como consecuencia posible de determinados estados de ánimo. Los relatos orales sobre el origen de esta práctica son confusos. Uno de ellos⁴² cuenta que antiguamente la gente vivía por mucho tiempo y no conocía la muerte lo que les generaba sufrimiento y cansancio al llegar a la vejez.⁴³ El primer ser que trajo a la conciencia colectiva que la muerte existía fue el pájaro *tútunch* que vivía como mascota de una familia. La muerte del *muun tútunch* sorprendió a todos ya que se trataba de alguien muy querido, tanto que la familia no podía parar de llorar alrededor del cadáver que yacía tendido al centro de la casa envuelto en algodón. Pero este deceso dio a conocer a los ancianos la existencia de la muerte y a partir de ahí comenzaron a morir ahorcándose con una plaquita que se aplicaba sobre los

41 Serrano Calderón de Ayala, Emilio / David Samaniego Sunahula: *Nueva crónica de los indios del Zamora y Alto Marañón*. -- Quito : Abya Yala, 1995.

42 Es un relato que viene de la zona del Río Potro y Apaga. Gil Inoach se la contó al equipo.

43 La necesidad de dar una explicación a la existencia de la muerte como algo no natural sino sobrevenido es permanente en la mitología. El relato más clásico es el de *Tukuísh*, la piedra y *Wantsúm*, un palo débil. El hecho de que el palo fuera avisado por el ligero *tinkisháp* hizo que su conjuro llegara antes que el de *Tukuísh*. Si no hubiera sido así los hombres hubieran durado tanto como las piedras.

senos carotídeos.⁴⁴ En el Cenepa también cuentan que los viejitos y viejitas, que vivían siglos, ya aburridos se iban a descansar a la falda del cerro Kunchaim portando una soguita hecha con hoja de palmera para ahorcarse. En un tiempo más moderno de la historia (dicen los informantes que no más de 500 años) se conoce ya una primera mujer suicida con nombre propio: Yamach, que se retiró muy lejos de su casa (para no ser hallada) en un cerro llamado Kasu con una pena profunda porque sus hermanos, por travesura, mataron a un camaleón *súmpa* que ella tenía de mascota. La familia la buscó por el bosque y hallaron el cadáver de la mujer (joven) en el cerro: se había ahorcado con una liana. “Este hecho fue registrado como primer caso de suicidio y fue copiado por muchas mujeres como técnica de estrangulamiento para quitarse la vida”.⁴⁵ El antropólogo Guevara interpreta como origen mitológico del suicidio una de las narraciones primordiales de la mitología awajún, de Suwa e Ipak, dos hermanas desgraciadas que sufren penalidades y afrentas de parte de sus maridos y que determinan, por su propia voluntad, desaparecer convertidas en plantas tintóreas. Ciertamente, que las transformaciones son una pauta habitual en los relatos awajún. En la mitología de Chumap y Rendueles tan sólo se menciona la idea del suicidio en relación con la palabra *kajem* relacionada con un estado de ánimo que lleva al ahorcamiento.

El suicidio de “antes” es siempre por ahorcamiento y al parecer, su letalidad era casi absoluta. Al contrario de los intentos de suicidio modernos, los relatos de casos suicidas “de antes” se ejecutan lejos, lo que parece confirmar una fuerte determinación suicida. El ahorcamiento, que aún se sigue practicando esporádicamente por las mujeres de mayor edad, fue la práctica corriente hasta los años 50 y de acuerdo con los relatos disponibles,⁴⁶ su ocurrencia era rara. Entre los varones y mujeres awajún consultados hay cierto consenso en la idea de que antes las mujeres eran más fuertes y

44 Son los puntos señalados por el narrador; no supieron explicar de qué estaba fabricada la plaquita ni cómo era que la lograban sujetar.

45 Gil Inoach, expresidente de AIDSESEP. Com. personal.

46 Véase relatos de don David Samaniego, En: Serrano, Emilio / *David Samaniego Sunahula : Nueva crónica de los indios del Zamora y Alto Marañón*. Quito: Abya Yala, 1995.

aguantaban más aunque no hay mucha claridad respecto a qué era lo que les hacía más fuertes (porque se hacían respetar como mujeres, porque tenían mucha sabiduría, porque comían mejor, porque manejaban bien la magia del amor, *anem*, porque tomaban te y tabaco y cumplían dietas, porque amaban más a sus maridos y a sus hijos, porque sabían hacer caso de los consejos de las mayores, porque entendían los mensajes de los sueños). Las causas que se han podido rastrear en estos suicidios “de antes” están relacionadas principalmente con la pena profunda por muerte de un familiar o un ser cercano (incluso mascotas) que lleva a estados airados, generalmente en períodos muy cortos de tiempo. Uno de los estados airados que se mencionan es el *kajegmamat*: “significa irse en contra de sí mismo, odiarse a sí mismo, ira de sí mismo”, como que el espíritu quiere alejarse del cuerpo para sentirse libre del problema. Esto es el momento extremo, la causa inmediata de “un suicidio de verdad”, es cuando una mujer está resuelta para quitarse la vida. “Eso pasa cuando fallece un marido ‘amado’, cuando se pierde al hijo, cuando la niña pierde a su madre”. La palabra *kajeémat* significa ahorcarse, lo que pudiera expresar que el *kajegmamat* es un estado de ánimo que no tiene más salida que la evasión absoluta mediante la muerte. Otra palabra frecuentemente vinculada al suicidio “de antes” es *papegát*, un estado emotivo muy fuerte que antecede al suicidio y que las mujeres explican moviendo las manos y la cabeza y poniendo los ojos en blanco, “como loca”, pero mientras que *kajegmamat* es un estado colérico, de furor, el *papegát* se refiere a una pena extrema, intolerable. Otro trance que puede a veces preceder al suicidio, “como una señal de que el interior de la persona no está tranquilo y quiere avisar de que hay problemas” es el *pasuk*. Parece que un diablo *iwanch* entra en el cuerpo de la mujer que se trastoca, “como si le clavasen uñas en todo el cuerpo”, tiene una fuerza inesperada y corre y grita como loca. “Hay que cuidarla porque puede morir”. En ese trance la mujer revela visiones que tienen que ver con situaciones delicadas de su vida personal. Generalmente estos estados psicológicos generan efectos somáticos que hacen que la familia se preocupe de una manera especial por la persona y la proteja. Otro de los factores mencionados como motivo de suicidio “de antes” es la autoestima

herida por alguna imperfección en su quehacer como mujer, por alguna preferencia arbitraria del esposo a favor de la co-esposa, por una infidelidad (mayormente de ella misma) hecha pública, o por falta de apoyo de sus familiares en un problema fuerte con el esposo (“yo ya no valgo nada para ellos”). Por último, la vejez, enfermedades prolongadas y dolorosas y los celos exacerbados, se mencionan como otras causas del suicidio entre los antiguos (la generación de los abuelos y bisabuelos actuales). La práctica de interpretación de los sueños, que representan un nexo de comunicación con el mundo inmaterial, se menciona como un factor preventivo muy importante ya que los parientes fallecidos aconsejan, cuando se dan algunos de estos problemas, en relación a las vías para solucionar el conflicto. Frecuentemente se responde al por qué del suicidio explicando hechos inmediatos al suceso, pero si se pregunta por las causas más profundas, por lo general los hombres afirman que “no parecía que estuviese nada mal”, “que estaba alegre”, “que vivía bien”. Las mujeres, sin embargo, alegan que los hombres no ven cuánto sufren y trabajan para llevar bien la casa y cómo no siempre son reconocidas por sus esposos “como debe ser”.

La muerte entre los awajún provoca una tristeza desbordada expresada en gritos desgarradores, llantos cantados, golpes en el cuerpo. En muchas ocasiones las reacciones llegan al suicidio en cadena y de hecho, los varones siempre controlan el dolor de las mujeres en estas circunstancias. El otro asunto inmediato al velorio es averiguar los verdaderos motivos de la muerte del pariente. El hallazgo de la respuesta puede desatar conflictos. Los awajún no aceptan la propia culpabilidad en el sufrimiento físico por lo que las muertes siempre guardan relación con la voluntad humana. Siempre hay motivos que señalan responsabilidades de mayor o menor grado ubicables en un “otro”. La brujería es la primera causa de muerte y este daño tiene que ver habitualmente con el odio, la envidia o los deseos de venganza. Esta concepción ha cambiado, ya que hay mucho más conocimiento de las patologías modernas; sin embargo el complejo del *tunchi* o daño por alguien con poder para transmitirlo está vigente de manera casi plena en la sociedad awajún.

Cuando alguien muere, su *wakan* abandona el cuerpo (*sukúji*). El *wakan* traducido como “alma” es más bien la misma persona duplicada, su sombra, en una nueva condición. Plantas y animales también tienen ese doble. El corazón (*anentái*) es el centro vital, allí donde se produce el conocimiento y el sentimiento; al morir la persona, esa vitalidad se escapa por la pupila (*iwaji*) y el *wakan* toma el nombre de *iwanch* y al parecer, puede continuar una vida parecida en un mundo muy similar al de los vivos; no obstante, cuando alguno de los vivos logra visitarlo, ve que las cosas no son lo que a los difuntos les parecen (la carne que creen comer no lo es tal, por ejemplo). Cuando el *wakan* de un pariente se aparece puede estar anunciando muerte. El *iwanch* puede ser muy malcriado y asustar a los vivos. Se dice que este tipo de *iwanch* (el *iwanch dekas*) es en realidad otra nueva vida que dura lo que la primera y que culmina con una subida al cielo (*Nayaim*, lo azul, *Yujagkim*, las nubes) a veces en forma de mariposa. Otra forma de presentación del alma, con una connotación muy negativa es la denominada *pasún*, un *iwanch* montaraz y perverso. Otros relatos dicen que el *wakan* de quienes han vivido bien se convierte en *ajutap*, un ancestro que se aparece como visión y que trasmite a los vivos un poder que les permite superar las tensiones de la vida y afrontar sus peligros sin miedo a la muerte. Otro *wakan* es el *ebésak* que encarna al hombre que ha sido objeto de una muerte violenta y su objetivo es vengarle. La entrada al mundo de los muertos es controlada por *Ságkuch*,⁴⁷ hay uno para las mujeres y otro para los hombres. Es un(a) “portero(a)” especial pues inicia el tránsito con un acto sexual provisto con un órgano –masculino o femenino– descomunal.⁴⁸ Existen muchos otros lugares donde las *wakan* de los fallecidos pueden residir, uno de ellos, *Atsút* donde se recibe el *wakan* de las mujeres fallecidas. Hemos expuesto una muy superficial visión de los

47 *Ságkuch* es también el masato preparado con yuca asada, una de las delicias culinarias awajún.

48 De hecho las jóvenes que fallecen se bañan a la puerta del otro mundo con el fin de entrar aseadas: el gotear de su cabello recién bañado es percibido por sus familiares en forma de garúa que les indica que ya llegó. Esta narración, de conocimiento general, fue muy mal recibida por las misiones. El Instituto Lingüís-

avatares por los que pasa la persona al momento de su muerte para dar una idea del destino que pudieran esperar quienes pierden la vida. Se dice que en el caso de las suicidas, su *iwanich* se convierte en zorro que arrastra penosamente una muy larga lengua, en el caso de las ahorcadas, o se transfigura en raíz del barbasco cuando mueren envenenadas. Cuando alguien muere por culpa de otro, es necesario recuperar el equilibrio, normalmente mediante una actuación contra el culpable o sus familiares. En los últimos tiempos esta “recuperación” puede ser simbólica pero siempre late la posibilidad de un homicidio compensatorio. El concepto que se aplica para esta recuperación del equilibrio entre grupos familiares se denomina *etsagtumamu*, que viene a significar consuelo, el acto de consolar, palabra muy diferente al de la simple venganza (*iikat*). Es posible que la reparación pecuniaria reclamada por los parientes de la suicida al supuesto “culpable” sea una expresión de esta necesidad de consuelo para poder vivir tranquilo tras un hecho fatal como el del suicidio.

• Evolución: El suicidio hoy ⁴⁹

Los informantes ubican los cambios en la forma, etiología y frecuencia del suicidio en dos momentos, el primero a partir de los

tico de Verano (ILV) en su diccionario define *Sáγκuch* como demonio que espera en el cielo el alma de los pecadores. Los pastores evangélicos señalan la diferencia entre *Nayaim*, cielo e *Iwashmum*, infierno y a *Sáγκuch* como el demonio que viola a las personas como primer castigo a la puerta del infierno. Sin duda se trata de un arreglo que expresa la incomprensión por un conjunto de creencias que, desde el punto de vista externo, es muy poco cuidadoso de la coherencia o de las disyuntivas positivas y negativas de los fenómenos y donde todo se expresa como un continuum donde lo bueno puede convertirse en malo y viceversa.

49 El equipo, además de los talleres y encuentros mencionados anteriormente, ha contado con información procedente de 42 jóvenes de ambos sexos entre 10 y 21 años, 13 mujeres adultas pertenecientes al programa de mujer de ODECO-FROC, 10 promotores de salud y 5 profesores de las comunidades así como de dirigentes y ex dirigentes; además ha compartido historias de vida con 6 informantes clave, mujeres todas ellas entre 32 y 58 años de edad con experiencias propias o de parientes cercanos.

primeros años de la década de 1950 coincidiendo con el establecimiento de las primeras concentraciones comunales, las escuelas fiscales y las misiones evangélicas, cuyas secuelas afectan las bases del funcionamiento de la sociedad awajún, alterando sustancialmente la estructura familiar (desde la familia extensa a la nuclear), sus mecanismos de integración y reproducción cultural y muchas de las prácticas que fueron determinantes en la formación del carácter y el bienestar de la familia (como la autarquía, independencia y autosuficiencia de cada grupo familiar). Informantes y textos consultados refieren este tránsito como uno en el que las mujeres incurren con mayor asiduidad en el suicidio hasta incorporarlo al inventario de las reacciones culturalmente asumidas como posibles frente a determinados estados de ánimo (“enculturación”).

El empleo del barbasco comienza a ser el método usual y las frases con que los parientes vivos recuerdan haber escuchado explicar el suceso se refieren a tres causas principales: infidelidades sorprendidas, recriminaciones airadas entre esposos por cuestiones relacionadas con la subsistencia y un sentimiento de pena y de menosprecio de la persona, capacidades y aportes de la mujer.

Durante esta etapa, que transcurre hasta los últimos años de la década de 1990 la caza se va terminando y con ello se va generando un vacío en el significado de la vida del hombre awajún así como una pérdida del equilibrio entre las contribuciones de cada sexo a la vida familiar.

Aunque no se cuenta con fechas determinadas, la segunda fase del suicidio moderno se hace coincidir con la incorporación masiva de las niñas a las escuelas y con cambios drásticos en los niveles de subsistencia en las comunidades (que incluyen la expansión de los programas asistenciales de reparto de alimentos producidos fuera de la zona). El suicidio, de acuerdo con la versión de los padres de familia, se concentra en los últimos tiempos mayormente en mujeres, entre 11 y 48 años y, según dicen, más entre los 14 y los 17, pero los informes orales de los promotores de salud son en ese sentido imprecisos. En cualquier caso se presenta como una conducta aprendida, imitada, crónica. Frecuentemente afecta a niñas de los últimos años del colegio, niñas que abandonaron la escuela antes de terminar el colegio o niñas que recién terminaron y no pudieron continuar estudios o formaron familia joven. En cual-

quier caso el colegio, como puede desprenderse de las conclusiones de los “Encuentros de vida”, es en muchos casos un espacio muy conflictivo y opaco para las jóvenes awajún. Conflictos con el profesorado (incluyendo incomprensión, falta de contenidos estimulantes, castigo físico, vituperios por la inferioridad de las mujeres en el manejo del castellano y violaciones), amores contrariados o no aceptados por los padres, preeminencia del “chisme” como vía nociva de información de los sucesos escolares, incomunicación con los padres, embarazos no deseados, frustraciones del deseo de salir fuera a estudiar por falta de recursos económicos, frustración de antojos de la mujer embarazada, cólera frente a consejos paternos, entrega a esposo no deseado, son algunas de las causas que aparecen en las conclusiones de los encuentros.

El equipo de los promotores de salud, durante las tres salidas al campo, reportó noticias sobre 31 casos de suicidio o intentos de suicidio “recientes”.⁵⁰ Aunque no se trata de una información documentada, puede ser orientador conocer las explicaciones sobre los motivos aportados por los comuneros y algunas particularidades de interés de algunos de estos casos:⁵¹

- Comunidad K...: Madre y dos hijas se suicidan por discusión entre ellas; es una conducta en cadena, “contagiosa”.
- Comunidad K...: Dos mujeres se suicidan por causa de un hombre, las dos estaban enamoradas del mismo.
- Comunidad K...: Hombre ingiere una hoja venenosa y se mata porque su mujer se fue con otro.
- Comunidad K...: Mujer de 25 años se suicida por discusión con su esposo, ingirió una hoja venenosa mientras que caminaba y

50 Entendemos que se trata de eventos producidos durante las semanas o meses previos al estudio de campo (un lapso de medio año aproximadamente). Son eventos que están en la memoria reciente de los comuneros, pero la falta de registro de estos suicidios o intentos de suicidio por parte de sanitarios y promotores no nos ha permitido definir con exactitud el lapso en el que se produjeron y si se dieron o no otros sucesos no mencionados.

51 El Dr. Guillermo Guevara relata muchísimos casos en un texto que es inédito y que no hemos podido utilizar por desconocer la voluntad del autor al respecto.

discutía con el esposo. Esposo le reclamaba porque había recibido dinero de su anterior esposo, padre de su primera hija.

- Comunidad P...: Mujer se suicida por discusión con su hijo.
- Comunidad P...: (S... y N... Tres chicas (una casada) intentan suicidarse por un chico. Dos se salvan y muere una.
- Comunidad S...: Tres hermanos (dos niñas y un niño) se pelean, el hermano quiere acusar a una de ellas pues dice que ella tiene novio. La otra hermana la defiende, el niño la insulta y ella (defensora) se suicida tomando barbasco.
- Comunidad N...: Hombre tomó barbasco, la esposa le reclamó porque se fue con otra mujer y él se molestó. Se le trató a pedido de la esposa y se salvó.
- Comunidad T...: Mujer tomó champú porque vio a su esposo con otra mujer. Se trató y se salvó.
- Comunidad T...: Mujer joven tomó champú por pelea con su pareja. Ella fue a trabajar a la casa de una profesora de U..., la profesora la enamoró. Murió. La profesora tuvo que pagar 14 mil soles a la familia de la joven.
- Comunidad M...: Profesora tomó champú. No quiso revelar el motivo. Se trató y se salvó.
- Comunidad C...: Mujer embarazada tenía antojo de fideo “canuto” y muchos otros más; el esposo le dijo que no tenía tanto dinero para sus antojos. Ella se molestó “estoy molestando mucho” y tomó lejía. Se salvó. Actualmente están divorciados.
- Comunidad W...: Profesora pidió empleada y la hizo su pareja y la empezó a celar, casi se juntan pero el papá de la joven se entera y reclama por su hija sacándola de la casa de la profesora. Joven recibe carta de la profesora y por pena se mata. Entre mujeres querían casarse. Profesora tiene que pagar 14 mil soles, “como sea tiene que pagar”.
- Comunidad S...: Señora 25 años tomó detergente porque discutió con el esposo, él tenía otra mujer. Se trató y se salvó.
- Comunidad A...: Entre 2005 – 2010 se suicidaron: un joven por adulterio de su señora, otro joven por gritos de la familia por ser borracho, 3 mujeres por adulterio conocido públicamente, 1 mujer porque creyó que tenía SIDA.

- Comunidad W...: en el presente año: 1 mujer de 18 años “de cólera”, 1 mujer de 38 años, no se sabe el motivo.
- Otras comunidades, durante el 2010 (identifican sólo el nombre de la familia de la víctima): 3 mujeres por maltrato, por miedo (no especificado), por vergüenza.

Los promotores dan información sobre comunidades donde en determinados períodos “hubo muchos casos de suicidio”. Ellos mismos dicen no saber por qué. Al no haber un seguimiento estadístico de esta incidencia no se puede conocer la razón de estas subidas de la tasa a nivel local que podría dar muchas luces a la hora de explicar la etiología. El carácter imitativo (contagioso) del suicidio fue expresado por una joven alumna tratada por el promotor: “Me nació, al ver a mi tía que se había suicidado”.

La proporción entre intentos de suicidio y suicidios logrados es importante.⁵² Esta razón positiva ha llevado a que algunos autores estimen que las mujeres awajún en realidad nunca quieren suicidarse sino dar avisos de estados de malestar⁵³ y que la muerte es una consecuencia accidental, lamentablemente frecuente. Hay informantes que estiman, basándose en esa misma proporción de intentos frustrados, que muchas jóvenes toman venenos con objetivos predeterminados (presionar a sus padres a sacarlas de la comunidad; obtener algunos pedidos; llamar la atención de sus parientes; sancionar a sus esposos o amantes). Evaristo Shijap, el promotor que voluntariamente viene atendiendo con éxito los casos de intento de suicidio explica que la familia viene hasta su casa pidiendo que salve a la suicida. La paciente siempre (en todos los casos en las que se mantuvo consciente) ha rogado por su vida de manera angustiada y ha mostrado arrepentimiento (“sola me amargué”, “tomé de molesta”). No es común, aunque se han dado algunos casos, que la persona salvada vuelva a inten-

52 En una sola de las comunidades hay un promotor de salud que se ha especializado en lavados gástricos y otras prácticas para evitar la muerte de las suicidas. Todas las comunidades acuden a él y su éxito es notable. Dice haber salvado 35 vidas de mujeres entre 14-35 años en los últimos cuatro años y tan sólo 3 “se le han muerto”.

53 Guevara, Guillermo / El intento de suicidio de las mujeres awajun desde sus contextos internos. (Título temático. No definitivo). 1997-2010. Inédito.

tar el suicidio y de acuerdo con el promotor Shijap, las conversaciones de las compañeras con las chicas “desintoxicadas” han generado un descenso importante de intentos de suicidio en su comunidad. Se utilizan sondas y jeringas. Aplica leche, agua y caña para que el o la paciente vomite; también usa algunas ampollas como dexametazona y atropina. Su éxito anima a los demás promotores a recibir capacitación. Algunas mezclas tóxicas no se pueden curar y producen una muerte efectiva.⁵⁴ Las niñas conocen muchas de estas mezclas y plantas venenosas y conversan entre ellas sobre el tema. Incluso muchas de ellas reconocen ver en sueños el tipo de planta o medio letal más adecuado para su caso. Ningún promotor lleva registros de incidencias y es seguro que existe un alto sub-registro de las muertes por suicidio logrado. El hecho de tratarse de un caso policial, que pudiera demandar investigaciones complejas y autopsias⁵⁵ es posible que desaliente la información. El Ministerio de Salud no ha proporcionado protocolos de desintoxicación para casos de envenenamiento ni ha orientado modelos para el registro de casos.

Mientras que la palabra que definía el estado previo al suicidio en tiempos anteriores era *kajegmamat*, la palabra vinculada al suicidio hoy día es *utúgchat* (suicidarse es *nígki maámat*, matarse por sí mismo). *Utúgchat*, de acuerdo al Diccionario del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) significa algo difícil, problemático, imposible de resolver, impedido, nudo, obstáculo; *utugkápakita*, cómo poder hacer; *utug* o *itug*, por dónde.

Los cobros por la muerte de la suicida son cada vez más altos (casi siempre en bienes, pero también en dinero) y difíciles de satisfacer. Según muchos son inefectivos y deberían prohibirse por entender que muchas mujeres se suicidan sabiendo que el pago generará problemas al marido.⁵⁶ En algunas comunidades cuentan con

54 Evaristo Shijap habla de la especial letalidad de una mezcla de barbasco con masato y otra que incluye detergente, jugo de toronja y ajengibre.

55 Una práctica no admitida entre awajun a pesar de que ellos revisan las vísceras del fallecido para encontrar rastros del “tunchi” que provocó la muerte.

56 Un elemento sansónico que está presente en muchas tipologías. De hecho la sensación permanente del equipo es que al suicidarse parece emprenderse un acto de violencia contra alguien contra el que se ha acumulado rencor (padre, esposo, profesor) más que contra una misma.

reglamentos que prohíben expresamente estos pagos o multas, pero parece que son inaplicados. No existen estados de ánimo que puedan hacer presagiar los suicidios pero algunas veces las futuras víctimas expresan sentirse afectadas por determinados tipos de malestar: *wáke besemág* (algo como abismo de aflicción o melancolía), *tutítag* (malestar, pero también desorden, desdicha).⁵⁷ Al contrario de lo que ocurre en muchos otros casos de propensión al suicidio de parte de pueblos indígenas, el suicidio entre awajún se produce, con excepciones, tan sólo en el contexto local, dentro del escenario cultural propio. Aunque el nivel de información es limitado, no se han reportado más que dos casos de intento de suicidio en las ciudades o localidades cercanas. No obstante, un gran contingente de jóvenes awajún migra y las condiciones de vida de muchos de los jóvenes de ambos sexos en dichos contextos urbanos son extremadamente lacerantes. Más bien, jóvenes retornantes después de una experiencia urbana no exitosa, han incurrido en intentos suicidas.⁵⁸ Para los informantes es más fácil identificar causas próximas (muy variadas como ha podido verse) que tratar de profundizar en causas más profundas, tanto a nivel individual como colectivo. El suicidio siempre aparece como un impulso y casi siempre existe un exceso verbal previo al intento. Los informantes no sienten que, en buena parte de los casos, haya correlación entre el suicidio y cursos de depresión prolongados. Muchas veces genera sorpresa a las personas que están cerca del entorno del suicida. Actitudes festivas o despreocupadas en los días y momentos previos al intento de suicidio son habitualmente descritas. Es posible que existan razones de conveniencia para limitar la explicación de los suicidios a sus aspectos más visibles e inmediatos.

57 Otras emociones fuertes relacionadas con las reacciones suicidas son: *datsámat* (vergüenza, produce un estado de dolor de cabeza, que es un típico síndrome culturalmente construido, el *napu*), *kúntuts*, *íikut*, *utujibau* (tienen diferentes significados relacionados con temas como desconcierto o duda), *Idáyat*, (como desvalorar, no valer), *dakitút* (negarse con cólera o con capricho a algo, cerrarse a una propuesta), *jikakámat* (apenado, como decaído), *ebéset* (triste por acción de otro), *túnchi* (daño mágico ocasionado por otro, brujería).

58 A pesar de que lo que ocurre en el contexto local les es, al parecer agresivamente insoportable (solo pueden escapar a través del suicidio), ese mecanismo se despliega únicamente en el dicho local; pareciera que es sólo ahí donde cobra sentido.

El suicidio permanece como una causa de conflicto para el que los awajún aún no encuentran un remedio adecuado. La resolución de conflictos entre los awajún se ha ido adaptando a los tiempos modernos con cierto éxito. En cualquier caso han quedado grandes vacíos de conflictos sociales graves para los que no se encuentran soluciones satisfactorias (es decir, soluciones que eviten que los problemas se den). Para cada uno de ellos existían soluciones habitualmente cruentas que algunas misiones religiosas han temperado en cierta medida con la introducción de transacciones y arreglos comerciales u honoríficos. Aún en estos casos el conflicto nunca llega a quedar solucionado definitivamente y la posibilidad de acudir a las dramáticas soluciones tradicionales siempre queda latente. Entre los más importantes vacíos de ese “derecho penal” en transición están: el daño por brujería, el suicidio, el adulterio y el ajusticiamiento de los curanderos peligrosos. Son los cuatro “casos fuertes” cuya solución queda pendiente. En los cursos jurídicos a los delegados de las comunidades afiliadas al Consejo Aguaruna y Huambisa, los participantes pedían información acerca de cómo se solucionaban por la ley penal peruana tan graves casos. No se podía comprender que ninguno de los tres primeros estuviera contemplado como delito. El suicidio es una afrenta a la familia del suicida y debe haber un culpable que la expíe. En el caso de las mujeres casadas incuestionablemente se asigna la culpa al marido (ofende porque no supo cuidar la mujer, la avergonzó, no le dio lo que otras tenían), calibrándose la sanción de acuerdo a que se tuviera o no conocimiento de agresiones verbales o físicas en los días próximos o se conozcan actos del marido que pudieran haber conducido al suicidio de la víctima.

Algunos de los profesores entrevistados estiman que en el colegio las jóvenes se muestran muy tímidas y pueden con mucha facilidad sentirse en ridículo ante los alumnos varones. Las relaciones de profundo respeto entre jóvenes de ambos sexos se basaban en el hecho de no compartir espacios comunes prácticamente hasta el momento del matrimonio (y casi nunca entre jóvenes de una misma edad) y de reconocer la importancia y la complementariedad ineludible de los saberes que se asignaban a ambos sexos. Los conocimientos impartidos en la escuela no tienen ese

carácter y el aprendizaje es mucho menos trascendente y uniforme, propicio más a la competitividad que a la excelencia. Para los profesores son pocas las niñas que “tienen visión de futuro” significando que no tienen aspiraciones de ser “algo más”. Esta visión inducida es origen de muchas frustraciones.⁵⁹

El suicidio en la sociedad awajún: Información disponible⁶⁰

El equipo de trabajo ha constatado que el temor frente al suicidio (o el intento de suicidio) de jóvenes está muy presente entre las familias awajún y es a su vez efecto y causa de malestar social y cultural. Las cifras que proporcionan los padres de familia son posiblemente exageradas (1 a 2 intentos por mes en cada comunidad) pero muestran el grado de alarma que el problema genera. Los promotores de salud hablan de más de 50 intentos por año en el Río Cenepa⁶¹ y de la “continuidad” de las atenciones por esta causa. No es comprensible entonces que exista un nivel tan pobre de información estadística y que tanto los promotores de salud como los servicios médicos del Estado presentes en la zona carezcan de directrices para identificar con exactitud el problema.

59 Las historias de vida de muchos de estos jóvenes de ambos sexos que salen a los centros urbanos son bien conocidas por los miembros del equipo de estudio quienes con mucha frecuencia se han visto requeridos para ayudar a solucionar problemas de carácter grave, incluyendo violaciones, secuestros, esclavismo doméstico e incursiones en prisión. Los padres no llegan a tener noticia de estos casos sino muy tarde. No obstante el descubrimiento comunal de estos fracasos impide el retorno.

60 Las limitaciones de tiempo y las dificultades para encontrar estadísticas recientes, tanto de parte del Ministerio de Salud (MINSa) como de los promotores comunales y de las familias han obligado al equipo a hacer uso de información antigua que, no obstante, es útil a los fines del estudio. Sin embargo, una de las recomendaciones de este trabajo es, precisamente, la de actualizar la información y mejorar el sistema de registro y análisis de los sucesos de intento de suicidio.

61 Supondría una tasa aproximada de 500/100.000 casos de intentos de suicidio por año. Tomando en cuenta que la proporción entre intentos y logros es de 3 a 1 (ver cuadro de la DISA Bagua), la tasa no sería muy diferente de la expuesta por Brown para el Alto Mayo para el período 77-81 (180/100,000).

La información disponible es muy limitada y casi siempre procedente de fuentes particulares.

La información más antigua proviene de una reseña de la enfermera J. Grover del ILV que puso de relieve lo preocupante de la situación. Pero la primera estadística publicada formaba parte de un informe muy simple del servicio médico del grupo Desarrollo Alto Marañón (DAM) que daba cuenta porcentual de la atribución causal de los casos de muerte de parientes cercanos por parte de los comuneros del Río Cenepa (los datos fueron recogidos en 1972 aunque se publicaron en 1978). Sobre un universo de 277 informantes, 100 hombres y 177 mujeres, se atribuyen las muertes de los parientes a:

Cuadro 4

Causas de muerte en el Río Cenepa por sexo (1972)

Causas de muerte	Hombres	Mujeres
Brujería	53.0	31.3
Suicidio	1.0	22.1
Homicidio	16.0	2.6
Accidente	3.0	3.9
Gripe	6.0	9.1
Sarampión	14.0	16.9
Tuberculosis	1.0	0.0
Disentería	1.0	2.6
Leishmaniasis	1.0	0.0
Parto	1.1	1.3
Diarrea	1.0	1.3
Hígado	3.0	7.6
Otras causas	0.0	1.3

El cuadro muestra cómo en la visión awajún se deja muy poco margen a la naturaleza: la muerte, por lo general, tiene que ver con la voluntad del hombre; o se ha recibido un daño, o se ha

producido un enfrentamiento violento o la persona se ha quitado la vida a sí misma.⁶² En los suicidios, en los homicidios y en la muerte por daño (brujería) es necesario, para calmar el dolor, saber quién lo ha de pagar, de quién es la responsabilidad. El dato de 22.1% de las muertes de mujeres sea atribuido al suicidio es muy significativa.

Brown, a fines de la década de los 70 realiza un trabajo en las comunidades de Alto Mayo (mucho más tensionadas por los cambios, puesto que es zona colonizada por una carretera de penetración) y los resultados no son muy diferentes. Con 178 informantes nos ofrece los siguientes datos:

Cuadro 5

Causas de muerte en la comunidad awajún de Huascayacu (Alto Mayo) para niños hasta 12 años y para adultos (1986)

Causas	Niños hasta 12 años	Adultos	
		Hombres	Mujeres
Enfermedad	40%	3%	7%
Brujería	57%	30%	20%
Suicidio		17%	58%
Homicidio		37%	4%
Accidente	3%	13%	11%

En este caso, la brujería marca también un porcentaje muy fuerte de muerte en los niños. Al poner la edad de los niños en el tope de 12 años no se puede conocer si hay niños (menores de 18) en el rubro de los suicidas adultos. Es relevante el 40% de

62 En los rituales del entierro tradicional (aún vigentes) a la persona fallecida se le hace un primer enterramiento fuera de tierra hasta que puedan descomponerse sus vísceras para encontrar una prueba de la brujería. Al parecer se hayan pequeños objetos (peludos). Lo que interesa es esa necesidad de responsabilizar a alguien por la muerte.

muerres de niños atribuidas a enfermedad en comparación con las muertes atribuidas a esa misma causa entre adultos. La proporción de suicidas entre las mujeres de Huascayacu es aún más alarmante que la proporcionada por el Grupo DAM para el Río Cenepa.

En un trabajo posterior, Brown (1986) ofrece información relevante. Sugiere una tasa de suicidios de 189 por 100.000 indicando que es 10 veces la tasa de suicidios en Inglaterra para ese mismo período. Sobre la forma utilizada para el suicidio, en un muestra de 27 hombres y 69 mujeres señala:

Cuadro 6

Medios utilizados para el suicidio en población awajún de Alto Mayo (1986)

Medio	Hombres	Mujeres
Escopeta	48%	-
Veneno	44%	85%
Colgado	4%	8%
Sin datos	4%	7%

El veneno es el medio típico desde la década de los 50⁶³ (relatos de don David Samaniego y la propia información obtenida por el equipo confirman que el ahorcamiento fue la manera tradicional del suicidio femenino hasta que el barbasco se hizo más común). Hoy en día, las estadísticas pueden dar cuenta de un cambio hacia medios más sofisticados como el champú, los colorettes, el ácido de pilas y otros. Es importante tener en cuenta las situaciones asociadas a una u otra forma de muerte. El ahorcamiento no permite, como sí el veneno, expresar quejas antes de morir y es difícilmente reversible (el porcentaje de intentos logrados es alto). El ahorcamiento siempre expresa una decisión de morir, el envenenamiento puede estar tan sólo enviando mensajes al

63 Véase Serrano, Emilio / *David Samaniego Sunahula: Nueva crónica de los indios del Zamora y Alto Marañón*. Quito: Abya Yala, 1995.

entorno próximo de la suicida. El ahorcamiento es un acto mucho más dramático y exige un mayor nivel de premeditación.

También analiza Brown los eventos o situaciones que explican los diferentes casos en la voz de sus informantes. Sobre 75 casos:

Cuadro 7

Causas atribuidas subjetivamente para los casos de suicidio en población awajún del Alto Mayo (1986)⁶⁴

Causas	Hombres
Tomaba fuertemente al momento del suicidio	32%
Se dice que estaba involucrado en relación ilícita	28%
Pelea con pariente	24%
Mal comportamiento denunciado públicamente	20%
Acceso rechazado o negado a una esposa potencial	16%
Pena por pariente muerto	12%
Enojado por algún percance	4%
Otros (por ej. tristeza inexplicable, enfermedad grave)	16%
Causas	Mujeres
Discutió o fue físicamente abusada por marido/pariente	48%
Se dice que estaba involucrada en relación ilícita	36%
Tomaba fuertemente al momento del suicidio	22%
El marido estableció relación matrimonio polígamo o dijo amar a otra mujer	14%
Abandonada por esposo o amante	8%
De pena por un pariente muerto	8%
Otros (por ej. arreglo matrimonial no deseado, “vuelta loca”, por magia de amor)	12%

64 Como en el cuadro 4, se trata de información subjetiva recabada a familiares y comuneros vecinos.

Al no precisar las edades de los y las suicidas, la información tiene una utilidad limitada, no obstante sorprende el dato de que, en hombres y mujeres hay un porcentaje alto de suicidios en estado de embriaguez, lo que hemos podido corroborar en el Cenepa. Las fiestas son un espacio de libertad para la libre expresión de las mujeres. Pero también puede dar lugar a afrentas en público, una de las explicaciones que más frecuentemente aparecen a la hora de indagar por las causas del suicidio. Al no discriminar entre “discutió” o “fue fuertemente abusada por el marido” se juntan criterios que pueden confundir. Las reacciones impulsivas y airadas no tendrían por qué ser siempre responsabilidad del marido como pudiera deducirse del cuadro. Es importante tomar en cuenta que los informantes pueden ser parientes de la víctima o del victimario y ese matiz es determinante a la hora de enumerar las posibles causas.

Brown aporta algunos datos demográficos de interés como una tasa de masculinidad en alza: 125.5 % (1974), 127.3% (1981), 144.8% (1984). Esta progresiva masculinización de la población habría que contrastarla con otras informaciones más recientes,⁶⁵ pero podría dar cuenta de cambios importantes. El porcentaje de hombres muertos en acciones de guerra ha descendido en las últimas décadas y el porcentaje de suicidios ha aumentado. Es un tema a considerar por cuanto muchas de las instituciones básicas, principalmente la poligamia, están fundamentados sobre una supuesta superioridad numérica de las mujeres. Si ahora existen más hombres que mujeres significa que existen hombres “suelos” que perturban la sociedad y pueden provocar algunas de las situaciones que dan lugar al suicidio.

El Ministerio de Salud del Perú recibió avisos en relación con la alta tasa de intentos de suicidio en la sociedad awajún e ini-

65 Los datos de los censos de 1993 y 2007 indican que la tasa de masculinidad en las comunidades awajún es actualmente más baja: 102.07 y 100.09 respectivamente en aquellas del Departamento de Amazonas y 105.87 y 109.2 en las de San Martín. INEI. 2010. *Perú: Análisis Etnosociodemográfico de las Comunidades Nativas de la Amazonía, 1993 y 2007*. Dirección Técnica de Demografía e Indicadores Sociales. Lima: Instituto Nacional de Estadística y Censos / Fondo Mundial de Población - UNFPA.

ció una serie de estudios en la Comunidad de Chipe Kusú, una comunidad del Marañón.⁶⁶ Se trata de una de las comunidades abanderadas de la escolarización awajún. De hecho el modelo de “profesor-cacique” ideado por el ILV para impulsar un proceso acelerado de aculturación fue experimentado en estas escuelas pioneras. Con el objetivo de cubrir el número de plazas exigidas por el Ministerio de Educación para la implementación de una escuela, se trajeron familias de uno y otro lado para componer comunidades muy poco tradicionales. En Chipe se instalaron las primeras iglesias e incluso durante muchos años tuvieron de manera permanente un misionero norteamericano prestando servicios de evangelización. A pesar de ello es una comunidad que presenta mucha conflictividad y es pionera en la aparición de algunos de los grandes síntomas de transformación de la sociedad awajún. La población de Chipe es grande (890 personas en 1998, cuando el MINSA ingresó a estudiar la incidencia del suicidio).⁶⁷

El MINSA, a través de la Subregión de Salud de Bagua, Programa de Salud Mental, ofrece unas estadísticas interesantes para los años 1998 y 1999.⁶⁸

66 Chipe-Kusú, así como otras comunidades en las que las misiones evangélicas concentraron poblaciones disimiles a principios de los años 50 (cuando se comenzaron a formar concentraciones comunales y a instaurarse las primeras escuelas) son las primeras comunidades en las que ha habido señales de alerta dirigidas a las entidades oficiales. Posiblemente también estén más afectadas por esta epidemia que comunidades más recientes.

67 Chipe Kusu cuenta en la actualidad (2011) con más de 1.500 habitantes.

68 Mencionado en: Ministerio de Salud. Subregión Bagua. Programa Salud Mental / Proyecto suicidio o intento de suicidio en las comunidades awajún del departamento de Amazonas. El trabajo recoge datos de la DISA Bagua y de los propios promotores de Chipe Kusú.

Cuadro 8

Incidencia de mortalidad por sexo en la jurisdicción de la comunidad Chipe

Causas año 1998	Sexo		Causas año 1999	Sexo	
	M	F		M	F
Suicidio		5	Suicidio		8
Neumonía	2		Neumonía		
Enfermedad diarreica aguda	1	1	Enfermedad diarreica aguda	3	
TBC		1	TBC		
Asma		1	Asma		
Mordedura de serpiente	1		Mordedura de serpiente		
Hepatitis			Hepatitis	1	
Total	4	8		4	8

Si bien estamos hablando de una sola comunidad (y hay que considerar que hubo razones para que el Ministerio se interesara por esta comunidad concreta para el estudio del suicidio) el patrón se repite de nuevo con cifras alarmantes. En 1999 todas las muertes femeninas fueron suicidios. En una comunidad rural, ocho muertes en un año por suicidio dan cuenta de una conducta aprendida y contagiosa. La escuela de Chipe comenzó a funcionar a mediados de los años 50, pero las mujeres se escolarizaron masivamente más tarde hacia 1977. Los rangos de edad de las suicidas podría sugerir que en un buen porcentaje se trata de niñas en edad escolar y postescolar. En cualquier caso la edad de las suicidas se ofrece en tan solo dos únicos rangos que por su amplitud son poco explicativos. Aproximadamente el 50% de los casos están dentro del rango 10-19 años y el resto en el rango 19-50 años.

La tasa de mortalidad en esos años en Chipe Kusú es de 0.01348 y de ellos el 0.4167 (1998) y 0.6667 % (1999) son por suicidio. Son cifras sorprendentemente altas y en proceso creciente. Es más, la tasa de suicidios frustrados que podrían haber elevado esa tasa,

también es notoriamente alta. Durante 1999 hubo 29 intentos frustrados, 17 en el primer semestre y 12 en el segundo.

Con respecto a los métodos utilizados en el documento mencionado, el Ministerio ofrece la siguiente información para 1999:

Cuadro 9

Medios utilizados para el suicidio en la comunidad de Chipe (1999)

Medio utilizado	Número
Ingesta de barbasco	17
Intoxicación con champú	15
Intoxicación por lejía	2
Intoxicación detergente Ace	1
Ingesta de kerosene	2

*Fuente: MINSA. Subregión Bagua.
Programa Salud Mental*

Aunque por lo general sigue un patrón bastante común a partir de los años 50 (cuando el ahorcamiento dejó de ser frecuente) sorprende la incidencia de suicidios o intentos de suicidio con champú que, sin lugar a dudas, responde a una moda nueva y transitoria. Pero da luces en relación al carácter imitativo de la conducta.

La DISA Bagua trató durante un tiempo de seguir recogiendo información relativa al suicidio entre la población awajún de su jurisdicción. Ofrece un cuadro para los años 2001-2007 a partir de reportes recibidos de los puestos de salud. Sin embargo, no indica de cuántos puestos proviene ni de qué zonas exactamente, tan solo que se trata de awajún del distrito de Bagua y de la provincia de Condorcanqui. El cuadro indica “muertos” y “vivos” como resultado de un incidente suicida, esto es, logros e intentos.

Cuadro 10

Suicidio, intentos de suicidio y letalidad por año y sexo en la DISA Bagua, 2001-2007⁶⁹

Año	Suicidios e intentos			Letalidad					
	Total	Mujeres	Varones	Muertos	Vivos	Mujeres muertas	Mujeres vivas	Varones muertos	Varones vivos
2001	14	13	1	5	9	4	9	1	0
2002	18	15	3	8	10	5	10	3	0
2003	17	17	0	3	14	3	15	0	0
2004	5	4	1	1	4	1	3	0	1
2005	12	10	2	3	9	3	6	0	2
2006	1	1	0	0	1	0	1	0	0
2007	2	2	0	0	2	0	2	0	0
Total	69	62	7	20	49	16	46	4	3

Fuente: DISA Bagua 2007

Entre 2006 y 2007 la DISA Bagua reporta solamente 3 casos de intentos no logrados y a partir de ahí ya no hay más información. De hecho, tan solo en las comunidades del Río Cenepa, dentro de la jurisdicción de la DISA, se reportan por comuneros siete casos de suicidio culminados en ese período. Es posible que se trate de un subregistro o que la DISA tuvo motivos para desistir en la pesquisa. La tabla confirma, no obstante, algunos datos: la alta incidencia de los suicidios, la preponderancia significativa de los suicidios femeninos (89.85%) y una alta proporción de intentos no logrados entre las mujeres (74%).

La DISA ofrece una tabla que denomina “Relación de letalidad” y que describe, para 54 casos, durante los años 2001-2007, los métodos utilizados para el suicidio o los intentos de suicidios y los

⁶⁹ A partir de reportes de puestos de salud en la jurisdicción de la DISA Bagua.

pone en relación con el estado civil, el sexo y el éxito o fracaso en el intento suicida. Es un cuadro muy poco estructurado y hemos eliminado algunas columnas que pueden inducir a error.

Cuadro 11

Relación de letalidad en casos de intento de suicidio en distrito de Bagua y provincia Condorcanqui (2001-2007)

Medio	Casos	Muertos	Vivos
Barbasco	12	10	2
Champú	12	0	12
Lejía	10	1	9
Vegetales varios	7	2	6
Colonias y cremas	3	1	2
Lapiz labial	2	0	2
Acido de pila	2	0	2
Detergente	2	0	2
Benzoato	1	0	1
Bala	1	1	0
Soga	1	1	0
Racumin	1	1	0
Total	54	17	37

Fuente: DISA. Bagua, 2007

Hay mucha información que puede ser de utilidad pero habría que contrastarla. Una vez más se confirman la prevalencia del suicidio femenino, la importante proporción de intentos no culminados y el barbasco como primera opción. La variedad y exotismo de los medios revelan que hay experimentación y réplica de los más exitosos. El barbasco tiene un alto grado de letalidad (83.3%) en contraste con el champú (0.0%) y la lejía (10.0%). Es notorio el nivel de suicidas casadas. De hecho como se verá en el siguiente cuadro, en

parejas muy jóvenes, son las discusiones con el esposo la mayor causa de suicidio según la DISA. Dado que se trata de información dada por personal de salud y no siempre con experiencia intercultural en la zona, la relación de motivos ofrecida por la DISA debería por lo menos ser contrastada con datos de otras fuentes.

Para un número de 40 casos, la DISA ofrece las siguientes explicaciones.⁷⁰

Cuadro 12

Motivación del suicidio en población awajún de distrito de Bagua y provincia Condorcanqui (2001-2007)

Motivos	Casos	Casados	Solteros	Varón	Mujer	Muertos	Vivos
Discusión esposo/a	15	15	0	0	15	3	12
Discusión con otros familiares	7	2	5	3	4	3	4
Chantaje	4	3	1	0	4	0	4
Infidelidad	3	3	0	0	3	0	3
Miedo al castigo	3	0	3	0	3	1	2
Separación	2	2	0	0	2	1	1
Acusación	1	0	1	0	1	1	0
Vergüenza	1	1	0	0	1	0	1
Rechazo de amor	1	0	1	1	0	1	0
Juego	1	0	1	1	0	1	0
Maltrato del esposo	1	1	0	0	1	1	0
No aceptan al novio	1	0	1	0	1	1	0
Total	40	27	13	4	36	12	28

Fuente: DISA Bagua 2007

70 Se mantienen motivos como "chantaje" u otros muy subjetivos pero que son los utilizados en esta información proveniente de estamentos oficiales.

El cuadro no es riguroso y mezcla criterios muy poco definidos o con ambigüedad descriptiva; sirve, no obstante, para dar cuenta de la “forma de ver” de la DISA. Criterios como “vergüenza”, tal vez una de las causas inmediatas más frecuentes del suicidio awajún, no aparece con un nivel significativo. Ese parecer u otros (como “chantaje”) podrían estar presentes adicionalmente en cualquiera de las otras motivaciones. Lo relevante del cuadro, a nuestro juicio, es el alto nivel porcentual de los suicidios tras una pelea airada. La palabra, como instrumento para herir sentimientos, es uno de los aspectos más importantes a tomar en cuenta para analizar el suicidio awajún. Interesa también quedarnos con la idea del “miedo al castigo” como una causa importante, ya que se trata de un tema que se presenta frecuentemente dentro del recinto escolar.

Existe un sinnúmero de autores con información relevante para el tema. Tal es el caso de Norma Fuller⁷¹ y del antropólogo Guillermo Guevara.⁷² Este autor ha escrito un extenso texto aún no editado, pero conocido públicamente, en el que ofrece información basada en 670 casos, muchos de ellos debidamente descritos. Sin embargo, la información estadística que aporta aún está poco sistematizada.

Luzmila Ruiz Sanda, una alumna de FORMABIAP, escribió en el 2003 una tesis para su graduación como profesora, acerca del suicidio en su comunidad de origen, Yutupis.⁷³ Es un trabajo muy sencillo pero ofrece algunos datos de interés por cuanto se trata de la visión de una profesional awajún. Parte de un desequilibrio significativo entre ambos sexos en relación al acceso a estudios primarios. Del total de personas sin estudio 73% son mujeres. Se trata de una discriminación negativa, que de hecho ha existido hasta tiempos muy recientes. Existen razones de tipo econó-

71 Fuller, Norma / Relaciones de género en la sociedad awajún. Lima: CARE, 2009.

72 Guevara, Guillermo / El intento de suicidio de las mujeres awajún desde los contextos internos. Inédito. 1997-2010.

73 Ruíz Sanda, Luzmila / El suicidio en la comunidad de Yutupis del Río Santiago - pueblo Awajún. Tesis para optar el grado de Docente de Educación Primaria con especialización en Educación Intercultural Bilingüe. Instituto Superior Pedagógico “Loreto”, 2003.

mico puesto que las mujeres ayudan a su madre a cuidar los hermanos y cooperan en otras tareas domésticas. Pero, por otra parte expresa las muchas dudas que han tenido los padres de enviar a sus hijas a la escuela junto con los varones. Para muchos, la sacralidad y la importancia de la mujer se pierden en ese trato diario con los hombres.

Ruiz Sanda analiza los casos de suicidio e intento de suicidio en su comunidad desde diferentes perspectivas.

Cuadro 13

Causas de suicidio de las mujeres según atribución de los comuneros de Yutupis

Causas del suicidio	Frecuencia	%
Maltrato (incomprensión)	8	24
Engaño de la pareja	17	52
Abandono	6	18
Muerte de un familiar	2	06
Total	33	100

Fuente: Ruiz Sanda, 2003

Un alto porcentaje se atribuye a problemas de pareja (abandono, infidelidad de ambos). La idea en la que se expresa el maltrato, como incomprensión y proviniendo de una mujer awajún tiene mucho interés. Ruiz Sanda, en un cuadro posterior, especifica el tipo de maltratos señalando que un 19% se trata de gritos, esto es, el maltrato verbal como factor determinante de episodios de furia que anteceden en muchos casos al suicidio. En este cuadro y por vez primera, se expresa la tristeza por la muerte de un familiar como causa frecuente del suicidio.

Respecto al tema de las reparaciones por muerte de una suicida:

Cuadro 14

Reparaciones por el suicidio en comunidad de Yutupis

Tipos de compensación exigido por la familia	Frecuencia	%
En efectivo (dinero)	2	6
En productos diversos (escopeta, tarrafa, ollas, baldes, etc.)	10	39
Calabozo	10	30
Maltrato al hombre (30 látigos)	5	16
Otros	3	9
TOTAL	33	100

Fuente: Ruiz Sanda. 2003

Como puede verse el pago en dinero no es el mejor visto. No se trata de negociar la muerte sino de obtener un tipo de reconocimiento público de la culpabilidad, mediante un acto de humildad ante la familia de la mujer compensándola con una cantidad de dinero, algún producto o degradándole públicamente.

No obstante, de acuerdo a la información obtenida por el equipo que ha realizado esta investigación, las tendencias actuales son a encarecer más y más la sanción y hacerla más onerosa para el “culpabilizado”. Si bien el dinero no está entre los tipos de compensación mas frecuentes, los objetos exigidos son cada vez más caros: un motor fuera de borda, un motor de luz, una beca vitalicia de estudios para los hijos, etc. El encarecimiento del suicidio no sólo no está reduciendo el suicidio sino que está correlacionado (puede que casual o causalmente) de manera directa con un aumento de los casos. Muchos padres de familia (generalmente los parientes del “culpabilizado”) creen que el chantaje o la venganza son algunas de las razones que están detrás de la intención suicida. Atribuyen como una motivación implícita poner al compañero o al amante en una situación imposible u obligarle a salir de la comunidad.

Ruiz Sanda señala que en un 13% de los casos los familiares de la suicida no aceptaron los bienes ofrecidos.

Un dato ofrecido por Ruiz Sanda resulta especialmente interesante. El 15% de las mujeres de la comunidad dicen estar de acuerdo con la muerte voluntaria, contra un 52% que no lo está y un 33% que no se pronuncia. Es bastante alarmante si la información es contrastada en otros lugares ya que indicaría que no se trata de una actitud condenada, ni satanizada como en la cultura occidental. Se vería como una posibilidad e incluso como algo común.

La voz de los niños y jóvenes awajún: Estado de la situación, expectativas

Lo que se presenta a continuación es la síntesis de los resultados de varios encuentros organizados conjuntamente con la organización local, ODECOFROC, durante los meses de octubre y noviembre del año 2010 en algunas Comunidades del Río Kubaim, una cuenca alejada de las principales vías de penetración y de la influencia directa de centros urbanos. Cuenta con colegios de nivel secundario.

Como se señaló al principio, los encuentros de vida fueron una de las herramientas metodológicas aplicadas para el estudio en acuerdo con los dirigentes de la organización. Centrando la atención sobre las expectativas de futuro y la percepción de los obstáculos para su efectivo desarrollo se logró superar muchas de las dificultades que afrontaba un asunto tan extremadamente sensible. Conscientes de las limitaciones de un estudio como este, el afloramiento de percepciones pareció una buena manera de introducir un tema para el que hay poca información objetiva y que está rodeado de emotividad. Se trató de contrastar visiones entre diferentes grupos etarios separados por sexo. La participación de jóvenes y adultos se realizó en el idioma awajún por lo que los textos traducidos que copiamos carecen de la fuerza y el énfasis de los gestos que acompañan a la palabra en el discurso awajún.

Dado que expresamente se convino no citar nombres, los nombres que aparecen en los recuadros son ficticios.

Cuadro 15.A Diálogo intergeneracional: Resultados del encuentro (niños y niñas)

Identidad y cultura	Niñas y jóvenes mujeres (11-19 años) ⁷⁴	Niños y jóvenes varones (11-21 años)
<p>Rita: "...sabemos que somos awajún y nos sentimos felices..."</p> <p>Angelina: "...nos gusta practicar nuestras canciones, música, danzas, cerámica".</p> <p>Juanita: "...también los viveros de cacao, granjas y plantas forestales".</p> <p>Berta: "...dibujar, leer, cocinar, pescar, viajar, compartir con amigos".</p> <p>Martina: "...ser awajún significa vivir en nuestra tierra, tener árboles, tener el ambiente sin contaminación, salir para cazar animales, ríos limpios, sin muchas enfermedades, hablar nuestro idioma propio, usar nuestra vestimenta para identificarse, tener alimentos y no depender del mercado, respetar mi idioma y mi tierra".</p> <p>Rosaura: "...actualmente, con la civilización existen pocas costumbres de los ancestros, ahora usamos ropa de los mestizos, pero eso</p>		<p>Ramón: "...Los jóvenes, en algunos casos nos encontramos un poco desorientados con respecto a nuestra auténtica identidad cultural... nos gustaría aprender a hacer, cintas, canastas, wampash, etc., no quiero olvidar mi identidad, cantos, bailes... me gustaría poder tomar fotos, grabar y escribir sobre los lugares que conozco..."</p> <p>Arturo: "...los responsables del cuidado y defensa de nuestro territorio y de sus recursos son los dirigentes y las autoridades del Cenepa".</p> <p>Julio: "...se cómo debe ser un awajún para que sea como se debe, pero casi no nos enseñan, solo los abuelitos. Sí aprendemos en la casa a pescar y otras cosas, pero no es completo".</p>

74 Las niñas participaron en dos grupos diferentes: 11-16 y 16-19. Por limitaciones de espacio las mostramos conjuntamente.

	<p>no significa que olvidamos nuestra cultura... , ahora ya no hay muchos animales, peces, plantas, no hay tanta comida, antes comíamos verduras silvestres que ahora ya no hay, ahora comemos más productos de la ciudad, antes no se enfermaban mucho, eran más sanos y fuertes, mejor alimentados, no había dinero pero se vivía muy bien... eso es todavía pero cada vez menos....”</p> <p>Blanca: “...la cultura ancestral es mi tierra, donde he nacido, es mi cultura y aunque visite o estudie en las ciudades siempre seré awajún....”</p> <p>Beth: “...casi todo lo que sabemos de la cultura antigua nos enseñaron nuestros abuelitos(as), ellos tenían paciencia para contar y sabían completo todo”.</p>	
<p>Educación/Escuela</p>	<p>Hilady: “... [Estudiando queremos] superarnos para ser enfermeras, profesoras....”.</p> <p>Ruthbel: “...para apoyar a la familia y la comunidad....”.</p> <p>Lina: “...nos gusta que nuestros profesores</p>	<p>Leoncio: “...el nivel del colegio es muy bajo, no podemos competir afuera.....al no estar bien formados no podemos ocupar puestos de salud y otros del Estado....”.</p>

	<p>nos enseñen con cariño y buen trato y no golpearlos con correa, palo, regla...”</p> <p>Sonia: “...el profesor no enseña bien, escribe en la pizarra y se va...no entiendo cuando el profesor explica”.</p> <p>Lucita: “...los alumnos no respetan a los profesores y lo mismo al revés”.</p> <p>Sara: “...Algunos profesores enamoran a las alumnas... embarazan alumnas y las abandonan”.⁷⁵</p> <p>Vero: “...en las escuelas nos gustaría que enseñen nuevas palabras, computación, inglés, costura, nuestra cultura...”.</p> <p>Rita: “nuestra cultura tiene que enseñarse también para que esté vigente para asegurar que nuestros hijos aprendan nuestra tecnología, porque es parte de nuestra vida, que hemos recibido de generación en generación, para transmitirlo, como por ejemplo, para hacer</p>	<p>Rafael: “no estamos bien formados para poder continuar estudios superiores... los profesores no están bien preparados”.</p> <p>Pedro: “...los profesores abusan, tienen poca paciencia...queremos que los profesores no peguen a los niños”.</p> <p>Antonio: “...la ACIE debe dar mayor control al comportamiento social de los docentes por- que ellos son los que en muchos de los casos transmiten malos ejemplos”.</p> <p>Tito: “...los profesores que vienen de afuera embarazan a sus alumnas jóvenes de nuestra comunidad. Los profesores no deben venir a la comunidad a aprovecharse de las chicas”.</p> <p>Generoso: [Los profesores de fuera] “Casi no respetan nada, desprecian lo tradicional, dicen que nos atrasamos con esas cosas”.</p> <p>Ruiz: “...queremos más tecnología... que haya computadoras en la escuela...”.</p>
--	--	--

75 Al final del encuentro de los jóvenes entre 16-19 se puso en conocimiento del equipo que tres de 10 alumnas se quedaron embarazadas de sus profesores; los profesores eran Awajún, los tres abandonaron a las chicas. Sólo una chica avisó a la UGEL, el profesor no le dio importancia y le pidió a la chica una prueba de ADN. A los tres profesores los cambiaron a otro colegio. La mayoría de padres no reclaman. Las participantes autorizaron a insertar esta nota.

tinaja, canasta, escoba, piniq, canoa, para alimentar a nuestros hijos con los que cultiva- mos en nuestra tierra, porque les va a servir a ellos como nos sirve a nosotros”.

Hilady: “...nosotras sabemos que la educa- ción no se acaba aquí; los profesores nos han dicho que esto es incompleto y que debemos convencer a nuestros padres para que nos ayu- den a salir a la universidad...”.

Alejandrina: [por miedo al suicidio] “...los papás deciden enviarlas a la ciudad para que no se mueran”.

Adela: [organizar cosas con los y las compañe- ras] “pero nunca se ha llegado a nada porque no se ponen de acuerdo...”.

Beto: “No nos gusta los embarazos a temprana edad... Si una joven se queda embarazada los padres de los jóvenes deciden qué hacer, a veces los papás de las chicas piden al joven S/600... Muchas veces los abuelos asumen la responsabilidad del niño”.

Felipe: “Los jóvenes cuando embarazan a una chica sufren. Las chicas engañan a los chicos que pueden tener relaciones, que no hay peli- gro de quedar embarazada (regla). No enseñan bien a los jóvenes (métodos anticonceptivos). Falta de prevención, no asumen las consecuen- cias... Los chicos dejan a la chica embarazada, la abandonan. Cuando un padre se entera de que su hijo ha embarazado o su hija está em- barazada la reacción es violenta, no aconsejan, no hablan bien con el hijo.”

Simón: “Hay abortos clandestinos. Padres no quieren que mujeres y hombres hagan trabajos conjuntos por miedo a embarazos. El joven que se entera que va a ser padre se aloca, toma toé o se va al ejército”.

<p>Comunidad</p>	<p>Beatriz: [los chismes] “...los padres nos reclaman por lo que escuchan, creen más al chisme que a sus hijos”.</p> <p>Alicia: “Cuando hablamos con nuestros amigos del colegio, rápidamente la gente dice que se están enamorando, cuando sólo conversamos. Esto es muy [incómodo], algunas por esto no quieren seguir viviendo ya más”.</p> <p>Anuncia: “...quisiéramos que la comunidad sea distrito para que vengan proyectos...”.</p> <p>Delia: “...en la comunidad nos gusta cuando conversamos en amistad, cuando nos organizamos para un trabajo conjunto, cuando estamos unidos, cuando hacemos reunión y escuchamos a todos, cuando trabajamos juntos, cuando hay problemas y se solucionan..., nos gustan las fiestas, aniversario de la comunidad porque hay muchas actividades y gente nueva...”.</p> <p>Juanita: “...vivir bien es vivir en la comunidad trabajando en la chacra, sembrando lo que se necesita para alimentarse y cuando se necesita comprar ropa y otras cosas, entonces criar</p>	<p>Rafael: “...queremos electricidad en las casas para estudiar en las noches y ver televisión y para que funcionen las computadoras de los colegios. Nos gusta que la comunidad tenga comunicación, radio, teléfono. Queremos caminos buenos que no sean de barro para no ensuciarnos e ir limpios al colegio”.</p> <p>Tito: “No atienden bien en los puestos de salud... no tienen interés en atender bien... Falta personal de salud y faltan medicamentos”.</p> <p>Almar: “Faltan puentes que crucen las quebradas para ir al colegio y otras actividades”.</p> <p>Yosu: “...hay muchos problemas entre comunidades, antes no era así. Falta de comprensión entre comunidades, muchos conflictos. Falta diálogo, muchas discusiones en la comunidad, entre familias, vecinos, etc. Hay mucha crítica y engaños, hay mucho chisme, es lo que más nos molesta, hace muy difícil convivir en la comunidad”.</p> <p>Kasep: “...Hay mucha contaminación, la gente echa la basura al río, quemam el plástico.</p>
-------------------------	---	--

	<p>sus gallinas para la venta....”.</p> <p>Tania: “... no nos gusta los robos - roban ropa, animales -, no nos gusta la música alta - los que tiene equipos de música lo ponen a todo volumen, en las elecciones algunos partidos regalaron altoparlantes que hacen ruido todo el día para que todo la comunidad escuche.... hay mucha bulla... cuando los hombres se emborrachan, discuten y pelean... toman mucha cerveza...., hay mucho barro....”.</p>	<p>Nos gustaría que la comunidad sea limpia y que las casas tengan buenos baños....”.</p>
<p>Suicidio</p>	<p>Felicitas: “...Cuando una chica intenta suicidarse varias veces, los padres la sacan a la ciudad, mayormente a las más jovencitas... mayormente toman champú, lejía, plantas venenosas”.</p> <p>Susana: “...casi siempre intentan suicidarse por peleas con el marido o con el papá... Los padres reclaman cuando se enteran que una chica tiene enamorado, la chica se siente mal por los reclamos del padre, muy presionada ‘acorrallada` y por eso decide matarse...”.</p> <p>Delia: [lactitud del papá] “...es como celoso...”.</p>	<p>Demer: “...los suicidios de las mamás afectan a nuestra familia y a nuestra cultura....”.</p> <p>Ruiz: [por qué se suicidan] “...la separación de los padres, abandono de los hijos, los suicidios no existían en nuestros abuelos”.</p> <p>Nerto: “...La chica que se queda embarazada tiene al hijo, aborta, o se mata”.</p> <p>Tito: “...las chicas son muy débiles porque no saben resolver sus problemas y se matan”.</p>

	<p>igual pasa con una mujer que tiene marido, por chismes suelen reclamar a su mujer, que ha escuchado que anda con otro hombre y la mujer harta decide suicidarse...”</p> <p>Anita: [dónde va su waakan de la suicida] “...seguro al infierno”.</p>	
<p>Familia</p>	<p>Dolly: “...que los padres les hablen bien, sin gritar, ni reñir...hablamos más con la mamá... muy poco con los papás, nos gustaría que nos hablen”.</p> <p>Marica: “...”Nos preocupamos y nos asusta cuando papá golpea a mamá porque quieren buscar otra mujer, porque nuestras mamás se suicidan tomando champú, lejía, detergente...”.</p> <p>Rosa: “...muchos tienen padres que han abandonado a los hijos y sufrimos mucho por eso, la mamá tiene que criar gallinas y trabajar mucho para educar a los niños, nosotros no queremos vivir así como nuestros padres, queremos tener buenas relaciones con los esposos, no queremos que nuestros hijos sufran...”</p>	<p>Teodoro: “...que se aconseje a los padres para que no se separen, no peleen, no renieguen, sean responsables con sus hijos, no peguen a sus hijos, aconsejen a sus hijos... y que no tengan más esposas e hijos”.</p> <p>Demer: “...antes a los jóvenes les levantaban temprano, los padres no les dejaban en la casa, les llevaban con ellos a trabajar. Ahora, cuando dejan al hijo solo en la casa, este empieza a pensar en “huevadas” (sic), se enamoran... Los padres no les aconsejan como antes, cuando les levantaban al amanecer y les daban toé y ayahuasca...”.</p> <p>Ramiro: “Los padres no tienen suficientes recursos para apoyarnos en los estudios... los jó-</p>

	<p>[frecuencia de abandono familiar]... sobre todo en el caso de profesores, aunque en otros casos también”.</p> <p>Tania: “...Las madres nos enseñan a hacer pimig, la chacra, tinajas, masato, cuidado de la casa, nosotras estamos contentas que nos enseñen. Las niñas que su mamá no les enseñan porque no sabe hacer nos dan pena.... nos gustaría que nos hubieran enseñado a hacer vestimentas de corteza de árboles, artesanías, peines, cintas, escobas...”.</p>	<p>venes se van al ejército o a trabajar a la ciudad por falta de recursos...”.</p>
<p>Visión de futuro</p>	<p>Hillady: “...que en nuestra comunidad se instale una tienda, un panel solar, mercado, teléfono para no tener que ir muy lejos y conseguir lo que nos falta”.</p> <p>Robina: “...que ODECOFROC busque fondos y becas para que estudien y trabajen los jóvenes”.</p> <p>Anuncia: “[el futuro es]...ir a Chiclayo y a Pucallpa para estudiar y regresar a la comunidad”.</p>	<p>Demer: “...es la primera vez que quieren saber cómo estamos en nuestras vidas y pensamos que se debe repetir para saber si cumplimos con resolver nuestros problemas... solicitamos que en ODECOFROC se considere a partir del 2010 un representante del área de la juventud del Cenepa... invocamos a nuestras autoridades a preocuparse por el futuro de los jóvenes”.</p> <p>Ruiz: “Somos 96 jóvenes egresados en la comunidad y solicitamos proseguir con nuestras carreras profesionales”.</p>

<p>Lucita: [el modelo de "chico"] "...que tenga profesión y gane dinero... antiguamente se elegía al mejor cazador, pero eso era antes, ahora no hay animales, las cosas han cambiado..."</p> <p>Dorila: [el modelo de "chico"] "...y que los varones sean responsables, tranquilos, trabajadores, no borrachos, no violentos, no mentirosos y que cuando se casen no abandonen a sus hijos".</p> <p>Marta: "En Kusú no hay organización entre los jóvenes, sólo se juntan y organizan, chicas y chicos, para lavar oro y luego se reparten... [nos gustaría]...trabajar el cacao conjuntamente hombres y mujeres también pero no hay tierra, en el colegio tienen un pedacito".</p> <p>Juanita: "...un club para jóvenes, para poder hablar de los problemas de nosotros...para desarrollar su capacidad de liderazgo... Esta es la primera vez que se reúnen los jóvenes con la organización y descamos que se siga. Estamos felices, así se aprende más. Queremos que se cree un nuevo programa de la juventud en</p>	<p>Luis: "...que exista una orientación a nuestros anhelos... los mayores no tienen visión de futuro... jefes de las comunidades y las autoridades no piensas en los jóvenes... nos gustaría poder dialogar con las organizaciones... que se haga un diagnóstico sobre lo que necesitamos, hablando con los jóvenes de las comunidades... que se hagan intercambios con jóvenes de fuera".</p> <p>Yosu: [Respecto a los sucesos de Bagua] "...hubo mucha tristeza, estábamos molestos... sentimos mucha rabia cuando nos enteramos que estaban matando, había mucho sufrimiento, nuestras madres lloraban de tristeza...al escuchar lo que pasaba nos daba ganas de ir y participar".</p> <p>Ramírez: "...sabemos que fue para defender nuestros derechos, nuestro territorio, para que el gobierno nos respete y no nos diga 'perros</p>
--	--

ODECOFROC para que un joven represente la voz, el pensamiento y propuestas de los jóvenes en el Cenepa, no somos respetados, los adultos no nos comprenden”.

Dolly: “La política nos aburre. No nos gusta que sigan hablando de las elecciones”.

Sandra: “...de pequeñas no escuchábamos de mineras ... los padres están preocupados y participan en asambleas para hablar del tema... la minera malogrará el agua, el ambiente que se respira (nase). Los jóvenes van a tener más problemas, va a ser más difícil para ellos...”.

Dolly: [en Bagua] “sintieron mucha tristeza porque sus familiares participaron; allí se peleó en rechazo a la minera y para que no les quiten sus tierras”.

Conclusión de un grupo de trabajo:

“Queremos vivir en un territorio awajún del Cenepa que siga siendo limpio, sano y con bastantes recursos, que la gente siga defendiendo y amando el territorio, que los padres vivan juntos atendiendo con amor y responsabilidad a sus hijos, enseñándonos la cultura.... que

del hortelano’ ... se pedía la derogatoria de leyes malas, no consultadas”.

Luis: “...queremos disfrutar nuestra tierra, que se vaya la minera Afroditá... invocamos la implementación de campañas ... para la lucha contra la contaminación ambiental de nuestras comunidades, sus ríos, quebradas y sus bosques en general... estamos dispuestos a rechazar totalmente todos los intentos de quitarnos o malograr nuestras tierras y sus recursos”.

	<p>los jóvenes puedan formarse en alguna carrera o aprendan algo para la vida después del colegio... queremos que nuestra comunidad tenga luz eléctrica, internet, agua potable, hospital, basureros, buenos baños”.</p>
--	--

Cuadro 15.B Diálogo intergeneracional: Resultados del encuentro (padres/ madres de familia y profesores)

Madres de familia	Padres de familia	Profesores
<p>Yanua: “...nuestros hijos no pueden continuar sus estudios por falta de dinero... por falta de nivel educativo por falta de centros de educación superior en la zona”.</p> <p>Yunvik: “Desde pequeñitos no están teniendo alimentación adecuada (balanccada) y afecta en todos los ámbitos de la vida (también en la educación...”.</p>	<p>Shajjian: “...La familia ha entregado a los hijos a la escuela para su educación, confiando en que en ella se les va a enseñar todo lo necesario”.</p> <p>Unkush: “...las mujercitas son muy débiles para el estudio, no acaban, se casan y abandonan la escuela...”.</p> <p>Taish: “...hemos pasado creyendo que la educación de la escuela es suficiente, no sabemos si está bien o no, sólo si el profesor se porta bien o no... nosotros no podemos exigirles porque no hemos enseñado la cultura a los hijos completo, como debe ser, ahora ve-</p>	<p>Blas: “No hay que seguir permitiendo porque no es derecho para el profesor mal-tratar al alumno”.</p> <p>Hilario: [educación] “Fallan materiales didácticos, los materiales del Ministerio no están elaborados de acuerdo a las condiciones y a la realidad de los alumnos del Cenepa...”.</p>

<p>Irma: [nos preocupa] "... en la escuela no aprenden la cultura ancestral".</p> <p>Yamanua: [nuestros hijos] "No tienen espacios para chacra, para caza, etc. porque las comunidades no son lo suficientemente grandes para el crecimiento actual de la población".</p> <p>Irma: "...hemos cambiado de forma de vivir, necesitamos espacios mas amplios, viviendo todos juntos no da para vivir conforme nuestra manera, los jóvenes no van a poder aprender".</p> <p>Zelmira: "Se debería tener un constante diálogo con ellos - los hijos - sobre: educación, la cultura ancestral</p>	<p>mos que pueden tener problemas para su vida y para formar una familia por eso se marchan a la ciudad o al ejército".</p> <p>Ramón: "Los abuelos antes tomaban toe, ayahuasca, tabaco, wais, etc. Ahora ni nosotros nos hemos aprendido las costumbres tradicionales, menos los jóvenes".</p> <p>Serafin: "La educación de la escuela es como la de la casa,...la mujer esté al tanto y avisa si algo hay que corregir o es algo muy serio...".</p> <p>Abraham: [la educación escolar] "...favorece intereses externos y no nuestra visión del desarrollo".</p> <p>Shimpukat: "...hijos ahora no obedecen,... no les gusta escuchar consejos".</p> <p>Jempes: "...mi padre me conversaba desde las tres de la mañana cómo es la sociedad, dónde hay familia, cómo podemos compartir el trabajo, cómo ayudar a resolver los problemas, qué mujer tiene que elegirse, cuáles enfermedades, quiénes son enemigos y por qué...".</p> <p>Gedeón: [educación de las niñas] "Antiguamente les daban plantas para que tengan su visión, su futuro. Mi hermana solita se preparaba, la religión ahora</p>	<p>Román: "...los niños nos están pidiendo que sepamos hacer artesanías y que enseñemos cultura que no es del curriculum educativo".</p> <p>Dimas: [suicidio]: "Antiguamente las mamás enseñaban todo lo de la mujer y el padre enseñaba todo el trabajo de los hombres. Antes los niños y las niñas no se juntaban, ahora sí. Tenemos que evitar eso, la corrupción, que hagan lo que no deben. Las niñas se malogran. Hay que evitar que las niñas se encenenen porque las estamos perdiendo. Las niñas reclaman más comunicación con sus padres y madres... que no se sientan abandonadas, que conversen con sus papás, que dialoguen con sus profesores".</p>
--	--	---

<p>awajún, el cuidado de la vida (del territorio y el medio ambiente) y los respetos”.</p> <p>Yanua: “Nosotras podemos enseñar lo que nos han enseñado nuestros padres, pero no podemos apoyar en castellano, matemáticas”.</p> <p>Irma: “Primero acabar la secundaria- y aunque no acudan a la universidad - los jóvenes puedan aprender una profesión basada en el aprendizaje ancestral awajún como construcción de canoas, fabricar cerámica, tejidos, adornos etc. para poder defenderse en la vida...”</p> <p>Dora: “Que exista un centro de educación superior en la zona donde se pueda aprender la cultura antes-</p>	<p>prohíbe las plantas, si le gritaban o le decían que había hecho algo mal, ella solita se preparaba. Mis hermanas viven hasta ahora nunca han tenido problema con sus maridos y los maridos las respetan mucho... Ahora eso ha cambiado, hay mucha influencia de la religión que prohíbe tomar plantas”.</p> <p>Móximo: [educación de los/as niños y niñas] “...no dejan que se les controle... ahora los hijos dominan a los padres porque dicen que ahora estamos en la civilización... ahora se levantan tarde, pasean hasta tarde o dicen que están haciendo tareas escolares... las chicas se van a fiestas sin permiso, antes no era así”.</p> <p>Jeremias: “...cada religión prohíbe parte de la cultura - dietas, purgas -... Aquí hay católicos, nazarenos, bautistas, testigos de Jehová; los católicos no prohíben tantas cosas”.</p> <p>Kasiano: [matrimonio] “Antes los padres buscaban el mejor hombre para su hija, ahora, con la libertad las chicas escogen lo peor - borracho, brujo, ratero, asaltante, hanagán, mujeriego”.</p> <p>Jirip: [marido ideal]: “...responsable, respetuoso, honrado”.</p>	<p>papás, que dialoguen con sus profesores”.</p> <p>Timias: [Lo que esperan de sus alumnos] “Que sepan leer y escribir en castellano y realizar operaciones básicas de matemáticas... Que valoren su identidad cultural... Que superen y se conviertan en profesionales y funcionarios del Estado o tengan oficios técnicos o productivos... Que se conviertan en los futuros líderes indígenas para poder ayudar a su pueblo”.</p>
---	--	--

tral awajún y también otras profesiones técnicas, como enfermería, técnico agropecuario, etc”.

Zelmira: “...Que los maridos [padres de familia] se involucran más en la educación de sus hijos. No sólo dando dinero”.

Alfredo: “Ahora hay más separaciones porque se casan muy jóvenes. De 16, 17 años no se puede formar una familia, cuando crecen cambian de ideas y quieren dejar a su pareja por otra y ahí empieza el problema, hay muertes... Cuando hay problema de ese tipo los muchachos prefieren irse al ejército, abandonando sus estudios. Las niñas también se embarazan y no se interesan en el estudio y cuando intervinimos prefieren envenenarse con barbasco. Antiguamente esta costumbre no existía...”.

Ramón: “Mayormente se suicidan jóvenes que están embarazadas, por adulterio, mala comprensión o por que sus padres les pegan. Generalmente toman: lejía, champú, detergente, barbasco, plantas venenosas”.

Timoteo: “Algunos padres como presionar al yerno ponen un precio (dinero, motor, etc.) a su hija por si en un futuro tuviese problemas con ella y esta se mata, si muere mi hija me vas a tener que dar tanto. La joven se queda con esa idea y cuando tiene problema con su pareja dicen me voy a morir el problema lo va a cargar el joven, que se lleve un castigo”.

Shimpukat: “Los chicos y las chicas tienen esa idea: “para no sufrir mejor me muero”. Las señoritas que

salen embarazadas por miedo a que el chico no se quede con ella o que sus padres le griten o la metan al calabozo toman esa decisión. Las mujeres casadas también dicen que si ella es un problema para qué va a vivir, mejor se mata.

Anastasio: "...algunas hijas de las mujeres que se suicidan también aprenden a solucionar sus problemas así, matándose".

Gedeón: [destino del alma del suicida] "... a un mundo malo, un mundo peor".

Jirip: "...los jóvenes actualmente tienen vergüenza de vestir y hablar su idioma y cantar, siendo profesores padres de familia prefieren comprar utensilios de plásticos en general y no utilizan las pinig... Mis niñas cuando vienen visitante prefieren servir con platos y no con pinig".

Reflexiones finales de los encuentros ⁷⁶

Aunque se mantiene un fuerte reconocimiento de la identidad awajún y se expresa gran aprecio por algunos de sus componentes, hay no obstante una clara conciencia de que los conocimientos tradicionales están perdiendo vigencia o sufriendo transformaciones y pérdidas y esto se traduce en desconcierto.

Hay un impulso migratorio que no se define como rechazo a lo propio sino, por el contrario, como búsqueda de oportunidades para un retorno con atributos personales mejorados; se percibe que persiste un arraigo territorial fuerte, aunque tal vez en cierta manera ideologado, principalmente después de las luchas por la tierra protagonizadas por los adultos.

Mientras que son frecuentes las alusiones al mal desempeño formativo de la generación de los padres respecto a temas culturales y prácticos, se manifiestan sentimientos y emociones fuertes al exponer lo que los abuelos y abuelas les han enseñado y se evidencia una buena comunicación con ellos. Se extrañan prácticas tradicionales de relación padres-hijos y expresan como una pérdida la falta de confianza entre padres e hijos. No obstante valoran mucho el esfuerzo de la generación de sus padres por defender su territorio.

Hay preocupación frente a los frecuentes abandonos del hogar, al hecho de que los padres tengan varias esposas en diferentes lugares y comunidades y a que existan hijos dispersos. La desestructuración de la familia es un tema presente en todos los grupos. Se extraña la relación de aprendizaje madre-hija pero se valora el creciente prestigio de las mujeres artesanas.

El ideal de comunidad está diseñado al gusto mestizo y es contradictorio con el ideal autárquico e independiente de la vida dispersa de la familia awajún tradicional. Pero la vida comunitaria también está generando problemas nuevos que alteran la paz

76 Estas reflexiones, más que conclusiones, fueron sistematizadas a partir del conversatorio final con todos los participantes a la vista de los papelógrafos de cada grupo.

vecinal (robos, ruidos, borracheras y peleas, contaminación por desechos). Los pedidos de “modernización” de la comunidad son frecuentes y están orientados hacia necesidades muy precisas: electricidad, televisión, computadora, radio, teléfono, caminos sin barro, puentes, puestos de salud, por ejemplo.

El actual sistema educativo es valorado como muy deficiente. La formación escolar no sólo es calificada como de muy baja calidad e inapropiada para los objetivos que las chicas persiguen, sino que el propio espacio escolar se percibe como un mundo cerrado y extremadamente tenso para las niñas, donde no hay vías de comunicación con un profesorado que se nota hostil y a veces, incluso, violento. Las quejas se refieren al maltrato físico, a la inmoralidad y al abuso, incluso sexual. El objetivo de las niñas es superarse y llegar a tener un trabajo rentado, esto es: pasar de una economía de uso y autosuficiencia a otra basada en el empleo por cuenta ajena (principalmente estatal). En general, entre las niñas, no se han hecho explícitas aspiraciones a continuar la forma de vida de sus madres como productoras de comida. Las expectativas introducidas por los profesores, tanto awajún como foráneos, son altas y ubican la meta de los estudios superiores como un objetivo necesario para “salir de la actual situación”. No obstante hay conciencia de la dificultad de los padres para costear estudios, pero también fastidio cuando se dan cuenta que otras compañeras logran salir. El abandono escolar es frecuente y se atribuye a matrimonios, embarazos, amores escolares que generan miedo de los padres frente a la posibilidad del suicidio. Expresan fuerte interés en organizar actividades con compañeros y compañeras de colegio y frustración por no tener apoyo para llevarlas a cabo.

Hay presión por la conflictividad que genera el modo de vida comunitario. Uno de los problemas sociales que más incomoda la estabilidad de las niñas es “el chisme” (habladurías), por lo general de carácter erótico o amoroso. El temor a esta forma de agresión verbal restringe mucho la libertad de trato y de comunicación de las jóvenes escolares awajún y es causa frecuente de incidentes en la relación con sus padres (principalmente en la relación padre-hija). La incomprensión de los mayores ante las rela-

ciones naturales entre escolares de diferente sexo es causa frecuente de intentos de suicidio. Con respecto al “modelo” de varón (“chico”) reafirman la necesidad de recibir seguridad y bienestar del hombre, pero ya no la refieren al conocimiento y cualidades tradicionales sino a su capacidad de ingreso. Valorizan y extrañan la organización entre jóvenes y aprecian la posibilidad de hacer trabajos productivos y lúdicos desde el colegio.

Las niñas demuestran ser conscientes del temor, mayor cada día, de los padres frente al intento del suicidio de las jóvenes. El rigor y la disciplina impuesta por el padre suele ser una causa recurrente del suicidio de las jóvenes. El temor a agresiones de actividades como la minería o el petróleo en sus tierras también las hace desesperar por las tensiones que generan entre los comuneros. Existe un conocimiento ostensible de las plantas y procedimientos para el suicidio.

Para los niños el tema de los embarazos prematuros y no deseados se presenta como particularmente angustiante. Según ellos es la causa de algunos intentos de suicidio. Los niños varones miran el suicidio de manera mucho menos emocional que las niñas y lo califican como un evento cultural, no raro y relacionado con la desestructuración reciente de las familias. Mientras que frente a problemas como el embarazo prematuro los jóvenes buscan salidas como el ejército o la migración, para las jóvenes esas alternativas son más dificultosas. Los varones califican el suicidio de las jóvenes como una debilidad por incapacidad para salir de los problemas.

Si bien en ambos sexos se perciben las fuertes secuelas emocionales de los acontecimientos acaecidos en las luchas por la tierra, un sentimiento sólido de identidad y rebeldía ha crecido entre los jóvenes varones generando un interés por la política que, al parecer, no se ha dado entre las jóvenes mujeres que han expresado más bien un profundo dolor frente a las vidas perdidas.

En relación con los padres de los jóvenes escolares, éstos generalmente consideran que está fallando la comunicación con los hijos. Manifiestan también su frustración por el rol secundario que se les ha dado en la nueva educación y creen que sus hijos no están preparados para vivir una vida como la que ellos vivieron

porque no conocen suficientemente las prácticas de subsistencia. Asumen haber fallado en el aspecto educativo por la excesiva delegación de la formación de sus hijos a la escuela. Estiman que el tipo de mensajes que traen de la escuela llevan a sus hijos a avergonzarse de sus padres. Especialmente las mujeres se resienten de la pérdida de respeto y de conexión con sus hijas porque no pueden darles apoyo en la educación escolar dado que no han estudiado. Sin embargo, creen que podrían enseñarles conocimientos tradicionales, con lo que ellas se sentirían mejor y sus hijas las sentirían más cercanas a sus problemas y realidades. Las mujeres tienen esperanza de que sus hijos encuentren un medio laboral para que se queden y no se vean obligados a marcharse.

Nuevas necesidades económicas, principalmente, el pago de los estudios secundarios y superiores de sus hijos obliga a los padres a trabajar para producir para el mercado; entonces no queda tiempo para conversar con sus hijos y desconocen sus aspiraciones. Los problemas de comunicación paterno-filial son especialmente fuertes entre los padres varones que estiman haber perdido el control de sus hijos e hijas.⁷⁷ El suicidio de las niñas y jóvenes escolares está muy presente en la mente de sus padres. Les asusta de manera permanente, si bien ya se escuchan algunas expresiones que denotan resignación frente a un problema que ven como irresoluble. Los padres (varones) atribuyen los intentos de suicidio, incluso la amenaza de cometerlo, a una especie de amenaza velada frente a agresiones verbales o físicas o frente a cualquier tipo de conflicto insuperable para ellas. Plantearon también como problema el hecho de que las hijas de las mujeres que se suicidan también aprenden a solucionar sus problemas de esa manera.

Conclusiones preliminares y recomendaciones

1. El suicidio entre los awajún responde a un patrón actitudinal con raigambre tradicional que se remonta, al menos, has-

⁷⁷ El control y la disciplina son referencias constantes añorándose, al parecer, como la línea base de la educación tradicional.

ta donde llega la memoria de la actual generación de personas adultas como un hecho habitual, aunque siempre doloroso. La incidencia de suicidio en la sociedad awajún es muy elevada, siendo que todas las tasas estimadas, incluidas cifras oficiales, la sitúan alarmantemente por encima de la estimada por la OMS para la región de sudamérica. Pese a ese carácter "tradicional" se trata de una respuesta exclusiva en toda la familia etnolingüística jivaroana, ya que ninguno de los otros pueblos de esa familia comparte ese patrón actitudinal (ni los achuar, shuar, shiwiari, wampis, kandozi y chakra). Esto no deja de sorprender puesto que en muchos otros aspectos los pueblos de esta familia comparten una amplia similitud de rasgos culturales. Podría tratarse entonces de un síndrome relacionado con aspectos específicos de la historia o la psicología awajún no presentes en los otros pueblos de la misma raíz cultural. Es posible que se esté produciendo un cambio muy profundo en la sociedad awajún que supone el paso de una forma de ver, sentir e interpretar la realidad a otra en cierto modo diferente; y si bien se impregnan entre sí, lo hacen en medio de un contexto, paradójicamente, muy poco favorable para la intercomunicación al no existir canales tradicionales por los que generar comprensión mutua entre las generaciones o entre los sexos en tanto que colectivos diferenciados. Tal vez el nuevo tema para el mundo awajún sea el del futuro: un tema intrascendente, incluso inimaginable como interrogante colectivo hasta hace muy pocos años y que hoy es un espacio de incertidumbre e inseguridad para todos, viejos y jóvenes. El futuro, desde la perspectiva del colectivo, era como el pasado y bastaba con haber desarrollado las habilidades y conocimientos necesarios para estar preparado para afrontarlo con tranquilidad. Si bien desde la perspectiva individual el futuro tenía, una importancia primordial - y para conocerlo (*waimaku*) es que se preparaba a los jóvenes durante sus años formativos - se trataba de un futuro plasmado en una visión (*waimat*) que conectaba al joven con el *ajutap* (antepasados), trasmitiéndole poder y seguridad, no angustia o incertidumbre. Encarar

el futuro desde una nueva perspectiva es el reto del momento para el conjunto de la población awajún y exige asumir con responsabilidad un diálogo intergeneracional inclusivo.

2. La etiología del suicidio en el pueblo Awajún es muy compleja; no se puede dar una explicación unilateral de un problema que pone en relación estados de ánimo culturalmente reconocidos, emociones y aspiraciones valorizadas, significados del entorno, concepciones interiorizadas de la vida y de la muerte y tantos otros. Una tal complejidad sólo podrá desentrañarse con fines útiles (reducción o prevención del daño) a partir de la reflexión sistemática y la determinación del propio pueblo Awajún con la cooperación del Estado en cumplimiento de sus obligaciones. No caben explicaciones simplistas ni soluciones mágicas o importadas de otros contextos.
3. El suicidio awajún no puede ser tratado únicamente como un problema moderno generado por los cambios actuales. No obstante, a la luz de los procesos y circunstancias con las que se relaciona el suicidio, los cambios en la sociedad awajún y su contexto pueden estar forjando condiciones propicias para una mayor incidencia entre los jóvenes. Por lo pronto, parece evidente que los profundos trastornos generados a partir de la desequilibrada e injusta integración de la sociedad awajún a la sociedad nacional, comunes a muchos otros pueblos indígenas, están creando en el pueblo Awajún, individualmente y como colectivo, un sentimiento creciente de exasperación que potencia las condiciones preexistentes y diferenciales que conducen a este tipo de reacción autodestructiva.
4. El derecho a la vida de los niños y jóvenes awajún está relacionado estrechamente con otros derechos colectivos de su pueblo como el derecho al territorio, el derecho a un medio ambiente sano, el derecho a definir su propio desarrollo y a

disfrutar de sus recursos, el derecho a una educación adecuada para la vida, el derecho a desarrollo y sobrevivencia, al agua segura y a la alimentación, el derecho a ser consultados, el derecho a su cultura y el derecho a no ser discriminado. La continuada desatención a estos derechos fundamentales de los pueblos viene generando estados de tensión que, por su reiteración y profundo impacto, suponen graves violaciones al derecho a la vida de los jóvenes por cuanto incrementan el malestar colectivo y por ende, la incidencia de los intentos de suicidio.

5. En la sociedad awajún los suicidios afectan principalmente a las mujeres de toda edad. La razón hombre-mujer es variable, pero siempre la proporción de suicidios en mujeres es elevada (22:1 DAM; 3:1 Brown; 8.8:1 DISA Bagua; 7.25:1 Ruiz). Si bien no se cuenta con datos concretos que lo confirmen, existe un convencimiento general en la población de que se trata actualmente de un fenómeno que tiende a desplazarse hacia el grupo de edad de las jóvenes entre 14-19 años.
6. La relación entre intentos y logros es de alrededor de 3:1 de acuerdo a los datos disponibles. No obstante en la investigación llevada a cabo en el Río Cenepa la relación (de acuerdo a la versión no verificable documentalmente de los promotores de salud) sería mucho más alta entre las niñas y adolescentes (hasta de 13:1). Este dato, de confirmarse, podría dar luces respecto a los objetivos de esos intentos.
7. Los motivos que se atribuyen a los casos de suicidio son variados. Alteraciones en las relaciones hombre-mujer aparecen como primera causa aparente del suicidio pero en variantes muy diversas. Por lo general se aducen asimetrías de poder y de responsabilidades (estructurales o devenidas), conflictos amorosos, infidelidad (de ambos sexos), desestructuración familiar, vergüenza pública ante un desliz propio, minusvaloración del rol de la mujer en la nueva economía, incomunicación, incompreensión, frustración frente al

incumplimiento de expectativas de cada rol y otros. La pena por un allegado fallecido (incluso una mascota) es un motivo frecuente entre las mujeres de mayor edad. Los motivos atribuidos al suicidio varían de acuerdo al nivel de parentesco entre la víctima y el informante. Las causas atribuidas a un acto suicida tienden a contemplar los momentos inmediatos al hecho (los “detonantes”) y en este sentido es importante considerar la importancia del maltrato verbal y la tensión que generan los improperios como factor determinante de muchos de los suicidios (en la estadística de Ruíz Sanda -2003- un 19% de los maltratos se refieren a “gritos”). El suicidio ha entrado a formar parte de los mecanismos culturales para la solución de conflictos – aunque mejor sería decir que son expresión de una cierta incapacidad para manejarlos - y es reiterado por imitación o contagio. Se trata de un comportamiento temido aunque no radicalmente condenado. De hecho, el suicidio está hoy latente entre los awajún como posibilidad de manera permanente, como amenaza y como freno a determinadas reacciones de otros, e influye en las decisiones de las personas y en las relaciones intersubjetivas, principalmente: en las relaciones de pareja, en las relaciones intergeneracionales y en las relaciones profesor-alumno dentro de la escuela. Dado que el nivel de incidencia en cada caso afecta siempre, o generalmente, a una misma parte del binomio (las mujeres en el caso de la pareja, los hijos en el caso de la relación paterno-filial, los escolares en el recinto educativo) es posible colegir que el desequilibrio dentro de esas relaciones existe y pudiera ser un caldo de cultivo de algunas de las determinaciones suicidas. Uno de los aspectos más delicados de esta enculturación del suicidio es su entronque con el sistema de “reparaciones” posterior a hechos de violencia con resultados de muerte. A juicio de algunos padres de familia el cobro por el suicidio podría estar introduciendo un elemento vengativo póstumo entre las y los suicidas.

8. Los medios utilizados para el suicidio están en un proceso de transición y su elección está posiblemente en relación con la determinación misma de la suicida. Muchos intentos se realizan con medios de escasa letalidad. No obstante, el barbasco y otros vegetales tóxicos son los preferidos en una proporción muy alta (hasta 85%). El ahorcamiento parece que va quedando como una práctica tradicional en desuso. Los hombres se disparan con escopeta y la proporción de letalidad es más alta, antes y ahora.

9. Los awajún han demostrado siempre una gran capacidad de adaptación;⁷⁸ no obstante los cambios contemporáneos son profundos y empobrecen a un ritmo vertiginoso los recursos y los conocimientos en que se sustentaba la vida, así como la identidad y el orgullo de pertenencia a su pueblo. Son cambios que ya asomaban desde hace algunas décadas, pero es ahora que comienzan a sentirse, de manera áspera, sus apremios. De ahí la urgencia de una revisión del futuro que ya se viene planteando entre las organizaciones, como puede constatarse en la gran cantidad de iniciativas que plantean el debate de novedosos *Planes de Vida* y que expresan tanto una conciencia de transición, como un temor frente a la posibilidad de trastocar, con decisiones irreversibles, condiciones que han proporcionado por siglos una apreciable calidad de vida. Lo continuado de los intentos de suicidio entre las jóvenes awajún puede estar dando aviso de la gravedad de la situación y de la necesidad de modificar las políticas públicas, las prácticas de Estado y las prioridades a la hora de tomar decisiones que puedan afectar los territorios, los recursos y la cultura de este pueblo que, como los demás, tiene el derecho a determinar su destino como pueblo y a que el Estado le apoye para lograrlo.

78 Greene señala que los awajún domestican –se apropian– de lo que viene de afuera. Greene, Shane / *Caminos y carretera: Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. – Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

10. Los jóvenes se tropiezan con usos culturales que hacen reacios a los adultos a consultarles acerca de decisiones; pero es obvio que ni los adultos ni los jóvenes hoy pueden mantener indefinidamente ese distanciamiento sin riesgo. Para una y otra generación existen diferentes horizontes de expectativas que sin embargo podrían ser coincidentes en muchos aspectos a través de la comunicación. El pasado que da sentido a la vida de los awajún puede que ya no proporcione significado a los jóvenes, o no de la misma manera. Pero tampoco existe todavía un futuro que sientan suyo ni los unos ni los otros en las actuales condiciones. El momento expresa un tremendo desajuste que hace crisis en las familias, pero que sobre todo hace crisis entre los jóvenes que son quienes se plantean el “futuro” como algo distinto de lo que tienen y que no vislumbran con claridad hacia dónde se orienta ese futuro ni cuáles son las capacidades, condiciones, alianzas o actitudes que les habilitan para beneficiarse de él. Al parecer, sus padres también encuentran dificultades para ayudarles en esa tarea.

11. Aún enraizado como se ha dicho en la tradición, el suicidio awajún guarda mucha relación con el impacto psicosocial de algunos importantes cambios socioculturales. Destacan, entre otros:
 - *La escuela* (y sus secuelas: concentración de asentamientos y correspondiente disminución de la caza, reestructuración del poder y ascenso político y económico de los profesores, cambio de objetivos de la educación, ruptura de la conexión entre e hijos, quebrantamiento de tabús sexuales y afectivos entre niños y niñas - ahora juntos en las escuelas -, uniformidad del proceso de formación entre géneros, confusión de roles hombre-mujer en el proyecto familiar, matrimonios muy jóvenes, desestructuración de los conocimientos necesarios para la vida en el entorno, nuevas necesidades educativas, pérdida sustan-

cial del contacto con la naturaleza de parte de los más jóvenes, desarraigo y anhelos migratorios, etc.);

- *Las misiones* (y sus secuelas: nuevos criterios de protección frente a los inevitables cambios basados en la aculturación acelerada de los jóvenes, nuevas visiones e ideologías, introducción de la noción de pecado como culpabilización, impulso a la eliminación de todos los recursos de poder como el iwishin o los anen, persecución de “los brujos”, introducción de religiones y cosmovisiones amenazantes y poco explicativas, intento de romper los mecanismos de la relación social a través de la prohibición del masato, domesticación del carácter, la confesión pública y sus efectos familiares, etc.);
- *La comunidad* (y sus secuelas: ruptura de la privacidad - el mayor anhelo de la familia awajún- y de la autarquía de cada unidad familiar, concentración de los asentamientos, el “chisme” como nuevo cauce de difusión del malestar, contactos cercanos entre familias enemigas, decisiones compartidas, nuevas formas de poder, cambios en la disposición de los tiempos, nuevas obligaciones burocráticas, nuevas necesidades, bulla, etc.);
- *La apertura* a la sociedad nacional (y sus secuelas: nuevos paradigmas y modelos, discriminación, calificación despectiva de la economía de uso a través del discurso ofensivo e incomprensivo de la pobreza extrema, introducción de una negativa ubicación comparativa en el contexto nacional a cargo de funcionarios y profesores, conciencia de marginación, etc.);
- *Incorporación al Estado nacional* (y sus secuelas: violaciones frecuentes a los derechos reconocidos, principalmente territorio, recursos y medio ambiente, falta de canales de consulta y participación en las decisiones, despojo jurídico y simbólico de una visión de soberanía territorial mantenida durante siglos, vertiginoso deterioro de los recursos de sobrevivencia, delegación de aspectos vitales como la educación, la salud o, incluso, la alimentación,

dependencia y asistencialismo, divisionismo por causas partidarias o impulsado por empresas extractivas, etc.).

12. La desproporcionada incidencia de los suicidios en la sociedad awajún ha provocado tan solo una esporádica atención por parte del Estado peruano desde el ámbito del sector salud. A pesar de ciertas medidas implementadas en la década de 1990 destinadas a registrar y eventualmente abordar el tema, el sector está falto de directrices para identificar con exactitud el problema y se carece de un protocolo que recoja la información de manera sistemática con ayuda de la comunidad y tomando en cuenta los elementos que contribuyan a un análisis epidemiológico efectivo ya que esa es una responsabilidad del Estado como garante del derecho a la salud de los pueblos indígenas. Como resultado de ello sólo se cuenta con estimados impresionistas de la gravedad del problema, de la frecuencia de intentos y de las muertes por suicidio. Se desconoce con exactitud cómo está afectando a los distintos grupos de edad, cómo se correlaciona la edad con los medios empleados para intentarlo, cuál es la incidencia por localidad y las características socioeconómicas asociadas a los lugares de mayor incidencia. No es dable que continúe habiendo tal subregistro del daño si, como el equipo pudo comprobar, el suicidio es uno de los temas que más preocupan a los padres de familia en el ámbito de las comunidades awajún. En la actualidad no existe un sistema confiable de seguimiento de parte de los servicios de salud, con lo que la información disponible es sesgada, subjetiva, incompleta, no sistemática, no participativa y no abierta a la interculturalidad.
13. Son los promotores de salud, agentes comunitarios que no son rentados por el Ministerio de Salud, quienes mejor conocen el problema y a quienes acude la población en busca de atención en los casos de suicidio. Sin embargo, el sector salud que coordina con ellos tampoco los ha provisto de pautas para llevar registro de los eventos de los que toman co-

nocimiento, su desenlace y tratamiento. Tampoco se ha hecho nada por establecer protocolos de atención para las distintas formas de cometer suicidio en la zona ni se ha capacitado a los promotores, al personal técnico o médico para brindar atención, de manera que apenas un promotor en la cuenca del Cenepa, de forma voluntaria y basado en su experiencia propia, ha adquirido cierta especialización frente a un problema que ameritaría que el sector salud atienda a fin de tomar medidas adecuadas para prevenir y reducir el daño. Se recomienda que el sector salud, a través de todas las DISAs involucradas preste debida atención a este tema que afecta la salud y la vida de los awajjún estableciendo los protocolos de registro, analizando la información, capacitando al personal y dotándolos de los recursos necesarios. Siendo que las muertes por suicidio que ocurren en establecimientos de salud o que son atendidas por personal de salud podrían derivar en la obligación de practicar autopsias - una práctica que la población local rechaza -, el Ministerio de Salud debería estudiar procedimientos más aceptables de verificación para incrementar la confianza de la población en estos servicios que pueden evitar muchos desenlaces fatales.

14. No existen políticas públicas que contemplen el problema y siendo tan grave, no se incorpora como criterio a tomar en cuenta en programas y decisiones políticas, en estudios de impacto ambiental y social ni en ninguno de los mecanismos consultivos que deben preceder a la intervención del Estado cuando se afecten derechos de los pueblos indígenas. El Ministerio de Salud conoce el problema y es sensible a sus efectos pero no cuenta con los recursos ni la preparación, para hacerle frente. Resulta imperativo desarrollar esas capacidades trabajando de cerca con la población, sus autoridades y sus organizaciones representativas. Por lo demás, existen en la zona varios antecedentes exitosos de colaboración entre el sector salud y las organizaciones locales para actuar sobre temas de salud que captan la atención de la población, como son, por ejemplo, los ASIS-PI que viene desarrollando la OGE en diferentes pueblos amazónicos.

15. A pesar de que el país cuenta con una estrategia nacional de “Salud de los Pueblos Indígenas”⁷⁹ que tiene como órgano responsable al Centro Nacional de Salud Intercultural (CEN-SI), creado en el año 2002, que hace parte del Instituto Nacional de Salud (INS) y que desde el año 2006 cuenta con una “Norma técnica de transversalización de los enfoques de derechos humanos, equidad de género e interculturalidad en salud”⁸⁰ que debe establecer criterios para implementar políticas que incorporen estos enfoques en todos los niveles de la estructura del sistema de salud, poco se ha avanzado en este sentido lo que se refleja en la falta de capacidad y disposición para atender el problema del suicidio awajún con la debida seriedad y sensibilidad cultural siendo urgente hacer esfuerzos por generar esas capacidades.

16. Si bien a todas luces la educación formal hace parte intrínseca de la ecuación que conduce al incremento del suicidio femenino joven, existen medidas y políticas que podrían contribuir a llevar adelante un trabajo preventivo y de mitigación del problema apoyándose en los docentes, lo que requeriría de una sensibilización y orientación para abordar el problema en las escuelas y colegios. Como en el caso del sector salud, se requiere que estas políticas y pautas sean consultadas y coordinadas con las autoridades y líderes awajún. La escuela se revela como un espacio de tensión y frustración. La revisión de las instituciones y contenidos educativos es una tarea urgente que deben acometer conjuntamente los padres de familia, sus organizaciones representativas y el Estado.

17. El Estado debe garantizar a los pueblos indígenas, incluido el pueblo Awajún, las condiciones de seguridad jurídica que le permitan definir con una mirada serena la orientación del desarrollo al que aspiran y que no puede ser determinado

79 Resolución Ministerial No 771-2004-MINSA.

80 Resolución Ministerial N° 638-2006-MINSA.

por la presión de agentes externos ni ser resultado de reacciones frente a hechos consumados e irreversibles. El Estado debe estar consciente de que esas presiones e iniciativas inconsultas, así como la ausencia de todo diálogo, deterioran el sosiego de la población y estimulan comportamientos proclives a la violencia y a la autodestrucción.

18. Como se deduce de los aportes del estudio, es necesario crear las condiciones para que los jóvenes participen en este diálogo sobre el futuro. Las organizaciones deben abrirles espacios creativos para el desarrollo de sus capacidades y la libre expresión de sus necesidades. El Estado debe atender las necesidades formativas de los jóvenes de manera que puedan abríseles oportunidades de futuro en su propio medio. Urge restablecer el diálogo entre generaciones en torno a actividades compartidas.
19. Silenciar el tema del suicidio puede contribuir a su continuidad. El equipo ignora el mejor camino para lograr que los propios jóvenes comiencen a tratar las incidencias como pérdidas que deben superarse pero sí han podido comprobar que existe una expectativa por lograr espacios de reflexión al respecto.
20. Los padres de familia deben ser conscientes de que los mecanismos empleados actualmente para afrontar el suicidio no están siendo efectivos y por el contrario, podrían estar incidiendo en el incremento de casos. Si el suicidio puede ser un llamado de atención sobre una problemática latente, los padres de familia deberían comenzar a interpretar ese llamado mediante un acercamiento respetuoso y dialogado.
21. Se debe evitar por todos los medios estigmatizar al pueblo Awajún por la alta incidencia de suicidio y ofrecer interpretaciones superficiales o intervenciones improvisadas y esporádicas. En el territorio awajún diversos proyectos e instituciones han procurado realizar intervenciones con un enfo-

que de género sesgado que poco ha contribuido a paliar las bases de desequilibrio sobre las que se asienta el problema del suicidio. A futuro estos programas deberán prestar mayor atención a los componentes culturales para tener una mejor apreciación de los problemas que puedan estar contribuyendo a incrementar la incidencia del suicidio femenino. Por su parte, las iniciativas autónomas de las propias mujeres que procuran recuperar la autoestima, la revalorización de su rol y el equilibrio en la economía doméstica no sólo no han contado con el apoyo de las autoridades distritales, provinciales y sectoriales sino que éstas, muchas veces, han contribuido a bloquearlas. Las autoridades y funcionarios en la jurisdicción del pueblo Awajún deben estar conscientes de que el apoyo a este tipo de iniciativas tiene un potencial importante para ayudar a reducir la incidencia del suicidio femenino.

22. Por último y como contexto general para cualquier intervención, es necesario reiterar que el Estado es garante del derecho a la vida de las personas y que este derecho puede estar siendo violado de múltiples formas, trascendiendo, para el caso del pueblo Awajún, en una alta tasa de suicidios.

BRASIL: EN BUSCA DE UN LUGAR PARA LOS JOVENES INDIGENAS GUARANIES

Introducción

Este trabajo realizado con el pueblo Guaraní del Mato Grosso do Sul brasileño es el fruto de una investigación efectuada conjuntamente con los jóvenes indígenas de la Reserva de Dourados, con el objetivo principal de entender el malestar de los jóvenes indígenas dentro y fuera de sus comunidades, especialmente en lo que concierne a la incidencia del suicidio continuado.

Son adolescentes, o mejor dicho jóvenes, como ellos se autodenominan, los que se encuentran en una etapa de su vida caracterizada por la transición - tanto en términos biológicos como psicoculturales - de la niñez a la vida adulta. Según los parámetros occidentales y a partir de criterios biomédicos, existen categorías de edad que definen el desarrollo de la vida de las personas en etapas como niñez, adolescencia y edad adulta. Según el Estatuto de la Niñez y Adolescencia (ECA),⁸¹ se considera al niño como una persona de hasta 12 años de edad y al adolescente, aquel que está entre los 12 y los 18 años.⁸²

81 El ECA fue instituido por Ley 8069, el 13 de julio de 1990. Reglamentó los derechos de los niños y adolescentes, inspirado en las directrices emanadas de la Constitución Federal de 1988, internalizando una serie de normas internacionales como la Declaración de los Derechos del Niño (Resolución 1386 de las Naciones Unidas - 20 de noviembre de 1959) y las Reglas mínimas de las Naciones Unidas para la administración de Justicia de la Infancia y de la Juventud. Reglas de Beijing (Resolución 40/33, ONU - 29 de noviembre de 1985).

82 Para la Convención sobre los Derechos del niño, la niñez abarca hasta los 18 años. Para la OMS la adolescencia es el período comprendido entre los 12 y 19 años. La pubertad o adolescencia inicial es la primera fase, comienza normalmente a los 11 años en las niñas y a los 12 en los niños y llega hasta los 14-15 años. La adolescencia media y tardía se extiende desde los 15 a los 19 años. Para la OMS la denominación de jóvenes comprende desde los 10 a los 24 años, in-

Para los pueblos indígenas es posible, en general, ubicar culturalmente la noción de niñez. Sin embargo, el término – e incluso el concepto – de adolescente no son comúnmente utilizados. Generalmente, al superar la pubertad – momento crucial rubricado generalmente por un ritual de “pasaje” – la persona comienza a ser considerada adulta en su comunidad, pudiendo ya constituir una familia. En ese contexto, la idea de juventud resulta familiar como expresiva de una determinada edad físicamente identificable más no así la idea de adolescente que expresa un concepto más bien psicológico, es menos reconocible culturalmente.

En todo caso, los jóvenes⁸³ indígenas hoy día también pueden comprender el sentido de lo que significa estar “entre lugares”. No son niños ya y no son adultos aún. El paso de la pubertad a las responsabilidades adultas no se produce de manera natural como en otros tiempos y es por eso que tratan de crear un lugar que culturalmente no existía y que necesita ser clasificado. Pero es en este lugar, que se está forjando sin anclaje en las clasificaciones tradicionales, donde los más viejos sitúan muchos de los males que suceden en las comunidades. Son jóvenes con edad para formar una familia de acuerdo con los criterios tradicionales, pero son solteros. ¿Cuál es entonces su rol social?.

Son precisamente estos jóvenes, más que cualquier otro sector dentro de las comunidades, los que están en constante diálogo con la sociedad occidental, creando y recreando un diálogo que se muestra como híbrido y pleno de tensión y conflicto. Un diálogo que desconcierta a los más viejos, prejuiciados frente a la sociedad envolvente, ya que sienten que conlleva una creciente pérdida de tradición y por lo tanto de la identidad.

Los jóvenes indígenas, en búsqueda del reconocimiento tanto dentro como fuera de sus comunidades, pagan un costo elevadísimo por el esfuerzo, poniendo en juego su sentido de pertenencia. No sienten contar con vínculos y si los llegan a construir estos devienen efímeros.

cluyendo por tanto la adolescencia (de 10 a 19 años) y la juventud plena (de los 19 a los 24 años). OMS: “La salud de los jóvenes: un desafío para la sociedad”, 2000, Informe Salud para todos en el año 2000.

83 De ahora en adelante no usaremos más el término adolescente y sí el de jóvenes, como ellos se autodenominan.

El presente estudio tiene como principal objetivo entender ese malestar de los jóvenes y aportar sugerencias que puedan ayudarles a entender su situación y a hacer que sus lugares de pertenencia y los espacios y vínculos sociales que construyen se tornen referentes permanentes y no experiencias efímeras.

Marco jurídico referente a los niños y adolescentes

En Brasil no existe una política específicamente direccionada a los “niños y adolescentes” de los pueblos indígenas pero sí un marco legal para toda la población infantil. A partir de la Constitución de 1988 y del Estatuto de la niñez y la adolescencia, los niños brasileños, sin distinción de raza, clase social o cualquier forma de discriminación, pasaron de ser objetos a sujetos de derecho, considerados en su “peculiar condición de personas en desarrollo” a quienes se debe asegurar una “prioridad absoluta” en la formulación de políticas públicas y en las asignaciones presupuestarias de las diversas instancias político-administrativas del país.

El concepto de niñez adoptado por las Naciones Unidas abarca el concepto brasileño de niñez y adolescencia. En la Convención sobre los derechos del niño, se “entiende por niño a todo ser humano menor de 18 años de edad, salvo que, en conformidad con la ley aplicable a la niñez, la mayoría de edad sea alcanzada antes”.⁸⁴

En los términos del estatuto de la niñez y la adolescencia “se considera niño, para los efectos de esta ley, a personas de hasta 12 años de edad y adolescente a aquellos entre 12 y 18 años de edad” (art. 2). De esta forma, los efectos pretendidos, relativos a la protección de la niñez en el ámbito internacional, son idénticos a los alcanzados con el estatuto brasileño.

En Brasil, el Ministerio Público es una de las instituciones más comprometidas en la búsqueda de concretizar los derechos fundamentales de la niñez y la adolescencia.

84 Artículo 1 – Brasil. Decreto 99710, del 21 de noviembre de 1990. Promulgada la “Convención sobre los derechos de la niñez”. Diario oficial de la unión. Poder ejecutivo. Brasilia, 22 de noviembre de 1990. Sección I, p. 22.256.

Marco jurídico concerniente a los pueblos indígenas

Brasil tiene una extensión territorial de 851.196.500 hectáreas. Las 654 tierras indígenas (TI), ocupan una superficie de 115.499.953 hectáreas, es decir, el 13.56% del territorio nacional. La mayor parte de las TI (417) se concentran en la Amazonía legal, ocupando 113.822.141 hectáreas. El restante 1.39% está dividido entre el nordeste, sudeste, sur y centro oeste del país. Con una población indígena de 734.127 habitantes, representa el 0.4% de la población nacional, de los que 383.298 habitan en áreas urbanas. Los pueblos indígenas están agrupados en 227 pueblos de los cuales solamente cuatro –entre ellos el Guaraní– tienen una población superior a las 20.000 personas. La mitad de los pueblos indígenas de Brasil tienen una población inferior a las 500 personas y se estima que 46 pueblos están en situación de aislamiento o aislamiento voluntario.⁸⁵

Brasil impulsa una política “tutelar” e “integracionista” en relación con los pueblos indígenas que comenzó oficialmente en 1910 con el Servicio de Protección al Indio (SPI). En 1967,⁸⁶ durante el gobierno militar, se instituyó la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), “con la finalidad de establecer directrices de la política indigenista basadas en los principios de respeto al indio y sus comunidades, garantizar la posesión permanente de las tierras que habitan y el uso exclusivo de los recursos naturales, preservación de su equilibrio ecológico y cultural, la conservación y valorización del patrimonio indígena y el respeto a la aculturación espontánea del indio” (art.1 I). Su mandato tiende a promover una educación apropiada para el indígena con miras a su progresiva integración en la sociedad nacional (art 1 V),⁸⁷ una aspiración que sigue asumiéndose hasta nuestros días.

El proceso de “asimilación” se modela de diferentes maneras. Entre otras: 1º) el traslado de gran parte de los pueblos indígenas

85 Datos del Instituto Socioambiental-ISA, Consejo Indigenista Misionero-CIMI y el Instituto Brasileiro de Geografía Estadística-IBGE.

86 Creado por Ley 5371 de 1967.

87 Aylwin, José / Os direitos dos povos indigenas em Mato Grosso do Sul: Informe 3. IWGIA, 2009, p. 16.

de sus territorios originarios hacia pequeñas reservas establecidas por el Estado, como es el caso de varios pueblos indígenas que habitaban en el sur, sudeste, noreste y centro oeste de Brasil, con la intención de transformarlos en mano de obra para la región; 2º) la ubicación de pueblos indígenas de varias etnias en un mismo espacio sin respetar sus diferencias culturales; 3º) la consideración de las personas de los pueblos indígenas como menores de edad, sin responsabilidad para responder por sus actos en términos jurídicos, que se mantuvo como principio durante muchos años.

Bajo estas consideraciones, las tierras ocupadas originalmente por estos pueblos fueron en muchos casos liberadas para el proyecto “desarrollista” que marcó y marca hasta hoy en día la política de los gobiernos brasileños, dejando a la población indígena en las peores condiciones de vida hasta ahora conocida por ellos. La población indígena en Brasil tiene, en efecto, los mayores índices de extrema pobreza, con un 38% en contraste con el 15.5% de la población total; la tasa de mortalidad infantil, en el año 2000 era de 51.4 por mil, mientras que la tasa media nacional era de 30.1 por mil. En cuanto a la tasa de escolaridad en el año 2000, la población indígena menor de 10 años, tenía un promedio de 3.9 años de escolaridad y los de la misma edad, en la población general, alcanzaban una media de 5.9 años.⁸⁸

Esta situación de emergencia general se torna más cruda en las reservas y aldeas indígenas de Mato Grosso do Sul localizadas cerca de los centros urbanos.

Frente a esta realidad, el Estado brasileño, a finales de la década de 1980, comenzó a ser presionado tanto internamente – a través de los movimientos indígenas y de ONG civiles y religiosas - como a nivel internacional por denuncias sistemáticas para reconocer y garantizar los derechos de los pueblos indígenas, culminando en la Constitución de 1988.

Aprobada a finales del gobierno militar del General Ernesto Geisel, representaba, en esa época, una de las más avanzadas de América Latina. “En su Título VIII Capítulo VIII, el texto constitucional reconoce a los indios, su organización social, costumbres,

88 Instituto Brasileiro de Geografía y Estadísticas. IBGE-2005.

lenguas, creencias y tradiciones, así como los derechos originarios sobre las tierras que ocupan tradicionalmente, estableciendo la obligación de la unión en demarcarlas, protegerlas y hacer que sean respetados todos sus bienes" (art. 231). Además, se les garantiza el derecho al uso de las lenguas maternas y a mantener y desarrollar los propios procesos de aprendizaje (art. 210 n.2), asegurando la protección de sus manifestaciones culturales, que pasan a integrar el patrimonio cultural brasileño (art. 215 n.1). Dispone además que los indígenas, sus comunidades y organizaciones pueden ahora intervenir como parte en los juicios en defensa de sus derechos e intereses, interviniendo el Ministerio Público en todos los actos del proceso (art 232)".⁸⁹ A pesar que la Constitución de 1988 fue un avance considerable en relación a la declaración de derechos favorables a los pueblos indígenas, no supuso necesariamente un avance en términos prácticos.

La FUNAI, después de la Constitución de 1988, teóricamente redefinió su papel e incumbencia, asumiendo casi en exclusiva las políticas de demarcación de las tierras indígenas. El resto de las atribuciones fueron compartidas con los Ministerios de Salud, de Educación, de Medio Ambiente y de Desarrollo Agrario. Pero el papel de la FUNAI en el proceso de reconocimiento de las TI es extremadamente lento y una de las explicaciones es que el Estado brasileño no destina recursos suficientes para los estudios correspondientes. Un buen ejemplo de la ineficacia, posiblemente voluntaria, del Gobierno es el hecho de que de los 15 millones de dólares disponibles para ser destinados a demarcaciones de tierras indígenas, solamente fue utilizado el 8.41%.⁹⁰

En relación con las tierras indígenas (TI) el caso particular de Mato Grosso do Sul es considerado como el más problemático, ya que al ser las tierras más fértiles del país, se encuentran en su gran mayoría en manos de hacendados latifundistas, convirtiéndose el Estado con mayor número de conflictos por la recuperación de tierras indígenas. El movimiento para la recuperación de las TI en Mato Grosso do Sul se inicia a partir de la década de los años 80; se recuperaron al menos 11 de esas TI, con una superficie de 22.350 hectáreas.

89 Aylwin, José. Op. cit.

90 El mundo indígena 2011, IWGIA.

Los guaraníes

El conjunto del pueblo Guaraní es uno de los más numerosos pueblos indígenas de las tierras bajas de América Latina, con una población aproximada de 100 mil personas. La mayoría son agricultores y poseedores de una cultura y una religiosidad extremadamente compleja.

Los kaiowa-guaraní, forman parte del tronco lingüístico tupi-guaraní que comprende tres subgrupos: los guaraní-pai/kaiowa -también llamados pai-tavyterã y tembekuára - se localizan en el sur del estado de Mato Grosso do Sul y en Paraguay, contando con 31.000 personas; los guaraní-ñandeva, también llamados ava-chiripa, ava-guaraní, xiripa, tupi-guaraní, se ubican en Mato Grosso do Sul, Paraná, Río Grande do Sul, Santa Catarina, Sao Paulo, con una población de 13.000 personas; por su parte, los guaraní-mbyá que cuentan con aproximadamente 7.000 personas, localizadas en los estados de Espírito Santo, Pará, Paraná, Río de Janeiro, Río Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Tocantins.⁹¹

Los guaraní-kaiowa ocupaban originalmente el área fronteriza entre Brasil y Paraguay y fueron forzados al contacto con los blancos, principalmente en el siglo XIX, durante la guerra entre los dos países, cuando los combates se desarrollaban en sus territorios. La delimitación de las fronteras nacionales, al término de la guerra, instauró la división de los kaiowa en dos grupos, que pasaron a tener, a partir de entonces, historias y políticas indigenistas diferentes. Del lado brasileño, los kaiowa fueron sometidos, desde mediados del siglo XIX, a procesos de asentamiento en aldeas que concentraban un gran número de indígenas en un único espacio, constantemente reducido. Este tipo de política tenía y sigue teniendo, dos objetivos: obtener áreas despejadas para impulsar frentes colonizadores y la producción económica y direccionar el desplazamiento de los indígenas cerca de áreas habitadas por población regional, a fin de acelerar el proceso de contacto e “integración”.

91 www.socioambiental.org.

En el siguiente cuadro presentamos las tierras indígenas de Mato Grosso do Sul que están divididas en municipios y muy pocas están homologadas; otras están en un lento proceso de homologación y otras todavía se encuentran en estudio para saber si son o no indígenas.

La homologación es la etapa final del proceso administrativo para la demarcación de tierras indígenas en Brasil. Supone que el proceso llevado a cabo sea reconocido (homologado) por un decreto del Presidente de la República. Equivale a la titulación en muchos de los procesos americanos.

El concepto *liminar de justicia* se refiere a actos previos al tratamiento de fondo de un asunto en juicio. Por ejemplo, se puede referir a la negativa de la jurisdicción o la competencia de un juez.

Cuadro de tierras indígenas según etnia, ubicación y situación legal

Tierra indígena	Etnia	Municipio	Situación
Agua Limpa	Terena	Campo Grande y Rochedo	En identificación Decreto Ministerial 948 FUNAI
Limão Verde	Guaraní Kaiowa	Amambai	Reservada por el SPI REG CRI 14/11/1928
Aldeinha	Terena	Anastácio	En identificación Decreto Ministerial 1.688/E
Amambai	Guaraní Kaiowa Guaraní Ñandeva	Amambai	Homologada RTEG CRI y SPU 29/10/91
Arroio-Korá	Guaraní Kaiowa Guaraní	Paranhos	Homologada y suspendida parcialmente por liminar de justicia

	Ñandeva		
Bacia-Amambai peguá	Guaraní	Juti, Caarapó, Amambaí, Laguna Carapã, Coronel Sapucaí y Aral Moreira	En identificación Decreto Ministerial 788, 14/08/08
Bacia Apapegua	Guaraní	Bela Vista, Antonio João, Jardim, Ponta Porã y Guia Lopes da Laguna	En identificación Decreto Ministerial 793, 14/07/08
Bacia Brilhante- Peguá	Guaraní	Río Brilhante, Dourados, Maracaju y Douradina	En identificación Decreto Ministerial 791, 14/07/08
Bacia Dourados Amambai Pegua	Guaraní	Laguna Carapã, Amambai, Naviraí, Vicentina, Dourados, Juti y Fatima do Sul	En identificación Decreto Ministerial 789, 10/07/08
Bacia Iguatemi Peguá	Guaraní	Iguatemi, Aral Moreira, Tacuru, Dourados, Amambai, Coronel Sapucaia y Paranhos	En identificación Decreto Ministerial 790, 14/07/08
Bacia Nhandeva Pegua	Guaraní	Iguatemi, Tacuru, Eldorado, Sete Quedas, Japorã, Dourados, Coro- nel Sapucaí y Paranhos	En identificación Decreto Ministerial 792, 14/07/08
Buriti	Terena	Dois Irmãos do Buriti y Sidrolândia	Declarada Decreto Ministerial 3.079, 28/09/2010
Buritizinho	Terena	Sidrolândia	Homologada REG CRI SPU 24/05/96
Caarapó	Guaraní Kaiowa	Caarapó	Homologada REG CRI SPU 29/10/91
Cachoei- rinha	Terena	Miranda y Aquidauana	Declarada y suspendida parcialmente por liminar de la justicia

			Doc. 2.556 de 29/01/10
Cerrito	Guaraní Kaiowa Guaraní Ñandeva	Eldorado	Homologada REG. SPU.
Dourados	Guaraní Kaiowa Guaraní Ñandeva y Terena	Dourados	Reservada SPI REG CRI 03/09/1917 Dic. 401
Guaimbé	Guaraní Kaiowa	Laguna Carapã	Homologada. REG CRI y SPU. Dec.89.580
Guasuti	Guaraní Kaiowa	Aral Moreira	Homologada REG SPU 25/05/1995
Guató	Guató	Corumbá	Homologada. REG CRI y SPU. 10/02/2003
Guyraroká	Guaraní Kaiowa	Caarapó	Declarada, Portaria N° 3.219 de 08/10/2009
Jaguapire	Guaraní Kaiowa	Tacuru	Homologada. REG CRI 14/11/1992
Jaguari	Guaraní Kaiowa Guaraní Ñandeva	Amambai	Homologada REG CRI y spu EM 22/05/1992
Jarara	Guaraní Kaiowa Guaraní Ñandeva	Juti	Homologada 13/08/1993
Jata Yvary	Guaraní Kaiowa	Ponta porã	Identificada/ aprobada FUNAI sujeta a respuesta - Despacho 72

Kadiwéu	Chamacoco, Kinikinau, Kadiwéu y Terena	Porto Murtinho y Corumbá	Homologada REG CRI e SPU. DEC. 89.578 en 24/04/1984
Kokue Y	Guaraní Kaiowa	Antonio João y Ponta Porã	En identificación Decreto Ministerial 957 de 26/09/02
Lalima	Terena	Miranda	Homologada. REG CRI e SPU en 25/04/1996
Limão Verde	Terena	Aquidauana	Homologada REG CRI 10/02/2003
Ñande Ru Marangatu	Guaraní Kaiowa	Antônio João	Homologada (suspendida parcial- mente liminar de justicia) en 28/03/2005
Nioaque	Terena	Nioaque	Homologada REG CRI y SPU Dic.307 en 30/10/91
Nossa Senhora de Fátima	Terena	Miranda	Reivindicada Situación Dominial Indígena
Ofaié- Xavante	Ofaié	Brasilândia	Declarada Decreto Ministerial 264, 29/05/1992
Panambi	Guaraní Kaiowa	Douradina	Reservada SPI en situación de revisión Portaria 176 23/092005
Panambi- zinho	Guaraní Kaiowa	Dourados	Homologada - REG CRI y SPU en 8/10/2004
Pilade Rebuá	Terena	Miranda	Homologada REG CRI y SPU. Dic. 299 en 30/10/91

Pirajuí	Guaraní Ñandeva	Paranhos	Homologada REG CRI y SPU. Dic. 93.067 en 07/08/1986
Pirakuá	Guaraní Kaiowa	Ponta Porã y Bela Vista	Homologada. REG CRI y SPU en 14/08/1992
Potrero Guaçu	Guaraní Ñandeva	Paranhos	Declarada Decreto Ministerial 298 de 17/04/2000
Rancho Jacaré	Guaraní Kaiowa	Laguna Carapã	Homologada REG CRI y SPU Dic. 89.422 de 08/03/1984
Sassoró	Guaraní Kaiowa Guaraní Ñandeva	Tacuru	Reservada/spi REG. CRI. Dec. 835 de 14/11/1928
Sete Cerros	Guaraní Kaiowa Guaraní Ñandeva	Paranhos	Homologada el 01/10/1993
Sombreiro	Guaraní Kaiowa	Sete Quedas	Declarada Decreto Ministerial 3.076 en 28/09/2010
Sucuriy	Guaraní Kaiowa	Maracaju	Homologada. REG CRI y SPU en 15/04/1998
Takuaraty/ Yvyjuarusu	Guaraní Kaiowa	Paranhos	Homologada el 04/10/1993
Taquaperi	Guaraní Kaiowa	Coronel Sapucaia	Reservada/spi REG. CRI. Dec. 835 en 14/11/1928
Taquara	Guaraní Kaiowa	Juti	Declarada (suspendida parcialmente liminar de la justicia) Decreto

			Ministerial 1.701 en 16/07/2010
Taunay/ Ipegue	Terena	Aquidauana	Identificada/Aprobada FUNAI. Despacho 77 de 14/08/2004
Yvy Katu	Guaraní Ñandeva	Japorã	Declarada (suspendida parcialmente por limi- nar de justicia) Decreto ministerial 496, 17/03/2010

La demarcación de esos asentamientos no obedeció a criterios de ocupación tradicional y más bien, muchos grupos indígenas fueron forzados a abandonar su lugar de origen trasladándose a las reservas establecidas por los órganos del Gobierno Federal desde 1910. Dentro de esa política se insertaron las reservas demarcadas en Mato Grosso do Sul. Entre 1915 y 1928 se demarcaron 8 reservas indígenas en usufructo, permaneciendo el dominio en manos del Gobierno Federal: Ramada, Amambai, Limão Verde, Takuapery, Caarapó y Dourados; cada una tendría teóricamente 3.600 hectáreas, totalizando 28.800 hectáreas. Sin embargo, mantienen hoy en día solamente 18.124 hectáreas.

Con la aplicación de este modelo, el Estado dejaba de lado cualquier consideración por la organización territorial guaraní. En el caso específico de los kaiowa y ñandeva el nuevo modelo de territorialidad interrumpía para siempre el modo de estar y de ser en el mundo guaraní.

Organización social

“Los guaraníes tenían como base de su organización social, económica y política, la familia extensa con matrimonios exogámicos. Estaba compuesta por una pareja, hijos, yernos, nietos y hermanos,

constituyendo una unidad de producción y consumo. Para su existencia era necesario un liderazgo, en general un hombre que denominaban *tamõi* (abuelo), pero también podía tratarse de una mujer lideresa de la familia extensa, que denominaban *jari* (abuela), caso más frecuente entre los ñandeva. El líder familiar aglutinaba parientes y los orientaba política y religiosamente. Le competían también las decisiones sobre el espacio que ocupaba su grupo en el *tekoha*. La casa del *tamõi* o *jari* era un local central alrededor del cual se movilizaba toda la familia, donde las personas se reunían y donde había un altar (*mba'e marangatu*) para los *jeroky*, que eran los rituales sagrados practicados cotidianamente".⁹²

El *tekoha* era así un lugar físico – tierra, bosque, campo, aguas, animales, plantas, remedios, etc. – donde se realiza el *teko*, el "modo de ser", el estado de vida guaraní. Idealmente este espacio debería incluir, necesariamente, el *ka'aguy* (bosque), elemento apreciado y de gran importancia en la vida de estos indígenas como fuente para la recolección de alimentos, de las materias primas para la construcción de casas y la producción de utensilios, de leña para el fuego, de medicinas y otros. El *ka'aguy* era también un componente esencial en la construcción de la cosmología, siendo el espacio de las narraciones mitológicas y la vivienda de innumerables espíritus. En el espacio territorial guaraní eran indispensables las áreas para el cultivo de la huerta familiar o colectiva, los sitios apropiados para la construcción de sus habitaciones y los lugares dedicados a las actividades religiosas.

Los hombres se casaban entre los 16 y 18 años, mientras que las mujeres podían casarse a partir de la segunda o tercera menstruación, en general entre los 14 y los 17 años. En la primera menstruación se les cortaba el cabello a las niñas y se las recluían en sus casas donde recibían alimentos y de donde raramente salían durante algunas semanas. No había un ritual específico para los casamientos, cabiendo a los padres del muchacho, en la pauta tradicional guaraní, la iniciativa de hablar con los padres de la muchacha sobre el matrimonio. Se esperaba de todos modos, que los

92 www.socioambiental.org

novios estuviesen ya adecuadamente preparados para construir casa y mantener a los hijos.

Existía una nítida división sexual de los trabajos y de las funciones económicas en la dinámica cotidiana de los guaraníes, siendo muy raro encontrar un hombre o una mujer incapacitados para desempeñar las respectivas funciones productivas en el día a día. La tendencia era la de constituir la vivienda en el lugar del padre de la mujer. El nuevo esposo se convertía en un apoyo político y económico para su suegro una vez asimilado por el grupo macro familiar.

La importancia de las redes de parentesco se manifiesta en cualquier situación de la vida guaraní. Incluso tras prolongadas separaciones físicas los vínculos con los que están lejos no se debilitan y los parientes siempre son visitados (*oguada*, caminar) y recordados en las conversaciones cotidianas, manteniéndose constantemente informados entre sí.⁹³

Cada tekoha, era liderado por un jefe, “capitán” o “cacique”,⁹⁴ categorías no indígenas⁹⁵ que designaban aquel que iba a dirigir el orden político de la comunidad y las relaciones con el mundo occidental, principalmente con el Estado brasileño. Dada la gran autonomía de los grupos macro familiares, tan sólo en momentos específicos, cuando el grupo enfrentaba problemas que afectaban a todos, el tekoha guaraní se revelaba una totalidad y reclamaba la actuación del “capitán”.

Realidad actual

La Reserva de Dourados tiene muchas particularidades que le otorgan una característica muy diferente al resto de las reservas y aldeas de Mato Grosso do Sul y de Brasil. Se localiza entre dos ciudades: Itaporá y Dourados y es habitada por dos pueblos Guaraní-Kaiowa y Nandeva, en su mayoría y el Aruak-Terena.

93 <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guaraní-kaiowa/555>

94 Empleadas por el SPI.

95 En el discurso tradicional el término usado era tamöi o para designar el jefe político, mboruvixa.

Los aruak-terena fueron forzados a desplazarse a la Reserva de Dourados por el SPI a finales de la década de 1920, con la intención de transformar a los guaraní-kaiowa y ñandeva en mano de obra agrícola para la región. A partir de ese momento, como los terena eran agricultores y hablaban muy bien el portugués, pasaron a asumir el liderazgo local en el diálogo con la sociedad no indígena. Según Schaden (1974),⁹⁶ los terena consiguieron una participación relativamente satisfactoria en el conjunto de las actividades económicas regionales, convirtiéndose en mano de obra en las industrias extractivas y principalmente, en la actividad pecuaria. “En relación a la cultura, los terena, sacrificaron la mayor parte de su institución que fue convertida al catolicismo y parte a las sectas protestantes. En lo concerniente a la tecnología y a la vida económica, se distinguen poco de la población regional” (Schaden 1974:12).

Como se señaló anteriormente, la forma de organización política guaraní estaba basada en los *tekoha*, existiendo un liderazgo político y religioso. Sin embargo, en la Reserva de Dourados, estos liderazgos fueron subjugados por el dominio de los terena. Ellos pasaron a adquirir más tierras dentro de la reserva, transformándose en proveedores de mano de obra indígena para los ingenios azucareros de la región. Son ellos los que detentan el mayor prestigio, tanto económico como político, tanto dentro como fuera de la reserva.

La Reserva de Dourados es considerada la más “influenciada”, según los propios indígenas, por costumbres de la sociedad no indígena, caracterizándose por la ruptura de la familia extensa, por el tránsito de una sociedad basada en la economía de la reciprocidad hacia una capitalista y por los cambios de la organización política en torno a los capitanes, una herencia del antiguo SPI, hacia nuevos liderazgos comunitarios.

A finales de la década de 1990, los líderes guaraníes comenzaron a efectuar denuncias, con el apoyo de algunas ONG como el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), para dar a conocer la situación dramática en que vivían, principalmente los altos índices de suicidio y desnutrición. De estos procesos de denuncia surgieron

96 Schaden, Egon.

nuevos líderes que pasaron a ocupar un importante papel en la organización social y política de la Reserva de Dourados.

Mato Grosso do Sul

Mato Grosso del Sur es considerado el segundo estado con mayor población indígena del país, con aproximadamente 67.686 individuos, siendo 44.000 de ellos guaraníes (13.000 guaraní ñandeva) (31.000 guaraní kaiowa). Es apreciado como el centro de la plantación y exportación de soja y presenta una situación de constante conflictividad con la población indígena ya que los agronegocios requieren de latifundios que detentan el 35% de las tierras del Estado y se encuentran en manos del 1% de la población. En la mayoría de los casos esas plantaciones incorporan tierras indígenas.

Producción agrícola en Mato Grosso do Sul

Según los datos del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística, en el 2004 Mato Grosso do Sul produjo:

- 3.200.000 toneladas de soja, producidas en aproximadamente dos millones de hectáreas;
- 2.300.000 toneladas de maíz;
- 241.000 toneladas de arroz;
- 493.300 toneladas de mandioca.

La población indígena guaraní, vive hoy en poco más de 20 mil hectáreas a pesar de que el Estado reconoció 100 mil hectáreas como de ocupación tradicional guaraní, divididas en 29 tierras indígenas de tamaños que van desde las 500 a las 13.000 hectáreas.

Parte de estas áreas, hoy en día están siendo sometidas a acciones judiciales que cuestionan las acciones de recuperación de tierras por parte de los indígenas. La demora en el proceso de demar-

cación de tierras por parte de la FUNAI y los múltiples obstáculos interpuestos por los órganos judiciales para la demarcación, concediendo medidas cautelares para proteger la presencia de unos supuestos propietarios de las áreas reconocidas como tierras tradicionales guaraníes, constituyen violaciones de los principios constitucionales. Tal como reza la Constitución de 1988 “Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios se destinan a su posesión permanente, cabiéndoles el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, ríos y de los lagos en ella existentes. Las tierras que trata este artículo son inalienables e indisponibles y los derechos sobre ella, imprescriptibles”.⁹⁷

El escenario más violento de este intenso conflicto por las tierras indígenas es el Mato Grosso do Sul.⁹⁸ A continuación mostraremos con algunos casos paradigmáticos, la situación de esta región.

Casos de conflictos por tierras

Como muestra de esta falta de respeto a la legalidad, mencionamos algunos casos que pueden ubicar al lector en el contexto del presente informe:

- En la tierra tradicional Laranjeira Ñanderu, en el municipio de Río Brillante, 35 familias con más de 60 niños, fueron expulsados durante el proceso de demarcación de sus tierras tradicionales. La identificación debería haber tenido lugar en el año 2008, pero fue reiteradamente suspendida por las intervenciones judiciales de los hacendados de la región. Las familias están acampadas al otro lado de la carretera en condiciones extremadamente precarias: sin agua, sin comida y sin abrigo adecuado.

97 Constitución federal brasileira de 1988, capítulo VII, artículo 231, segundo y cuarto párrafos.

98 www.cimi.org.

- La comunidad de Apyka está conformada por 15 familias; vive acampada en las márgenes de la carretera BR 463 desde hace 6 años esperando la demarcación de sus tierras. Además de las precarias condiciones de vida, el 18 de septiembre de 2009 fueron atacados por un grupo de 10 hombres armados, un hombre fue herido de bala y los barracones donde vivían fueron incendiados. Según el Ministerio Público Federal el caso debiera ser tratado como genocidio por cuanto había una intención explícita de atacar a un grupo humano por sus características étnicas, por el hecho de ser indígenas.⁹⁹
- La aldea de Paraguassu, en el municipio de Paranhos, conformada por 600 personas viene siendo amenazada por pistoleros que les conminan a abandonar las dos hectáreas de su territorio recuperado. Ocho de esas personas han cometido suicidio. Dos profesores indígenas ya fueron asesinados.
- En Kurussu Ambá, en el municipio de Coronel Sapucaia, 250 familias fueron recientemente amenazadas por milicias particulares después de que recuperaran su territorio tradicional tras 4 años de vivir al margen de la carretera MS 289.
- En Terra Buriti, en el municipio de Sidrolândia, 300 tereña fueron expulsados de sus tierras identificadas en el año 2001 por militares sin orden judicial.

La Reserva de Dourados

La Reserva de Dourados,¹⁰⁰ en el Estado de Mato Grosso do Sul posee 3.539 hectáreas y se encuentra habitada por los subgrupos

⁹⁹ http://buchara.zip.net/arch2011-01-30_2011-02-05.html

¹⁰⁰ Reserva indígena Francisco Horta, pero que es denominada por todos como Reserva de Dourados.

guaraní: kaiowa y ñandeva y por los aruak-terena. Como se ha mencionado, ésta vive inmersa en un conflicto étnico permanente. La Reserva de Dourados se divide en dos aldeas: Jaquapiru, donde la mayoría de la población es terena y ñandeva y la aldea Bororo – considerada la más pobre- con una minoría kaiowa. Cuenta con una infraestructura mínima, sin saneamiento básico y con suministro de agua y electricidad, exclusivamente en sus vías principales.

Los terena están localizados en las tierras más fértiles y con infraestructura más apropiada para el cultivo - y el alquiler - de tierras para la soja. A pesar que el Ministerio Público prohibió el alquiler de la tierra, esta continúa dándose, aunque en menor grado que anteriormente. “El alquiler ilegal de tierras indígenas, denunciado por el Ministerio Público Federal a la Justicia Federal, ocurrió entre 1996 y 2008, e involucró a 400 de las 1.2 mil hectáreas de área cultivable de la reserva indígena de Dourados. Las tierras eran alquiladas por productores, que pagaban precios irrisorios a los indios”.¹⁰¹

La reserva es considerada la de mayor población del país, con 0.235 hectáreas por habitante y una de las más violentas. De los 33 asesinatos ocurridos en Mato Grosso, durante el 2009, 6 sucedieron en la Reserva de Dourados.¹⁰² Por estar localizada a 100 km de la frontera con Paraguay, está inmersa en procesos de tráfico de drogas y armas. Además, tiene un alto índice de migración de otras aldeas del Estado por ser un punto de referencia para otras aldeas: cuenta con escuelas, hospital y determinados beneficios sociales (tanto por parte del Gobierno Federal, como del Provincial y Municipal), lo que aparenta ser beneficiaria de una mejor calidad de vida. El mismo hecho de encontrarse cerca de la ciudad, en el imaginario de esta población, significa una mayor oportunidad económica.

Todas las aldeas y reservas indígenas de Brasil reciben apoyos gubernamentales, federales y municipales como se describe a continuación:

101 http://buchara.zip.net/arch2011-01-30_2011-02-05.html

102 www.cimi.org

Beneficios sociales distribuidos en la Reserva de Dourados ¹⁰³

Programas asistenciales

Programa Auxilio por Maternidad

Beneficios pagados por el INSS y no computados por separado para el caso de Dourados. Apoya por nacimientos registrados por la FUNASA/SESAI. El personal técnico del Centro de Referencia y Asistencia Social-CRAS estima que hay aproximadamente 400 mujeres en la reserva que son atendidas anualmente con la asistencia por maternidad. La duración de este beneficio es de cuatro meses y no todas las mujeres tienen documentación civil para obtener el beneficio.

Programa Gestante en Acción

Atiende a 60 mujeres y tiene una duración de uno a ocho meses.

Programa Bolsa Familiar

Atiende a 1.969 familias. Tienen derecho a recibir el beneficio, familias con una renta per cápita de hasta 87.5 USD por persona, por vivienda. Los beneficios pueden ser acumulativos y variar entre los 18.82 USD y los 142.3 USD por familia, dependiendo de la renta, el número de dependientes y la situación de pobreza en la que se encuentra la familia. Cada familia puede acumular hasta 3 beneficios. Lo que determina el tiempo de permanencia en el programa es la situación de la renta familiar y el cumplimiento de determinadas condiciones por parte de la familia. El programa bolsa familiar unificó todas las otras bolsas de los programas sociales anteriores (bolsa escolar, alimentación, programa de erradicación del trabajo infantil y el pro-joven). Los beneficios se pagan a las familias con niños de 0 a 17 años y 11 meses. La gestión y distribución de la bolsa familiar es descentralizada y compartida entre la Unión, los estados, el Distrito Federal y los municipios. (Ley 10836/04 y Decreto 744 del 2011).¹⁰⁴

103 Todos los pueblos indígenas de Brasil tienen derecho a estos beneficios.

104 <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/valores-dos-beneficios>

Programa Cestas Básicas (bajo la responsabilidad de la FUNAI y el Gobierno Federal)

En la reserva son distribuidas 3.000 cestas de alimentos. Este programa se inició en el año 2004 con la explosión de la mortalidad por desnutrición y continúa sin fecha de finalización. El programa tiene un equipo y un catastro específico como puerta de entrada y control de los beneficiarios.

Programa Cestas Básicas (distribuidas por el Gobierno del Estado)

El gobierno del Estado entrega 1.800 cestas de alimentos.

En total se distribuyen 4.800 cestas básicas sumando las de los distintos programas.

Programa de Adquisición de Alimentos (PAA)

Atiende a 2.000 familias distribuyendo alimentos naturales, adquiridos de las huertas familiares de la propia aldea.

Programa de Erradicación del Trabajo Infantil (PETI)

En la aldea existen 100 niños matriculados aunque sólo entre 70 y 80 frecuentan regularmente el programa de actividades. Actualmente está incluido en la bolsa familiar.

Programa Pro Joven Adolescente

Atiende a 31 jóvenes con acciones socio-educativas en el Centro de Referencia y Asistencia Social – CRAS de la aldea Bororó. Este programa atiende a niños y niñas entre 12 y 17 años y 11 meses. Actualmente está incluido en la bolsa familiar.

En total, los programas direccionados a niños y adolescentes cubren solamente a 181 jóvenes en toda la reserva.

Programa Centro de Referencia de Asistencia Social y Programa de Atención Integral a la Familia (CRAS/PAIF).

Los criterios para la atención a las personas y familias en el CRAS/PAIF respetan las situaciones de vulnerabilidad social como preconiza la Ley Orgánica de Asistencia Social (Ley 8.742

del 07/12/1993-LOAS). Tiene prioridad la atención de las familias en situación de riesgo social sin establecer los plazos para el apoyo, tan sólo el cambio en la situación de vulnerabilidad social de la familia beneficiaria. Son atendidas¹⁰⁵ unas 350 familias por mes. El objetivo principal es establecer actividades socioeducativas.

El destino de los aportes a las familias pueden ser para programas de asistencia social, educación, salud, cursos de perfeccionamiento y generación de renta. También pueden ser referidos a otros órganos tales como FUNAI, Ministerio Público, Defensoría Pública, INSS, centros de referencia a las víctimas de la violencia a niños y mujeres, atención de conflictos familiares y otras orientaciones.

Las actividades socioeducativas varían, desde charlas en relación a la salud, el medio ambiente y cursos de generación de ingresos, como confección de jabones, artesanías, cursos de corte y confección y juegos con niños.

La Acción de Jóvenes Indígenas (ASI) es la responsable de los talleres de fotografía y vídeo direccionados a la población joven que frecuenta el CRAS, ayudando a la comunicación de esos jóvenes con los padres y con la comunidad.

Programa Jubilación

Beneficios pagados por el Instituto Nacional de Providencia Social – INSS. Son contabilizados globalmente junto con todas las jubilaciones rurales, no siendo posible obtener datos discriminados para Dourados. Se estima¹⁰⁶ que existen aproximadamente 900 jubilados en la reserva. Atiende a mujeres a partir de los 55 años de edad y hombres a partir de los 60 años.

Programa Beneficio de Crédito Continuado (BPC)

Son beneficios pagados por el INSS, que no son computados por separado. Se estima¹⁰⁷ que hay aproximadamente 300 beneficiarios en la reserva. Es permanente, con revisión cada dos años.

105 Según las técnicas del CRAS.

106 Según las técnicas del CRAS.

107 Según las técnicas del CRAS.

La Reserva de Dourados cuenta con la mayor implementación de estos programas y se está incrementando una infraestructura que no existe en otros sitios de la región, tales como:

Educación¹⁰⁸ y salud en la Reserva de Dourados

En el 2010 se matricularon 3.600 alumnos en las escuelas de la Reserva de Dourados. A la hora de confirmar esas matrículas se produjo un 10.7% de abandono, incrementado luego con otro 4.5% de deserción durante el curso.

Por su parte el índice de reprobación (32.2%) es muy alto. A pesar de que la enseñanza esté basada en modelos de la escuela intercultural (Decreto 26/199, ratificado por la Ley 9394/1996 en la cual se establecen reglas especiales para la educación escolar indígena), no existe una estructura material ni un proceso de formación de cuadros de profesores que puedan trabajar en esa dirección. Solamente el 13%¹⁰⁹ de los profesores tienen formación superior y muchas veces la enseñanza intercultural no es otra cosa que la traducción a la lengua nativa de los modelos y contenidos occidentales de aprendizaje. Los profesores tienen una pésima formación a nivel secundario y a partir de allí comienzan a ocupar cargos en las escuelas de las reservas y aldeas, perpetuando el ciclo de mala formación.

A pesar de estas críticas, es preciso reconocer que hubo avances significativos en la educación indígena en Brasil. El número de alfabetizados creció entre los indígenas de más de 15 años. Hoy en día, la diferencia del índice de alfabetización entre los no indígenas y los indígenas disminuyó mucho. El 86.45% de los no indígenas se consideran alfabetizados mientras que el porcentaje para los indígenas es del 73.9%.

108 Los datos, según el coordinador de educación indígena, existen a partir del año 2009 en la Secretaría de Educación de la ciudad de Dourados. Datos compilados por Itacir Pastori, AJI.

109 Aylwin, José, op.cit, p: 27.

Datos de educación en la Reserva de Dourados

Matrícula general: 3.471 alumnos

Matrículas confirmadas: 3.097

Deserción: 141

Transferencias: 374

Alumnos aprobados: 1.956

Alumnos reprobados: 1.000

A pesar que gran parte de los niños y ahora adultos, estén matriculados en las escuelas de la Reserva de Dourados –como hemos visto anteriormente- en realidad pocos las frecuentan con regularidad y también son pocos los que terminan los estudios. En este sentido, es urgente que sea reestructurada la metodología y la formación de los profesores que allí trabajan.

Salud

La Fundación Nacional de Salud-FUNASA se convirtió en la responsable de la salud indígena en Brasil, primero bajo el auspicio de la FUNAI (Decreto-Ley 9836/1999) hasta el año 2010 en que pasó a depender de la Secretaría Especial de Salud Indígena. Esto constituyó una victoria de los movimientos indígenas de Brasil. La intención de crear dentro de la FUNASA un sector especial para la salud indígena estaba vinculada al impulso de una atención amplia para la población indígena.

En este contexto se instituyó, en el ámbito del Sistema Único de Salud (SUS), el subsistema de atención de salud indígena, que crea reglas de atención diferenciada y adaptada a las peculiaridades sociales y geográficas de cada región. Sin embargo, su atención fue extremadamente criticada por las organizaciones y asociaciones indígenas del norte, nordeste y sur de Brasil, por la mala distribución de los recursos, la falta de recursos humanos, el desvío de dinero y una mala administración. Las consecuencias de estas deficiencias se manifestaron durante las epidemias de malaria entre los Yanomami, los brotes de hepatitis en el delta

del Valle del Javari, la muerte de decenas de niños Apinajé en Tocantis y la proliferación de infecciones de transmisión sexual en el Parque de Xingu.¹¹⁰

A pesar de que los gobiernos federal, provincial y municipal tienen varios programas destinados a la población indígena, no significa que éstos sean adecuados a esta población. Son programas inconsultos que llegan listos para ser implementados sin una discusión amplia y previa con la comunidad, violando claramente los principios definidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La discontinuidad del personal, la falta de personal capacitado para la implementación “in loco” de esos programas, el juego político entre los municipios y las reservas y aldeas hace que estos programas sean constantemente denunciados por el desvío de recursos financieros y de material.

En el caso de Mato Grosso do Sul, la atención de FUNASA ha resultado modélica en muchos aspectos, convirtiéndose en una referencia para el resto del país por el hecho de estar estructurada casi exclusivamente por equipos de salud indígenas en constante formación y por el acompañamiento al paciente por un agente de salud. Este importantísimo proceso de acompañamiento a la trayectoria del enfermo es el resultado de una visión interdisciplinar de lo que es la salud y la enfermedad para la población indígena.

La atención de la salud en la Reserva de Dourados, hasta el momento de este informe, se realiza por medio de cuatro puestos de salud estructurados por equipos del Programa de Salud de la Familia – PSF, que tienen como objetivo organizar la atención, aproximándose a la realidad de cada familia y con ello, mejorar la calidad de vida, priorizando las acciones de prevención, promoción y recuperación de salud de las personas en forma integral y continua.

No obstante los jóvenes indígenas se encuentran fuera de esta red, ya que generalmente no buscan ninguna asistencia. Dado que los agentes de salud son comuneros, los jóvenes no confían en que puedan mantener la ética del secreto profesional. Con miedo a ser señalados y acusados, buscan atención solamente

110 El Mundo Indígena 2007 a 2010. IWGIA, Copenhague.

cuando la enfermedad se vuelve grave. Por ello, los jóvenes están fuera de este circuito terapéutico y salen a buscar ayuda fuera de la Reserva de Dourados, generalmente en la Acción de Jóvenes Indígenas, AJI.¹¹¹

Oportunidades laborales para los jóvenes guaraníes de la Reserva de Dourados

La Reserva de Dourados no produce alimentos suficientes para la población indígena. El apoyo de la FUNAI es muy débil o inexistente: la falta de semillas, combustible y tractores, se suman al hecho de que la tierra se encuentra ya agotada y las pocas tierras útiles que quedan están arrendadas. En esas circunstancias, la población depende casi exclusivamente de las cestas básicas de comida donadas por el Gobierno. Éstas suelen durar unos 10 a 15 días por lo que la situación de miseria es permanente. Tampoco las cestas básicas llegan al total de la población. Se distribuyen 4.800 cestas con la pretensión de llegar a 13.000 personas.

Como consecuencia de lo anterior, no existe casi trabajo en la agricultura y la oferta de trabajo dentro de la reserva está vinculada casi exclusivamente a los puestos públicos, tales como los puestos de salud, escuela y puestos de FUNAI. Siendo que la oferta es mínima y exigiendo un nivel de escolaridad que la mayoría de la comunidad no tiene, sólo les resta buscar empleo fuera de la reserva. Es el caso general de los jóvenes indígenas varones.

La gran cantidad de agroindustrias locales representan algunas de las escasas alternativas de trabajo para los indígenas. Alrededor de 2.000 jóvenes entre 13 y 26 años están trabajando en el corte de caña, con una larga jornada de trabajo y en condiciones precarias. Los jóvenes considerados mayores, prestan sus documentos de identidad a otros jóvenes menores de edad para así poder trabajar.

111 En este sentido, AJI elaboró un cuadernillo de enfermedades de transmisión sexual hecho por los propios jóvenes. 2009, IWGIA/FMUSP.

Según el Estatuto de la Niñez y de la Adolescencia (Ley 8069/90)¹¹² se prohíbe cualquier tipo de trabajo a menores de 14 años, salvo en la condición de aprendiz. Varias veces los ingenios azucareros han sido denunciados por las organizaciones de derechos humanos¹¹³ en virtud de sus pésimas condiciones de trabajo que han llegado a ser calificados como trabajo esclavo o semi-esclavo. Frente a esta realidad, la Comisión Permanente de Investigación de las Condiciones de Trabajo del Estado de Mato Grosso do Sul, ha desarrollado diversas acciones con la intención de aplicar las disposiciones del Convenio 169 de la OIT ratificado por Brasil.¹¹⁴

Otra fuente de ingresos a nivel local es el tráfico de drogas provenientes de Paraguay y Bolivia, transformando a estos jóvenes en *mulas* para el contrabando de drogas.¹¹⁵

Situación política dentro de la Reserva de Dourados

La situación interna en la Reserva de Dourados se caracteriza por ser tensa y conflictiva. Desde su creación enfrenta disputas internas que ha ido diferenciándola de otras aldeas de la región.

A comienzos de 2003 la situación cambia como efecto de las reivindicaciones de los guaraníes pidiendo el respeto por sus de-

112 La Constitución brasileña promulgada en 1988 es anterior a la Convención sobre los Derechos del Niño, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 20 de noviembre de 1989 y ratificada por Brasil, el 24 de septiembre de 1990. Tiene vigencia internacional a partir de octubre de 1990, lo que demuestra la sintonía de los constituyentes brasileños con toda la discusión del ámbito internacional existente en aquel momento. Sobre la normativa para la niñez y la adopción del nuevo paradigma, llevó a Brasil a ser el primer país en adecuar la legislación interna a los principios consagrados por la Convención de las Naciones Unidas, incluso antes de su vigencia obligatoria ya que el Estatuto de la Niñez y la Adolescencia es del 13 de julio de 1990.

113 www.cimi.org

114 Aylwin, José, op.cit,p:37.

115 <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/FANT/0,,MUL1644866-15605,00-INDIO+VENDE+FILHA+A+HOMEM+BRANCO+POR+R+MIL.html>
<http://www.itaporahoje.com/?noticia=54833/ms-reforca-policiamiento-na-fronteira-com-o-paraguai-e-bolivia-contra-o-narcotrafico>

rechos y una mayor paridad con los terena en términos políticos. Fueron apoyadas por grupos externos, tales como el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), la FUNAI y algunas ONG. El proceso dio como resultado el ascenso de nuevos líderes indígenas, que, superando el tiempo de las capitánías, tomaron como modelo las formas de liderazgo que caracterizaba a las antiguas familias extensas. Sin embargo, este tránsito se realizó sin una amplia participación y consulta comunal, originando un fuerte conflicto entre los antiguos capitanes, la comunidad y los nuevos líderes. Estos líderes fueron escogidos en representación de cada familia extensa. Hoy en día existen aproximadamente 45 de esos líderes en la Reserva de Dourados con una población de 13.000 personas.

Otras instituciones que constituyen una forma diferente de poder político es la de las asociaciones que representan a pequeños grupos familiares que se disputan entre sí el prestigio del acceso a la sociedad envolvente.

En ninguno de estos espacios tienen un lugar o un reconocimiento los jóvenes indígenas solteros.

La Reserva de Dourados se encuentra extremadamente fragmentada desde un punto de vista político como resultado de una histórica división interna entre las etnias, a la que se añade la fuerte influencia de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales en la gestión de la vida de esa comunidad. Existen en la actualidad las siguientes asociaciones indígenas:

- AMID - Associação de Mulheres Indigenas de Dourados. Aldea Jaguapiru.
- AVAETE - Associação Indígena Avaeté Onhondivepa Guaraní Kaiowa e Terena. Aldea Jaguapiru.
- KATEGUA - Associação Indígena Kaiowa Terena e Guaraní. Aldeia Jaguapiru.
- Associação Indígena Ava Jupara. Aldea Jaguapiru.
- Amigos do Índio - Asociación Indigenista con dos núcleos al interior de la reserva.

Si bien los jóvenes constituyen la gran mayoría de la población de las reservas de Mato Grosso do Sul, inclusive la de Dourados (ver

cuadro a continuación), las asociaciones indígenas no reconocen a los jóvenes solteros y tampoco ellos no encuentran ningún espacio en el ámbito social de la reserva.

Población por etnia, edad y sexo, año 2010¹¹⁶

Etnia	Masculino				Femenino			
	1-4 años	5-14 años	15-49 años	>49 años	1-4 años	5-14 años	15-49 años	>49 años
Guaraní	875	1.575	2.222	447	906	1.549	2.179	431
Guaraniáiuá	1	1	6	0	0	2	2	0
Guato	0	38	52	18	0	22	33	11
Kadweu	90	209	357	62	75	174	327	58
Kaiowa	2.336	5.288	6.876	1.217	2.245	5.288	7.123	1.654
Kinikinawa	1	17	41	10	1	18	30	12
No-indígena	0	9	143	72	2	7	100	36
Ofaie	4	8	14	2	4	10	11	3
Ofaie	0	0	0	0	0	0	0	0
Xavante								
Terena	918	2.719	6.122	1.662	859	2.734	5.961	1.409
Total	4.225	9.864	15.833	3.490	4.092	9.804	15.766	3.614

La falta de reconocimiento en la que viven los jóvenes guaraníes tal y como se ha descrito arriba les pone en una situación de extrema vulnerabilidad. Sin trabajo dentro de la reserva, sin ser aceptados en las ciudades y en el entorno próximo, ellos se sienten sin un lugar propio.¹¹⁷

Estos jóvenes, dentro de sus comunidades, son jóvenes que deberían estar casados y no lo están, con lo cual hace que se desarrolle un grave desorden social. Deberían sustentarse y ayudar a sus

116 Datos proporcionados por FUNASA 2010.

117 Auge, Marc-Nao Lugares. Sao Paulo. Papyrus, 2004.

Población indígena por comunidad (FUNASA)
Menores de 1 año de edad por comunidad

Pólo Base	Femenino	Masculino
Amambaí	187	202
Ant. Joao	31	26
Aquidauana	69	72
Bodoquena	10	9
Bonito	9	19
Caarapó	105	106
Dourados	186	225
Iguatemi	95	88
Miranda	93	92
Paranhos	97	91
Sidrolandia	41	39
Tacuru	49	51
Total	972	1.020

padres, ocupando el papel social de responsabilidad que se atribuye a los adultos. Aquellos que frecuentan las escuelas, dependen casi exclusivamente de sus padres y consecuentemente se ven impelidos al abandono escolar. Los que trabajan lo hacen como peones en los ingenios azucareros pero el dinero que ganan no es compartido con su familia. Son jóvenes en situación de tránsito entre estados sociales, una situación que debiendo ser transitoria, como propia de la adolescencia, se torna permanente, caracterizándose como un “no-lugar”. El estar “entre lugares” se convierte en una forma permanente de ubicarse - o de desubicarse - en sociedad, un modo de estar y de ser marcado por:

- El tránsito desde la familia extensa a la nuclear.
- El tránsito desde una sociedad basada en una economía de la reciprocidad a una capitalista.

- El tránsito desde formas tradicionales de liderazgo hacia otras orientadas al logro de intereses propios y no ya al servicio de la colectividad, dando por resultado la pérdida del respeto y la deslegitimación del poder dentro de la comunidad.

Muchos de los rituales que daban vida a un proceso de identificación cultural se van “resemantizando” desde las formas tradicionales. Así los jóvenes del sexo masculino transforman los símbolos de los ritos de pasaje y en vez de perforarse el labio inferior, salen ahora “a hacerse hombres” en el corte de la caña. Por su parte las muchachas van directamente a buscar un compañero sin pasar por el aislamiento y la dieta tradicionales.

No teniendo un lugar propio de pertenencia natural pasan a hacer parte de varios grupos formados no tanto por la aproximación de edad sino por afinidades que se muestran efímeras y que suelen corresponderse con todo tipo de conflictividad. Frente a esta desestructuración de su ubicación social, los jóvenes pasan a construir un “nuevo modelo” de sobrevivencia, tanto económica como psicológica, que cuestiona a los padres y a la comunidad como un todo.

En cuanto a las condiciones de los hombres casados, éstos salen a trabajar afuera por largos períodos, por lo que la economía familiar se resiente. Su esposa, que generalmente vive con la familia del marido, se convierte en un gasto para esta familia con pocos recursos, generando conflictos familiares. Esta situación generalmente lleva de vuelta a la esposa a casa de sus padres, lo que también causa conflictos económicos. Así ella se siente rechazada y sin un lugar de pertenencia.

Incluso trabajando en los ingenios azucareros de los alrededores y volviendo en el mismo día, el hecho de que estos jóvenes estén en contacto con otros trabajadores, en su gran mayoría provenientes del nordeste brasileño, les hace víctimas de humillaciones que hacen que regresen a sus casas sintiéndose menospreciados y excluidos de la sociedad, una sensación reiteradamente expresada en la Asociación de los Jóvenes Indígenas (AJI).

Los conflictos intrafamiliares son, en la gran mayoría de los casos, expresados por medio de la lucha violenta y casi siempre acompañados por el consumo de alcohol o drogas. Una causa frecuente de estas disputas es que el joven indígena no reparta su dinero con la familia extensa ni con su esposa. Se justifica con que “soy yo el que trabaja y sufre y por lo tanto el dinero es mío”. La quiebra de la economía de la reciprocidad se perfila junto con el tránsito de la familia extensa a la nuclear.

El hecho de que solamente los hombres indígenas sean contratados para el trabajo de los ingenios azucareros hace que las mujeres ocupen otros papeles que jamás ocuparían dentro de los moldes tradicionales, como profesoras o agentes de salud y pasan a tener una autonomía en relación con sus maridos. Esto genera otro conflicto: la desvalorización del papel masculino y la desconfianza hacia el rol fuera de casa de la mujer. Peleas violentas e incluso el homicidio y el suicidio son frecuentes por este motivo.

Los jóvenes, tanto hombres como mujeres, se casan ahora más tarde por cuanto tratan de buscar una vida diferente a la de sus padres. Es frecuente escuchar frases como que “...no quiero ser igual a mis padres. Ellos no tienen nada y solamente beben” o “Quiero una vida diferente a la de mis padres. ¿Será que lo consigo?”.

Muchos de estos jóvenes apuestan al estudio, pues saben que si no hablan o escriben mejor portugués, tienen menos posibilidades dentro y fuera de la reserva. Esto resulta en una tendencia a demorar las uniones y los matrimonios hasta después de terminar los estudios secundarios e incluso, en algunos pocos casos, “solamente después de la facultad”. Pero este anhelo de los jóvenes también genera una tensión familiar, ya que los padres no consiguen mantenerles económicamente. Entonces, los jóvenes precisan trabajar para ayudar a sus estudios. El apoyo escolar que ofrece el gobierno no es suficiente y por otra parte, es común que el dinero que recibe el estudiante tenga otros usos diferentes a los de la enseñanza. Raramente los jóvenes usufructúan este dinero, pasando parte al consumo de los padres, que en algunos casos se traduce en compra de bebidas alcohólicas.

Los ejemplos que estos jóvenes reciben de sus padres y/o su familia extensa, vienen cargados de sufrimiento, frustraciones, odios y sublevaciones. Son raros los jóvenes que hablan bien de sus padres. Ellos generalmente son muy maltratados y siempre se los coloca en un sitio aparte. "Se interesan por nosotros cuando tenemos dinero". La sensación de no sentirse amados es notoria y la violencia que sufren cuando los padres beben y les denigran es de una crueldad que no consiguen ni siquiera describir. "No soy ni seré de la manera que mi madre habla de mi. ¿Por qué dice eso?".

La falta de reconocimiento dentro de la familia hace que busquen grupos por afinidad y no por edades, como ya se mencionó. En la gran mayoría de los casos, son grupos que abandonan las escuelas y pasan a frecuentar la ciudad de Dourados. Muchos pasan a ser "mulas" traficando droga y los más jóvenes (de 8 a 11 años) se vuelven "el corre", que son los encargados de avisar cuando llega la droga.¹¹⁸

Efectivamente, los "nuevos" empleos generados dentro de la reserva, generalmente están asociados a la distribución de drogas y recientemente a la venta de armas. Los relatos del por qué estos jóvenes están en esas actividades, son siempre los mismos: "Tenemos dinero para comprar ropa, zapatos de deporte, teléfono celular. Nuestros padres no nos dan nada. Sólo saben retornos y ahora no precisamos más de ellos".¹¹⁹

Estos "nuevos lugares" construidos por los jóvenes, asustan a los más viejos, que les atribuyen todo lo malo que sucede en la reserva. Son ellos los que generan la violencia, los que consumen las drogas y los que matan. Son ellos los que no respetan a los más viejos. Los que quieren ser "blancos". Estos discursos van acompañados de actitudes que excluyen aún más a los jóvenes, tanto de su familia como de su comunidad y los hacen sentir fuera de lugar entre los suyos.

Pero incluso esos grupos están unidos por muy tenues lazos de amistad y cualquier nimiedad puede quebrarlos. "Mi amigo bebió y comenzó a hablar un montón de cosas sobre mí, que no me gus-

118 Testimonio de varios jóvenes que frecuentan los talleres de video de AJI.

119 Testimonio de jóvenes que frecuentan AJI.

taron. Saqué el cuchillo y se lo clavé”.¹²⁰ Ese testimonio nos muestra que se trata de una pertenencia sin historia previa de complicidad motivada más bien por una soledad común que les lleva a compartir drogas y riesgos, pero no historias de vida. La precariedad es entonces el signo de identidad de estos grupos. Cada uno carga con sus historias de rechazos familiares y de violencia y trata de disputar, dentro del grupo, un papel que le prestigie, lo que genera tensiones que suelen desencadenar, al menor insulto o agresión, peleas violentas, traspasando los límites del grupo e involucrando a las familias de estos jóvenes, pues ellos se agrupan sin tomar en cuenta posibles enemistades familiares previas.

También los casamientos se producen sin participación de la familia como antaño. Las parejas se escogen “libremente” y grupos enemigos pasan a tener que convivir, nuevamente con consecuencias violentas, fruto de las tensiones generadas por una convivencia forzada.

Sin apoyo familiar, con amigos efímeros, sin saber cual es su lugar, estos jóvenes continúan intentando sobrevivir en el aquí y el ahora. Cargan un trauma comunitario lleno de historias, contadas por sus parientes, de la explotación, de la violencia, de la falta de dignidad, en fin, la historia reciente de muchos pueblos indígenas. Historias cargadas de traumas, atadas a un presente de frustraciones e impotencia. En estas circunstancias estos jóvenes son el producto de lo que se suele llamar una Generación de Desorden de Estrés Post Traumático (Generation Post Traumatic Stress Disorder - PTSD).¹²¹

Al no sentirse respetados, estos jóvenes quieren salir de la reserva, pero no cuentan siempre con el coraje suficiente para salir porque temen que tampoco tengan lugar en la ciudad. “No sé para donde ir. ¿Usted piensa que puedo tener a alguien que guste de mí, que me acepte? En la reserva no tengo amigos, en la ciudad ellos me odian. ¿Dónde me quedo?”.¹²²

120 Idem.

121 Wesley-Esquinox, C; Smolewski, M. (2004). *Historic Trauma Aboriginal Healing*. The Aboriginal Healing Foundation.

122 Testimonio de los jóvenes que frecuentan AJI.

Todos estos motivos que se mencionan arriba, se juntan con las causas que los jóvenes presentan como de extrema tristeza en la que viven.

La intención es presentar la polifonía y consecuentemente la polisemia que presenta este complejo fenómeno.

Según los datos de FUNASA se cuenta con la siguiente información.

Muerte por tipos de agresiones de 2000 a 2010

Agresión	Año					
	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Accidente de tránsito	4	1	1	4		
Asfixia ahogamiento			1			2
Asfixia mecánica	6	8	5	9	7	9
Asesinato por asfixia						
Carbonización		1	1			1
Choque hipovolémico	1	3			1	
Cuerpo extraño en vías respiratorias			1			
Disparo por arma de fuego	3	1	2	1		
Golpes						
Violación		1				
Fa. múltiples de órganos		1				
hematoma cerebral						
Herida de arma blanca	4	3	3	2	5	2
Ingestión de veneno	1	2			1	1
Ingestión excesiva de aguardiente			1			
Muerte violenta por causa indeterminada						
Trauma	10	3	2	5	6	6
Total	29	24	17	21	20	21

Agresión	Año				
	2006	2007	2008	2009	2010
Accidente de tránsito	1		9	1	5
Asfixia ahogamiento			2	1	1
Asfixia mecánica	11	12	14	7	5
Asesinato por asfixia					1
Carbonización					
Choque hipovolémico	2				
Cuerpo extraño en vías respiratorias					
Disparo por arma de fuego			1	1	
Golpes				1	
Violación		1			
Fa. múltiples de órganos					
hematoma cerebral					
Herida de arma blanca	1	15	8	6	7
Ingestión de veneno	1	1	1		
Ingestión excesiva de aguardiente					1
Muerte violenta por causa indeterminada					2
Trauma	1	2	11	3	2
Total	17	31	46	20	24

Fuente: SESAI/Pólo Base de Dourados, 2010.

Número de muertes por suicidio

Método	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Suicidio	7	10	5	9	8	10	12	13	15	7	5

Fuente: SESAI/Pólo Base de Dourados, 2010

Métodos utilizados para efectuar el suicidio

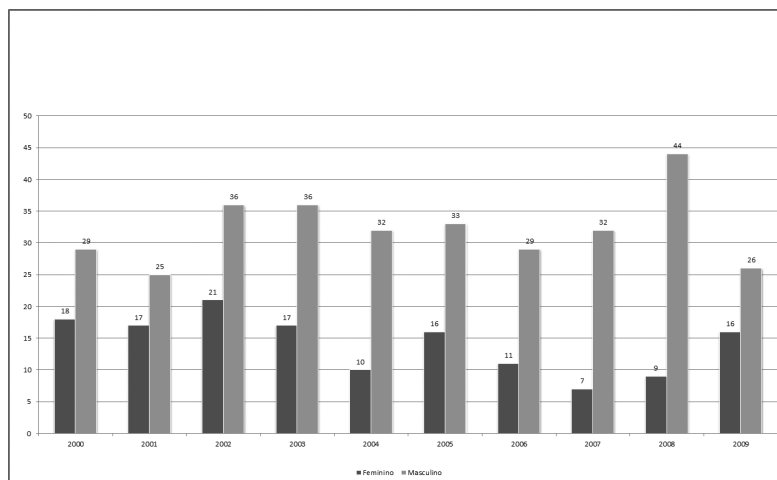
Métodos	2005	2006	2007	2008	2009	2010	TOTAL
Asfixia mecánica (ahorcamiento)	9	11	12	14	7	5	58
Ingestión de veneno	1	1	1	1			4
Total	10	12	13	15	7	5	62

Los datos sobre asfixia mecánica corresponden al suicidio por lo que podemos concluir que las muertes por suicidio son extremadamente altas y que en estos últimos dos años están siendo superadas por las muertes por agresión y que en el gráfico se presentan como por heridas de arma blanca y trauma.

En la mayoría de los casos, las muertes por suicidio se realizan por ahorcamiento y como se indica más arriba, pocas son por ingestión de veneno.

En relación a las muertes por agresión, la mayoría de las veces son por cuchilladas, principalmente en la cabeza.

En cuanto a las tasas de género y suicidio, la información disponible es la siguiente:



La percepción de la comunidad en relación a esta situación se presenta a continuación.

Síntomas y causas de suicidio

Como se puede deducir de lo dicho hasta aquí, no existe entre los jóvenes guaraníes una causa inequívoca para cometer suicidio,

pero sí múltiples factores sociales, económicos y culturales que componen la causalidad de este fenómeno.

Para intentar entender el sentido de este acto es necesario escapar de explicaciones deducidas de modelos biológicos y habituales de las sociedades occidentales. Necesitamos deducir cuáles son las clasificaciones emocionales y cómo operan, para comprender cómo la definición de “tristeza” - una de las principales explicaciones que señalan como causa de suicidio -, es interpretada por estos jóvenes indígenas.

El suicidio es el resultado de la tristeza, denominado *vy`ae`y*, que lleva al aislamiento del joven, tanto de la familia como del grupo de amigos. Deja de hablar y de estar junto a otras personas, de modo que los parientes y amigos lo perciben y también se aíslan de él, pues la tristeza es contagiosa y generalmente viene acompañada del suicidio. Varios motivos arrastran a la tristeza:

- Nhevyrõ- agresividad
- Paje ivai/monhã vai- brujería
- Angue- espectro de la muerte
- Kyse-yura- chismes
- Nhã nhã- malentendidos

Son situaciones y estados que deparan un malestar que desequilibra la ética guaraní que aprecia el ser:

- Teko Porã- ser bonito
- Teko Katu- ser libre
- Teko Marangatu- ser sagrado

Estados que se alcanzaban tradicionalmente cuando se construía una familia *te`yi* y se hacía “el camino” *guata*. Sin embargo, las condiciones en las que viven los jóvenes guaraníes no se parecen en nada a las que vivieron sus abuelos e incluso las memorias de esos tiempos fueron transmitidas en forma fragmentada y ya cargada de traumas. El ejemplo de los más viejos ya no es una referencia, pues es el resultado de toda una historia de vivencias traumáticas sufridas a lo largo del proceso de civilización al que fue-

ron forzados, por lo que las generaciones de sus padres y abuelos representan todo lo que los jóvenes no quieren ser.

Atendiendo esta dificultad, muchos estudios apuntan a que la gran causa del suicidio entre los guaraníes sería la pérdida de la tradición. Frente a la falta de tierras, estos jóvenes “pierden”¹²³ su cultura. Pero lo cierto es que constatamos que esos jóvenes crean, como señalamos anteriormente, un diálogo híbrido y tenso con la sociedad envolvente y que son precisamente aquellos que no consiguen realizar exitosamente ese diálogo, los más propensos a cometer suicidio. Los índices de suicidios nos muestran que los kaiowa son los que más se quitan la vida, siendo así que, contra lo que señalan aquellos estudiosos, son los más ligados a la tradición por lo que su diálogo cultural es mucho más tenso y conflictivo. Ellos son considerados por los ñandeva y terena como los más “primitivos”¹²⁴ y ellos se consideran a sí mismos como los más íntegros culturalmente ya que habitan en las partes más aisladas y no hablan bien el portugués, sufriendo dificultad para comunicarse con la sociedad envolvente. En general son muy retraídos.

Otro factor señalado frecuentemente es el hecho de que la falta de tierra y el confinamiento en el que viven, les impide ejercer la ética guaraní. Estos jóvenes ni siquiera poseen la memoria transmitida por sus parientes de las tierras que tenían y mucho menos conocen la narrativa mítica que explica la ética guaraní. Pero aunque así fuese, les sería hoy imposible practicarla por diversas causas:

- *No se sienten libres*, pues viven en una reserva donde no hay espacio para todos y *guata* (el camino) no se puede llevar a cabo pues no hay tierras libres para realizarlo. Lo que hay es un tremendo tráfico entre la reserva y la ciudad de Dourados, pues la población indígena depende de ella.
- *No pueden ser sagrados* porque sólo poseen fragmentos de la narrativa mítica. Siendo así, ésta se construye como resul-

123 No existe pérdida cultural. Compartimos con Hobsbawn, el hecho que siempre se reinventan las tradiciones.

124 Alcantara, MLB. Jovens indígenas e lugares de pertencimentos. USP, São Paulo, 2008.

tado de un diálogo entre los fragmentos de la tradición y el cristianismo. Este hibridismo suprime la sacralidad. En la reserva existen aproximadamente 33 iglesias pentecostales, una católica y una presbiteriana.

- *No son bonitos*, pues las referencias que tienen son los padres y abuelos a los que ya no admiran y que se sienten fracasados; la sociedad envolvente tiene otro patrón de belleza diferente al suyo y en el que ellos son mal vistos. Ellos también se sienten fuera de esos patrones de belleza con resultados de una muy baja autoestima.

La cuestión es como realizarse como guaraní, como llegar a “ser”, si la Reserva de Dourados y las aldeas indígenas del Estado de Mato Grosso do Sul están sufriendo un proceso de transición tan profundo. La complementación está en suspenso y se están forjando nuevas formas de representaciones culturales. Según los testimonios de la propia comunidad, el motivo por el cual los jóvenes se suicidan es recurrente. En los cuestionarios y en las conversaciones durante las rondas de “tereré”,¹²⁵ surgen como motivos principales los problemas familiares y amorosos. Los jóvenes se sienten incomprendidos, no aceptados por sus padres, sintiéndose excluidos de este ámbito familiar. “Nos retan por todo lo que hablamos o hacemos. Dicen que no ayudamos, que sólo servimos para maldades y las palabras quedan ahí. Cuando escucho todos estos retos tengo ganas de morir”.¹²⁶ Por otro lado, los padres tampoco comprenden a los hijos y mucho menos sus comportamientos. Los reclamos son, en la gran mayoría de los casos, por cuestiones económicas: “Nuestros hijos no nos ayudan. Solo piensan en salir, en beber y escuchar música a todo volumen. No quieren trabajar ni estudiar. Viven en la calle y cuando se precisa de ellos, nunca están para que nos ayuden. ¿Entonces para que sirven?”.¹²⁷ “Por lo que tengo observado y oído de relatos de terceros, la relación fa-

125 Tereré, té de mate frío servido en las charlas.

126 Joven indígena de la Reserva de Dourados, enero de 2010.

127 Testimonio de uno de los padres que frecuentaron el Seminario sobre Violencia y Suicidio. Septiembre de 2009. USP, IWGIA y AJI.

miliar no es buena, pues no hay diálogo, comprensión de los padres, que no intentan entender a sus hijos. Y ni los hijos entienden la situación vivida por la familia".¹²⁸

Sin lugar para un diálogo, es normal que surjan los problemas. Los padres en muchos casos son alcohólicos y los hijos adictos tanto a la bebida como a las drogas, creando una situación inviable para la resolución de conflictos.

Según los testimonios de los profesores y de los agentes de salud: "En la gran mayoría de los casos, la familia no comprende a los jóvenes. Suceden muchas cosas en la aldea y en la mayoría de los casos los padres son alcohólicos".¹²⁹ "La familia está totalmente desestructurada, alcohólicos y adictos, son muy violentos".¹³⁰ "Los jóvenes de hoy en día no tienen un buen ambiente, ni en sus casas ni con sus familias. Las familias no aceptan a los jóvenes como ellos quieren, en el modo de vestir y hasta el gusto musical, como el rap o funk. Creen que es música y ropa de marihuanero, sin parar para saber que están vistiendo así por sus ídolos y sus cantos".¹³¹ Estos testimonios, nos presentan una realidad sin perspectiva de futuro, pues como ellos mismos dicen: "¿Cómo tener futuro en esta reserva o en cualquier lugar si somos indios?".¹³²

Se evidencia que los prejuicios de la sociedad envolvente, acentuados por la falta de tierra y de ingresos, hacen que esta población indígena se sienta alejada de todo proceso de inclusión social que pueda ofrecer la sociedad no indígena.

Al preguntar a los jóvenes sobre el por qué ellos bebían y consumían drogas, las respuestas son unívocas:¹³³ "Cuando bebo o fumo

128 Testimonio de un médico de la Reserva de Dourados. Seminario sobre Violencia y Suicidio. Septiembre de 2009. USP, IWGIA y AJI.

129 Testimonio de uno de los profesores de la escuela Tengatui, Reserva de Dourados. Diciembre de 2009.

130 Testimonio de uno de los agentes de SAE que cuidan de la aldea Bororó. Julio de 2010.

131 Testimonio de uno de los profesores indígenas. Diciembre de 2009.

132 Testimonio de un joven indígena. Seminario sobre Violencia y Suicidio. Septiembre de 2009. USP, IWGIA y AJI.

133 Testimonio dado por los jóvenes del taller de video sobre la temática de violencia. 2010.

sé que puedo todo. No sabes qué bueno que es. Por mi, estaría así todo el tiempo”. “Pero cuando fumo, me siento con mucho coraje. Hasta me pongo lindo. Paso a no tener miedo y eso es bueno”. “Cuando bebo no siento más dolor... no me quedo triste y hay un montón de gente a mi alrededor. Eso me gusta”. “Me gusta fumar y beber porque me olvido de todo. Del hambre y la falta de dinero y no me importa lo que hablen de mí”. “No somos nada, pero cuando tomo o fumo soy todo y la gente me tiene miedo. Eso es bueno”.¹³⁴

El consumo de cualquier tipo de droga hace que “imaginariamente” puedan realizar aquello que conscientemente saben que no pueden lograr. Se sienten bonitos, fuertes y compañeros, aumentando con eso su autoestima. Tal vez, en esos momentos, inconscientemente, ejercitan la ética guaraní.

Cuando conversamos sobre las situaciones que los entristece, las condiciones económicas, como en el caso de los padres, son siempre traídas a colación, pues los padres no tienen cómo satisfacer los deseos de los hijos y éstos se perciben no amados por la familia. “Mi padre no me quiere, nunca me da nada. En la escuela los otros chicos tienen todo. Yo no tengo nada. Estoy seguro que no les gusto”.¹³⁵ “Saben que siento vergüenza, no quiero más ir para la escuela, no tengo ropa y mis padres no me compran y todos me llaman “sin ropa”. Yo no voy más”.¹³⁶ “Mi madre me odia, nunca me compra nada. Sólo compra un montón de cosas para ella... y yo sigo así. Tengo mucha vergüenza”.¹³⁷

La falta de afecto pasa y sobrepasa todos los ámbitos de la vida de estos jóvenes, pues al no sentirse aceptados por la familia, pasan a frecuentar las “bandas” efímeras y autodestructivas. Al respecto comentan: “Pensamos que todos son amigos, pero cuando bebemos un poco, nos comenzamos a pelear y ya no somos más amigos...”. “Generalmente cuando tomamos o fumamos, las mu-

134 Testimonio de un joven indígena. Seminario sobre Violencia y Suicidio. Septiembre de 2009. USP, IWGIA y AJI.

135 Testimonio joven indígena-AJI. Noviembre de 2010.

136 Testimonio joven indígena de la Reserva de Dourados en visita a su casa. Octubre de 2009.

137 Testimonio joven indígena de AJI. Marzo de 2010.

chachas de otros se nos vienen encima y ahí empieza la pelea y hasta la muerte".¹³⁸

La falta de alternativas de vida los lleva muchas veces por el camino de las drogas y las bebidas. Incluso "aquellos que trabajan en el corte de caña en las plantaciones de la región, también se vuelven consumidores de drogas. En varias entrevistas con estos jóvenes comentaban que el trabajo es extenuante y que sin droga no cortan la suficiente cantidad de caña para poder comprar un equipo de música".¹³⁹

Tanto los agentes de salud como los profesores, se sienten impotentes para ayudar a estos jóvenes. La familia es la primera en rechazarlos, luego la escuela y después el resto de la sociedad. Se sienten en una situación de tránsito y no consiguen estabilizar ningún tipo de relación, ya sea de amistad, de pareja o de hijos con sus padres. En este constante incómodo de estar "entre-lugares", que les causa un intenso malestar, ellos buscan una razón a sus pesares por "la falta de todo" en la brujería, como consecuencia de la envidia y la venganza.

Ya que el "ser" guaraní no puede ser realizado y que el tekoha no existe más como una forma social, otros arreglos culturales se van justificando en ese desajuste.

Hoy la realidad de la Reserva de Dourados se expresa en un tejido social que se caracteriza por una desunión extrema causada por una interminable disputa interna tanto política, como social, causando un entramado social que viene sobrecargado de rumores y acusaciones que terminan haciendo de cada vecino un potencial enemigo:

"Seguro que ella me embrujó. Intenté matarme varias veces. Estaba muy mal, no veía nada y de pronto, cuando vi, estaba en la horca. Si no fuese por mi madre. Ella quería a mi novio y sé que ella se quedó con él...".¹⁴⁰

"Pensé matarme varias veces. Nadie me ama, no tengo amigos ni familia. Estoy sola y tengo la certeza que nadie va

138 Testimonio de uno de los jóvenes que frecuentan AJI.

139 Testimonio de un joven de la Reserva de Dourados. Noviembre de 2010.

140 Testimonio de un joven indígena kaiowa. Agosto de 2010.

a sentir mi falta. No le gusto a nadie y creo que me han embrujado”.¹⁴¹

“La gente de aquí tiene mucha envidia. Cuando uno anda con ropa buena ya comienzan a decir que uno no sirve para nada. Hablan de todo y hacen brujería. Nos empezamos a sentir tristes y a veces, ni se por qué, de repente... pensamos en la sogá”.¹⁴²

“Aquí es muy difícil vivir. Me gustaría irme, pero ¿para dónde? No tengo parientes en ningún lado. Aquí no nos salvamos de la brujería. Lo hacen por cualquier cosa y yo no tengo dinero para pagar. Ahora mismo estoy muy triste y sólo pienso en eso... en la brujería”.¹⁴³

Este discurso perturba también a los agentes de salud y los profesores. Al mismo tiempo que admiten que el suicidio es resultado de la desestructuración familiar y de la falta de recursos económicos, sobre todo esto es, además motivado por la brujería. “Algunas familias dicen que es brujería. Dicen que otras personas le han hecho daño. Algunos bailan y rezan para que esto no vuelva a suceder”.¹⁴⁴ “En la mayoría de los casos es brujería. Los indígenas tradicionales hacen brujerías en el cuerpo”.¹⁴⁵ “Hay gente que asegura que es cosa de macumba y por eso se suicidó”.¹⁴⁶

En general se echa en falta la presencia de “un pajé (chamán) verdadero” y de un buen capitán como “autoridad y respeto”. Es así que se sienten abandonados, quedándoles la búsqueda de un amparo en la sociedad externa envolvente y en las iglesias pentecostales¹⁴⁷ dentro de la reserva. “No tenemos más pajés con la sabiduría de antes”. “El capitán no hace nada. Solo molesta porque la gente le pide ayuda y él no hace nada...”. “Los pajés de antes no existen más y hoy no hacen nada. El capitán no soluciona nada”. “El capitán no actúa, sólo va para hacer el levantamiento de los cuerpos con la policía”. “Los jóvenes de hoy en día no confían en el pajé y menos todavía en el capitán. Hasta el hijo del pajé precisa de psicóloga”.

141 Testimonio de un joven indígena kaiowa. Octubre de 2010.

142 Testimonio de un joven indígena kaiowa. Noviembre de 2010.

143 Testimonio de un joven indígena ñandeva. Diciembre de 2010.

144 Testimonio de un profesor indígena. Agosto de 2010.

145 Testimonio de un profesor indígena. Agosto de 2010.

146 Testimonio de un agente de salud indígena. Julio de 2010.

147 Ver Alcántara, MLB, op. cit.

Recomendaciones planteadas por los jóvenes, profesores y agentes de salud

Se percibe un extremo malestar de la comunidad, principalmente de las personas que están más próximas a los jóvenes. Se nota la tensión y la imposibilidad de un futuro mejor al que viven.

Intentan encontrar soluciones para enfrentar esta realidad:

- “La solución está en la conjugación de cariño y al mismo tiempo traerles una posibilidad real de vida: educación y alguna forma de empleo”.¹⁴⁸
- “Las personas nunca saben cuando uno se va a matar. Pero yo apuesto al diálogo. Mostrar que vivir es muy bueno para las personas que piensan matarse”.¹⁴⁹
- “Buscar aproximación, adquirir confianza de la persona, auxiliarla y orientarla para encaminarla a una solución de sus problemas, de acuerdo al contexto vivido”.¹⁵⁰
- “En una visión espiritual ya es más eficaz, pues con tantas iglesias los cristianos están trayendo bendiciones para la aldea y expulsando a los espíritus malos. En una visión psicológica es muy importante trabajar de una manera donde los adolescentes y adultos puedan exponer sus problemas para trabajar en forma específica sobre la autoestima”.¹⁵¹
- “Dar atención. Mostrar las alternativas que tenemos en nuestra vida”.¹⁵²
- “Haciendo charlas, teatros, conversando, escuchando”.¹⁵³
- “Es preciso que haya políticas públicas para los jóvenes con actividades diversas de manera que tengan ocupaciones y pro-

148 Testimonio de un agente de salud indígena. Abril de 2009.

149 Testimonio de un profesor indígena. Agosto de 2010.

150 Testimonio de un profesor indígena. Agosto de 2010.

151 Testimonio de un profesor indígena. Agosto de 2010.

152 Testimonio de una agente de salud indígena. Julio de 2009.

153 Testimonio de una agente de salud indígena. Julio de 2009.

muevan el desarrollo social e intelectual de esos jóvenes, para que ellos se sientan útiles y lo sean para la comunidad”.¹⁵⁴

Junto con una limitada confianza en la eficacia de estas propuestas, lo cierto es que los padres de familia se sienten impotentes admitiendo que no pueden ayudar mucho, pues no reciben apoyo de nadie. Advierten que todas las acciones realizadas por las instituciones y organizaciones, han resultado hasta ahora inoperantes para solucionar la problemática de los jóvenes indígenas en situación de riesgo. Por su parte, los jóvenes se sienten completamente incomprendidos y sin posibilidad alguna de esperar ayuda dentro de la comunidad. Tanto los agentes de salud como los profesores, las personas que teóricamente tendrían más acceso a ellos, se sienten excluidos por los propios jóvenes que no depositan su confianza en ellos porque, dicen, “hablan demás”. Todo lo que ocurre lo cuentan a las familias o lo comentan en la comunidad, siendo sus consecuencias el castigo a la familia por parte del capitán (la mayoría de las veces con golpes e insultos); esto hace que los jóvenes se aparten y se cierren todavía más, sin posibilidad alguna de construir las bases para un diálogo.

Conclusiones

Frente al proceso de cambio de la sociedad tradicional guaraní, en la Reserva de Dourados los jóvenes han pasado a crear un “nuevo modelo” de sobrevivencia que cuestiona a los padres y a la comunidad como un todo, ubicándose al margen de la comunidad. En la sociedad del entorno, ellos son vistos como vagabundos, traficantes y borrachos y son rechazados; ellos a su vez, al igual que en el caso de sus comunidades, se posicionan en zonas marginales de esa sociedad envolvente. Tal vez la característica del momento histórico sea el hecho de que las formas “tradicionales” de vida están conviviendo con las “nuevas” formas y configuraciones socia-

154 Testimonio de una agente de salud indígena. Septiembre de 2010.

les, económicas y políticas, originando conflictos traumáticos. Desde el punto de vista de los jóvenes nadie les comprende ni les acepta, todos son enemigos en potencia y siempre pende la amenaza de entrar en conflictos. La tensión es constante. La venganza, como resultado frecuentemente de habladurías, se hace efectiva a través de actos de una violencia jamás vista antes. Son sociedades traumatizadas desde el tiempo de la colonización, sometidas a una permanente reestructuración como estrategia de sobrevivencia para el logro de una permanencia histórica que tiene un costo muy alto. Las historias de pérdidas son la herencia recibida: los traumas pasan a ser objeto de transmisión histórica. En este marco podemos entender las dificultades que acarrea la vida de las nuevas generaciones situadas en procesos de diálogo cultural con una sociedad que en todas partes (dentro y fuera de sus comunidades) les elude.

Recomendaciones

En el ámbito de las políticas públicas

- Impulsar un programa con la participación del sector público (orientado adecuadamente hacia la cuestión indígena), organizaciones no gubernamentales y organizaciones de jóvenes indígenas, con miras al desarrollo de una estrategia de emergencia para abordar los problemas más críticos que hoy enfrentan los jóvenes, como el alcoholismo, la dependencia de drogas, los suicidios o la violencia entre ellos.
- Implementación de políticas específicas a corto y largo plazo para los jóvenes indígenas, tales como: una reestructuración del tiempo del alumno dentro de las escuelas, pasando a tener una jornada más prolongada en la creación de espacios alternativos que incluyan a los padres y profesores.
- Implementación de un currículum verdaderamente intercultural, conjuntamente con una formación continua de profesores indígenas y de profesores no indígenas que trabajan con la población indígena.

- Implementación direccionada de una educación para la salud que pueda orientar a los jóvenes en relación con las enfermedades de transmisión sexual. Las experiencias señalan que esta iniciativa debería desarrollarse fuera de la Reserva de Dourados.
- Implementación de un equipo interdisciplinar formado por indígenas y no indígenas en lo concerniente a problemas que atraviesan los jóvenes, de tristeza, angustia y soledad.
- Implementación de espacios lúdicos y creativos dentro de las reservas y aldeas que puedan ser destinados a los jóvenes indígenas, tales como centros polideportivos, clubes y otros.

En el ámbito institucional

- Asegurar el respeto a la Constitución Federal de 1988, al Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.
- Agilización de las políticas orientadas a la identificación y demarcación de las tierras de ocupación tradicional indígena en el Mato Grosso do Sul y en el conjunto del país.
- Dar mayor impulso a las políticas que permitan fortalecer a los jóvenes indígenas y sus manifestaciones culturales, así como la difusión en la sociedad brasileña de sus problemas y de la discriminación de la cual son víctimas.
- Revisar los programas gubernamentales de fomento a la producción de biocombustibles en Mato Grosso do Sul, asegurando que éstos no afecten los procesos de identificación y demarcación de las tierras de ocupación tradicional indígena y no se vulneren los derechos de las personas indígenas que trabajan en dichas tierras.
- Garantizar que las inversiones en plantaciones, ingenios y otras instalaciones orientadas a la producción de biocombustibles no se desarrollen sin el consentimiento de los pueblos indígenas, manifestado de forma previa, libre e informada.
- Impulsar un programa efectivo para la fiscalización de las condiciones y derechos laborales de la población indígena

de Mato Grosso do Sul, que trabaja en los ingenios azucareros, poniendo fin a las condiciones de esclavitud y semi-esclavitud.

- Impulsar un programa de educación intercultural para estos jóvenes indígenas, que pasan la mayor parte de su tiempo dentro de los ingenios azucareros.
- Impulsar un programa en que participe la sociedad civil de las ciudades del entorno, para la inclusión de trabajadores indígenas en sectores comerciales e industriales.

COLOMBIA - ESTUDIO DE CASO: SUICIDIO DE JOVENES EMBERA

Introducción

En septiembre de 2010, el Colectivo de Trabajo Jenzera asumió la tarea de investigar el suicidio de jóvenes embera, puesto que comenzaron a hacerse públicos algunos casos de niñas embera, que habían decidido poner fin a sus vidas. Este fenómeno social del suicidio y el aumento de su frecuencia en jóvenes ha despertado hondas preocupaciones en las organizaciones indígenas. En Colombia el tema del suicidio en comunidades indígenas ha sido un asunto de expertos, como se pudo constatar en la revisión bibliográfica que realizó el equipo de investigación a los trabajos realizados por estudiosos del tema y en los artículos de prensa relacionados. Es un tema que desde lo indígena apenas se empieza a abordar, como da cuenta este estudio preliminar desarrollado por dos jóvenes profesionales embera Chamí del resguardo Karmata Rua (Cristianía).

La problemática del suicidio en jóvenes concierne a la totalidad del pueblo Embera de los departamentos de Córdoba, Antioquia y Chocó. No obstante, se optó por delimitar el presente estudio a la población asentada en la zona del Bajo Atrato, principalmente en los municipios de Ríosucio y Carmen del Darién por recomendación de algunos expertos en salud.

Aproximaciones al tema y metodología

Para conseguir un acercamiento a las comunidades y realizar las primeras observaciones e indagaciones sobre los casos de suici-

dio en las comunidades más afectadas, se precisó del consentimiento y orientación de sus propias organizaciones, quienes proporcionaron algunas directrices para encaminar el curso de la investigación, pese a que sus dirigentes no habían hecho ningún pronunciamiento al respecto. En consecuencia, el equipo de trabajo se reunió con los miembros de la junta directiva del Cabildo Mayor Indígena Zonal del Bajo Atrato (CAMIZBA) y luego de contar con su consentimiento, visitó la comunidad Unión Embera Katío ubicada en el Río Salaquí, en compañía de los dirigentes indígenas Yerlin Moña y Julio Majoré.

En esta comunidad se realizaron dos reuniones denominadas “círculos de vida”. Su objetivo, indagar sobre las expectativas de futuro en los jóvenes, conocer su situación social y sus condiciones económicas. El primer encuentro convocó a toda la comunidad y a dirigentes de las comunidades vecinas (Jagual y Marcial). El segundo se realizó con jóvenes de las comunidades Unión Embera Katío, Jagual y Marcial. Los encuentros permitieron hacer un acercamiento a la visión de vida y muerte que tienen los jóvenes en la comunidad. Sus estados de ánimo, perspectivas de vida, intereses a futuro y patrones culturales fueron recogidos a través de entrevistas y actividades grupales.

Como trabajo adicional, el equipo visitó organizaciones, entidades y dirigentes para consolidar la información oficial que se tiene sobre el tema y prever las acciones emprendidas para atenderlo. La ONG Médicos Sin Fronteras, ubicada en el municipio de Apartadó, Antioquia, arrojó información sobre la situación de salud de las comunidades indígenas azotadas por el suicidio. Brigadas de Paz, en el municipio de Turbo, relató la situación de violencia que afrontan las comunidades y el impacto que el conflicto armado interno ha desencadenado en ellas. Con el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) se abordó el tema de la desnutrición infantil (de la que no se tienen datos oficiales), la cobertura de comedores escolares y de suplementos alimentarios. También se describió el papel de la mujer y la juventud indígena dentro de sus comunidades y las secuelas de la violencia intrafamiliar. La visita al hospital del municipio permitió conocer las enfermedades más frecuentes que presenta la

población indígena, los programas desarrollados para la prevención y promoción de la salud y la cobertura que se tiene a la fecha. Finalmente, con las interlocuciones emprendidas con docentes y autoridades de la zona, la Arquidiócesis de Ríosucio y la Personería Municipal, se conoció la percepción que se tiene sobre un problema que no ha sido estructurado a cabalidad y del que se espera abarcar un análisis más profundo para identificar los factores que están contribuyendo a que los jóvenes embera en Colombia estén tomando la decisión de acabar con sus vidas.

Se aspira a que en el mediano plazo, con mayor disponibilidad de tiempo y recursos, se alcance una mejor documentación de esta problemática para hacerla más visible y lograr la atención de las autoridades indígenas y de aquellas instituciones del Estado que tienen la responsabilidad de atenderla.

Generalidades del Pacífico colombiano

Territorio-región tradicional del pueblo Embera

El territorio-región del Pacífico colombiano (en adelante el Pacífico) se encuentra ubicado al occidente de Colombia. Limita en el norte por la frontera con Panamá, al sur por la frontera con Ecuador, al oriente por la cordillera occidental de los Andes y al occidente por el océano Pacífico.

El Pacífico, según las proyecciones demográficas para el 2010, tiene 1.300.000 habitantes. El pueblo más numeroso es el afrocolombiano (90%). Las organizaciones indígenas del Pacífico manejan cifras cercanas a los 120.000 indígenas en la región del Chocó biogeográfico, pertenecientes a los pueblos Embera, Awa, Wounaan, Tule, Zenú y Pasto. El pueblo Embera es el más numeroso con cerca del 75% de la población indígena de la región.

Datos de la población Embera

El pueblo Embera¹⁵⁵ forma parte de la gran familia conocida como Chocó.¹⁵⁶ En Colombia este pueblo se localiza en toda la región del Pacífico: casi todas las regiones del departamento del Chocó, las zonas montañosas de los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda y Valle del Cauca, las partes altas de los ríos Sinú y San Jorge en el departamento de Córdoba, zonas costeras de los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño y algunas regiones de colonización del Putumayo y Caquetá en la Amazonía colombiana. Últimamente, por razones atribuibles a la violencia en sus territorios, un número alto de familias Embera Chamí de los resguardos de los departamentos de Risaralda y Chocó han emigrado a grandes ciudades (Medellín y Bogotá) y otras urbes menores (Pereira, Armenia, Tuluá). También hay una numerosa presencia embera en Panamá (región del Darién) y una menor en Ecuador.

Los territorios del pueblo Embera son diversos. De acuerdo a éstos se diferencian tres grandes grupos embera: los *Dobida*, los *Eyabida* y los *Oibida*. Los *dobida* (*dobida* se traduce literalmente como “habitante de río”, de *bida*=lugar y *do*=río) son la gente cuyo modo de vida gira en torno al río. Sus casas y huertos están a orillas del río. Para el *dobida* la pesca es una actividad permanente, aunque también hace recorridos de cacería y recolección de recursos del bosque. El transporte se hace obligatoriamente por el río¹⁵⁷ y es por eso que el *dobida* es un especialista en labrar canoas y canaletes (remos). Los *eyabida* (de *bida*=lugar y

155 Cuando hablamos del pueblo Embera nos estamos refiriendo a la totalidad de los grupos pertenecientes a la familia lingüística embera. Cuando hablamos de comunidades embera nos referimos a las familias de este pueblo que comparten un asentamiento, un río o un resguardo.

156 El término Chocó es utilizado por la academia para referirse a los pueblos Embera y Wounaan. Posiblemente el término Chocó provenga de los cántaros para la chicha o “choco” que utilizan estos pueblos.

157 Un estudioso de la cultura embera, el sueco Erland Nordeskiold, dijo al respecto hace más de sesenta años que “los ríos son los caminos de la selva tropical”.

eya=montaña) son los habitantes de la cordillera. A diferencia de los *dobida*, no construyen vistosas canoas sino rústicas balsas, amarrando varios palos. Estas balsas sólo se usan para el transporte de carga río abajo y son abandonadas una vez se haya terminado el recorrido. Su modo de vida se relaciona principalmente con la agricultura de selva, combinada con la caza, pesca y recolección. Abren trochas y caminos a través de las montañas para comunicarse entre las familias y con los poblados no indígenas.

Variedades dialectales de la lengua embera

- Dialecto embera de Panamá, Alto y Bajo Atrato.
- Dialecto embera del noroeste antioqueño y sur de Córdoba, conocido como *katío*.
- Dialecto embera del Alto San Juan, suroeste antioqueño y occidente de Risaralda, conocido como *chamí*.
- Dialecto embera del Alto Baudó: *Catrú* y *Dubasa*.
- Dialecto embera de la costa pacífica de los departamentos del Valle, Cauca y Nariño, conocido como *sia pedeé*, hablado por el pueblo *Eperara Siapidaara*.

Los pueblos Embera *Katío* y Embera *Chamí* (los llamados *Eyabida*, gente de montaña o selva alta) se opusieron con gran ímpetu a la conquista española y recibieron el mayor peso de la violencia conquistadora. Pero fueron los territorios *katíos* y sus comunidades los que padecieron los perjuicios más graves de esta violencia. Estas diferencias son importantes. Sin querer adelantarnos a conclusiones que requieren análisis más complejos, pero la percepción (embera por demás) que tenemos es que el “talante” de este pueblo -que fue casi exterminado durante la conquista, pues prefirió sucumbir, antes que someterse y ceder sus espacios de vida que garantizaban su libertad- no es el de aceptar situaciones de indignidad. Sin querer dar explicaciones unívocas y menos ahora, cuando nos encontramos en un proceso de indagación preliminar, sí intuimos que este “talante” de los *katíos* tiene que ver con el hecho de que es el grupo embera

que presenta más casos de suicidio y de la llamada “enfermedad” de *wawamia*, un estado de arrebató y extrema excitación que termina en no pocos casos en suicidio.

Los embera en la actualidad y a pesar de la violenta situación que están viviendo, siguen esforzándose por conservar espacios importantes para su supervivencia, en lo que atañe a sus identidades, a sus territorios y a sus organizaciones, para hacer valer los derechos que ganaron en el pasado. Esto lo mencionamos aquí, dirigido al Estado y no pocas instituciones, que se acercan a estos pueblos con visiones paternalistas, suponiendo que no están en condiciones de tomar en sus manos la conducción de su futuro. Son necesarios cambios en esta actitud del Estado al momento de sugerirle caminos o maneras de intervención.

Características sobresalientes del entorno económico, social y político de las comunidades embera más afectadas por el suicidio de jóvenes

Como se mencionó anteriormente, comparado con los otros grupos del pueblo Embera (Chami y Dobida), es en el pueblo Embera Katío donde más casos se han presentado de suicidios de jóvenes. Es necesario entonces, a juicio nuestro, echar una mirada al entorno económico, social y político en que se desarrolla la vida de las comunidades de este pueblo.

Los resguardos indígenas Katío se encuentran en tres departamentos limítrofes (Chocó, Antioquia y Córdoba). Esta es una región que ha sufrido impetuosas presiones territoriales por parte de diferentes intereses económicos (legales e ilegales);¹⁵⁸ lo que ha conducido a las comunidades de estos resguardos a tener que afrontar situaciones que han restringido considerablemente el disfrute de sus derechos territoriales.

En la zona del Darién colombiano, que comprende los municipios de Unguía y Acandí en el departamento del Chocó, la ganadería extensiva ha “cercado” a las comunidades, ocasionando una

158 “La tragedia humanitaria de la región del Pacífico colombiano”. IWGIA, PCN y Colectivo de Trabajo Jenzera, Bogotá, diciembre 2008.

especie de confinamiento y restringiendo sus actividades productivas (cultivo de huertas, caza, pesca y recolección). El Estado colombiano, por “omisión” (permitiendo la “potrerización” de bosques con fines ganaderos en territorios indígenas, que se encuentran doblemente protegidos por títulos de propiedad colectiva y por ser reservas forestales), o por “comisión” (otorgando títulos a ganaderos y permisos a empresas mineras y madereras) ha ayudado a dificultar las posibilidades de las comunidades para la obtención de alimentos. Esta, ya de por sí difícil situación social, se agudiza con la presencia y actuaciones violentas de grupos armados ilegales (guerrilla, paramilitares, delincuencia común y bandas del narcotráfico)¹⁵⁹ por el control del territorio y sus recursos y las acciones emprendidas contra ellos por las fuerzas armadas del Estado. Los cultivos de plantación de palma aceitera, banana y plátano y el incremento de la colonización que avanza sobre esta zona es una tenaza más que aprieta la vida de las comunidades.

Esta situación de los municipios del Darién colombiano, también se presenta en los municipios del Bajo Atrato (Ríosucio, Frontino, Mutatá, Carmen del Darién y Murindó), con la particularidad de que allí tuvo lugar en los años 90 una violenta disputa por los territorios entre paramilitares (de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, (ACCU) al mando de Freddy Rendón alias “El Alemán”) y el V frente de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Esta disputa originó el desplazamiento de sus tierras a muchas familias afrocolombianas (principalmente) e indígenas. Es allí donde se han presentado las más horribles masacres, como la de Bojayá, donde en mayo de 2002 murieron 119 civiles, entre ellos 45 niños, todos ellos afrocolombianos.¹⁶⁰

Es en esta región donde vienen incursionado empresas extractivas de madera y minerales (oro fundamentalmente, caso mina Ca-reperro) y donde se presentan conflictos entre indígenas por un

159 Ibidem.

160 Informe Bojayá: La guerra sin límites. Comisión de Memoria Histórica, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, CNRR. <http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co/s-informes/informe-9/>

lado y empresas¹⁶¹ y población colona por el otro, para la explotación de los recursos forestales.

En el Departamento de Córdoba las comunidades embera katio también recibieron un fuerte impacto económico y social con la construcción de la represa de Urrá, ocasionando un desplazamiento masivo hacia la cabecera municipal de Tierralta, donde se encuentran cientos de familias hacinadas en populosos barrios marginales, viviendo de las indemnizaciones, en dinero y por 20 años, por la inundación de una parte de su resguardo. Mientras que su territorio (resguardo Karagabí y resguardo Iwagadó) está siendo utilizado para la siembra de cultivos ilícitos, lo que ha hecho aflorar una dinámica colonización coquera hacia esos territorios, tirando por la borda años de lucha, que costó la vida a valiosos dirigentes embera como Kimy Pernía, Lucindo Domicó y Alonso Jarupia.¹⁶²

Esta situación aquí esbozada ha creado fuertes impactos en el pueblo Embera Katio, que en pocos años ha visto como se desestructuraban sus comunidades, sus gobiernos, sus instituciones, quedando muchas familias a la deriva. En pocos años pasaron de ser dueños y señores de sus territorios, a ser cautivos y quedar subordinados a las fuerzas económicas (legales e ilegales) que instauran reglas y organizan a la población de acuerdo a sus intereses. No es extraño entonces que aumenten ofertas de trabajo a jóvenes indígenas para ocupaciones típicas de una confrontación armada perversificada, entre paramilitares y las FARC, por el control del territorio y los recursos: guías, arrieros, motosierristas, milicianos, cargadores de insumos, “soplones”, raspachines y sicarios. En consecuencia, aumenta el número de muertes violentas, desapariciones,

161 La Compañía Pizano S.A., a través de su filial Maderas del Darién S.A., viene explotando desde hace 20 años la maderera que se encuentra en varias de las cuencas de los afluentes del Río Atrato, el cual atraviesa una de las principales zonas de Reserva Natural: la zona de Reserva del Pacífico colombiano. Pizano S.A y su filial, Maderas del Darién S.A, son responsables de la explotación intensiva e insostenible y de la devastación definitiva e irreversible de un área aproximada de 195.000 hectáreas, en las zonas de Ríosucio y del Darién. Ver: Tutela y derechos étnicos. <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/iidh/cont/19/jur/jur20.pdf>

162 Servindi: “La represa de Urrá y los embera katio del Alto Sinú: una historia de farsas y crímenes”. <http://servindi.org/actualidad/6992>

desplazamientos, abusos sexuales. Se genera un círculo vicioso acumulativo y pernicioso que conduce a estas comunidades al estancamiento social, con el consiguiente deterioro de valores culturales propios y pérdida de capacidades organizativas. Todo esto se realiza bajo la mirada encubridora de muchas autoridades municipales y departamentales, que han sufrido también procesos de desinstitucionalización de sus entidades territoriales.

En los siguientes párrafos queremos aproximarnos a la situación en que se encuentra ese núcleo de valores propios, característicos de los pueblos indígenas, que dan fuerza y cohesión a las comunidades.

Las comunidades indígenas embera generalmente estaban compuestas por familias extensas, que además de tener un poblamiento disperso, se relacionaban poco con el Estado y sus instituciones. Esto cambió profundamente en los últimos 30 años con la conformación de los resguardos indígenas. El 90% de los resguardos embera fueron creados en los años 80. Este proceso contribuyó a que de ser comunidades dispersas, empezaran a congregarse en pequeños poblados y vivir en un entorno comunitario, a desarrollar un proceso organizativo similar al que se daba en los resguardos indígenas de la zona andina (cabildos). Empezaron entonces a experimentar formas de organización que no se habían imaginado antes y comenzaron a acercarse al Estado y a tener relaciones con él y con la sociedad mayor que las rodea. Este proceso no estuvo exento de muchos malestares. Y todavía casi 30 años después de haberse constituido los resguardos, estas comunidades no han logrado apropiarse totalmente de la figura jurídica de “Cabildo” y todavía existen conflictos entre estas nuevas formas de gobierno y las autoridades tradicionales (jefes de familia). Esto explicaría en buena parte, por qué la existencia de los cabildos no necesariamente son indicadores de gobernanza indígena en muchas zonas embera.

No obstante, en 1991 con el reconocimiento constitucional de los territorios indígenas como Entidades Territoriales de la Nación y la asimilación de municipios a los resguardos indígenas para recibir asignaciones especiales del Sistema General de Participación (SGP), el cabildo indígena, como ordenador del gasto de estos re-

cursos públicos, ha ganado preponderancia frente a las otras formas de autoridad más tradicionales. Esta es una instancia de gobierno que viene siendo fortalecida por las organizaciones indígenas regionales, pues de una eficiente gestión de sus recursos depende el mejoramiento de las condiciones de vida (salud, educación y producción de alimentos), que traen también mejoras en la calidad de vida de los jóvenes indígenas.¹⁶³

Culturalmente estas comunidades también han cambiado. Han perdido muchos usos y tradiciones, adoptando muchas pautas de comportamiento de sus vecinos colonos *kampungia* (blancos). Las mujeres ya no usan la *jagua* (fruto) para pintarse y el vestuario tradicional, la *paruma*, ha sido cambiado por otras vestimentas. Algo muy preocupante es que la alimentación de las familias se ha vuelto dependiente de los productos del mercado. La mayoría de los hombres de las comunidades que se encuentran más cercanos a sitios de colonización como fincas, o cascos urbanos, trabajan como jornaleros, restándole tiempo al trabajo de desmonte de parcelas para las huertas familiares. Cuando no se trae dinero de afuera para comprar productos, estas familias pasan hambre. Por lo regular, en las comunidades hay un alto registro de desnutrición y ha aumentado el índice de mortalidad infantil.

Las comunidades que viven selva adentro, más alejadas de la influencia colonizadora, producen para la subsistencia, cultivando en sus huertos arroz, plátano, yuca, ñame, actividades que son complementadas con la caza y la pesca. Domesticar animales para el consumo y sólo compran productos provenientes del mercado externo como aceite, sal, azúcar y enlatados de sardina y atún, entre otros, con recursos que obtienen de la venta de oro, madera y en algunas comunidades del plátano. No obstante allí existen también índices de desnutrición. Esto tiene que ver con el agotamiento de los recursos en una zona, sin posibilidades de cambiar de sitio (ya están cercados por la colonización) para que se recuperen los recursos.

163 Entre más necesidades insatisfechas existan en una población, mayor es la carga de trabajo de los y las jóvenes indígenas, restándole tiempo para actividades educativas y de recreación.

Lo que, las comunidades echan mucho de menos es que se ha debilitado el diálogo entre los mayores y los jóvenes. Son las escuelas las que cumplen con la función de educar, aislando a los mayores de la transmisión de conocimientos. Los niños crecen sin mayores nociones sobre sus prácticas culturales ancestrales y asimilan elementos de la cultura occidental, por la vía de una educación impartida por maestros poco preparados y con currículos de educación “occidental”.

Preocupa a muchas mujeres adultas que los roles dentro de la familia embera han cambiado por las dinámicas del contacto con la sociedad occidental. Anteriormente las familias embera dialogaban bajo un mismo tenor de creencias y prácticas sobre sus problemas y la forma de solucionarlos. Ahora hay una crisis generalizada. Los hombres abandonan más rápido los hogares y entran más al mundo de occidente. Van a trabajar en las ciudades, a las fincas de los colonos. Pasan mucho tiempo afuera y gran parte del dinero ganado se gasta afuera. Este cambio de actividad en el papel que juega el hombre como contribuyente de trabajo y alimento a la familia, trae como consecuencia que la carga de trabajo en las mujeres adultas y las jóvenes aumente considerablemente. Este es un aspecto que crea situaciones de conflicto y violencia intrafamiliares.

Organización y gobierno

Las comunidades son gobernadas por una institución llamada “Cabildo”. Los cabildos poseen reglamentos propios para regular la convivencia comunitaria. Tienen acuerdos para la realización de trabajos comunitarios y para la resolución de conflictos dentro de sus comunidades.

Aunque los cabildos, con el acompañamiento de sus organizaciones zonales y regionales muestran avances organizativos en temas como la exigencia de derechos territoriales, no han desarrollado temas de la familia. No se ha prestado atención a hechos que requieren acciones urgentes, como la violencia intrafamiliar y el tema de la mujer y las niñas, que son en la actualidad las que reci-

ben todo el impacto negativo de los cambios culturales, sociales y económicos que se han presentado en las comunidades embera.

Reconocimiento de derechos

Educación

Aunque en Colombia existe una importante normatividad para la creación de centros educativos y currículos educativos diferenciados (propios) para los pueblos indígenas, ésta no ha sido implementada en las comunidades embera. De allí que el modelo educativo que se establece (cuando el Estado y las congregaciones religiosas prestan este servicio) inculque más valores occidentales, en detrimento de los propios, lo que conlleva a que las expectativas de los jóvenes sean diferentes a la de sus padres. Esto está generando malestares dentro de las comunidades.

Los padres de familia manifiestan que la educación que reciben sus hijos en las escuelas, no está ofreciendo herramientas para el “arraigo” en el territorio, es decir, para que los jóvenes realicen sus vidas en los territorios indígenas. Por el contrario, contribuye a que los jóvenes busquen realizar sus proyectos de vida por fuera de sus territorios, “se está educando para afuera”, una frase que se escucha a menudo en las comunidades. Este es otro aspecto perturbador y generador de malestares dentro de las comunidades.

Salud

Semejante a la situación de educación, la gran mayoría de las comunidades indígenas no cuentan con un programa de atención diferencial de salud por parte del Estado. Es llamativo el alto índice de mortalidad principalmente materno-infantil.

En muchos de los casos estas comunidades no aparecen en el registro del Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales (SISBEN), sistema técnico que permite identificar y clasificar a las personas que no pueden cubrir sus necesidades básicas. La falta de inclusión de estas comunidades en la

base de información los ha excluido de los programas de atención en salud.

Las difíciles condiciones geográficas donde se encuentran las comunidades, que requieren de varias horas y hasta días por vía fluvial para alcanzar atención médica, agrava la situación de salud. Muchas personas que requieren este servicio (y ante la falta de recursos para pagar los costos de transporte) prefieren utilizar los recursos de los médicos tradicionales, que han perdido eficacia o no sirven para tratar enfermedades de “blancos” (anemia, tuberculosis, paludismo, hepatitis, fiebre tifoidea, etc.). Esto afecta gravemente a la población infantil.

En la medida en que escasean los alimentos y aumenta la desnutrición, aquellas enfermedades que son curables se vuelven crónicas y causan estragos en la población infantil.

No se ha encontrado en el Estado la voluntad por apoyar programas de salud diferenciales con base en los conceptos de salud y enfermedad que tienen las comunidades, lo que conduce a que las pocas intervenciones que se hacen sean inadecuadas y no logren reducir los altos índices de morbilidad y mortalidad que aqueja a las comunidades. Estas manifiestan también que ante problemas de desnutrición, no valen medicamentos, se requiere también atender a la población con programas que eleven la capacidad de las familias para aumentar la producción de alimentos sanos y de alto contenido nutricional.

El Estado colombiano concilió sus intereses con los pueblos indígenas, al reconocer constitucionalmente sus derechos (Constitución Política de Colombia de 1991). Colombia tiene también una amplia legislación que hace que los pueblos indígenas sean sujetos de derechos protegidos con considerables garantías. Existe una sólida normatividad para asegurar a los pueblos indígenas la atención integral, diferenciada y efectiva en prevención y atención en salud indígena. Colombia ratificó en 1991 el convenio 169 de la OIT (hoy ley 21 de 1991), que en materia de seguridad social establece en su artículo 24 que “Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna”.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establece que “Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, tomarán medidas específicas para proteger a los niños indígenas contra la explotación económica y contra todo trabajo que pueda resultar peligroso o interferir en la educación del niño, o que pueda ser perjudicial para la salud o el desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social del niño, teniendo en cuenta su especial vulnerabilidad y la importancia de la educación para el pleno ejercicio de sus derechos”. (Artículo 17, Numeral 2).

Sin embargo, en la práctica estos derechos no son garantizados, en parte por falta de voluntad política del Estado y fundamentalmente de aquellas instituciones responsables de las políticas hacia los pueblos indígenas. En las áreas rurales donde se encuentran las comunidades indígenas, no se cuenta con una política pública nacional que acate estas normas y le dé operatividad en toda la estructura del Estado. Tampoco existen documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social, CONPES, que habiliten recursos del Estado para atender a las diferentes problemáticas que afrontan los pueblos indígenas. Es por este motivo que la Corte Constitucional emitió el auto 004 de 2009 que ordena al gobierno la creación de una política pública nacional para indígenas y la creación de unos planes de salvaguarda para cada uno de los pueblos cubiertos por esta sentencia. En su expediente la Corte argumenta que en Colombia se encuentran 33 pueblos indígenas, de los 102 existentes, en peligro de extinción y que el Estado colombiano viene actuando de manera inconstitucional a las garantías de estos pueblos. Entre los pueblos que se encuentran en esta providencia de la Corte están los pueblos Embera.

A través de la ley 10 de 1990 comenzó el proceso de descentralización del sector salud en Colombia. El nuevo sistema de salud permitió que los municipios fueran autónomos, distribuyendo sus propios recursos.

Aunque la meta esperada con la implementación de esta ley era llegar a una cobertura del régimen subsidiado de salud del 71.5% para la población con NBI (Necesidades Básicas Insatisfechas), en 1998 se encontró una cobertura de sólo el 57.5%. Bajo este porcentaje, pueden encontrarse casos extremos de inequidad entre departamentos, e incluso entre municipios de un mismo departamento.

Son pocas las misiones médicas que se hacen a las comunidades indígenas y cuando se realizan no tienen una buena planificación, de allí que no tengan una buena cobertura y mucha gente se quede sin atender. Esto es grave cuando se trata de jornadas de vacunación, donde muchos niños se quedan por fuera. No existe un sistema básico de información sobre la situación de salud de estas comunidades. Es así que esta problemática queda en la invisibilidad.

La disminución en la cobertura de vacunación también es preocupante. Aunque Colombia es de los pocos países en Latinoamérica donde la vacunación es totalmente financiada por el Estado, los porcentajes de vacunación han disminuido alarmantemente en los departamentos con un alto porcentaje de NBI, como Chocó, Vaupés y Vichada. El problema de la inaccesibilidad de la vacunación durante los últimos 5 años lo atribuye el gobierno al conflicto armado, pero investigaciones de la fiscalía que atendieron denuncias de las comunidades muestran el mal manejo por parte de funcionarios incompetentes y malversadores de los recursos de salud en el Chocó. Es conocido el escándalo en el departamento del Chocó por la pérdida de recursos fiscales destinados a la salud. "Cuando se trata de robos de los recursos destinados a la salud, las imputaciones no deben ser solamente por prevaricato o por peculado, sino por homicidio culposo", dijo el Fiscal encargado de investigar la muerte de niños indígenas en el 2007 por ausencia de medicamentos y deficiente atención.

El padre Albeiro Parra, director de la Pastoral Social en el Chocó, denunció la muerte de 78 niños indígenas y afrocolombianos, víctimas de la desnutrición y la falta de una atención oportuna en salud entre marzo del 2006 y marzo del 2007.¹⁶⁴ Esta situación creó tal malestar en los indígenas que los llevó a ocupar pacíficamente la sede de la Secretaría de Salud del Chocó. En el pliego de peticiones de los indígenas, se exigía "Crear una estructura administrativa especial entre la Asociación OREWA¹⁶⁵ y el Gobierno Nacional de forma directa, para el manejo autónomo y control de los recur-

164 "Comisión del gobierno viaja al Chocó ante la muerte de menores por física hambre...".
<http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=406707>

165 Organización Regional Embera Wounaan del Chocó.

sos destinados para los pueblos indígenas del Choco y no tengan intermediarios municipales o departamentales, pues esto ha permitido que las comunidades sean cada día aún más vulnerables”, una forma diplomática para decir que no se los roben.¹⁶⁶

Las empresas prestadoras de salud no invierten recursos en acciones de promoción de la salud y tratamiento de morbilidades que se originan en la cosmogonía embera y que expresan desajustes de orden cultural, las cuales exigen realizar terapias colectivas, como el canto del benekuá que dura dos noches consecutivas. En ese ritual chamanístico participa toda la comunidad y se realiza para la sanación de una casa y del territorio, buscando aplacar una epidemia.

Datos del año 2008 sobre las condiciones de vulnerabilidad de la población indígena en el Chocó

El 94.3% de los hogares tienen un déficit alimentario severo.

El 2.5% de los niños entre 12 y 24 meses de edad tienen esquemas completos de vacunación.

El 39.9% de los niños entre 12 y 24 meses de edad no tienen ninguna vacuna.

El 22.8% de niños menores de 5 años sufren de IRA (infección respiratoria aguda).

El 57.9% de niños menores de 5 años padecen de EDA (enfermedad diarreica aguda).

El 73.3% de los niños de 0 a 5 años padecen desnutrición crónica.

El 42.4% de los niños de 0 a 5 años padecen desnutrición crónica severa.

Fuente: Mapa de la desnutrición. Análisis de las condiciones de vulnerabilidad de la población indígena del departamento del Chocó. PROFAMILIA (PMA-PNUD-UNICEF), citado por Comunidad Andina – Secretaría General. Documento de trabajo SG/GAH.SAPI/XVII/dt 2, 24 de julio de 2010.

166 “Indígenas del Chocó en pie de lucha: Más de 500 niños y niñas protestan en Quibdó”

<http://www.nodo50.org/tortuga/Indigenas-del-Choco-Colombia-en>

En síntesis, los problemas que se han señalado dan cuenta no sólo de la precaria situación de salud de las comunidades, sino que indican que el modelo de atención utilizado, así se haya intentado adaptarlo a las condiciones del entorno social, cultural y ambiental de las comunidades, no responde a las necesidades y particularidades de estas comunidades. Excluye sus conocimientos tradicionales, desestima las acciones de promoción y prevención propias que practican los agentes informales de salud de las comunidades y desdeña los esfuerzos que éstas hacen por mejorar sus condiciones socioambientales. Ante todo, se pasa por alto y se desconoce el carácter colectivo del proceso salud-enfermedad-atención-sanación de las comunidades, lo que termina destruyendo sus capacidades propias.

Suicidio en las comunidades indígenas, sus características y ocurrencias

En Colombia hay varios pueblos indígenas que están padeciendo situaciones de suicidio, como por ejemplo el pueblo Wounaan y el pueblo Tule, en el departamento del Chocó, o como las que se presentan en el departamento del Vaupés, donde se reporta que algunos pueblos (Tucanos, Desanos, Cubeos, y Curripacos)¹⁶⁷ de los 23 que existen en ese departamento, estarían padeciendo una ola de suicidios dentro de sus comunidades. No obstante los casos que encendieron las alarmas, fueron los que se registraron en el pueblo Embera: por tener las cifras más altas que conmovieron y escandalizaron al país, por tratarse de población joven (entre 13 y 17 años) y por ser la mayoría del sexo femenino.

No hay registros confiables en las instituciones de salud sobre los suicidios en los pueblos indígenas de Colombia. La información que se ha podido levantar de esta problemática, se ha obtenido a través de informes realizados por las propias autori-

167 Romero Castro, Rubén Darío. “Suicidios indígenas espantan al Vaupés: en cuatro años 24 jóvenes se han ahorcado”. Periódico El Tiempo. Villavicencio, 5 de agosto de 2009.

dades y organizaciones indígenas y algunos estudiosos de la problemática que vienen realizando esfuerzos por obtener documentación de estos casos, intentando entender sus posibles causas.

Algunos casos de suicidios en el pueblo Embera los han dado a conocer los medios de comunicación, que divulgan las denuncias de las autoridades indígenas, especialmente de los pueblos Embera Katío y Embera Dobida en el departamento de Antioquia. El primer caso reportado por parte de las organizaciones indígenas como suicidio, data del año 1995 en la zona de Urabá en Antioquia, donde una menor de 14 años se suicidó, desconociéndose la causa que llevó a esta joven a suicidarse.

Realizando un seguimiento en las comunidades donde se han presentado casos de suicidio, se puede afirmar que aunque el pueblo Embera se encuentra mayoritariamente localizado en 8 departamentos de Colombia, los casos de suicidios han ocurrido en el departamento de Antioquia, principalmente en la zona de Urabá, en el departamento de Córdoba y en el departamento del Chocó (zona del Bajo Atrato y Darién). Encontramos que las familias ubicadas en estas tres zonas tienen una comunicación e intercambio permanente y mayoritariamente pertenecen al pueblo Embera Katío.

Comunidades con mayor incidencia de suicidios

Las zonas del bajo Atrato, que comprende los municipios de Ríosucio, Carmen del Darién (Curvarado) en el departamento del Chocó, el municipio de Murindo en el departamento de Antioquia y los asentamientos embera katío en el sur del departamento de Córdoba, son las zonas con mayor ocurrencia de suicidios reportados. La investigación se focalizó en la zona del bajo Atrato, principalmente en los municipios de Ríosucio y Carmen del Darién.

Primer acercamiento a la problemática del suicidio

El Estado, aunque no ha abordado seriamente la problemática del suicidio en la población indígena, sí ha apoyado algunos programas de salud que se desarrollan en esta zona.

El primer acercamiento que se tuvo a la problemática del suicidio se hizo abordando aquellos programas que instituciones del Estado y organizaciones indígenas han desarrollado con las comunidades, específicamente aquellos programas que tratan los problemas de salud en las comunidades, pues generalmente el tema del suicidio es catalogado como un problema de salud pública, más exactamente como un problema de salud mental. En consecuencia, las organizaciones contratan por recomendación de asesores e instituciones a psicólogos para investigar estos llamados “desórdenes mentales” de los jóvenes.

Este primer acercamiento mostró la magnitud de la problemática del suicidio, creando una conciencia de que apenas se estaba empezando a conocer la dimensión de este fenómeno social. Y aunque no se entendía bien de qué se trataba, se comenzó a percibir la confusión que existía en la manera de abordar el tema por parte de los expertos “occidentales”, pues como estos profesionales lo manifiestan, “para hablar de salud mental en el marco de las comunidades indígenas hay que tener en cuenta que eso que nosotros desde occidente llamamos de modo tan inequívoco ‘lo mental’ es algo que en la gente indígena tiene otros contenidos, otras dimensiones y referentes” (Programa de Género, Generación y Familia (PGGF) de la Organización Indígena de Antioquia (OIA)).

En el 2009, en la comunidad de Alto Guayabal (municipio de Carmen del Darién), nueve personas entre jóvenes y adultos intentaron suicidarse. Estos hechos motivaron al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) a intervenir con un grupo interdisciplinario compuesto por una enfermera, un antropólogo, un trabajador social y un psicólogo. La intervención se hizo con 3 familias de la comunidad que habían vivido esta situación. Esta primera intervención, junto al trabajo de otros equipos de las organizaciones, contratados para trabajar el tema de la salud, comenzaron a

arrojar las primeras luces sobre lo que comenzaron a describir como “desórdenes mentales” en las comunidades. Según estas preliminares miradas, estos desórdenes mentales están asociados con:

- Violencia intrafamiliar: abuso físico y verbal, abuso sexual, utilización exagerada de menores de edad para la consecución de alimentos (trabajo en la huerta, recolección de frutos, pesca y caza).
- Abuso en el consumo de bebidas alcohólicas y sustancias psicoactivas (marihuana y bazuco).
- Los suicidios e intentos de suicidio.
- Síndrome fatalista o de “desesperanza aprendida”.
- Incidencia del conflicto armado.

“Círculos de vida”

El segundo acercamiento al tema del suicidio de jóvenes embera se hizo a través de encuentros programados con las organizaciones de las comunidades. A estos encuentros llamados “encuentros de vida”, fueron convocados jóvenes de ambos sexos y personas que estaban relacionados con ellos o con el tema del suicidio, como los maestros y los promotores de salud de las comunidades. En los dos círculos de vida realizados participaron 48 personas (en el primero 17, en el segundo 31). No fue fácil abordar el tema del suicidio en esos círculos de vida por la idea que tenían de los mayores, de que no se debía hablar con gente de afuera sobre un tema que era sórdido y que podría crear rechazo hacia las comunidades. Pero las integrantes del equipo, por ser parte de un colectivo de trabajo que se ha interesado por buscar soluciones a los problemas de las comunidades y por pertenecer a estas comunidades y entender su lengua, fueron bien recibidas y se pudo abordar el tema con soltura y recibir información pertinente sobre la situación que viven los jóvenes. Se pudo reflexionar colectivamente y desde la experiencia de los jóvenes sobre la importancia de la vida, lo que los aferra a la comunidad, a la familia y los arraiga al territorio, es decir, sobre todo aquello que los mantiene con la esperanza de seguir luchando

y vencer aquella sensación de impotencia que se ha apoderado de muchos de ellos.

Para los jóvenes poder hablar y ser escuchados fue importante. La apreciación obtenida después de escuchar sus intervenciones, es que la difícil situación por la que atraviesan tiene que ver con los problemas que están viviendo, debido al deterioro ambiental de sus espacios de vida, que significa una disminución de sus recursos (madera, cacería, pesca), a la fuerte colonización de sus territorios y presencia de actores armados que han traído también violencia, desplazamiento, confinamiento, asesinatos, desarraigo y migración, situaciones que han conducido a una parálisis de la vida social y económica. Estos son fenómenos que han desestructurado social y económicamente a las comunidades indígenas y disminuido sus capacidades para la gobernanza interna. Los jóvenes expresan de diferentes formas que se les acaba la fuerza para movilizarse, encontrar caminos y seguir como ellos dicen “bregando por la vida” (mantenerse con vida). La desesperanza crece cuando se dan cuenta que el Estado es indolente ante sus problemas y no muestra voluntad para darles una mano. Estos círculos de vida comenzaron a mostrar las raíces sociales y económicas que configuran ese marco negativo psicológico que conduce a situaciones de suicidio.

Se percibe claramente en estos jóvenes la falta de perspectivas de vida y de intereses a futuro. Es común en ellos oírles decir que “en esas condiciones no vale la pena seguir viviendo”. Esta situación se presenta más en los katíos que en los chamies o dovidas. Esto, a su vez se refuerza con actitudes fatalistas e individualistas, producto de influencias religiosas y relaciones desiguales con sus vecinos colonos, que en general explotan su fuerza de trabajo, lo que prolonga y profundiza el marginamiento histórico a que han sido sometidos desde hace más de un siglo.

Estos aspectos conducen a nuestro juicio a que se desdeñe la realidad y se acepte la muerte como una salida que ofrece el mundo. Uno de los jóvenes manifestó que “es mejor morir rápidamente y no sentir tanta miseria y soledad y sufrir tantos golpes e insultos”. Ese desdén por la realidad se debe a que intuyen que sus co-

comunidades se encuentran en un proceso de disolución, que nadie es capaz de parar y que continuará acentuándose. La deficiente atención de sus organizaciones y el desgano del Estado para atenderlos acentúan esa sensación negativa y fatalista. Son muy pocos los que pueden escapar a esa situación. Muchos manifestaron que sólo podrían escapar a este fatalismo los más fuertes, los que han trabajado o han tenido más contacto con el “kampunia” (blanco, colono en lengua embera), los que logran enrolarse en cuadrillas para la explotación de madera, o aún los que se van con los grupos armados.

No obstante, en las reflexiones generadas en estos círculos de vida, se ha percibido también cierta esperanza. Existen todavía chispas de compromiso y ganas de participar en el desarrollo de sus comunidades. Si existiera un trabajo permanente con las comunidades, se podría evitar que se siga deteriorando el sentido de pertenencia e identidad.

Condiciones sociales que conducen a la desesperanza

El trabajo de los jóvenes (más de las niñas) empieza desde muy temprana edad, con el cuidado de los hermanos menores, el trabajo en los cultivos, el lavado de la ropa, la preparación de alimentos y la elaboración de artesanías para la venta. Un caso que es desgarrador es el de una niña de corta edad que se ahorcó, porque según los vecinos, ella estaba a cargo de sus hermanos menores y fue abandonada por el padre, que a su vez había perdido, o había sido abandonado por la mujer. Un indicio del trabajo infantil lo ofrece el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) que señala que de 80 cupos que se tienen en los hogares comunitarios, sólo asisten de 25 a 30 niños y niñas. Algunos dicen que es porque ya desde pequeños tienen que trabajar, aunque hay quienes manifiestan que ellos no envían sus hijos allí porque el hogar comunitario está en la casa comunal, que es también el sitio donde se hacen los velorios y allí hay presencia de *jais*.¹⁶⁸ En la medida en que aumenta ese sentimiento de impotencia, se apodera de los jóvenes la idea de que lo que verdaderamente interesa es el “aquí y el ahora”, sin importar

los costos. Con frecuencia esto se expresa con las ganas de tener dinero, vestir como el *kampunía*, comer y emborracharse como él, reproduciendo todo lo que se pueden imaginar sobre la vida en la ciudad. Paradójicamente, también sienten temor a salir de su tierra, de su entorno familiar, pues temen a las burlas por no hablar bien el castellano y les asusta o les indigna ser discriminados. Pero en general la regla es que en la proporción en que se adoptan valores de los colonos, así mismo se desvaloriza lo propio.

Esta pérdida de sentido de la vida y desvalorización de lo propio es una tierra abonada para el conflicto armado, pues la vinculación de muchachos a las armas se convierte en un vehículo para obtener lo que la comunidad no les puede ofrecer (dinero, respeto, poder). A su vez la presencia de grupos armados es para las muchachas un factor de conflicto emocional. En varios casos el suicidio de algunas jóvenes ha sido movido por la angustia de ser reclutadas o violadas por gente armada, una situación que hace revivir épocas pasadas, cuando el negro fue utilizado como *capataz* para someter o controlar a los indios.¹⁶⁹ Aunque en los encuentros se mencionó que este tipo de suicidio se había presentado, no se dieron nombres, ni fechas.

Las sectas religiosas han ido aumentando en las comunidades. Un caso curioso, es aquel en que en una de las comunidades hay un cura católico que es *jaibaná*¹⁷⁰ y trabaja el tema de la *wawamia*.¹⁷¹ La gente le tiene mucho respeto, pero también suponemos que puede ser por miedo, pues maneja dos poderes y muchos espíritus. Antes había seis *jaibanás* y se presentaban muchos casos de *wawamia*. Pero ahora que han disminuido los *jaibanás*, por la presencia de otras creencias religiosas (de todas las órdenes), en esa medida también han mermado los casos de *wawamia*. Es conveniente mencionar aquí que estas órdenes religiosas siempre buscan las razones para la ocurrencia de *wawamia* con la presencia de espí-

168 Nombre embera para denominar los espíritus (buenos y malos) que habitan selvas, ríos y montañas.

169 Los grupos armados ilegales están compuestos en su mayoría por afrocolombianos.

170 Médico tradicional o chamán embera, que conjura los jais (espíritus).

171 “Convulsión” en embera.

ritus malignos, por lo que recurren en algunos casos al exorcismo. No obstante pudimos ver cierta incoherencia de parte de algunos religiosos que trabajan en derechos humanos, cuando señalan que los casos de *wawamia* y suicidios se habían presentado en la zona en protesta porque la empresa minera estaba destruyendo el hábitat de las comunidades indígenas. No obstante estos religiosos trajeron a un médico tradicional del Amazonas para tratar la *wawamia* y el suicidio.

La prestación de servicios por parte del Estado es, como se explicó antes, bastante defectuosa. El ICBF que es la institución del Estado más visible en la zona, no presta un servicio eficiente. Hablar de los casos de suicidio está prohibido en esa institución. Pero estas deficiencias también se constataron con otras entidades privadas. Por ejemplo, la ONG Médicos sin Fronteras visita la zona para hacer consultas médicas. Tiene un equipo psicosocial, pero sólo para trabajar casos de población desplazada por el conflicto armado. La comunidad les solicitó apoyo para el tema del suicidio, pero no se atrevieron a tocar el tema, pues dicen que es un tema íntimo de las comunidades con raíces culturales.

En síntesis, lo que se puede deducir de estas primeras conversaciones con los jóvenes y las comunidades en los círculos de vida, es que estas situaciones que se han ido narrando configuran un cuadro anímico que ha afectado sensiblemente a los jóvenes, mermando sus capacidades para conducir sus vidas.

Conceptos de vida, enfermedad y muerte en el mundo embera

La expresión embera “*ni*” que se podría traducir al español como “estoy”, es el término más cercano para el concepto occidental de vida.

La vida de los embera se desarrolla en consonancia con su medio natural y las leyes que impone la naturaleza. Acatan con respeto las limitaciones (reglas) que impone la selva y aceptan la muerte como un evento que puede suceder en cualquier momento y en

cualquier etapa de la vida por estar en contacto con ese mundo selvático.

La *enfermedad* es para el embera un trastorno físico que es producido por un *jai* (espíritu). La selva está poblada por muchos jais que se encuentran en todas partes y son los que la gobiernan.

Para el embera la *muerte* no existe como un proceso natural de declive de la vida. La muerte es una interrupción de la vida que es producida por una enfermedad introducida por un *jai*. Este *jai* puede ser enviado por la naturaleza que ordena castigar a un transgresor de sus reglas, pero también por un *jaibaná* o médico tradicional, que por encargo de una persona enemiga le ha enviado un *ka-zhírua* (*jai* que causa daño).

Si un cuerpo está afectado o poseído por un *jai*, éste enferma, ocasionándole malestar, dolor y apatía ante la vida.

En todos los casos de enfermedad, el *jaibaná* es el único que puede enfrentar a los *jais* “malos”, pues tiene el poder de dialogar con los *jais* buenos, convocándolos en su ayuda para controlar y expulsar del cuerpo a los *jais* malos.

Explicación de las comunidades sobre las diferentes causas que originan los suicidios

Las comunidades donde se presenta el fenómeno del suicidio explican que las causas de los suicidios de los miembros de sus comunidades obedecen a aspectos espirituales, aunque también afirman que ésta no es una práctica ancestral del pueblo Embera; por lo tanto, no se debe sólo tratar desde la medicina tradicional, que ha servido para sanar algunos intentos de suicidios, cuando éste intenta tornarse colectivo. Sin embargo, esta intervención no ha sido suficiente y las personas siguen suicidándose de forma aislada, pero de manera consecutiva en la misma área de influencia donde se presentan los casos de suicidio. Más aún, con riesgo a propagarse hacia otros territorios embera en la medida en que compartan las mismas creencias.

En estas comunidades no solamente se suicidan jóvenes. También han intentado suicidarse desde menores de 8 años, hasta per-

sonas de 40 años de edad. Sin embargo, los datos obtenidos revelan que el mayor número de suicidios y de intentos de suicidio es cometido por jóvenes entre los 13 y 17 años de edad.

Los maestros y aquellos que tienen una mayor ilustración, señalan que los niños y los jóvenes están viviendo nuevos tiempos y se ven obligados a asumir responsabilidades mayores. Padecen además la violencia física y verbal por parte de los adultos, por lo cual están creciendo más predispuestos a desarrollar conductas suicidas.

Los jóvenes indígenas de esta generación estarían padeciendo una situación de malestar y desengaño, ya que están creciendo en un medio diferente al de sus mayores, con otras exigencias y necesidades, que conduce a que tengan diferentes expectativas que sus mayores. El no poder realizarse de acuerdo a estos nuevos modelos de vida, les genera una sensación de frustración que ellos no pueden manejar y que los hace más vulnerables a la hora de enfrentar un problema en sus vidas cotidianas. Esta situación está generando conflictos entre padres e hijos debido a la incompreensión por parte de los padres para asimilar la nueva forma de ver la vida y de quererla vivir por parte de sus hijos e hijas. El regaño y el maltrato es la respuesta de los padres ante estas transformaciones de sus hijos, pues no han emergido otros mecanismos de orientar a sus hijos en ese proceso de educación que brinda la familia. La falta de comprensión y de mecanismos de diálogo recíproco hace de la violencia física y verbal la única vía de solución a los conflictos dentro de la familia.

Sumado a lo anterior, algunos padres manifiestan que han decidido no corregir a sus hijos, regañarlos o darles consejos por temor a que ellos se ahorquen, debido a la oleada de intentos de suicidio y de muertes por ahorcamiento en la zona. Este comportamiento de los adultos conduce a un mayor distanciamiento y poca comprensión de las afecciones, problemas o dificultades emocionales de sus hijos. Se debilitan más los lazos afectivos y se rompen aquellos procesos de socialización en la familia, fundamentales para la vida familiar y comunitaria, pues son los que permiten que los padres presten atención a los hijos en las distintas etapas de la vida y

más aún en la adolescencia, donde se generan tantos cambios físicos, mentales y emocionales.

Las mujeres sufren el cuadro más agravado, ya que la sociedad indígena les prohíbe adoptar aspectos de la cultura occidental como la ropa, salir a divertirse al igual que los hombres, al mismo tiempo que son las encargadas de los hijos y padecen innumerables situaciones de violencia física y psicológica por parte de sus compañeros; carecen de oportunidades de educación, además de delegarles múltiples responsabilidades dentro de sus hogares y fuera de ellos: cocinar, criar a los hijos, lavar ropa, velar por las necesidades del hogar, sembrar, cosechar, hacer artesanías, cuidar enfermos. Esto lo manifiestan las mujeres como una de las causas del por qué hay más suicidios de mujeres que de hombres.

Estados de ánimo que acompañan el suicidio

Existen varios síntomas que presentan las personas antes de cometer los suicidios: tristeza, llanto, ira y desesperación. Estos estados conducen a convulsiones, que los embera llaman *wawamia*. Este es el último estadio que precede al suicidio.

Sin embargo la *wawamia*, que muchos catalogan como una enfermedad, data de muchos años atrás y existen algunos mitos en la tradición oral que habla sobre un pueblo Embera que padecía una enfermedad que los hacía convulsionar de forma colectiva por medio de un espíritu malo. Luego venía un médico tradicional y curaba a toda la comunidad con sus espíritus buenos.

Muchos occidentales de forma peyorativa se refieren también a la *wawamia* como la enfermedad de “la loquera”, cuyo síntoma principal es que la persona comienza a golpearse hasta hacerse daño y echa a correr buscando un río o una montaña para intentar suicidarse. La *wawamia* se ha reportado en los departamentos donde se encuentran los pueblos Embera, lo que hace suponer que esta puede tener una razón cultural. Aunque no todos los que han padecido *wawamia* han llegado al suicidio, casi todos los que se han suicidado han pasado por la *wawamia*. Estos últimos se concentran,

como antes se mencionó, en el área limítrofe de los departamentos de Antioquia, Córdoba y Chocó.

Los que han estudiado el fenómeno de la *wawamia* hablan de que se trata de un cuadro psicossomático, que se caracteriza por cambios a nivel afectivo y anímico de los indígenas. Se manifiesta con llanto, tristeza, ideas delirantes e ideas suicidas. Estos cambios de ánimo están acompañados por señales que da el cuerpo: diarrea, vómito, fiebre, insomnio, que llevan a la persona a tener alucinaciones y convulsiones. Las visiones alucinantes tienen similitudes: alguien (una persona, un animal o un *jai*) lo persigue. Alguien le echó una maldición. Es este un marco general en el que se presentan los deseos e intentos suicidas. Debido a que estos cambios anímicos se presentan súbitamente y en personas que estaban sanas y se veían normales y tranquilas, hay la tendencia a atribuir su ocurrencia a un *jai*.

Estos casos de suicidio se han presentado en la región del Medio y Bajo Atrato. Pero también se han registrado en la zona de Urabá, aunque allí se desconocen las cifras (recién se están recogiendo). Casi todos los casos de suicidio se realizan por ahorcamiento (con soga, trapo o lazo).

Esto difiere de los grupos chami, donde el suicidio se realiza por envenenamiento. El hecho de que en las zonas chami hayan empezado a suicidarse por ahorcamiento, está creando pánico en estos indígenas.

Aunque hay casos donde el suicida pone fin a su vida por una decepción amorosa, por no poder alcanzar las metas que se había fijado, por temores a actores armados, etc., parece ser que una buena proporción de los casos se presentan después de un altercado, regaño o insulto de los padres o adultos. Es muy común, más en los káticos que en los chamies o dovidas, que no se aconseje a los jóvenes, por lo regular se regaña y se pasa muy rápido a la agresión física. La respuesta más común de la joven agredida por no mostrar disposición para hacer un trabajo es el de la ira, con un deseo incontenible de lastimarse. Algunas se arrojan del tambo o se dan contra el piso y las paredes. Posteriormente entran en un estado de ánimo depresivo, acompañado de tristeza, que son los primeros síntomas de la *wawamia*.

Comunidades indígenas embera donde se han presentado más casos de suicidio

Se constató que en comunidades embera donde no se presentaban comportamientos suicidas, comenzó a aparecer este fenómeno. Se piensa que se está dando por estar cerca geográficamente y mantener vínculos de relacionamiento muy estrechos con estas comunidades con incidencia de suicidio. Esto ha llevado a plantear la hipótesis de que en estos pueblos, aunque existen comportamientos que son individuales, se vuelven colectivos en la medida en que entran a hacer parte de su sistema de creencias culturales. Es decir, que aunque existan diferentes situaciones por las cuales las personas intentan quitarse la vida, esta práctica del suicidio comienza a hacer parte de su acervo cultural como pueblo, llegando a justificar el suicidio por medio de su sistema religioso, validando culturalmente el comportamiento suicida de aquellas personas que recurren a él por tener problemas en una comunidad y salir de ellos. Esto se traduce, vía efecto de demostración en un ejemplo, una conducta que es copiada por los demás. De allí la ocurrencia consecutiva de los suicidios.

El suicidio se convierte entonces en una práctica cultural contestataria, para hacer entender a los demás miembros de la comunidad o al núcleo familiar que hay alguna afección en la persona. La persona por medio del suicidio no sólo expresa el malestar que siente, sino que manifiesta que la comunidad, su familia, sus padres no están en condiciones de solucionar ese malestar que lo afecta.

En este sentido se encontró que las comunidades con más suicidios se ubican en las áreas limítrofes de los departamentos de Antioquia, Córdoba y Chocó, que comparten lazos familiares de parentela, que están en continua comunicación y que sobre todo, comparten estrechamente los mismos rasgos culturales y creencias religiosas.

Municipios de los departamentos de Chocó, Antioquia y Córdoba con alta incidencia de suicidios embera

Los primeros casos de suicidio en la población embera se dieron en el departamento de Antioquia, principalmente en el municipio de Mutatá, que es un corredor por donde transitan y tienen familiares todas las comunidades afectadas por el fenómeno del suicidio. Allí fue donde se suicidó la menor de 14 años, que se mencionó anteriormente. En el año 1997 comienza una ola de suicidios: 7 menores, hombres y mujeres entre los 14 y 15 años de edad. En el año 2004, en el departamento de Córdoba, limítrofe con Antioquia se suicidan 12 menores. El primer caso del cual se tiene reporte en el departamento del Chocó, ocurrió en el municipio de Carmen del Darién limítrofe con el departamento de Antioquia, donde se ahorcó un joven de 19 años. Posteriormente a esa fecha comenzó la ocurrencia de intentos de suicidios en ese departamento. En 2005, en la comunidad de Cañero muere un joven entre los 15 y 17 años de edad y en la comunidad de Chibugado, el lunes de pascua, muere una joven ahorcada.¹⁷²

Según reportes del cabildo mayor de Frontino (Antioquia), hasta el año 2008 en las 22 comunidades indígenas embera de este municipio se habían presentado 13 casos de suicidios y 45 intentos de suicidio.

Palabras embera referidas al tema del suicidio:

ojuẽmbar i - Alguien envió un espíritu malo para quitar la vida a un inocente.

otãju - No querer vivir más por rabia o aburrimiento.

jaiba beusi - Muerte por jai (en lengua dobida).

wawamia: Enfermedad de la loquera.

172 Gómez Díaz, Rafael y De la Torre Uran, Alicia Helena. "Suicidios en comunidades indígenas de Murindó". Convenio UNICEF - Diócesis de Quibdó, diciembre de 2006, pag. 33.

Enfermedades transmitidas por *jai* malo/kazhirua

Nombre de enfermedad	Nombre en lengua embera
Ataque de <i>jai</i>	<i>Wawamia jai</i>
Coger el espíritu de la persona	Ebera Jaire Jitoda Jaide
Culebra mandado con <i>jai</i>	Dama nunjuda jay
Diarrea de <i>jai</i>	A mi <i>jai</i>
Dolor de cabeza	Boro fua
Dolor de estómago	Bi fua
Dolor de oído	Kuri fua
Dolor de ojo	Tau fua/dan-fua
Dolor del cuerpo	Kacua fua
Espinas metidas en el cuerpo	Tadua
Espíritu del niño ahogado por <i>jai</i>	Uarra <i>jai</i>
Fiebre de <i>jai</i>	Kawuamia de <i>jai</i>
<i>Jai</i> ampollado para matar persona enferma	Jaypa ùru katuda peada
<i>Jai</i> malo que daña a una persona	<i>Jai</i> kativa awuara buda
Madre de agua mandada con <i>jai</i>	Antomia <i>jai</i>
Matar el espíritu de la persona	Ebera Jaure Peado
Tos de <i>jai</i>	Oso <i>jai</i>
Vomito de <i>jai</i>	Wue kuade <i>jai</i>

Formas de suicidio

El suicidio por lo regular se lleva a cabo por ahorcamiento, algunos de forma sentada y otros de forma colgada, con sogas o con trapos. Respecto a esta situación no existen estudios de medicina legal que certifiquen que efectivamente la muerte de estas personas fue un caso de suicidio y no un homicidio. En algunas comunidades donde se han presentado casos de suicidio, algunos han manifestado sus dudas, si fue un suicidio o si fue un homicidio sobre todo cuando se encuentra una persona ahorcada de manera sentada y con la

soga muy cercana, o cuando se le encuentra ahorcada a una altura y sin la silla bajo sus pies, por lo cual cabe la sospecha de posiblemente algunos casos de homicidios se disfracen como suicidios.

Recomendaciones

El suicidio de jóvenes en comunidades embera es un tema de derechos afectados por las condiciones sociales, económicas y políticas que viven sus regiones. Se recomienda a las autoridades y organizaciones indígenas tener esto en cuenta a la hora de presentar sus planes de salvaguarda en el marco del auto 004 de la Corte Constitucional.

La problemática del suicidio de jóvenes se ha convertido en un problema de salud pública en los pueblos Embera. Los cabildos deben incluir de forma prioritaria este tema en su agenda de trabajo con el Estado.

Se recomienda al Ministerio de Salud, a través de sus seccionales departamentales, que atiendan este tema con responsabilidad, trabajando de cerca con la población afectada y sus autoridades (los cabildos) y capacitando a los promotores de salud local y regional para un mejor registro y análisis de los casos de suicidio.

Colombia no cuenta con una entidad responsable de salud para los pueblos indígenas y tampoco ha pensado en diseñar una estrategia para afrontar las manifestaciones de suicidio en estos pueblos.

Las organizaciones indígenas deben ser conscientes y deben rechazar las presiones del Estado para que los indígenas no sean el blanco de iniciativas inconsultas. Se debe ante todo rechazar las agendas políticas impuestas que desde afuera vienen a deteriorar la tranquilidad de la población, alentando iniciativas violentas y autodestructivas.

Se recomienda al Estado crear los mecanismos y condiciones, para que los jóvenes puedan seguir participando de los círculos de vida y seguir profundizando en sus planes personales de vida. En estos diálogos deben participar los adultos, buscando que se acerquen a la problemática de sus hijos y se restablezcan confianzas.

Es notable la influencia de la escuela en los jóvenes. Los programas de educación de las organizaciones indígenas deben revisar junto con las autoridades de las comunidades y padres de familia los currículos escolares, para desde allí frenar el trasvase de valores y aculturación inapropiada de la sociedad mayor sobre las comunidades.

Se recomienda a las organizaciones indígenas no “esconder” los casos de suicidio, aunque éstos sean hechos dolorosos. El velo que se le ponga a este tema puede conducir a que se agrave el problema.

Se requiere una ilustración a los padres de familia para que adquieran conciencia de no “criminalizar” esta conducta de los jóvenes, pues se ha evidenciado que esta actitud no ha contribuido a frenar los casos de suicidio, por el contrario ha distanciado más a los jóvenes y ha contribuido a la pérdida de confianza hacia los adultos.

Las intervenciones que realicen el Estado y sus instituciones de salud deben ser sumamente respetuosas de las comunidades y evitar términos peyorativos para referirse a aquellas comunidades donde se presentan mayores casos de suicidio. El término de locura debe desaparecer del lenguaje oficial para referirse a los casos de suicidio.

CONCLUSIONES GENERALES

La continuada discriminación a los pueblos indígenas y a sus miembros, las alteraciones vertiginosas y masivas de su entorno, la violación sistemática de sus derechos y la impotencia frente a las decisiones que afectan su desarrollo, ha originado en muchos casos situaciones insostenibles con consecuencias traumáticas, individuales y colectivas.

Uno de los sectores más afectados por estas perturbaciones son los jóvenes en virtud de su mayor vulnerabilidad; la desproporcionada presencia entre los niños de los pueblos indígenas de las peores formas de trabajo infantil, el desplazamiento forzado y la migración, la mendicidad, el fracaso escolar, la violencia y otros desarreglos que demandan una atención especial a la situación de estos niños.

Como una de las respuestas más perturbadoras a estas situaciones de desesperanza, se ha podido constatar el incremento de las muertes por suicidio entre jóvenes indígenas. En algunos pueblos indígenas estas cifras alcanzan rangos de hasta 30 veces más que los que aparecen en las estadísticas nacionales. Estas cifras del suicidio juvenil en pueblos indígenas constituyen un grave llamado de atención a las sociedades nacionales y a los Estados acerca de la injusticia e insostenibilidad de la exclusión a las que se ha sometido a los pueblos indígenas en las decisiones relativas al desarrollo. El suicidio de jóvenes indígenas, inducido por estas circunstancias anómalas, constituye una violación al derecho humano a la vida que condensa efectos de muchas otras violaciones a los derechos humanos de estos pueblos.

Pero si bien estas perturbaciones contra la forma de vida de los pueblos indígenas son compartidas por buena parte de ellos, sólo algunos pueblos presentan este tipo de conducta suicida de manera continuada. En pueblos como el Guaraní o el Awajún, el suicidio

ha llegado a tener una explicación mítica y resulta siendo una salida comprensible, o al menos una posibilidad no sorpresiva a las dificultades, integrándose como un patrón de conducta individual y colectivamente asumido. En otros pueblos, como el Embera, la constatación reciente de casos continuados de suicidio juvenil parece dar una señal de alarma en relación a la posibilidad de que pueda desarrollarse en estos pueblos (y otros pueblos indígenas en el futuro) una interiorización del suicidio que lo explique y lo justifique aportando argumentos culturales para su aceptación.

Se trata de un fenómeno mundial cuyas manifestaciones locales, especialmente entre pueblos indígenas, manifiesta un fuerte contenido de raíz cultural.

Las formas en que se presentan estos sucesos entre pueblos indígenas no siempre responden a su caracterización en la epidemiología médica, de manera que los tratamientos y protocolos oficiales aplicados a estas situaciones podrían no sólo no incidir en la reducción del daño sino agravarlo.

De los informes rápidos recogidos dentro de los pueblos Embera, Awajún y Guaraní se pueden inducir algunas posibles direcciones para la prevención y el tratamiento del problema en cada caso particular. Sin embargo, los equipos de trabajo a cargo de estos informes han estado de acuerdo en algunos puntos principales:

- Que el carácter y la complejidad de esta problemática obliga a continuar y profundizar las investigaciones a través de procesos sistemáticos que impliquen a todos los actores involucrados. En ese proceso, estudios como los presentes pueden ayudar a precisar los primeros enfoques preliminares.
- Que se trata de un problema de una magnitud tal que exige una atención inmediata, principalmente en aquellos casos en los que las tasas superan el promedio nacional o cuya incidencia muestre tendencias al alza.
- Que se trata de una problemática multicausal, compleja, sensible y con profundo contenido cultural por lo que todo estudio, plan de acción y pautas de evaluación deben consi-

derar como primer factor estratégico la participación y el control de las propias poblaciones afectadas.

En los tres casos estudiados pueden percibirse algunos rasgos comunes que podrían aportar criterios para el análisis de algunos mecanismos de “protección”.

- Se trata de pueblos y grupos que, en uno u otro momento, han sufrido un trauma colectivo tras el contacto con la sociedad nacional o a partir de algunos de los impactos introducidos como consecuencia de sus relaciones con dicha sociedad. Cambios o impactos que conllevan desestructuración socio-cultural y económica y que, por lo general, les ubica en una situación de marginalidad, ocupando franjas de la sociedad donde los derechos humanos no constituyen la pauta de las relaciones interculturales. La presión externa sobre los territorios, la falta de aplicación de políticas públicas adecuadas que atiendan las necesidades y los deseos de estas poblaciones en áreas como la educación, la salud, el desarrollo o la seguridad y una fuerte discriminación vivida como pauta de la cotidianidad, propician una lacerante historia que construyéndose desde un pasado más o menos reciente, es heredada y vivida durante varias generaciones, consolidando sus efectos entre las actuales generaciones. En efecto, los casos estudiados para este informe nos presentan una generación afectada por desórdenes originados en un estrés post-traumático de carácter acumulativo y afectación colectiva.
- Son sociedades que se encuentran, en muchos sentidos, “en transición” y a las que las agresivas condiciones de vida y la presión sobre sus ritmos adaptativos las están lastimando impidiéndoles retomar el control de las decisiones que afectan a su vida y a su desarrollo. Los mecanismos tradicionales de comunicación entre grupos, entre géneros y entre generaciones resultan a veces poco funcionales en las actuales condiciones y no contribuyen a una reflexión conjunta de los factores de riesgo de nivel colectivo e individual que les

afectan o de aquellos factores de protección cuyo impulso pudiera fortalecerles.

- El malestar cultural que sufren los pueblos indígenas, principalmente sus jóvenes, en los casos del estudio, pero también a nivel general, demuestra que está ocurriendo algún “ruido” en el diálogo cultural con las sociedades hegemónicas.
- Sabemos que más de la mitad de la población indígena de América Latina vive en situación de extrema pobreza pero también somos testigos de las dificultades que afrontan los pueblos indígenas para negociar su lugar social y de la asimetría de las condiciones para esa negociación en escenarios donde las cuestiones culturales y territoriales, base de la estructuración de sus sociedades, pasan a ser conceptualizadas desde una perspectiva occidental para así facilitar su desposesión.

La grave situación descrita en este informe exige una respuesta de parte de los Estados, la sociedad y las propias familias indígenas. Se trataría de recomendaciones muy preliminares destinadas a promover la definición de políticas públicas y tratar de abordar los principales problemas identificados en los estudios de caso, considerando un enfoque global/local y reconociendo como marco el provisto por la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), los Tratados Internacionales y las Constituciones de Brasil, Colombia y Perú.

En el ámbito institucional

Toda persona tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad personal. Los Estados son garantes de este derecho.

Tanto el artículo 10 (3) del Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales como los artículos 15 (3)(c) y 16 del Protocolo de San Salvador, comprometen a los Estados a brindar adecuada protección al grupo familiar y en especial a adoptar medidas especiales de protección de los jóvenes a fin de garantizar la plena maduración de sus capacidades física, intelectual y moral.

El artículo 19 de la Convención sobre los Derechos del Niño¹⁷³ “define una esfera de protección de los derechos humanos de las niñas, los niños y los jóvenes que conlleva la existencia de obligaciones especiales, complementarias y adicionales de protección a cargo de los Estados. La protección especial se funda sobre el reconocimiento de que los Estados deben tomar medidas positivas y preventivas teniendo en cuenta las condiciones especiales del niño; vale decir, la vulnerabilidad a la que está expuesto el niño [...] y por tanto justifica la adopción de medidas especiales”.¹⁷⁴

Este llamado a la adopción de medidas especiales para salvaguardar la vida y la salud de las personas indígenas y en especial de sus niños, está substancialmente reiterada en los artículos 4 (1) del Convenio 169 de la OIT y 7 (1)(2) de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

La Corte Interamericana¹⁷⁵ remarcó que “[...] el derecho a la vida es fundamental en la Convención Americana, por cuanto de su salvaguarda depende la realización de los demás derechos. Al no respetarse el derecho a la vida, todos los demás derechos desaparecen, puesto que se extingue su titular. En razón de este carácter fundamental, no son admisibles enfoques restrictivos al derecho a la vida. En esencia, este derecho comprende no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida arbitrariamente, sino también el derecho a que no se generen condiciones que le impidan o dificulten el acceso a una existencia digna [...].

La Corte en aquellos casos en que se afecta el derecho a la vida de las personas toma en cuenta si hubo responsabilidad del Estado al generar condiciones que pudieron agudizar las dificultades de acceso a una vida digna de los miembros del pueblo indígena y sí, en ese contexto, adoptó las medidas positivas apropiadas para satisfacer esa obligación, tomando en cuenta la situación de especial vulnerabilidad a la que fueron llevados.

De acuerdo con lo anterior, los Estados Partes en estos instrumentos internacionales tienen la obligación de tomar medidas especiales para proteger la vida y la salud física y mental de los niños y jóvenes indígenas, mayormente cuando su situación de vulnerabilidad es tan adversa como la que se presenta en los casos de estudio y otros similares. El rol garante del Estado incluye asumir una

postura activa, interesada, enfocada adecuadamente y debidamente apoyada por recursos financieros y personas entrenadas para combatir las causas subyacentes al suicidio.

Siendo el suicidio en estas poblaciones un problema que se presenta con tasas muy superiores a las de la población nacional, calificadas como alarmantes por los propios servicios del Estado, es claro que requieren una atención prioritaria en los programas que los Estados determinen para estas poblaciones y los territorios en los que viven.

- Una de las obligaciones que ineludiblemente debe asumir el Estado en su posición de garante con el objetivo de proteger y garantizar el derecho a la vida, es la de generar las condiciones de vida mínimas compatibles con la dignidad de la persona humana y a no producir condiciones que la dificulten o impidan. En este sentido, el Estado tiene el deber de adoptar medidas positivas, concretas y orientadas a la satisfacción del derecho a una vida digna de acuerdo con la diversidad cultural de cada pueblo. en especial cuando se trata de personas en situación de vulnerabilidad y riesgo, cuya atención se vuelve prioritaria.
- Cuando se adopten medidas que resulten afectando la forma de vida de estos pueblos, incluyendo sus diversos sistemas de comprensión del mundo y la estrecha relación que mantienen con la tierra, así como su proyecto de vida, en su dimensión individual y colectiva,¹⁷⁶ el nivel de exigencia relativa al cumplimiento de los derechos humanos que los propios Estados se impongan a sí mismos, a sus funcionarios y a los terceros debe corresponder a la importancia primordial del derecho que se protege: el derecho a la vida, principio cardinal del constitucionalismo americano. La consulta libre, previa e informada que debe anteceder a cualquier acto legislativo y administrativo que afecte directamente los derechos de un pueblo indígena debe considerar, en estos casos de pueblos propensos culturalmente al suicidio, la necesidad de obtener el consentimiento y garantizar la vida de las

176 Sentencia Yakye Axa. Corte Interamericana de Derechos Humanos.

personas. En los Estudios de Impacto Socioambiental el suicidio y los factores de riesgo que lo determinan debe ser considerado en estos casos, bajo responsabilidad del Estado.

- El Estado debe analizar, definir y promover políticas públicas específicas para reducir el daño del suicidio y erradicar su ocurrencia. Es claro que esas políticas sólo pueden hacerse efectivas junto con el debido cumplimiento de las obligaciones relativas al territorio, la cultura, la salud, la educación, la seguridad social y otras que se promueven desde los tratados y acuerdos internacionales especializados para la protección integral de los derechos de los pueblos. Además se hace necesario revisar, a la luz de los factores de riesgo que rodean la problemática del suicidio, otras políticas que, como las ayudas alimentarias y asistenciales, pueden estar generando distorsiones en los propios sistemas productivos de subsistencia y en la autoestima de quienes los controlan.
- Una labor primordial que los Estados deben impulsar es la identificación de los pueblos afectados por la problemática y documentar los cambios sociales que puedan estar incidiendo en su evolución. El sistema informativo debe ser una de las herramientas priorizadas y primordiales para el objetivo de erradicar el problema. Dado que el Estado no cuenta con muchos agentes en regiones periféricas es importante que profesores, promotores de salud y otros funcionarios cercanos a las comunidades cuenten con protocolos eficientes para la prevención o la intervención en caso de necesidad.
- En cualquier caso, la complejidad cultural y multicausal del suicidio de niños y jóvenes indígenas obliga a pensar, junto a estrategias globales de carácter estructural, en estrategias locales muy pragmáticas donde sean los propios comuneros los que definan el tipo de proceso que debe ser capaz de reducir el daño y finalmente erradicar el problema. Esta estrategia ubica al Estado en un rol facilitador y de apoyo, principalmente a través del impulso y consolidación de redes y estructuras autónomas de debate y toma de decisiones, al fomento de espacios e iniciativas abiertas a los jóvenes, al apoyo profesional necesario que se le solicite y al apoyo sos-

tenido de las soluciones exitosas propuestas por la comunidad.

- En este proceso las comunidades deben poder reforzar su control sobre los programas del Estado que les afecten, sean en el campo de la salud, la formación profesional, la educación, la disposición sobre sus tierras y recursos o la solución de conflictos de acuerdo a lo establecido en el Convenio 169 y en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En el ámbito de la salud

El suicidio es un problema relacionado habitualmente con el campo médico de la salud mental y tratado de acuerdo con una serie de preconceptos, protocolos y procedimientos que deben ser analizados con el mayor cuidado cuando se trata de pueblos indígenas.

Si para cualquier enfermedad somática la diversidad cultural puede dar información singular decisiva para su tratamiento, en el caso de los estados de ánimo y sus alteraciones, construidos en el individuo desde una serie de sentimientos y nociones de profunda raigambre cultural, las posibilidades de que se produzcan errores interpretativos son considerables, con el riesgo de que puedan llegar a ocasionar aumentos significativos de los índices de suicidio por un mal enfoque profesional (ver caso Yarrabah¹⁷⁷).

Se hace por ello necesaria la búsqueda de un diálogo cultural que revise, en general y en cada caso particular, el concepto de salud mental, la oportunidad de su aplicación al caso concreto y el estudio de las etiologías diferenciadas.

Los Estados y los organismos internacionales especializados, especialmente el Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, deben poner atención en identificar con precisión, desde el punto de vista de la salud, los factores de protección y de riesgo de una población indígena joven colocada en si-

177 Historia de Yarrabah. Buscando las raíces del suicidio en las comunidades aborígenes. Penny Mitchell. IWGIA 4/07.

tuaciones extremas, sin apoyo, sin oportunidades en el horizonte de expectativas y marginada, incluyendo un creciente sector para el que el tránsito físico y mental entre sus aldeas, los municipios cercanos o los grandes centros de atracción migratoria, está generando presiones conducentes a la desesperanza y a la “no pertenencia”.

Desde el punto de vista práctico, los equipos de trabajo han coincidido en la necesidad de algunas medidas de carácter sencillo pero cuyos resultados pueden llegar a ser visibles en el corto plazo:

- Respetar las exigencias y recomendaciones del Convenio 169 en lo que respecta a los servicios de salud (Parte V) a fin de que se planifiquen y administren en cooperación con los pueblos interesados, bajo su control y tomando en cuenta sus condiciones sociales, económicas y culturales así como sus métodos de prevención y curación; sobre todo se debe dar preferencia al personal sanitario de la comunidad local y coordinar las medidas sanitarias con las otras medidas sociales, económicas y culturales que incidan en su solución.
- Establecer desde el sistema de salud, protocolos y sistemas de registro e información que desde el nivel comunal y a cargo de promotores y promotoras locales, permitan levantar una línea base y controlar, con la mayor proximidad posible, la evolución de la problemática y su correlación con el acontecer individual y colectivo de la comunidad, muy especialmente su evolución en relación con las soluciones probadas por los comuneros o por los programas “ad hoc”. Este sistema de información, de extremada utilidad a nivel local, puede ser una herramienta de provecho también a nivel regional y nacional para proveer de sistemas de alerta temprana para el control de la incidencia del suicidio en tasas inusuales.

La efectividad de los mecanismos experimentales de desintoxicación utilizados por promotores indígenas para el tratamiento de los suicidios por envenenamiento, hacen pensar en la necesidad de capacitación de agentes y promotores o promotoras comunales capaces de realizar la desintoxicación rápida de los diferentes tipos

de sustancias tóxicas así como el tratamiento posterior de los pacientes. La implementación básica de estos agentes y promotores puede ser de gran ayuda para reducir la mortalidad en este tipo de suicidios. En cualquier caso es preciso identificar mecanismos que, de acuerdo a las condiciones locales, puedan resultar prácticos para asistir de emergencia al suicida antes de la culminación de su intento o para recuperarle de los daños que se haya inferido hasta el momento de la intervención. En algunos lugares, herramientas como un teléfono de 24 horas pueden ser una gran ayuda. Cada pueblo y cada cultura debe tener formas propias de afrontar el suicidio y éstas deberían ser incorporadas a los protocolos de las instituciones a cargo de la salud.

En el ámbito de los factores de protección

En cada uno de los casos estos factores deben ser identificados por los propios interesados y constituir el núcleo de las iniciativas para el fortalecimiento de la resiliencia colectiva frente al suicidio juvenil. A manera de ejemplo destacamos algunos factores concurrentes en los casos de estudio:

- Una revisión de las estructuras, objetivos, tiempos y actores involucrados en la educación formal de los niños y jóvenes a fin de construir escuelas verdaderamente interculturales, orientadas al arraigo de los jóvenes con apoyo efectivo y participación de los padres de familia.
- Identificación de los lazos espirituales, bienes simbólicos, prácticas culturales, ámbitos de comunicación intergeneracional u otros que sean especialmente valorizados por los jóvenes y que puedan servir de impulso para activar procesos de fortalecimiento del sentido de la pertinencia, la identidad y el arraigo.
- Impulsar espacios en los que los jóvenes se puedan comunicar con las personas mayores en relación con las historias comunales y otras vivencias compartidas aprovechando la facilidad de los jóvenes para usar medios de comunicación

modernos como el video, la fotografía, la música u otros y generando a partir de sus producciones un acercamiento intergeneracional.

- Propiciar iniciativas y programas para el desarrollo de la vida familiar en donde se pueda lograr una reflexión profunda acerca de la situación actual de la comunidad y de las familias así como las mejores vías para solucionar los problemas de manera conjunta. Mejorar la comunicación entre géneros y generaciones e impulsar nuevos mecanismos para superar las dificultades creadas por el deterioro de los mecanismos tradicionales es un reto en varios de los casos estudiados para este informe. Proyectos escolares que involucren actividades conjuntas y cercanas entre padres e hijos o hijas pueden ser estimulantes de esa nueva comunicación.
- Las redes internas entre mujeres y jóvenes para lograr objetivos concretos que obtengan un reconocimiento público y ofrezcan satisfacciones personales, son siempre mencionadas como factores de protección. El tener metas concretas a corto, mediano y largo plazo que involucren a cada sujeto individual en proyectos atractivos y bajo total control de los involucrados ha sido fuente de resiliencia en diferentes lugares donde se ha puesto a prueba.
- Fortalecer los lazos familiares y de amistad entre los propios jóvenes, por medio de actividades que puedan congregarlos periódicamente para la reflexión conjunta sea en grupos de trabajo, encuentros de vida u otros. La escuela, que hoy se mira como un espacio de sufrimiento y frustración, podría ser un escenario muy efectivo para estos fines si estuviera regido por una mentalidad más moderna y más abierta.
- Incentivar a los y las jóvenes para que creen o se integren en asociaciones o en espacios específicos de las organizaciones a fin de poder defender sus derechos como colectivo y reforzar lazos de solidaridad. La experiencia de la AJI, en la Reserva de Dourados contemplada en el estudio de caso, es paradigmática en este sentido.
- Impulsar estudios, en cooperación con los y las jóvenes, e impulsar el desarrollo de los recursos locales que puedan suge-

rir ideas para el desarrollo de proyectos productivos que permita a los jóvenes más tarde, generar un desarrollo endógeno y reconducir su profesionalización hacia objetivos de utilidad para sus comuneros y para sus territorios. La posibilidad de empleo interno en base a esos recursos puede tener repercusión inmediata evitando la salida de los niños fuera de las comunidades y dándoles la esperanza de un futuro real.

- Aplicar los artículos del Convenio 169 de OIT referidos a la formación profesional (Parte IV) a fin de implementar programas de formación profesional accesibles, geográfica y económicamente, que respondan a las necesidades especiales de las familias, las comunidades y los pueblos.
- Implementar una política efectiva de reconocimiento de las industrias y actividades tradicionales relacionadas con la economía de subsistencia a fin de que sean valoradas debidamente por los jóvenes, reforzando su identidad y la estima por el quehacer de sus padres, asignándole asistencia técnica y financiera si fuera necesario.
- Facilitar la instalación de medios de comunicación (radios comunitarias) como espacio creativo para los jóvenes. La disponibilidad de medios como internet, televisión y otros han sido asimismo reiteradas en los encuentros.
- Desarrollar actividades de ocio que hagan de la comunidad un espacio interesante y divertido de manera que los jóvenes puedan tener dentro de la comunidad actividades deportivas, lúdicas, culturales, festivas u otras de manera que encuentren en la comunidad maneras de pasarlo bien sin necesidad de salir.

En el ámbito de los factores de riesgo

Es importante concentrarse en intervenciones orientadas a controlar los factores de riesgo a nivel colectivo más que a nivel individual. En todo caso se trata de factores que se superponen y no pueden separarse:

- Pérdidas de los lazos familiares de pertenencia a consecuencia de la incompreensión tanto de los padres en relación con los hijos, como de éstos con sus padres.
- Desestructuración de las familias por muchos motivos (abandonos, matrimonios precoces, alcoholismo, separaciones, violencia familiar).
- En algunos casos, carácter efímero de las relaciones de amistad y tirantez en las relaciones amorosas entre jóvenes como consecuencia de la transición de sus sociedades desde estructuras de mayor control a otras que precisan de mayor libertad de expresión sentimental.
- Como resultado de una negociación desequilibrada de los valores culturales propios con las sociedades hegemónicas se genera para los jóvenes un conflicto en el que no encuentran su lugar ni en una ni en otra sociedad.
- Falta de recursos económicos de los padres y frustración de los jóvenes que cuentan con nuevas necesidades fuera de las economías de subsistencia; la necesidad de generar ingresos propios para atender esas expectativas de consumo por parte de los jóvenes los lleva a ingresar a actividades penosas o, incluso a ingresar en algunas de las peores formas de trabajo infantil. No obstante, el prestigio que otorga el dinero entre sus compañeros y la propia ubicación de un rol dentro de la economía externa incentiva a otros a probar suerte. Para aquellos que no lo logran, esa experiencia puede ser traumática y definitiva. En el caso de Reserva de Dourados, muchos suicidios de niños de 8 a 10 años ocurrieron por la vergüenza de no poder adquirir ropa o zapatos para ir a la escuela.
- El estado de permanente desubicación (entre lugares) propia en los jóvenes solteros, especialmente, un estado de extrema fragilidad emocional; el sentimiento de no tener su lugar deriva en una aflicción por no ser amado por nadie, aflorando estados especiales de alteración que, en ocasiones anuncian o conducen al suicidio, como son los casos de *wawamia* (empera), tristeza (guaraní) y *pasuk* (awajún).
- Historias pasadas muy traumáticas tales como: genocidio, violaciones, constantes pérdidas de tierras y recursos u otras

vividas por las generaciones pasadas se transmiten a los jóvenes acrecentadas por los traumas presentes, generando una peligrosa actitud de negación del futuro. El aquí y ahora es tan poco estimulante que puede conducir a la desilusión y la falta de futuro a una extrema frustración.

En el ámbito cultural

- Cada cultura tiene sus propias categorías respecto a la salud y la enfermedad y cualquier medida a tomarse en relación con jóvenes y niños indígenas debe pasar necesariamente por un proceso de consulta previa, libre e informada.
- De hecho tal vez la recomendación más importante es la de impulsar procesos que conduzcan a que la propia comunidad se apropie del problema, lo somete a reflexión y pruebe y establezca las estructuras y mecanismos necesarios para llevar a cabo una solución sostenible y duradera del problema. Cuanto mayor control tenga la comunidad, más certeros serán los análisis y menos riesgosas las decisiones.

BIBLIOGRAFÍA

Perú

- Abad González, Luisa (2003). Etnocidio y resistencia en la Amazonía peruana. Colección Humanidades, n.69. España.
- Abad, Luisa (1990). Los aguaruna. *Prosalus Informativo*, 1990/09, No. 16.
- _____ (1991) Los Aguaruna II. Mujer y terapia natural. *Prosalus Informativo*, 1991/12, No. 17.
- Abad, Luisa (1992). Proyecto Manseriche: cumpliendo objetivos. *Prosalus Informativo*, 1992/03, No. 22.
- Abramonte Benites, Miguel y Maniero Labayen, Íñigo (2000). Evaluación Participativa de Necesidades Priritarias: Alto Marañón. Jaén: SAIPE, Piura: CIPCA, Bilbao: Alboan, Madrid: AECL.
- Aguilar Cisneros, Carlos (2002). Proyecto Suicidio o intento de suicidio en las Comunidades Aguarunas del Departamento de Amazonas. Ministerio de Salud. Subregión Bagua. Programa Salud Mental. Amazonas, Perú.
- Aguirre, R., Güell, P. Anderson (2002). *Hacerse Hombres: la construcción de la masculinidad en los adolescentes y sus riesgos*. OPS/OMS/ASDI/UNFPA, Washington, Fundación Kellogg.
- Anderson, Janine (2004). *Mundos en Transformación: Familias, políticas públicas y su intersección. Cambios y diversidad de situaciones familiares en Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (1985) *Los Sistemas de Género y el Desarrollo de la Selva*. En Shupihui. CETA, Iquitos, Perú.
- Arroyo, Juan; Eduardo Cáceres, Susana Chávez y Mario Ríos (2004). *Vínculos entre la salud pública y los derechos humanos*. Observatorio del Derecho a la Salud. CIES, Lima.
- Bant A.A. (1994). Parentesco, matrimonio e Intereses de Género en una Sociedad Amazónica: El caso Aguaruna. *Amazonía Peruana XII*: pág. 77-103.
- Bant, Astrid (s/f). "La política de suicidio: el caso de las mujeres aguaruna en la Amazonía Peruana". Lima: Centro amazónico de antropología y aplicación práctica. CAAAAP, s.f. DATA.

- Barclay, Federica (1985). Para civilizarlas mejor. En: *Shupihui* 85 N° 35-36, Iquitos.
- Belaúnde, Luisa Elvira (2005). El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Berlin, Brent - E.A. Berlin (1977). Ethnobiology, subsistence, and nutrition in a tropical forest society: the Aguaruna Jivaro. En: *Studies in Aguaruna Jivaro ethnobiology, Report 1*. Berkeley: University of California.
- _____ (1976) The concept of rank in ethnobiological classification: some evidence from Aguaruna folk botany. *American Ethnologist* 3: 381-399. (Publicado también en: R.W. Casson (comp.), *Language, culture, and cognition. Anthropological perspectives*: 92-113. New York: Macmillan 1981).
- _____ (1977) Bases empíricas de la cosmología aguaruna jíbaro, Amazonas, Perú. En: *Studies in Aguaruna Jivaro ethnobiology, Report 3*. Berkeley: University of California.
- _____ (1979) Aspectos de la etnología aguaruna. Berkeley: University of California.
- _____ (1979) Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna. En: Alberto Chirif (ed.), *Etnicidad y ecología*: 15-26. Lima: CIPA.
- Berlin, Brent- E. Markell (1977). Parásitos y nutrición: dinámica de la salud entre los Aguaruna Jíbaro del Amazonas. En: *Studies in Aguaruna Jivaro ethnobiology, Report 4*. Berkeley: Language Behavior Research Laboratory, University of California.
- _____ (1980) Aspectos sobre el control de la fertilidad entre los Aguaruna Jíbaro, Amazonas, Perú. Lima: *Debates en Antropología*, N° 5, pág. 141-153.
- Berlin, Elois Ann (2004) *Violencia familiar y suicidio en las comunidades Aguarunas del Alto Marañón: haciendo realidad nuestros derechos*. Pág. 42-49.
- Bianchi, César (1983). *Hombre y mujer en la sociedad shuar*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Boster, James Shilts (1981). How the exceptions prove the rule: an analysis of informant disagreement in Aguaruna manioc identification. Ph.D. diss. Berkeley: University of California.
- _____ (1981) *Magic and meaning in the world of the Aguaruna Jivaro of Peru*. Ph.D. diss. University of Michigan.
- _____ (1984a) *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades Aguaruna frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: CAAAP.
- _____ (1984b) The role of words in Aguaruna hunting magic. *AE* 11/3: pág. 545-558.
- _____ (1984c) La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguaruna del Alto Mayo. En: Michael F. Brown(ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural: entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*: 76-88. Quito: Mundo Shuar.
- _____ (1985a) *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.

- _____ (1985b) Individual experience, dreams and the identification of magical stones in an Amazonian society. En: Janet W.D. Dougherty (ed.), *Directions in cognitive anthropology*: 373-387. Urbana: University of Illinois Press.
- _____ (1987) Ropes of sand: order and imagery in Aguaruna dreams. En: Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations*: 154-170. Cambridge: CUP.
- _____ (1988) Power, gender and the social meaning of Aguaruna suicide. *Man* 21/2: pág. 311-328.
- _____ (1988) Shamanism and its discontents. *Medical Anthropology* 2/2: 102-120.
- _____ (1989) Dark side of the shaman, the traditional healers art has its perils. *Natural History* 98: 8-10.
- _____ (1990) El malestar del chamanismo. *AP X/19*: 63-88.
- Boster, James Shilts; Margaret van Bolt (1980). Aguaruna Jivaro gardening magic in the Alto Río Mayo, Peru. *Ethnology* 19/2: 169-190.
- _____ (1984) Una paz incierta: Comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal. Lima: CAAAP.
- _____ (1990) El malestar del chamanismo. En *Amazonía Peruana Vol IX N° 19*. Lima: CAAAP.
- _____ (1984b) La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguaruna del Alto Mayo. In Brown, M.F. (Hg) *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. Quito: Ediciones Mundo Shuar: 76-88.
- _____ (1986) Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide. *Man* 21: 311-328.
- Brown, Michael (1978). From the heroes bones: three Aguaruna hallucinogens and their uses. En: Richard I. Ford(ed.), *The nature and status of ethnobotany*: 119-136. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bruning, H.H. (1928). *Reisen im Gebiet der Aguaruna*. Baessler Archiv, 12: 46-80.
- Campos Miranda, Rossana (2008). *Manual de Salud Mental para mujeres indígenas amazónicas*. Lima: CMP Flora Tristán.
- Carrillo Yap, Siu-Lang (2006). *Justicia estatal y justicia comunal awajún en Alto Mayo*. PRODIMA. Lima: Paz y Esperanza.
- Castells, Manuel (1997) *The Power of Identity*. London: Blackwell. COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica).
- _____ (2001) *Los pueblos indígenas amazónicos y su participación en la agenda internacional*. Bogotá: COICA.
- Chaumeil J.-P. (1997). Les Os, les Flûtes, les Morts. *Mémoire et Traitement Funéraire en Amazonie*. *Journal de la Société des Américanistes* 83: 83-110.
- _____ (2007) Bones, flutes, and the dead: memory and funerary treatments in Amazonia. In FauSto C., H HeckenberGer M. (Eds). *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. Gainesville [u.a.]: University Press of Florida: 243-283.

- _____ (1983) - Voir, Savoir, Pouvoir - Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien. Paris: Éd. De l'École des hautes études en sciences sociales.
- _____ (1991) - Reseaux chamaniques contemporaines et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou). Otra América en Construcción. Pinzón, C. et al. (eds). Medicinas tradicionales, Religiones populares. pp.9-21. Bogotá: Ican - Colcultura, XXVI Congreso Internacional de Americanistas.
- Civrieux m.d. (1995). Ritos Funerarios Kariña. Puerto Ordaz: Ediciones al Sur.
- Connel, R. (1997). La organización social de la masculinidad. En Olavarría, J. y Valdés, T. Masculidad/es Poder y crisis. FLACSO. Santiago de Chile.
- Corbera Mori, Angel (1981). Glosario Aguaruna-Castellano. DT No 44. Lima: UNMSM, CILA.
- _____ (1984) Bibliografía de la familia lingüística Jívaro I. Lima: UNMSM-CILA.
- _____ (1984) El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del alto Amazonas. Antropología, Cuadernos de Investigación 3: 35-91.
- _____ (1986) Contrôle social de la transgression et guerre de vendetta dans le haut Amazone. Droits et Cultures 11:137-140.
- _____ (1993) Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro. L'Homme 126-128: 171- 190.
- _____ (1994) Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case. En: A. Roosevelt (ed.), Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives: 203-224. Tucson: The University of Arizona.
- Crespo y Cassaux (1988). Tres Crónicas sobre los Aguarunas: 1799, introducción de J.M.Guallart, Amazonía Peruana, no. 15. Lima: CAAAP.
- Descola, Phillippe (1989). La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- _____ (1988) La chefferie Amérindienne dans L'Anthropologie Politique. Revue française de Science politique 38: 818-827.
- _____ (1982) Ethnicité et développement économique: le cas de la Fédération des Centres Shuar. En:Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine: 221-237. París/Tolosa: Éditions du CNRS.
- Dradi, María Pía (1972) El grupo étnico minoritario de los Aguarunas y los problemas laborales de formación de mano de obra. Lima: Ministerio de Trabajo-Centro Interamericano de Administración del Trabajo, pág. 235.
- Éric Pierre (1982). Ethno-développement et réciprocité en Amazonie péruvienne: le cas du Conseil Aguaruna.
- Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (2004). Violencia familiar y suicidio en las comunidades Aguarunas del Alto Marañón. FMAAM. Amazonas, Perú.
- Fernández Juárez, Gerardo; González González, Irene (2004). La diversidad frente al espejo: salud, interculturalidad y contexto migratorio. Quito: Abya Yala.

- Fuller, Norma (2009). *Relaciones de Género en la Sociedad Awajún*. CARE. Peru.
- Fuller O., Norma J. (1997) *Identidades Masculinas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Galdo, Raúl et al. (1972) *El grupo étnico minoritario de los Aguarunas y los problemas laborales de formación de mano de obra*. Lima: Ministerio de Trabajo-Centro Interamericano de Administración del Trabajo.
- García Hierro, Pedro (2010). *Trabajo infantil y Pueblos Indígenas*. Documento de trabajo inédito. OIT. Lima, Perú.
- Godelier & M. Panoff (eds.) (1989). *Fabrique des corps (título provisorio)*. París: Éditions de l'EHESS.
- Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. New York: Clarendon Press-Oxford.
- Greene, Shane (1998). The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, 25(4), 1998.
- Grover J. (1973). *Aguaruna Suicides*. Informe de campo. Instituto Lingüístico de Verano. Dallas, EEUU.
- Grupo D.A.M. (1976). *Salud y nutrición en Comunidades Nativas: diagnóstico de los problemas de salud de las poblaciones indígenas del Alto Marañón*. Lima: CIPA.
- Guallart, José María (1958). *Mitos y Leyendas de los Aguaruna del Alto Marañón en Perú Indígena*, VII, nos. 16-17. Lima.
- _____ (1975) *Contribución al estudio de la etnobotánica Aguaruna*. Brota X/83, Lima.
- _____ (1979) *Poesía Lírica Aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- _____ (1989) *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- _____ (1990) *Entre Pongo y Cordillera. Historia de la etnia Aguaruna-Huambisa*. Lima: CAAAP.
- Guémez, Ana; Palomino, Nancy; Ramos, Miguel (2002). *Violencia sexual y física contra las mujeres en el Perú*. Lima: Ediciones Flora Tristán, OMS, Universidad Cayetano Heredia.
- Guevara, Willy (2001)/2 *Suicidio, Cultura y Futuro en el Marañón. Estudio Antropológico del Suicidio Femenino en las Comunidades Aguarunas de Chipe-Kusu*, Informe de campo.
- Guevara Arce, Margarita y Molinero Nano, Vannety (2007). *Diagnóstico sobre percepciones culturales y prácticas comunicacionales en relación al VIH/SIDA y a*

- la transmisión vertical en la red de salud de Condorcanqui - Amazonas, CEPES-JU, UNICEF.
- Halbmayer, Ernest. Meanings of Suicide and Conceptions of Death among the Yukpa and other Amerindians of Lowland South America. *Journal of Medical Anthropology*, Vol. 31 (2008) 1.
- Harner M. (1972). *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, NY: Doubleday Henley P. 1982.
- Harvey, Penélope (1989). Género, Autoridad y Competencia Lingüística; participación política de la mujer en los pueblos andinos. Documento de trabajo N° 33, serie Antropología N°9, noviembre, IEP.
- Heise, Maria et al. (1999). La política del suicidio: El caso de las mujeres Aguaruna en la Amazonía Peruana. *Relaciones de género en la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP, pág. 121-148.
- _____ (1999) *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAP, pág. 148.
- Heise, Maria; Tubino, Fidel; Ardito, Wilfredo (1994) *Interculturalidad un desafío*. Lima: CAAAP.
- INRENA (2009). Valoración Cultural de los pueblos Awajún y Wampís. "Paz y Conservación Binacional en la Cordillera del Cóndor, Ecuador-Perú" (componente peruano). Documento 10. INRENA. ITTO. Conservation International.
- Jordana Laguna, J.L. (1974). *Mitos e historias aguaruna*. Lima: INIDE.
- Juncosa, José E. (2000). *Etnografía de la comunicación verbal*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Karsten, Rafael (1988) (original 1935). *La Vida y Cultura de los Shuar*, 2 tomos. Guayaquil: Ediciones Abya-Yala.
- Larson, Mildred (1977a). Organización socio-política de los aguaruna (jíbaro): sistema de linajes segmentarios. *RMN* 43: 467-489.
- _____ (1977) Organización sociopolítica de los Aguaruna (Jíbaro). Sistema de linajes segmentarios. En: *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLIII. Lima, 467-489 ONU-FAO.
- Lutz, Catherine (2009). *The domain of emotion words on Ifaluk*. State University of New York, Binghamton.
- Macassi, Ivonne (2008). *Manual de atención legal para mujeres indígenas*. Lima: Centro Mujer Peruana Flora Tristán.
- Manrique, Antonieta, Mayo Maritza (2007). *Informe Autodiagnóstico del pueblo aguaruna*. CARE Perú.

- Manrique, Mercedes (2004) Documento de incorporación del enfoque de equidad de género en los componentes del programa frontera selva sector aguajun. Programa Frontera Selva Care Perú, IPEDEHP y SAIPE
- Meentzen, Ángela (2000). Estrategias de Desarrollo Culturalmente adecuadas para mujeres indígenas. BID. Washington, D.C. EEUU
- Overing J. & Passes A. (og) (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London and New York: Routledge.
- Ozonas, Guillermo (1994). *La vida cotidiana en una comunidad aguaruna*. Texto inédito. GRUPO DAM, Palma de Mayorca
- Paredes, Susel (2007). *Violencia contra la mujer y los niños y niñas en el sector rural: el caso de la defensoría comunal indígena de la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón*. En: *Acceso de la justicia en el mundo rural*. Lima, Instituto de Defensa Legal.
- _____ (2005) *Invisibles entre sus árboles: derechos humanos de las mujeres indígenas amazónica en el Perú: el caso de las aguarunas, asháninkas y shipibas*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, pág. 124.
- Pellizzaro, Siro (1978). *Nunkui: el Modelo de la Mujer Shuar*. Mundo Shuar - Sucúa.
- Perruchon, Marie (1993) *Ethnographer of the Jivaro*. Acta Americana 1/2: 83-92. Uppsala: SAMS.
- _____ (1993) *On gender and ethnocentrism. The Jivaroan case*. Antropologiska Studier 50/51: 2-13.
- Pinzás, Alicia (2001). *Jerarquías de género en el mundo rural*. CMP Flora Tristán.
- Ramírez Huaroto, Beatriz (2008). *Mujeres indígenas Awajun: una experiencia de proyectos de desarrollo desde una perspectiva de multiculturalidad*. Documento de trabajo. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Rendueles, Manuel Antonio (1977a). *Modos de producción primitivos: caso Jívoro Aguaruna*. Tesis de Bachiller en Antropología. Lima: PUCP.
- Rendueles, Manuel Antonio y Chumap Lucía, Aurelio (1979-1980). *Duik mun Duik múun... universo mítico de los aguaruna (tomos I y II)*. Lima: CAAAP.
- Rendueles, Manuel Antonio (1978a). Lima: Versión primera y segunda del mito de Nunkui en aguaruna y español. AP 2: 10-52.
- Renard-Casevitz, F.M., Th. Saignes y A.C. Taylor (1988). *Al Este de los Andes: Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los Siglos XV y XVII, tomo II*. Lima: Ediciones ABYA-YALA. Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Rivet, Paul (1907). Les Indiens Jivaros: étude géographique, historique et ethnographique. *L'Anthropologie*, 18: 333-368; 583-618.
- Rodríguez, Marisol (2002) "Estrategias de Intervención para la sensibilización y promoción de la Mujer Indígena Aguaruna". Lima: Proyecto Frontera Selva.
- Rodríguez Mir, Javier (2006). Los wichi en la frontera de la civilización. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Ross, Eric (1984). La evolución de la economía de los jívaros en el contexto de la economía mundial. En: Michael Brown (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*. Thèse de Doctorat. Paris: Université Paris VII. Mundo Shuar - Sucúa.
- Rueda, Marco Vinicio (1983). *Setenta Mitos Shuar*. Quito: Mundo Shuar.
- Ruiz Sanda, Luzmila (2003). *El suicidio en la Comunidad de Yutupis del Río Santiago-Pueblo Awajún*. Tesis para optar al título de profesor en educación primaria intercultural bilingüe. Texto Inédito. FORMABIAP, Iquitos.
- Santos, Fernando (1994) *El Poder del Amor* (1991). Poder, Conocimiento y Moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú. Quito: Ediciones Abya Yala.
- S/A. (2008). *Relaciones Interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos quichua*. Congreso Americanista.
- Seitz Lozada, Glend Martín (2005). Ruptura generacional en las comunidades nativas awajún shushug, y wawas durante las últimas tres décadas: a propósito de ciertas prácticas culturales vinculadas al uso de los recursos del medio. Lima, Instituto del Bien Común, pág. 125-150.
- Seitz, L. Glend; Vargas M. Katherine (2002). *Género y Recursos Naturales en las CC.NN. Aguarunas de las Cuencas del Shushug y Chiriaco*. Trabajo inédito. Apeco.
- Serrano Calderón de Ayala, Emilio (1973). *Notas sobre etnología aguaruna*. 386 pgs. Texto inédito. GRUPO DAM, Perú.
- Serrano, Emilio (1995). *David Samaniego Sunahula: Nueva crónica de los indios del Zamora y Alto Marañón*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Seymour-Smith, Charlotte (1984). *Estrategia e identidad: transformaciones en la sociedad jívaro peruana*. En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- _____ (1991) *Women have no affines and men no kin: the politics of the Jivaro an gender relation*. *Man*, 26: 629- 649.

- Siverts, H. (1972). Tribal survival in the Alto Marañón: the Aguaruna case. Copenhagen: IWGIA Document 10.
- Steel, Daniel (1999). Trade goods and Jívaro warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978. *Ethnohistory* 46/4: 745-776.
- Stengel, Erwin (1965). *Psicología del suicidio y los intentos suicidas*. Paidós, Buenos Aires.
- Stirling, M.W. (1938). Historical and ethnographical notes on the Jivaro Indians. BAE Bulletin 117. Washington: Smithsonian Institution.
- Stocks Anthony y Kathleen Stocks (1984). Status de la mujer y cambio por aculturación. Casos del Alto Amazonas. Lima: Amazonía Peruana, N° 10. CAAAP, pág. 65-77.
- Surrallés, Alex (2009). En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor A.C. (1993). Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man* (n. s.) 28: 653-678.
- Taylor, Anne-Christine - Cristóbal Landazuri (1995). La conquista de la región Jivaro (1550-1650). Relación documental, estudios y compilación. Travaux de IFEA, 83. Lima/ Quito: IFEA/ Abya-Yala.
- Taylor, Anne-Christine (1984). La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades Jivaro. En: M. Brown (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*: 89-109. Quito: Abya-Yala.
- _____ (1985a) Le travail de la différence: identités et altérités tribales dans la société Jivaro (1550-1950). Thèse de Doctorat d'État ès-Lettres. Paris: EHESS.
- _____ (1985b) L'art de la réduction: les mécanismes de la différenciation tribale dans l'ensemble jivaro. *JSAP* 71: 159-189.
- _____ (1985c) La invención del Jívaro. Notas sobre un fantasma occidental. En: S. Moreno-Yáñez (ed.), *Memorias del primer simposio europeo sobre antropología del Ecuador*, Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn. Quito: Abya-Yala.
- _____ (1986) Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamoro aux Quijos. En: F.M. Renard- Casevitz & Th. Saignes & A.-C. Taylor, *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*: 215-352. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, Synthèse no 21.
- _____ (1987) Cette atroce république de la forêt. Les origines du paradigme jivaro. *Gradhiva* 3, hiver 1987:3-10.
- _____ (1989b) L'évolution démographique des populations indigènes de Haute-Amazonie du XVIe au XXe siècle. En: *Équateur* 1986, vol. 1. Paris: ORSTOM.
- _____ (1991) Les Paltas. Les Jivaro andins précolombiens à la lumière de l'ethnographie contemporaine. *BIFE* 20/2: 439-459.

- _____ (1993). Remembering to forget. Mournig, memory and identity among the Jivaro. *Man* 28/4: 653-678.
- _____ (1994a) Les bons ennemis et les mauvais parents. Le symbolisme de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Équateur. En: F. Héritier-Augé & E. Copet (eds.), *La symbolique de l'alliance IV: économie, politique et fondements symboliques de l'alliance*. París: Éditions des Archives Contemporaines.
- _____ (1994b) Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas. Los Jíviro en las representaciones occidentales. En: B. Muratorio (ed.), *Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, siglos XIX y XX*: 75-108. Quito: FLACSO.
- _____ (1996) La invención del Jivaro. Notas etnográficas sobre un fantasma occidental. En: Segundo Moreno (ed.), *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*: 277-290. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2000) Le sexe de la proie. Représentations Jivaro du lien de parenté. *L'Homme* 154/155: 309-334.
- _____ (2003) Les masques de la mémoire. Essai sur les fonctions des peintures corporelles jivaro. *L'Homme*, 165: 223-248.
- Taylor, Anne-Christine- France-Marie Casevitz-Renard - Thierry Saignes (1988). *Al este de los Andes. Relaciones entre sociedades andinas y amazónicas, siglos XV-XVII, I-II*. Lima/Quito: IFEA/Abya-Yala (Traducción revisada y aumentada del original de 1986).
- Taylor, Anne-Christine (1983). The marriage alliance and its structural variation in Jivaroan societies. *Information sur les Sciences Sociales* 22/3: 331-353.
- _____ (1989a) *La parenté Jivaro* (ms.)
- _____ (1998) *História pós-colombiana da alta Amazônia*. En: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*: 213-238. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tello, Rodolfo (2001). *Las Practicas Matrimoniales en la Comunidad Nativa Aguaruna de Nazareth* Formas, Percepciones y Cambios en el Contexto de las Relaciones Interculturales a Fines del Siglo XX. Tesis para optar el Título de Profesional de Licenciado en Antropología. UNMSM.
- Tessman, Gunter (1999). *Los indígenas del Perú Nororiental (1930)* . Quito: Ediciones Abya Yala.
- Tuesta de García, Irma, y otros (2008). El masato: la domesticación de lo silvestre. En *Chicha Peruana, una bebida, una cultura*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- UNFPA (2006). *El reto a organizarse*. Lima: CMP Flora Tristán.
- Universidad Cayetano Heredia (2005). *La enfermedad Mental*. Lima: Ministerio de Salud.

- Ujukam, Yolanda, Fanny Antun' y Alicia Awananch (1991, *Mujer y Poesía en el Pueblo Shuar*. Ediciones Abya-Yala/ Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar. Bombonaza, Ecuador.
- Up de Graff, F.W. (1996). *Cazadores de cabezas del Amazonas*. Quito: Abya-Yala.
- Vargas Mendoza, Katherine (2007). *Relaciones de género en tres comunidades nativas aguarunas de las cuencas del Shushunga y Chiriaco*. Tesis de Maestría. UNMSM.
- Varese, Stefano et al. (1970). *Estudio sondeo de seis comunidades Aguarunas del Alto Marañón*. Lima: Dirección de Comunidades Campesinas, División de Comunidades Nativas de la Selva.
- _____ (1970) *Informe Aguaruna*. Lima: Dirección de Comunidades Campesinas, pág. 30.
- Vega-Centeno, Imelda - Blanca Cerpa - Daniel Rodríguez (199). *Bibliografía Aguaruna-Huambisa*. Lima: CIPA. Winams, R.S.
- Vivar, Judith (1984). *Situación de la mujer en el Oriente Peruano*. AMIDEP. Cieneguilla, pág. 9.
- Watink, Karus (P. Carlos Zanutto) - Juan Bottasso (1978). *Bibliografía general de la nación Jívaro*. Mundo Shuar, Serie H, No.1. Sucúa/ Quito: Mundo Shuar.
- Wavrin, Robert de (1941). *Les Jivaros réducteurs de têtes*. París: Payot.
- Works, Martha (1984). "Women and men in contemporary Aguaruna Agriculture". En: *Agricultural change among the Alto Mayo Aguaruna, Eastern Perú: The effects on culture and environment*. University Microfilms International. USA-London, England, pág. 106-108.
- Zanutto, Carlos - Juan Bottasso (1983). *Bibliografía general de la nación Jívaro*. Quito: Abya-Yala.

Brasil

Bibliografía específica

- Alcântara, M. de L. B.; Doula, S. M. ; Rocha, C. M. (s.d). *Suicides in Guarani Culture: The Concept of Acculturation in Egon Schaden's Research*.
- Alcântara, M.de L.B. (2007). *Jovens indígenas e lugares de pertencimento*. São Paulo, USP.

- Almeida, F. V. (1996). Desenvolvimento sustentado entre os Ticuna: As escolhas e os rumos de um projeto. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento Agrícola, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, UFRRJ.
- Almeida, F.V.; Erthal, R.M.C. (1996). Projeto de Etnodesenvolvimento Ticuna. (mimeo).
- Alviano, F. (1943). Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões. Rev. do Inst. Hist. Geogr. Bras. (v. 180): 5-34. Imprensa Nacional. Julio- septiembre.
- Anderson, L. (1959). Ticuna vowels with special regard to the system of five tonems. Publicações do Museu Nacional. Serie Lingüística Especial N. 1. Rio de Janeiro, Brasil, 76-119.
- Ângelo, C. (1997). Teko Vai, Terra de Males: Reportagem-ensaio sobre a vida e a morte dos Guaranies de Mato Grosso do Sul, a partir de relatos dos índios. Trabalho de Conclusão da Graduação, CJE-ECA/USP.
- Arruda, R. (1996). Dossiê Guarani: A Morte sistemática de um povo (mimeo, 37).
- Azevedo, M. M. (1987). Jejuka : Suicídio entre os Kaiowá. Mimeo. 1991. En: O Suicídio entre os Guarani Kaiowá, Terra Indígena (v. 58): 6-28.
- Barros, M. B. A. (1991). As mortes por suicídio no Brasil. In: Do suicídio: Estudos brasileiros (Cassorla, R. M.S., org.), Campinas, Papirus, 41-53; 41-59.
- Birnbaum, N. (1986). Religião. In: Dicionário de Ciências Sociais – FGV/MEC/FAE. Rio de Janeiro, Ed. FGV, p. 1058.
- Bom Meihy, J. C. S. (1994). A morte como apelo para a vida : O suicídio Kaiowá. In: Saúde e povos indígenas (Santos, R. V. & Coimbra, C. E. A., orgs.). Rio de Janeiro: Fiocruz, 243-251.
- Borba, T. (1908). Actualidade Indígena. Curitiba: Imprensa Paranaense.
- Brand, A. (1995). Os suicídios entre os Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul, Porantim, set., (v. 178): 8-9.
- _____ (1993) O Confinamento e seu Impacto sobre os PaiP/Kaiowá. Dissertação de mestrado em História Ibero- Americana. Porto Alegre, IFCH/PUC-RS. 1995, "Os Suicídios entre os Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul", in Porantim, ano XVII, n. 178. Brasília, Cimi, 8-9.
- _____ (1994) A violência na Reserva de Dourados. In: Porantim, ano XVIII, n. 185. Brasília, Cimi, p. 10. Los Guaranies en tiempos de suicídio. In: Acción n. 168. Assunção, 31-3. O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra.

- _____ (1995) Se os Ñanderus conseguirem falar novamente com deus...: Palestra apresentada no Seminário Internacional sobre História do Imaginário Indígena, UNISINOS.
- _____ (1996) Os suicídios entre Guarani/Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul. *Multitemas*: Campo Grande, 45:53.
- _____ (1996a; 1996b; 1997) Tese de doutorado em História Ibero-Americana, IFCH/PUC-RS. 2001. O bom mesmo é ficar sem capitão: O problema da 'administração' das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. *Tellus* 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 67-88.
- Brand, A. & Vietta, K. (2001). Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no MS, entre 1981 e 2000 e Visões Kaiowá sobre os suicídios. *Tellus* 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 119-132 y p. 133-140.
- Brandão, C. R. (1992). Los guaraníes: Religión, resistencia y adaptación. In: Gutierrez E. M.; León-Portilla, M.; Gossen, G. H. & Klor de A. J. J. (eds.). *De Palabra y Obra em el Nuevo Mundo*, vol. 2, Encuentros Interétnicos. Madrid, Siglo XXI de España, 323-48.
- Cadogan, L. (1959). *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaira*. Boletim n. 227, S. Paulo, FFCL-USP. 1962 *Aporte a la etnografía de los Guarani del Amambai*. *Revista de Antropología*, 10: 1-2, 43-91. 1971 *Yvyrá Ñe'ery: Fluye del arbol la palabra*. CEA-Universidad Católica, Asunción.
- Carneiro da Cunha, M. (1978). Os mortos e os outros. São Paulo, Hucitec. 1999. Xamanismo e tradução. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 223-235.
- Cassorla, R. M. S. (Coord.) (1991) - *Do suicídio: Estudos brasileiros*. Campinas, SP: Papirus.
- _____ (1991a) *Da morte: Estudos brasileiros*. Campinas, SP: Papirus.
- Cassorla, R. M. S.; Smeke, E.L.M. (1994). Autodestruição humana. *Caderno de Saúde Pública*, vol. Saúde Públ., Rio de Janeiro, Vol.10(supl.1): 61-73.
- Castiel, L. D. (1994). O buraco e o avestruz: A singularidade do adoecer humano. Campinas, SP: Papirus.
- Clastres, H. (1978) [1975]. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo, Brasiliense.
- _____ (1979) [1974] 1982 [1977] 1990 [1974] 1995 [1972] *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, Caçadores Nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro, Ed. 34. *A Sociedade contra o Estado – Investigações de Antropologia Política*. Porto, Afrontamento. *Arqueologia da Violência – Ensaio de Antropologia Política*. São Paulo, Brasiliense. *A Fala Sagrada: Mitos e cantos dos índios Guarani*. Campinas, Papirus.

- Chamorro, G. (1993). Kurusu Ñe'engatu ou palavras que a história não poderia esquecer. Dissertação de mestrado, Unisinos/ São Leopoldo-RS.
- Coloma, C. (s.d.). O processo de alcoolização no contexto das nações indígenas. Brasília, Funasa. Disponível em <http://www.aids.gov.br/final/biblioteca>
- Coloma, C.; Hoffman, J. S. ; Crosby, A. (2006). Suicide among Guarani Kaiowá and Nandeva Youth in Mato Grosso do Sul, Brazil. Archives of Suicide Research 10: 2, Atlanta, 191-207.
- Confalonieri, U.E.C. (1993). Perfis epidemiológicos. In: Confalonieri, U.E.C. (coord.) - Saúde de Populações Indígenas. Uma Introdução para Profissionais de Saúde. pp.15-26. Rio de Janeiro: ENSP/FIOCRUZ, 15-26.
- Conselho Indigenista Missionário/MS (1991). Kaiowá: Existem soluções para o impasse. In: Porantim, ano XIII, n. 125. Brasília, Cimi, p. 5.
- Conselho Indigenista Missionário/MS, Comissão Pró-Índio/SP & MPF/PGR 3ª Região (2000). Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul. São Paulo, Palas Athena.
- Conselho Indigenista Missionário (1996). A violência contra os povos indígenas no Brasil: 1994-1995, Brasília.
- _____ (1996a) A Violência contra os povos indígenas no Brasil: 1994-1995/Conselho Indigenista Missionário - Brasília: Cimi.106 p..ilust.
- Costa, D.C. (1987). Política indigenista e assistência à saúde. Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 4(3):388-401, oct/dic.
- Costa Pereira, M. A. da (1995). Uma rebelião cultural silenciosa: Investigação sobre os suicídios entre os Guarani. Brasília, Funai.
- Coutinho Jr., W. (1995). Suicídio indígena no Mato Grosso do Sul. Brasília, Funai, (mimeo).
- Dal Poz, J. (2000). Crônica de uma morte anunciada: suicídio entre os Sorowaha. Revista de Antropologia 43-1: 89-144 (2003) Tupi-Guarani, um caso de fidelidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais 18-51: 170-4.
- Ebling, P. E. R. (1984). O alcoolismo em comunidades indígenas: Causas, consequências e uma proposta de ação preventiva. FUNAI/Ministério do Interior, julho de 1984. (Antropóloga da 13a. DR/FUNAI).
- Erthal, R.M.C. (1983). Para uma cronologia do SPI - Serviço de Proteção aos Índios. Relatório apresentado ao subprojeto contato interétnico no Alto Solimões. Rio de Janeiro, Museu Nacional.

- _____. (1992) *Atrair e pacificar: A estratégia da conquista*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, PPGAS/MN, UFRJ.
- _____. (1995) *Medicina Tradicional: As práticas de cura dos Ticuna do Alto Solimões*. Sub-projeto do Projeto Integrado Universo Ticuna: Território, Saúde e Meio Ambiente. Projeto aprovado pela FINEP no âmbito do PPD-G7. Convênio MMA/MCT/FINEP. Diciembre de 1995.
- _____. (1996) Relatório final de atividades desenvolvidas a partir da proposta de trabalho submetida ao Grupo de Trabalho Suicídio Indígena. GT/FUNAI/1995.
- _____. (1996a) *O suicídio Ticuna: Uma tentativa de aproximação*. Trabalho apresentado na XXª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Del 14 al 18 de abril de 1996.
- _____. (1998) *O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões-AM / The Ticuna suicide in the Alto Solimões-AM region*. Rio de Janeiro; s.n.
- _____. (2001) *O suicídio Tikúna no Alto Solimões: Uma expressão de conflitos*. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 17 (2): 299-311.
- Erthal, R.M.C; Confalonieri, U.E.C.; Hokerberg, Y.H.M. (1994). *The Alto Solimões Region*. Part III. pp. 76-103. In: *Amazon Health Report. Indigenous Peoples of Brazil*. Prepared by the organization Médicos pelo Ambiente (MEPA) for the World Bank (Confalonieri, U.E.C., Coord.) - Rio de Janeiro, octubre de 1994.
- Fausto, C. (1998). *Fragmentos de história e cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha, M.). São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp, 2ª ed, 381-96, 2001, *Inimigos Fiéis – História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp, 2005, *Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séc. XVI-XX)*. Mana 11-2: 385- 418.
- Fernandes, F. (1970) [1951]. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 2ª ed.
- Fundação Nacional do Índio - FUNAI (1996). *Violência contra índios e comunidades indígenas: Relatório 1995*. Brasília: FUNAI. (Coletânea e Análise dos dados: Hilda Carla B. Fajardo, Mário M. Filho e Sulamita Barroso; Textos: Hilda Carla B. Fajardo e Mário M. Filho).
- Foti, M. V. (2004). *A morte por Jejuvy entre os Guarani do sudoeste brasileiro*. Brasília, Funasa, (mimeo, 15 p).
- Gadelha, R. M. A. F. (1980). *As missões jesuíticas no Itatim: Um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Garcia, W. G. (2001) (ed.) *Nhande Rembypy: Nossas origens*. Araraquara, Ceimam-FCL/Unesp.
- Garcia, W. G. ; Ribeiro, A. (2000). *Mitos dos gêmeos segundo Cirilo Rossatti, Rosalina Medina, Andreza Souza, João Aquino e Aguelita de Taquapiry*. In: *Terra Indígena*, ano XV, n. 82. Araraquara, Ceimam-Unesp.

- Garlet, I. J. (1997). Mobilidade Mbyá: História e significação. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre, IFCH/PUC-RS.
- Garnelo, M.L. ; Paula, J.L. (1994). Suicídio Tikuna. Relatório preliminar. Manaus/AM. (mimeo).
- Goldberg, M. (1990). Este obscuro objeto da epidemiologia. In: *Epidemiologia - teoria e objeto: saúde em debate* 32 (Costa, D. C., org.). São Paulo/Río de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 87-136.
- Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3 (2), Río de Janeiro, 39-65.
- Grünberg, F. P. (1996). Case Study: The Effects of Displacements and Ecological Destruction - The Example of the Guarani in Mato Grosso do Sul, Brazil, (mimeo), 6).
- Grünberg, G. (1991). Por que os Guarani estão se matando? In: *Tempo e Presença* no. 258. Río de Janeiro, CEDI, 32-37.
- Grüspun, H. (1991). Fatores suicidógenos como avaliação do risco de suicídio em adolescentes. In: *Do suicídio: estudos brasileiros* (Cassorla, R.M.S.). Campinas, SP: Papirus, 117-148.
- Halbwachs, M. (1930). *Les causes du suicide*. Paris, Félix Alcan.
- Hamlin, C. L. & Brym, R. J. (2006). The return of the Native: A cultural and social-psychological critique of durkheim's suicide based on the Guarani-Kaiowá of Southwestern Brazil. *Sociological Theory* 24: 1, Washington, 42-57.
- Havt, N. (2001). Representações do ambiente e territorialidade entre os Zo'e /PA. Dissertação de mestrado. São Paulo, PPGAS/FFLCH-USP.
- Helman, C. G. (1994). *Cultura, saúde e doença*. 2a. ed. Porto Alegre: Artes Médicas. Índios Ticuna, (1985). *Torü duü'ü, ü ügü* (nosso povo). Museu Nacional/SEC/MEC. Río de Janeiro. Memórias Futuras Edições.
- Inhorn, M. C. (1995). Medical anthropology and epidemiology: divergences or convergences? *Social Science & Medicine*. (vol. 40), (3):285-290.
- ISA (1996). Lista de povos indígenas no Brasil contemporâneo. In: *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995* (Carlos Alberto Ricardo, ed.) São Paulo: Instituto Socioambiental, 6-11.
- Jeffreys, M.D.W. (1952). Samsonic Suicide or Suicide of Revenge among Africans. *African Studies* 11 (1): 118 -122.

- Julião, L. G. (1998). Origens e efeitos históricos da venda de mão-de-obra Kaiowá/ Guaraní às usinas de álcool, na região da Grande Dourados, durante os últimos 20 anos. *Multitemas: Campo Grande, UCDB* (12) 79-86.
- Langdon, E. J. M. (1996). Introdução: Xamanismo: Velhas e novas perspectivas. In: idem (org.) *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*. Florianópolis, Ed. da UFSC. s.d.
- _____ (1999) O que beber, como beber e quando beber. O contexto sociocultural no alcoolismo das nações indígenas. Brasília, Funasa.
- Levcovitz, S. (1998). *Kandire: O paraíso terreal. O suicídio entre índios Guaranis do Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/Te Corá.
- Levcovitz, S. (1994). *Kandire: o paraíso terreal. Uma investigação etnopsicanalítica sobre a produção da morte como fundamento das sociedades minimalistas* (Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psiquiatria e Saúde Mental. Instituto de Psiquiatria, UFRJ). Rio de Janeiro.
- _____ (1998) *A origem dos modos à mesa*. São Paulo, Cosac & Naify. *Kandire – : O paraíso terreal*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo/Te Corá.
- Lévi-Strauss, C. (1976) [1942]. *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul*. In Schaden, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 325-39.
- _____ (1982) [1949] 1986 [1978] 1991 [1964] 1993 [1991] 2006 [1968] *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes. *O Olhar Distanciado*. Lisboa, Edições 70. *O Cru e o Cozido*. São Paulo, Brasiliense. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Lima, T. S. (1995). *A parte do cauim: Etnografia Juruna*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ (1996). *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. *Mana* (v.2), (2)21-48.
- Luciani, J. A. K. (2001). *Fractalidade e troca de perspectivas*. *Mana* (v. 7), (2)95-132.
- Liliana A. M. G. S. G. (2007). *Alcoolismo e violência em etnias indígenas: Uma visão crítica da situação brasileira*. *Psicologia & Sociedade*; 19 (1): 45-51; jan/abr. 2007. Universidade Católica Dom Bosco: Campo Grande, Brasil.
- Macedo, G. M. de (1996). *Negociando a identidade com os brancos: Religião e política em um núcleo urbano Ticuna* (Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Museu Nacional: UFRJ.
- Machado, M. M. & Almeida, M. V. B. de (1996). *Estudo epidemiológico do comportamento das doenças do alto solimões: Proposta de trabalho conjunta: FNS/DSY-AM & FUNAI/S. Saúde-Brasília*.
- Maybury-Lewis, D. (org.) (1979). *Dialectical societies: The gê and bororo of central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

- Meihy, J. C. S. B. (1994). Canto de morte Kaiowá: História oral de vida. São Paulo, Loyola.
- _____. (1991) A morte como apelo para a vida: O suicídio Kaiowá. In: Saúde e Povos
- Meliá, B (1981). El modo de ser Guarani en la primera documentación jesuítica – 1594-1639. *Revista de Antropologia* (v. 24): 1-24.
- _____. (1989) A experiência religiosa Guarani. In: *O Rosto Índio de Deus*. (Marzal, M. coord.). São Paulo: Vozes, 395-348. 1990, *A terra sem mal dos Guarani: Economia e profecia*”. *Revista de Antropologia* (v. 33): 33-46. 1995, *Suicídio Guarani*. *Acción: Asunción*, n. 154, jun/95, p. 30-3.
- Meliá, B; Grünberg, F.; Grünberg, G. (1976). *Los PaiḐ Tavyterã : Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo*. Centro de Estudios Antropológicos da Universidade Católica, Asunción.
- Meliá, B; Saul, M. V.; Muraro, V. F. (1977). *O Guarani: Uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundames.
- Métraux, A. (1948). The Guarani. In: *Handbook of South American Indians* (vol. 3), p. 69-94. *Bulletin 143*. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington.
- _____. 1973 [1967] *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar.
- _____. 1979 [1928] *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Nacional/Edusp, 2ª. ed.
- Minayo, M. C. S. (1994). A violência social sob a perspectiva da saúde pública. *Cad. Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 10 (suplemento 1): 07-18.
- Minayo, M.C.S. & Sanches, O. (1993). Quantitativo-qualitativo: Oposição ou complementaridade? *Cad. Saúde Públ.* Rio de Janeiro, 9(3): 239-262, jul/set.
- Montardo, D. L. O. (2002). *Através do Mbaraka: Música e xamanismo Guarani* (tesis de doctorado). PPGAS-FFLCH/USP.
- Monteiro, J. M. (1998). Os Guarani e a história do Brasil meridional: Séculos XVI-XVII, In: Carneiro da Cunha, M. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp, 2ª ed, 475-98.
- Monteiro, M. E. B. (2003). *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- Montoya, Pe. A. R. de. (1876) [1639]. *Vocabulario y tesoro de la lengua Guarani, ó mas bien Tupi*. Viena/Paris.

- Montserrat, R. M. F. (1992). Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: Índios no Brasil (Grupioni, L. D. B. org.). São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 93-104.
- Morgado, A. F. (1991). Epidemia de suicídio entre os Guarani-Kaiwá: Indagando suas causas e avançando a hipótese do recuo impossível. In: Cadernos de Saúde Pública (v. 7), Rio de Janeiro, (n. 4) 585-598.
- Mura, F. (2000). Habitações Kaiwá: formas, propriedades técnicas e organização social (Dissertação de mestrado), PPGAS-MN/UFRJ.
- Mura, F. & Thomaz A. R. F. (2002). Relatório antropológico de revisão de limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) - Terra indígena Guarani-Nhandeva Yvy Katu. Mimeo, 88 p.
- Niehaus, I. (s.d.). Gendered Endings: Narratives of Sexuality and Suicide in the South African Lowveld. Disponível em: <http://wiserweb.wits.ac.za/PDF%20Files/body&sex%20-%20niehaus.PDF>
- Nimuendaju, C. U. (1950). Apontamentos sobre os Guarani. In: Revista do Museu Paulista, n. s., (v. 8). São Paulo, 10-57. 1987[1914] As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- _____. (1952) The Tukuna. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- _____. (1982) Textos indigenistas: Relatórios, monografias, cartas/Curt Nimuendajú; Introdução Carlos Araújo Moreira Neto; Prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Loyola.
- _____. (1987b) Mapa etno-histórico. Rio de Janeiro: IBGE/Pró-Memória.
- Noelli, F. S. (1996). As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi: Seguindo de comentários de Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban e réplica do autor. Revista de Antropologia (v. 39), (2): 7-120. 1999. Curt Nimuendaju e Alfred Métraux : A invenção da busca da 'Terra sem mal'. Suplemento Antropológico (vol. 34), n. 2, Asunción: 123-166.
- Nunes, E. D. (1985). Tendências e perspectivas da pesquisa em ciências sociais em saúde na América Latina: Uma visão geral. In: As ciências sociais em saúde na América Latina. OPAS.
- Oliveira, C. S. de; Lotufo N. F. (2003). Suicídio entre povos indígenas : Um panorama estatístico brasileiro. Revista de Psiquiatria Clínica (v. 30), (1): 4-10.
- Oliveira Filho, J.P. (1977). As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Brasília: FUNB.
- _____. (1979) O Projeto Tukuna: Uma experiência de ação indigenista. In: Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil (João Pacheco de Oliveira Filho, org.). Marco Zero: UFRJ.

- _____ (1980) Notas metodológicas sobre o estudo histórico de populações tribais e do fenômeno do contacto interétnico. Comunicação encaminhada à XXa. Reunião anual da Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro (Mimeo.)
- _____ (1981) A difícil etnografia de uma tribo em mudança. Anuário Antropológico 1979. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1988). O nosso governo : Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; (Brasília, DF): MCT/CNPq.
- _____ (1994) A busca da salvação: Ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. In: Antropologia Social - Comunicações do PPGAS. Museu Nacional: UFRJ, Nov. pp. 81-110.
- Oliveira, R. C. de (1996). O índio e o mundo dos brancos (4ª. ed.). Campinas, SP: UNICAMP. (1a. ed.1961).
- _____ (1978) O papel dos postos indígenas no processo de assimilação. (1960). In: A sociologia do Brasil indígena. pp. 20-27. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília: UnB.
- _____ (1978a) A situação dos Tukuna e a proteção oficial (1961). In: A sociologia do Brasil indígena. pp.53-59. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília: UnB.
- _____ (1978b) Possibilidades de uma antropologia da ação (1975). In: A sociologia do Brasil indígena. pp. 197-221. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília: UnB.
- Oro, A P. (1978). Tükuna : Vida ou morte. Universidade de Caxias do Sul. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Porto Alegre: Vozes.
- Pauletti, M.; Schneider, N. e Mangolim, O. (1997). Por que os Guarani e Kaiowá se suicidam? Campo Grande: Cimi-MS.
- Pereira, L.M. (1999, 2001, 2002). Lopes da; M.; Ana Vera, L. S. ; Nunes, Â. (orgs.). Crianças indígenas: Ensaio antropológicos. São Paulo: Global/Fapesp/Mari- USP, 168-187.
- Pereira, M. A. da C. (1995). Uma rebelião cultural silenciosa: Investigação sobre os suicídios entre os Guarani (Nhandéva e Kaiowá) do Mato Grosso do Sul. Brasília: FUNAI.
- _____ (1995) Parentesco e organização social Kaiowá. (Dissertação de mestrado), Ífich-Unicamp. Pentecostalismo Kaiowa : Aproximação aos aspectos sociocológicos e históricos. Texto inédito. No mundo dos parentes : A socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: Silva, A. Série: Índios do Brasil, 3.
- Ponte de S. M. L. (s/d) Atendimento psiquiátrico a pacientes indígenas no Estado do Amazonas. Revista de Psiquiatria Clínica.
<http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol30/n1/38.html>
- Queiroz, M.V de (1963). Cargo cult na Amazônia: Observações sobre o milenarismo Tukuna. América Latina. 6(4):43-61.

- Ribeiro, D. (1976). Uirá vai ao encontro de Maíra : As experiências de um índio que saiu à procura de Deus. In: Uirá sai à procura de Deus : Ensaio de etnologia e indigenismo, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 13-29.
- _____. (1996) Diários índios : Os Urubu-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1997 [1974] Uirá vai ao encontro de Maíra: Gentidades. Porto Alegre: L&PM.
- Ricardo, C. A. (ed.) (1996). Povos indígenas do Brasil 1991-1995. São Paulo, Instituto Socioambiental. 2000. Povos indígenas do Brasil 1996-2000. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Riviere, P. (2001) [1984]. O indivíduo e a sociedade na Guiana. São Paulo: Edusp.
- Santana, F. S.; Souza, E. R.; Minayo, M. C. S.; Malaquias, J. V. ; Reis, A. C. (2002). Evolução temporal da mortalidade por suicídio no Brasil, 1980 a 1999. Boletim Fiocruz, Rio de Janeiro, (2), n.6.
- Santos, R. V.; Coimbra Jr., C. E. A. org. Indígenas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 243-51.
- Schaden, E. (1962). Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo, Edusp.
- _____. 1969 [1965] Aculturação indígena : Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos. São Paulo: Pioneira/Edusp.
- _____. (1974)[1947]. Fragmentos da mitologia Kayuá. Revista do Museu Paulista. São Paulo (v. 1), 107-23.
- _____. (1982) A religião Guarani e o cristianismo. Revista de Antropologia (v. 25). São Paulo, 1-24. 1989 [1959] . A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil : Ensaio etnossociológico. 3ª. ed. São Paulo: Edusp.
- Seeger, A.; Da Matta, R. ; Viveiros de Castro, E. (1987) [1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil. (Oliveira Filho, J. P., org.) Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/Marco Zero, 11-29.
- Seeger, A. ; Viveiros de Castro, E. B. (1979). Terras e territórios indígenas no Brasil. Encontros com a civilização Brasileira (n.12), Rio de Janeiro, 101-9.
- Simonian, L. T.L. (1997). Controle do alcoolismo entre os indígenas: um programa para os Kaingang de Apucarana, Paraná, Brasil. NAEA-UFPA. Proposta elaborada ante solicitação da Pref. Mun. de Londrina e da FNS/Pr, e com o apoio da FUNAI/ADR Londrina. Boa Vista, enero de 1997.
- Souza, E. R.; Minayo, M. C. S. ; Malaquias, J. V. (2002). Suicídio de jovens nas principais capitais do Brasil. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 18(3): 673-683.
- Stutzman, R. (2000). Caxiri, a celebração da alteridade: Ritual e comunicação na Amazônia indígena. (Dissertação de mestrado) São Paulo: PPGAS-USP.

- Susnik, B. (1984-5). Los aborígenes del Paraguay (vol 6). Aproximación a las creencias de los indígenas. Assunção, Museu Etnográfico Andres Barbero.
- _____. (1989) Etnohistoria de Paraguay. América Indígena (vol. XLIX), n. 3.
- Tetila, J. L. C. (1994). Marçal de Souza Tupã: Um Guarani que não se cala. Campo Grande, UFMS.
- Thomaz de A. R. F. (1991). O projeto Kaiowa-Ñandeva: Uma experiência de etno-desenvolvimento com os Guarani Kaiowá e Guarani Ñandeva em Mato Grosso do Sul (Dissertação de mestrado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. (1996) O Caso Guarani : O que dizem os vivos sobre os que se matam. In: Ricardo, C. A. (ed.). Povos Indígenas do Brasil 1991-1995. São Paulo, Instituto Socioambiental, 725-8.
- _____. (2001) Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: O projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro, contra-capá.
- Van W.; Nancie W. ; May, P. A. (1986). Native American suicide in New Mexico, 1957-1979 : A Comparative Study. Human Organisation 45 (4): 296-309.
- Veneu, M. G. (1994). Ou não ser : Uma introdução à história do suicídio no Ocidente. Brasília: UnB.
- Verani, C.B.L. (1990). A "doença da reclusão" no alto Xingu : Estudo de um caso de confronto cultural (Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro), PPGAS/MN: UFRJ.
- _____. (1993) A medicina indígena. In: Saúde de populações indígenas. Uma introdução para profissionais de saúde (Confalonieri, U.E.C. coord.). Rio de Janeiro: ENSP/FIOCRUZ, 27-34.
- _____. (1994) A construção social da doença e seus determinantes culturais : A doença da reclusão do Alto Xingu. In: Saúde e povos indígenas (Santos. R. & Coimbra Jr., C.E.A., org.). Rio de Janeiro: Fiocruz, 91-113.
- _____. (1996) Ante-projeto de implantação de um sistema unificado de informação e vigilância epidemiológica, específico para a saúde do índio : Organização, avaliação, elaboração de indicadores específicos de saúde e antropológicos, reestruturação e treinamento de pessoal (mimeo).
- Vietta, K. (1996). Sem nossa cultura somos bichos: subsídios para uma reflexão a respeito da interpretação cosmológica Kaiowá sobre os suicídios. Multitemas, (2): 98:109. Campo Grande.
- _____. (1998) Não tem quem orienta, a pessoa sozinha é que nem uma folha que vai com o vento : Análise sobre alguns impasses presentes entre os Kaiowá/ Guarani. Multitemas, Campo Grande, UCDB, (n. 12), p. 52-73.
- _____. (2001) "Tekoha e te'y guasu : Algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowa e Guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial". Tellus 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 89-102.

- Viveiros de Castro, E. (1970). *Etnologia brasileira*. In: *O Que Ler na Ciência Social Brasileira* (Miceli, S., org.). O mármore e a murta. *Revista de Antropologia* v. 35: 21-74. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2. Rio de Janeiro, p. 115-44.
- _____. (1984/5) Os deuses canibais e proposta para um II encontro Tupi. *Revista de Antropologia* (v. 27/28): 55- 90 e 403/7. 1986. *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.
- _____. (1986b) *Sociedades minimalistas : A respeito de um livro de Peter Rivière*. In: *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 57-78.
- _____. (1987) *Nimuedaju e os Guarani*. In: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- _____. (1992; 1996; 1999; 1995) *Antropologia* (v. 1). São Paulo, Sumaré/Anpocs/Capes.
- _____. (2002) *A Inconstância da Alma Selvagem : E outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify. 2002b. *O nativo relativo*. *Mana* 8 (1). Rio de Janeiro, 113-48.
- Wenceslau, M. E. (1994). *O índio Kaiowá : Suicídio pelo Tekohá* (Tese de doutorado). São Paulo, Depto. História, FFLCH-USP.
- Wicker, H.-R. (1997). *Taruju : Enfermedad de los dioses que lleva al suicidio : Anotaciones provisionarias para la comprensión de los suicídios entre los PaiĀ Tavyterā (Guaraní) del noreste del Paraguay*. *Suplemento Antropológico*, (v. XXXII), ns. 1 e 2, Asunción, 273-315.
- Zarratea, T. (1999). *La religiosidad Guaraní (PaiĀ Tavyterā)*. *Suplemento Antropológico*, XXXIV: 2, Asunción, 131-43.

Bibliografía general

- Angerami, V. A. (1986). *Suicídio: Uma alternativa a vida*. São Paulo: Traço.
- Araújo, G. M. L. de. (1992). *Discurso do índio : Subsídios para a comunicação intercultural*. Tese de Doutorado, São Paulo: FFLCH-USP.
- Arnaud, E. (1973). *Aspectos da legislação sobre os índios do Brasil*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Artiaga, Z. (19?). *Dos índios do Brasil Central*. Uberaba: Triângulo.
- Baldus, H. (1937). *Ensaio de etnologia brasileira*/Herbert Baldus. São Paulo: Nacional.
- _____. (1946) *Lendas dos índios do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1954) *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: [Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais].

- _____ (1970) Tapirapé, tribo tupi no Brasil Central. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Beozzo, J. O. (1983) Leis e regimentos das missões políticas indigenistas no Brasil/ José Oscar Beozzo. São Paulo: Loyola.
- Boaz, F. (1940)[1982c]. Race, language and culture/Franz Boas. Chicago: University of Chicago Press.
- Brasil. Leis, Decretos, etc. (1975). Fundação Nacional do Índio: Legislação. Brasília: Funai.
- Capdevielle B. (1923). Misiones jesuíticas en el Paraguay (2ª ed.) Asunción: La mundial.
- Carvalho, E. A. (1978; [1979]). As alternativas dos vencidos: Índios Terena no Estado de São Paulo/Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, c 1978.
- Chaim, H., Marivone M. (1974 ou 1975). Os aldeamentos indígenas na capitania de Goiás : Sua importância na política de povoamento, 1749-1811/Marivone Matos Chaim. Goiânia: Oriente.
- _____ (1983) Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811/Marivone Matos Chaim. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Nobel, 1983.
- Cunha, M. M. L. C. (1989). Noção de direito costumeiro e os direitos indígenas na nova constituição do Brasil. In: América Indígena. México (v. 49), (2) 263-73, abr/jun, 1989.
- _____ (1993) Direitos dos índios e os interesses nacionais: Parceria ou barbárie. In: Tempo e presença, São Paulo (v. 15), (270) 25-6, jun/ago.
- Esslinger, I. (1999). Adolescência : Vida ou morte? São Paulo: Ática. evidenciada pela ocupação Guarani e tupinambá: Fontes arqueológicas e etno-históricas. (Tese de Doutorado) FFLCH/USP: São Paulo.
- Fernades, F. (1958). A etnologia e a sociologia no Brasil : Ensaio sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira/ Florestan Fernandes. São Paulo: Anhambi.
- _____ (1975) A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios/Florestan Fernandes. Petrópolis: Vozes.
- Fundação Nacional do Índio – FUNAI (1996). Violência contra índios e comunidades indígenas : relatório 1995. Brasília: Funai.
- Fundação Nacional Pró-Memória; Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (1981). Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú/editado em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE.

- Gallais, É. M. (1954). Uma catequese entre os índios do Araguaia. Salvador: Progresso.
- Gallois, D.T. (1989). Acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural. In: Ciências em Museus (v. 1) (2)137-42.
- _____ (1991) Categoria doença de branco : Ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?. Belém: Mpeg/Cnpq.
- Galvão, E. E. (1979). Encontro de sociedades : Índios e brancos no Brasil/Eduardo Galvão. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Garcia, M. M. (1972). Divisão regional para o estudo e defesa do folclore no Estado de Goiás [por] Marcolina Martins Garcia [e] Judite Ivanir Breda. [Goiânia] Universidade Federal de Goiás, Museo Antropológico, Setor de Folclore.
- Gay, J. P. (1942). História da república jesuítica do Paraguai desde o descobrimento do Río da Prata até aos nossos dias, ano de 1861, pelo cônego João Pedro Gay. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Goulart, J. A. (1972). Da fuga ao suicídio (aspectos de rebeldia do escravo no Brasil). Rio de Janeiro: Conquista.
- Gruzinski, S. (1991). La colonización de lo imaginario : Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: Siglos XVI-XVIII/Serge Gruzinski; traducción de Jorge Ferreira. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lapa, J. R. do A. (1963). Missão do Sangradouro. São Paulo: [Edição Saraiva].
- Levi-Strauss, C. (1957). Tristes trópicos. São Paulo: Anhembi.
- _____ (1989) O pensamento selvagem. Campinas, São Paulo: Papirus.
- Maia, L. M. (1993). Legislação indigenista. Brasília: Senado Federal, Secretaria de Documentação e Informação, Subsecretaria de Edições Técnicas.
- Maia, P. A. (1990). Jesuítas e o catolicismo de influência no Brasil centro-leste : Uma crônica entre o sonho e a utopia. Tese de Doutorado, FFLCH/USP. São Paulo.
- Martius, K. F. P. von (1939). Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844). São Paulo [etc.] Companhia Editora Nacional.
- Maybury-Lewis, D. (1984, c1974). A sociedade Xavante. Trad. Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: F. Alves.
- _____ (c1985; 1990) Selvagem e o inocente. Campinas: Unicamp.
- McIntosh, J. L. (c1985). Research on suicide: A bibliography. Westport, Conn.: Greenwood Press, c1985.

- Monteiro, J. M. (1994). Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: Acervos das capitais. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo: Fundação de Ampara à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- Oberg, K. (1949). Terena and the caduveo of southern Mato Grosso, Brazil. Washington: Smithsonian Institution.
- _____ (1953) Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil. Washington: Smithsonian Institution.
- Paiva, E. (1985). O Estado contra o índio. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Peirano, M. G. S. (c1995). A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____ (1995) Uma rebelião cultural silenciosa: Investigação sobre os suicídios entre os Guarani (nhandeva e kaiwa) do Mato Grosso do Sul. Brasília: Funai.
- Pinheiro, E. (1996). Em busca da morte. Terra. Ed. Azul: São Paulo, (ano 5), n.3.
- Pohier, J. (1985). Suicídio e direito de morrer. Petrópolis: Vozes.
- Porro, A. (1996). O povo das águas : Ensaio de etno-historia amazônica. Petrópolis: Vozes.
- Pôrto, A. (1943). História das missões orientais do Uruguai. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Ramos, A. R. (1974). Identidade étnica numa situação inter-tribal. Brasília: Dep C. Sociais/UNB.
- Ribeiro, B. G. (1983). O índio na história do Brasil. São Paulo: Global, 1983.
- _____ (1987). O índio na cultura brasileira. Rio de Janeiro: UNIBRADE, Centro de Cultura.
- Ribeiro, D. (1962). A política indigenista brasileira. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.
- _____ (1996). Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sader, M. R. C. T. (1992). Indígenas e camponeses: Uma relação de conflitos. São Paulo: Lab. Geogr. Política Planej. Territorial e Ambiental-FFLCH/USP.
- Scatamacchia, M. C. M. (1995). Tradição policrômica no leste da América do Sul. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schaden, E. (1965). Aculturação indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo. São Paulo: Revista de Antropologia.

- _____. (1967) Aculturação e assimilação do Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (n.2):13.
- _____. (1972) *Estudo do índio brasileiro : Ontem e hoje*. São Paulo: ECA/USP.
- Schaden, F. S. G. (1963). *Índios, caboclos e colonos: Páginas de etnografia, sociologia e folclore*. [São Paulo] Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo.
- Seeger, A. (1980). *Os índios e nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Silva, M. A. P. L. (1992). *Mitos e cosmologias indígenas no Brasil : Breve introdução*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- Simposio Latino-americano da Cehila (1982) (9:1981: Manaus). *Reduções latino-americanas as lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas.
- Soares, A. L. R. (1997). *Guarani : Organização social e arqueologia/[Org] Eduardo Hoonart*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Staden, H. (1945). *Hans: Suas viagens e cativo entre os índios do Brasil*. São Paulo: Nacional.
- Steinen, K. von den (1940). *Entre os aborígenes do Brasil central*. São Paulo: Departamento de Cultura.
- _____. (1942). *O Brasil central: Expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingú*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Unkel, C. N. (1987). *Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-Guarani*. São Paulo: Hucítec.
- Vainfas, R. (s/d). *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*.
- Veneu, M. G. (1994). *Ou não ser: Uma introdução à história do suicídio no ocidente*. Brasília: UNB.
- Washburn, W. E.; Sturtevant, W. C. (1988). *History of indian-white relations*. Washington: Smithsonian Institution.

Diario Folha de São Paulo

Búsqueda en archivos, que no constan en internet

Suicídio “contagia” índios caiuías, acredita psicóloga. *Jornal Folha de S.Paulo*. 13 de enero de 1991.

Mais um índio se suicida no MS; é a oitava morte ocorrida este ano. Jornal Folha de S.Paulo. 12 de mayo de 1991.

Sem Futuro, índios brasileiros se matam. Jornal Folha de S.Paulo. 2 de junio de 1991.

Passarinho vai discutir com Collor relatório sobre suicídio de kaiowá. Jornal Folha de S.Paulo. 20 de junio de 1991.

Reserva Indígena no MS registra o seu sexto suicídio. Jornal Folha de S.Paulo. 25 de junio de 1991.

Polícia confirma outro suicídio de índio kaiowá em reserva do MS. Jornal Folha de S.Paulo. 30 de julio de 1991.

Para PF, seitas influem nos suicídios do MS. Jornal Folha de S.Paulo. 31 de julio de 1991.

Falta de Terra leva a suicídio no Mato Grosso do Sul. Jornal Folha de S.Paulo. 28 de agosto de 1991.

Veleiro faz "antidescobrimento" no MS. Jornal Folha de S.Paulo. 24 de febrero de 2000.

A caminho da Páscoa. Jornal Folha de S.Paulo. 18 de marzo de 2000

Diario Jornal Folha da Tarde

Búsqueda en archivos - No constan en internet

Superpopulação provoca suicídios, diz estudo. Jornal Folha da Tarde. 1991/02/12.

Diario Jornal Estado de São Paulo

Búsqueda en archivos - No constan en internet

Pajés tentam terminar com os suicídios de índios guaranis. Jornal Estado de S. Paulo. 1991/02/06.

Cacique paraguaio virá para evitar suicídios entre os índios. Jornal Estado de SPaulo. 1991/02/09.

Líder religioso vai ao MS para deter índios. Jornal Estado de S. Paulo. 1991/02/08.

Onda de Suicídios entre caiovás faz mais 2 vítimas. Jornal Estado de S.Paulo. 1991/07/30.

Polícia Federal aponta causas de suicídios entre os caiovás. *Jornal Estado de S.Paulo*. 1991/08/01.

Diario Jornal do Brasil

Caiuá luta pela sobrevivência de sua cultura. *Jornal do Brasil*. 12 de enero de 1992.

Diario Jornal o Globo

Degradação pode extinguir os caiová. *Jornal o Globo*. 10 de febrero de 1991.

Disponibile en internet

Tosta, W. ONU faz alerta para suicídio de caiuás. *O Estado de S.Paulo*. 2010/01/15. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20100115/not_imp496032,0.php

Tosta, W. ONU: taxa de suicídio dos Kaiowá é a maior entre índios. *O Estado de S. Paulo*. 2010/01/14. <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,onu-taxa-de-suicidio-dos-kaiowa-e-a-maior-entre-indios,495809,0.htm>

Almeida, R. Milícia indígena completa um ano comemorando expansão. *O Estado de S.Paulo*. 2009/12/01. <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,milicia-indigena-completa-um-ano-comemorando-expansao,475165,0.htm>

Chade, J. Relatório da ONU crítica políticas indigenistas do Brasil. *O Estado de S.Paulo*. 2009/8/19. <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,relatorio-da-onu-critica-politicas-indigenistas-do-brasil,421234,0.htm>

Novaes, W. Uma outra visão para a Amazônia. *O Estado de S.Paulo*. 2009/7/31. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20090731/not_imp411301,0.php

Arruda, R. General faz relatório sobre tensões no MS. *O Estado de S.Paulo*. 2009/6/02. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20090702/not_imp396491,0.php

Suicídios de índios do AM podem ser maior que média nacional. *O Estado de S.Paulo*. 2009/5/29. <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,suicidios-de-indios-do-am-podem-ser-maior-que-media-nacional,379089,0.htm>

- Funasa terá plano contra drogas e violência com índios. O Estado de S.Paulo. 2009/5/29. <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,funasa-tera-plano-contra-drogas-e-violencia-com-indios,379079,0.htm>
- Chade, J. Governo italiano endurece e quer criminalizar imigração ilegal. O Estado de S.Paulo. 2009/5/12. <http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,governo-italiano-endurece-e-quer-criminalizar-imigracao-ilegal,369783,0.htm>
- Arruda, R. Índios que mais sofrem violência ficam no MS. O Estado de S.Paulo. 2009/05/05. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20090505/not_imp365532,0.php
- Arruda, R. Após Raposa, MS é novo foco de tensão entre índios e fazendeiros. O Estado de S.Paulo. 2009/03/21. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20090322/not_imp342759,0.php
- Reuters. Cresce suicídio entre indígenas, mostra relatório do Cimi. O Estado de S.Paulo. 2009/03/11.
- Definição de terra indígena preocupa agronegócio no MS. O Estado de S.Paulo. 2008/10/15. <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,definicao-de-terra-indigena-preocupa-agronegocio-no-ms,256701,0.htm>
- Arruda, R. Agronegócio vê área indígena como ameaça. O Estado de S.Paulo. 2008/10/09. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20081009/not_imp256566,0.php
- Arruda, R. Pecuaristas lançam manifesto contra política de demarcação. O Estado de S.Paulo. 2008/08/23. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20080823/not_imp229321,0.php
- Arruda, R. Relator da ONU visita lideranças da área indígena. O Estado de S.Paulo. 2008/08/20. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20080820/not_imp227159,0.php
- Arruda, R. Aumenta tensão entre guaranis e evangélicos em reserva de MS. O Estado de S.Paulo. 2008/02/10. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20080210/not_imp122213,0.php
- BBC Brasil. Índios Guaranis podem morrer de fome, diz ONG. O Estado de S.Paulo. 2007/10/16. <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,indios-guaranis-podem-morrer-de-fome-diz-ong,65927,0.htm>
- Naves, J. Após quatro dias desaparecida, índia é encontrada morta no MS. O Estado de S.Paulo. 2007/09/23. <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,apos-quatro-dias-desaparecida-india-e-encontrada-morta-no-ms,55786,0.htm>

- Albuquerque, L. Encontro de jovens indígenas debate educação e suicídio. O Estado de S.Paulo. 2007/7/29.
<http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,encontro-de-jovens-indigenas-debate-educacao-e-suicidio,26837,0.htm>
- Deodato, L. Documentário mostra as novas ameaças aos índios do Xingu. O Estado de S.Paulo. 2007/7/24.
- EUA negam visto a indígenas que iam à sessão da CIDH. O Estado de S.Paulo. 2007/7/14. <http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,eua-negam-visto-a-indigenas-que-iam-a-sessao-da-cidh,18819,0.htm>
- Onda de suicídio ‘assombra’ grupo aborígine na Austrália. O Estado de S.Paulo. 2007/4/16.
<http://www.estadao.com.br/arquivo/mundo/2007/not20070410p25820.htm>
- Mais um índio caiová comete suicídio no Mato Grosso do Sul. O Estado de S. Paulo. 2007/3/04.
<http://www.estadao.com.br/arquivo/nacional/2007/not20070304p27899.htm>
- Polícia pede prisão de professor por induzir índios ao suicídio. O Estado de S.Paulo. 2006/12/12.
<http://www.estadao.com.br/arquivo/nacional/2006/not20061212p60158.htm>
- Polícia pede prisão de acusado de induzir índios a se matar. O Estado de S.Paulo. 2006/12/12.
<http://www.estadao.com.br/arquivo/cidades/2006/not20061212p32413.htm>
- Suicídios e assassinatos viram rotina entre caiovás de MS. O Estado de S.Paulo. 2006/10/17.
<http://www.estadao.com.br/arquivo/nacional/2006/not20061017p59004.htm>
- Dois suicídios em uma semana na Reserva Indígena de Dourados. O Estado de S.Paulo. 2006/10/15.
<http://www.estadao.com.br/arquivo/vidae/2006/not20061015p64965.htm>
- Prazo para desocupações em MS vence hoje. O Estado de S.Paulo. 2006/10/09.
<http://www.estadao.com.br/arquivo/nacional/2004/not20040119p33850.htm>
- PM usa gás e balas de borracha para tirar índios de fazenda. O Estado de S.Paulo. 2001/10/16.

<http://www.estadao.com.br/arquivo/nacional/2001/not20011016p33762.htm>

Fabiane confirma que tentou suicídio. O Estado de S.Paulo. <http://www.estadao.com.br/arquivo/esportes/2001/not20010822p52622.htm>

Reuters. Estéia-Questão indígena gana destaque em 'Terra Vermelha'. O Estado de S.Paulo. 1989/12/31. <http://www.estadao.com.br/noticias/arteelazer,estreia-questao-indigena-ganha-destaque-em-terra-vermelha,284652,0.htm>

Ezabella, F. – Reuters. Entrevista-Nachtergaele leva misticismo da Amazônia a Cannes. O Estado de S.Paulo. 1989/12/31. <http://www.estadao.com.br/noticias/arteelazer,entrevista-nachtergaele-leva-misticismo-da-amazonia-a-cannes,172601,0.htm>

Deodato, L. Televisão atualiza retrato do Xingu. O Estado de S.Paulo. 2007/7/25. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20070725/not_imp24438,0.php

Albuquerque, L. Congresso no AM debate falta de oportunidade para índios. O Estado de S.Paulo. 1989/12/31. http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20070730/not_imp27017,0.php

Notícias del CIMI

www.cimi.org.br

Documento final do Aty Guasu, 3 – de junio 2009. Conselho Indigenista Missionário. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3917&eid=325>

Yvy Katu: a vitória da demarcação da terra no Mato Grosso do Sul. Conselho Indigenista Missionário. 2006/8/10. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=2054&eid=325>

Entidades e poder público discutem causas da violência contra indígenas no MS. Conselho Indigenista Missionário. 2006/7/14. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=2019&eid=325>

Carta entregue pelos guarani de Ivy Katu ao Governador de Mato Grosso do Sul. Conselho Indigenista Missionário. 2005/8/30. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1428&eid=325>

Yvy Katu: Querem nos matar?. Conselho Indigenista Missionário. 2005/8/28. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1424&eid=325>

Pelo Direito à Terra, fonte de vida. Conselho Indigenista Missionário. 2005/8/28. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1421&eid=325>

- Sombrerito: uma vitória significativa. Conselho Indigenista Missionário. 2005/8/19. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1414&eid=325>
- Violências contra os kaiowá guarani são relatados na Aty Guasu. Conselho Indigenista Missionário. 2005/7/19. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1350&eid=325>
- Pelos direitos dos nossos parentes do Tekoha Sombrerito. Conselho Indigenista Missionário. 2005/7/13. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1340&eid=325>
- Ivy Katu: Repúdio à suspensão da portaria declaratoria. Conselho Indigenista Missionário. 2005/7/09. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1334&eid=325>
- STJ suspende demarcação de Yvy-Katu. Conselho Indigenista Missionário. 2005/7/08. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1332&eid=325>
- Solidariedade e apoio aos povos indígenas do Mato Grosso do Sul. Conselho Indigenista Missionário. 2005/7/07. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1328&eid=325>
- Carta dos kaiowá guarani sobre a violência no MS. Conselho Indigenista Missionário. 2005/6/29. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1315&eid=325>
- Sombrerito: morte e vida guarani. Conselho Indigenista Missionário. 2005/6/29. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1314&eid=325>
- Indígena morto em retomada durante madrugada de domingo. Conselho Indigenista Missionário. 2005/6/26. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1311&eid=325>
- Carta Aberta a População. Conselho Indigenista Missionário. 2005/7/16. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1295&eid=325>
- Desnutrição se vence com terra. Conselho Indigenista Missionário. 2005/6/16. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1294&eid=325>
- Palanques e intervenções. Conselho Indigenista Missionário. 2005/5/12. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1241&eid=325>
- Lideranças indígenas fecham estrada no Mato Grosso do Sul. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/30. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1169&eid=325>

- Homologada Nãnde Ru Marangatu, no Mato Grosso do Sul. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/29.
<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1167&eid=325>
- Blues da piedade em versão Garani-Kaiowá. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/28.
<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1165&eid=325>
- Cerimônia de entrega de Prêmio de Direitos Humanos é realizada na UNAES. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/25.
<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1159&eid=325>
- Guarani-Kaiowá são povo que não gosta de desavenças. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/23.
<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1157&eid=325>
- Aty Guasu: indignação e força Guarani-Kaiowá. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/22.
<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1154&eid=325>
- A grande celebração Guarani: Aty Guasu. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/22. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1151&id=325>
- Pela imediata homologação da terra indígena Nãnderu Marangatu. Conselho Indigenista Missionário. 2005/3/22.
<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1150&eid=325>
- BRAZIL: Increasing suicide rates reported among Guarani. Fecha: 11/08/2002.
<http://www.culturalsurvival.org/news/brazil-increasing-suicide-rates-reported-among-guarani>
- Conflict Compels Indigenous Youth to Commit Suicide. Fecha: 12/03/2004.
<http://www.culturalsurvival.org/news/colombia/conflict-compels-indigenous-youth-commit-suicide>
- Facing the Legacy of the Boarding Schools. Autor: Eulynda Toledo-Benalli. CSQ Issue: 28.4 (Winter 2004) Women the World Must Hear.
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/united-states/facing-legacy-boarding-schools>
- Indians in Cuba. Autor: Jose, Barreiro. CSQ Issue: 13.3 (Fall 1989) Central America and the Caribbean.
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/cuba/indians-cuba>

- Indigenous Peoples in Brazil: The Guarani; a case for the UN. Autor: Leitao, Araujo; Nascimento, Ana Valeria. CSQ Issue: 18.1 (Spring 1994) A Wave of Change: The United Nations and Indigenous Peoples.
<http://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/indigenous-peoples-brazil-the-guarani-a-case-un>
- Indigenous Peoples of the Russian North. Autor: Poelzer, Greg; Fondahl, Gail. CSQ Issue: 21.3 (Fall 1997) 25 Years of the Indigenous Movement: Africa and Asia.
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/russia/indigenous-peoples-russian-north>
- My Cerrado. Author: Hiparidi Top'Tiro. CSQ Issue: 33.2 (Summer 2009) The Other Brazil
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/brazil/my-cerrado>
- OXI Decides to Abandon the "Dry Soil" of the U'wa. Fecha: 05/10/2002
<http://www.culturalsurvival.org/news/oxi-decides-abandon-dry-soil-u-wa>
- Real People: Will They Survive in the 21st Century? Autor: Larisa I., Abriutina. CSQ Issue: 24.3 (Fall 2000) Burma: Human Rights, Forgotten Wars, and Survival
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/russia/real-people-will-they-survive-21st-century>
- The Mental Health of Indigenous Peoples: An International Overview. Autor: Cohen, Alex. CSQ Issue: 23.2 (Summer 1999) Protecting Indigenous Culture and Land through Eco-tourism.
<http://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/the-mental-health-indigenous-peoples-an-international-overview>
- The Tractor Invasion. Author: Laura R. Graham. CSQ Issue: 33.2 (Summer 2009) The Other Brazil.
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/brazil/tractor-invasion>
- Tragedy Among the Guarani. Author: Lawrence, Kristin. CSQ Issue: 18.2 (Summer 1994) Ethnic Conflict: The New World Order
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/brazil/tragedy-among-guarani>
- Turning Up the Heat on Global Warming. CSQ Issue: 31.1 (Spring 2007) Passing the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.
<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/united-states/turning-heat-global-warming>
- U.N. Spotlights Indigenous Youth. Autor: Ian S. McIntosh. CSQ Issue: 27.3 (Fall 2003) Models of Sovereignty and Survival In Alaska.

<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/none/un-spotlights-indigenous-youth>

Colombia

- Arango J., A. M.: Aristizabal, G. S.; Londoño F., M. (1990). Proyecto etnoeducativo en la cultura chami de cristianía. Medellín. Convenio de Investigación Universidad de Antioquia y Colciencias.
- Arias, M. (1989). El hombre embera, cambio cultural y sus implicaciones psicosociales. Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Cabildo Mayor indígena de la Zona del Bajo Atrato, CAMIZBA (2004). S.O.S. Acción urgente, suicidios indígenas. Ríosucio, Chocó.
- Cabildo Mayor indígena de la Zona del Bajo Atrato, CAMIZBA (2006). Cifras de los suicidios en las comunidades del Bajo Atrato, Quibdó.
- Carrizosa-Umaña, J. (1997). Algunas raíces del ambientalismo en Colombia: Estética, nacionalismo y prospectiva. In: Ecofondo, Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia. Bogotá: Ecofondo.
- Correa, F. (ed.) (1990). La selva humanizada. Bogotá: ICAN-CEREC.
- Dirección Seccional de Salud de Antioquia. (1994). Memorias de los seminarios de prevención y atención a la violencia intrafamiliar, cotidianidad oculta. Dirección Seccional de Salud de Antioquia. Redes de prevención y atención a la violencia intrafamiliar, Medellín.
- Domicó, J.; Hoyos, J.; Turbay, S. (2002). Janyama: Un aprendiz de jaibaná. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Duque, L. et al. (1997). Chageradó, el río de la caña flecha partida: Impacto socio-cultural de la explotación de madera sobre un grupo embera del Atrato Medio antioqueño. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura, Colcultura.
- Findji, M. T. (1992). From resistance to social movement: The indigenous authorities movement in Colombia". In: The making of social movements in Latin America (Arturo Escobar y Sonia Alvarez, eds.) Boulder: Westview Press, 112-133.
- Flórez, M. (2001). Protección del conocimiento tradicional y tratamiento legal internacional de los pueblos indígenas. Bogotá: manuscrito inédito.
- Gálvez, A., et. al. (2002). El mañana que ya entró: La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín, Universidad de Antioquia.

- Ginsburg. (1994). La articulación de los pueblos indígenas en Colombia, Faye.
- Gómez Díaz, R. : De la Torre Urán, A. H. (2006). Suicidios en comunidades indígenas del municipio de Murindó. Quidbó. Convenio UNICEF – Diócesis de Quibdó.
- Granados, B.; González, F. (2006). Situación de la mujer rural en Colombia. Bogotá. Centro de Apoyo Popular (CENTRAP).
- Gutiérrez de Pineda, V. (1985). Medicina tradicional de Colombia: magia, religión y curanderismo. Bogotá, Editorial Presencia Ltda.
- Hernández, A. (1997). Familia, ciclo vital y psicoterapia sistémica breve. Bogotá: Ed. El Buho.
- Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. (2008). Informe de los casos de suicidios indígenas. ICBF, regional Chocó. Centro Zonal Ríosucio.
- Jaramillo J., E. (2007). La práctica de mutilación del clítoris a niñas embera. Bogotá. Colectivo de Trabajo Jenzera.
- Jiménez, A.; Aristizabal, G.; Múnera, A. (2000). Estudio descriptivo sobre los factores implicados en la autoperpetuación de la violencia intrafamiliar en mujeres diagnosticadas con patrón de conducta tipo C. Medellín. Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Psicología.
- Mesa, Rodrigo I. S. L. de (2008). Vivir las ideas, idear la vida: Adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los embera y Mora. Santiago 1995. La metáfora ecológica: Simbolismo y conservación. Revista Colombiana de Antropología. (32): 103-124.
- ONIC (Organización Nacional Indígena) (1998). La paz y los pueblos indígenas: Ambiente para la paz. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente/Cormagdalena.
- Organización Indígena de Antioquia (1992). Diagnóstico de las comunidades indígenas de Urabá. Medellín, OIA.
- Organización Indígena de Antioquia. (2007) Kalujai: Pensamiento y cultura indígena. Atención psicosocial a la familia indígena en el marco del programa “Género, Generación y Familia”. Medellín, OIA.
- Organización Indígena de Antioquia (2007). Pensando juntos la familia. Segunda cartilla elaborada para la construcción de la política de género en las comunidades indígenas del Departamento de Antioquia. Medellín, OIA.
- Organización Indígena de Antioquia (2008). Suicidios en jóvenes embera. Memorias del IV Encuentro Interétnico. Medellín, OIA.

- Pineda, R. ; Gutiérrez de Pineda, V. (1997). *Criaturas de Caragabí : Indios Chocoos: Embera, Caños, Chamíes y Noanamaes*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Quintero Velásquez, Á. M. (1999). *Trabajo social y procesos familiares*. Buenos Aires. Editorial Lumen/HVManitas.
- Quiñones, O. E. (1998). *Territorios étnicos, ambiente y paz*. En: *Ambiente para la paz*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente /Cormagdalena.
- Ramírez, M. C. (1994). *La cuestión indígena colombiana (siglos XVI hasta el presente)*. Bogotá: Manuscrito inédito.
- Ramírez Zapata, Á. M. (2001). *El suicidio: una salida a los conflictos yoicos*. Trabajo de grado para optar al título de psicología. Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Medellín. Departamento de Psicología.
- Restrepo Duque, J. T. (2008). *Salud y enfermedad en un contexto de interculturalidad*. Trabajo de grado para optar al título de antropología. Manizales. Universidad de Caldas.
- Roldán, R. (1998). *Territorios étnicos, conflictos ambientales y paz*. In: *Ambiente para la paz*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente/Cormagdalena.
- Santos, B. S. (1998). *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Santafé de Bogotá: ILSA- Universidad Nacional de Colombia.
- Salazar, C. (2000). *Dayi Drua-Nuestra Tierra. Comunidad y territorio indígena en Antioquia*. Medellín. Gobernación de Antioquia.
- Taussig, M. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra.
- Tobón, P. ; Vélez, G. (2004). *Propuesta para la implementación de políticas públicas de juventud para comunidades indígenas*. Medellín, OIA.
- Ulloa, A. (s/d) *La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales*. <http://www.ram-wan.net/restrepo/inv-antrop/ulloa.pdf>
- _____ (2004) *La construcción del nativo ecológico : Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)-Colciencias.
- _____ (2005) *The Ecological Native : Indigenous People's Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. London-New York: Routledge.
- Valencia Cortés E. M.; Tobón Yagarí, L. M. (2009). *Diagnóstico etnográfico de la familia embera en el resguardo de Nusidó, municipio de Frontino, Antioquia*.

- Medellín. Convenio Gerencia de Asuntos Indígenas e Ikala empresa social para el desarrollo.
- Valencia Cortés, E.; Villegas Echeverry, A.; Tobón Yagarí, M. (2010). Acompañamiento psicosocial a comunidades indígenas para la prevención de la violencia intrafamiliar y el riesgo de suicidio. Medellín, Convenio Gerencia Indígena de la Gobernación de Antioquia – E.S.E Carisma.
- Valencia Cortés, É.; Gálvez Abadía, A. (2008). Entrevistas casos de suicidio en Frontino Antioquia. Medellín, documento manuscrito.
- Valencia Cortés, É.; Villegas, A. (2010). Intento de suicidio del niño Jaidier Majoré Domicó, indígena del resguardo Embera Eyabidá de Nusidó en Frontino, Antioquia. Medellín. Gerencia Indígena de Antioquia.
- Vasco Uribe, L. G. (1985). Jaibanás : los verdaderos hombres. Bogotá. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Wounaan, R.C. (2008). Antípoda (6), enero-junio, 245-269. ISSN 1900-5407.
- Yagarí G., María E.; Alba E. (2009). La interculturalidad de los emberas chamíes y mestizos en el resguardo de Cristianía (Jardín, Antioquia). Medellín. Instituto Misionero de Antropología, Facultad de Educación, Licenciatura en Educación.

Documentos

- Care, S. IPEDEHP (2004). Informe Final. Programa Frontera Selva, pág. 76.
- Care, P.-I. H. G. (2007). Línea de base : Derechos de los pueblos indígenas, pág. 71. Care, Perú.
- CARE Perú
- Campos G. J. (2008). Informe preliminar de le studio de barreras sociales y culturales para a tención prenatal. VI Ronda Fondo Mundial, pág. 70.
- Chung E. C. (2008). Informe sobre percepciones acerca de las barreras sociales y culturales para la atención prenatal en comunidades rurales de la región macro-oriente: San Martín, Loreto y Ucayali, pág. 47.
- CIMI (2008). Violência por omissão do poder público. http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1242401298_cap%20III.pdf
- Flora, T. (2006). El reto de organizarse : Sistematización del proyecto fortalecimiento de las capacidades de las federaciones de mujeres Aguarunas y Asháninkas

- para la promoción y defensa de sus derechos reproductivos. Lima: Flora Tristán, pág. 110.
- FSM (2009). Belem : Declaración Pueblos Indígenas. Foro Social Mundial 2009. Belem, Amazonia, Brasil.
- Guevara, A. M. & Molinero, N. V. (2007). Diagnóstico sobre percepciones culturales y prácticas comunicacionales en relación al VIH/SIDA y a la transmisión vertical en la red de salud de Condorcanqui - Amazonas, CEPESJU, UNICEF, pág. 141.
- Informe de casos suicidio de indígenas (1997). Ingrid, R.; Francisca Valencia. Ministerio de la Protección Social. Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. República de Colombia.
- Manrique, A. & Mayo Maritza (2007). Informe Autodiagnóstico del pueblo Aguaruna. Care, Perú, pág. 45.
- Manrique, M. (consultora) (2004). Documento de incorporación del enfoque de equidad de género en los componentes del programa frontera selva sector aguajun. Programa Frontera Selva Care Perú, IPEDEHP y SAIPE.
- Medicina tradicional indígena em contextos. Anais da I reunião de monitoramento. Brasília-DF. 2007. Brasília – DF. Fundação Nacional de Saúde Projeto Vigisus II – Unidade de Gerência de Projetos, Área de Medicina Tradicional Indígena SAS. www.funasa.gov.br
- Organización Panamericana de la Salud / Organización mundial de la salud. Septiembre de 1998. Washington, D.C.
- Plan integrado de desarrollo social : Propuesta del Perú. Informe sobre los resultados del III taller para la formulación del plan integrado de desarrollo social andino (decisión 553), celebrado en la sede de la Secretaría General de la Comunidad Andina los días 1 y 2 de diciembre de 2003. Preparado por el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social.
- Programas y Servicios de Salud Mental en Comunidades Indígenas 16-18 de julio de 1997. División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud.
- Who (2007). Suicide prevention and special programmes. Country reports and charts available. www.who.int/mental_health/prevention/suicide/country_reports/en/index.html (Download 5.10.2007)

América Latina

- Calfiano, Mario; Dasso, María Cristina. Le suicide chez les wichí-mataco http://www.wpanet.org/uploads/Sections/Mass_Media_Mental_Health/le-suicide-chez.pdf

- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Borges, G.; Rosovsky, H.; Gómez, C. ; Gutiérrez, R. (1996). Epidemiología del suicidio en México de 1970 a 1994. *Salud Pública de México*. Mayo-Junio (v. 38), 3: 197-206.
- Brysk, A. (1993). Social Movements, the International System, and Human Rights in Argentina. *Comparative Political Studies* 26(3): 259-285.
- _____ (1994) *Acting Globally : Indian Rights and International Politics in Latin America*. Donna Lee Van Cott (ed.), En: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 29-54. New York: St. Martin's Press.
- _____ (1995) *Hearts and Minds : Bringing Symbolic Politics Back*. *Polity*. 27 (4): 559-585.
- _____ (1996) *Turning weakness into strength : The internationalization of Indians' rights*. *Latin American Perspectives*. 23(2): 38-57.
- _____ (2000) *From Local Village to Global Village : Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Dagnino, E. (1998) *Culture, Citizenship, and Democracy : Changing Discourses and Practices of the Latin America Left*. En: Sonia Álvarez.
- Langdon, E.J.M. (1992). *Mueren en realidad los shamanes? : Narrativas de los Siona sobre shamanes muertos*. In: *La muerte y el más allá en las culturas indígenas Latino Americanas* (Cipolletti, M.S. & Langdon, E.J., Coordinadores). 47o. Congreso Internacional de Americanistas (New Orleans 1991). Colección 500 años 58. Ed. Abyala-Yala.
- Langdon, E.J.M. (1992a). *Introduction : Shamanism and Anthropology*. In: Langdon, E.J.M. and Baer, G. (Ed.) - *Portals of Power. Shamanism in South America*. pp. 1-21. Albuquerque. University of New Mexico Press.
- Langdon, E.J.M. & Baer, G. (ed.) (1992). *Portals of power : Shamanism in South America*. Albuquerque. University of New Mexico Press.
- Luna, L. E. (1992). *Magic melodies among the mestizo shamans of the peruvian Amazon*. In: *Portals of power : Shamanism in South America*. Albuquerque (Langdon, E.J.M & Baer, G. ed.). Univers.of New Mexico Press, 231-253.
- Turner, T. (2002). *Representation, Polyphony ,and the Construction of Power*. In: *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America* (Warren, K. & Jackson, J., eds.). Austin: University of Texas Press, 229- 250.

Noticias de periódicos y otras publicaciones

- Colombia. *Alerta en Medellín por suicidio juvenil: 22 % de esta población lo ha intentado*. 2010-03-19.
<http://www.mineducacion.gov.co/observatorio/1722/article-220395.html>

- Drogas levam jovens indígenas em Tabatinga ao suicídio, denuncia cacique. 21/03/2008.
<http://webradiobrasilindigena.wordpress.com/2008/03/21/drogas-levam-jovens-indigenas-em-tabatinga-ao-suicidio-denuncia-cacique>
- Conflicto en Colombia destruye las ganas de vivir de la juventud indígena. 5-07-2004. http://www.eacnur.org/04_02_01.cfm?id=279
- Elementos foráneos acarrear transformaciones irreversibles : El ataque de los “civilizados” a los aguaruna. Artículo publicado en julio de 2005 en la versión online de la Revista Viajeros: <http://mitambordehojalata.blogspot.com/2009/06/elementos-foraneos-acarrear.html>
- Entidades associam suicídio de índios tikuna a problemas sociais e culturais, 2008. <http://webradiobrasilindigena.wordpress.com/2008/03/20/entidades-associam-suicidio-de-indios-tikuna-a-problemas-sociais-e-culturais/>
- Mesa, R. y Sepúlveda López, I. Vivir las ideas, idear la vida : Adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los embera y wounaan de Ríosucio, Chocó. Revista Antípoda, No. 6, enero-junio, 2008, pág. 245-269.
<http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/101/index.php?id=>
- Ola de suicidios de niños y jóvenes indígenas colombianos. Buenos Aires, 13 de octubre de 2003. Clarin.com.
<http://www.mapuche.info/indgen/clarin031013.html>
- Revista El Mundo. Se suicida un líder indígena, desesperado por la inminente extinción de su pueblo en Colombia. Madrid, España, 26 de octubre de 2006. <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/10/26/solidaridad/1161870184.html>.
- Romero C., Rubén D. Suicidios indígenas espantan a Vaupés: en cuatro años 24 jóvenes se han ahorcado'. El Tiempo, 5 de agosto de 2009.
<http://espaciohides.blogspot.com/2009/08/mencion-de-mitu-vaupes.html>
- Suicídio na Amazônia. 05 de janeiro de 2006. Mário Ypiranga Monteiro Neto. <http://portalamazonia.globo.com/pscript/artigos/artigo.php?idArtigo=154>
- Tribo indígena luta por sobrevivência no Brasil. 08/12 - 09:32 - The New York Times. http://br.groups.yahoo.com/group/dialogos_lusofonos/message/17557
- Um quinto de jovens Tikuna são considerados usuários de cocaína. quarta-feira, 19 de marzo de 2008.
<http://merciogomes.blogspot.com/2008/03/um-quinto-de-jovens-ndios-tikuna-so.html>



En 2009, en su Observación General N°11, el Comité de los Derechos del Niño (CRC), indicó que "En algunos Estados partes, las tasas de suicidio de los niños indígenas son considerablemente más altas que las de los niños no indígenas. En esas circunstancias, los Estados deberían formular y aplicar una política de medidas preventivas y velar por que se asignen más recursos financieros y humanos a la atención de salud mental para los niños indígenas, de forma tal que se tenga en cuenta su contexto cultural, previa consulta con la comunidad afectada. Para analizar y combatir las causas de ese fenómeno el Estado parte debería entablar y mantener un diálogo con la comunidad indígena".

En este sentido, los miembros del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (UNPFII) de América Latina recomendaron que UNICEF encabezara una investigación al respecto.

Siguiendo esta recomendación, UNICEF organizó, junto con el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, un estudio comparativo en las comunidades Awajún (Perú), Guaraní (Brasil) y Embera (Colombia) con el apoyo del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA. La ausencia de datos estadísticos sistemáticos y actualizados, tanto oficiales como académicos, fue compensada con la participación en el estudio de personas naturales del lugar o con larga convivencia en las comunidades estudiadas. Por su parte, la participación voluntaria de los propios jóvenes en el análisis de una problemática que les preocupa da un valor especial a este estudio. El estudio ratifica por medio de los datos existentes la información relativa a la desproporcionada ocurrencia de suicidios entre determinados pueblos y comunidades indígenas en relación con los promedios nacionales y regionales. Los informes de caso plantean que el suicidio es, en estos casos, resultado de una pluralidad de factores en interrelación pero ciertas características culturales y determinadas variables históricas pueden hacer a algunos pueblos más propensos a cometer suicidio como respuesta a los cambios en la estructura social de la comunidad, el acoso territorial y cultural, la desesperanza ante la vida, la falta de oportunidades laborales y educativas y en especial, la discriminación sistemática. Todos estos informes de caso fueron revalidados en talleres del equipo de investigación con jóvenes indígenas.

El presente estudio debe ser valorado como un punto de partida para investigaciones futuras, conducidas por los propios pueblos indígenas y con su compromiso, destinadas a ponderar los efectos y los severos impactos que los choques culturales y el acoso social, económico y ecológico a los territorios tradicionales tienen sobre la salud mental de la juventud indígena.

UNICEF viene realizando un trabajo de incidencia relativos a la juventud indígena de la región. El presente estudio contribuye a perfilar algunas conclusiones y recomendaciones preliminares para cualquier intervención sea de las organizaciones representativas de los pueblos indígenas, las ONG, las instituciones de salud pública y los gobiernos locales y nacionales con el fin de prevenir nuevas pérdidas y crear mejores oportunidades para los jóvenes de estos pueblos.

ISBN: 978-87-92786-19-7



9 788792 786197