



# SUICÍDIO ADOLESCENTE

em povos indígenas 3 estudos



# SUICÍDIO ADOLESCENTE EM POVOS INDÍGENAS

3 estudos

**arte brasil** editora

2014

© Copyright 2012 UNICEF

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais (Lei 9.610/98).

Autores:  
PERU

Irma Tuesta Cerrón  
Malena García Tuesta  
Pedro García Hierro  
Comisión Permanente de Salud y Nutrición de ODECOFROC

BRASIL

Indianara Ramires Machado  
Maria de Lourdes Beldi de Alcantara  
Zelik Trajber

COLÔMBIA

Lina Marcela Tobón Yagari  
María Patricia Tobón Yagari  
Colectivo de Trabajo Jenzera

Capa: **Heloísa Beldi**  
Tradução: **Maria Regina Toledo Sader**  
Preparação e revisão: **Angela Viel**  
Diagramação: **Roberto Gomes**

**arte brasil** editora

www.artebrasileditora.com.br  
Rua Manoel Bolto, 40 - São Paulo, SP  
Fone: 11 - 3439-7339

A Arte Brasil Editora não se responsabiliza pelo conteúdo da obra. Suas informações e opiniões são de responsabilidade dos autores.

O estudo foi realizado sob a coordenação de Alejandro Parellada, Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas, IWGIA.

As opiniões e os dados incluídos na presente publicação representam o ponto de vista dos autores e não refletem necessariamente os pontos de vista do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) nem da Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (AECID).



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](http://www.unicef.org/lac)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

**SUICÍDIO ADOLESCENTE EM POVOS INDÍGENAS. 3 ESTUDOS**

Vários Autores  
SUICÍDIO ADOLESCENTE EM POVOS INDÍGENAS. 3 ESTUDOS  
São Paulo : Arte Brasil Editora, 2014

ISBN: 978-85-64377-19-6

1. Povos Indígenas 2. Suicídio 3. Questões Sociais I. Título



CDD 300  
CDU 304

# CONTEÚDO

Siglas.....	4
Prefácio.....	7
Resumo.....	9
Introdução.....	12
Peru: oportunidades para as crianças e o suicídio de jovens da Nação Awajún no noroeste peruano.....	22
Brasil: em busca de um lugar para os jovens indígenas guarani.....	100
Colômbia estudo de caso: suicídios de jovens embera.....	146
Conclusões Gerais.....	178
Bibliografia.....	189

## SIGLAS

---

ACCU	Autodefesas Camponesas de Córdoba e Urabá
ACIE	Área de Coordenação de Instituições Educativas
AIDSESP	Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana
AISPED	Assistência Integral de Saúde às Populações Excluídas e Dispersas
AJI	Associação de Jovens Indígenas
ASIS-PI	Análises da Situação Integral de Saúde para Povos Indígenas
BPC	Benefício de Prestação Contínua
CAH	Conselho Aguaruna e Huambisa
CAMIZBA	Cabildo Maior Indígena Zonal do Baixo Atrato
CENSI	Centro Nacional de Saúde Intercultural
CERD	Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CN	Comunidade Nativa
CONPES	Conselho Nacional de Política Econômica e Social
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
DAM	Desenvolvimento do Alto Maranhão
DGE	Direção Geral de Epidemiologia
DISA	Direção de Saúde
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
FARC	Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia
FORMABIAP	Programa de Formação de Professores Bilíngues da Amazônia Peruana
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
GAPK	Grupo de Apoio aos Jovens Indígenas de Mato Grosso do Sul
GGF	Gênero, Geração e Família (programa da Organização Indígena da Antioquia)
IBC	Instituto do Bem Comum
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

---

ICBF	Instituto Colombiano de Bem-Estar Familiar
IIAP	Instituto de Pesquisa da Amazônia Peruana
ILV	Instituto Linguístico de Verão
INDEPA	Instituto Nacional de Desenvolvimento de Povos Andinos, Amazônicos e Afro-peruano
INEI	Instituto Nacional de Estatística e Informática
INS	Instituto Nacional de Saúde
INSS	Instituto Nacional de Seguro Social
ISA	Instituto Sócio-Ambiental
MINSA	Ministério da Saúde
MP	Ministério Público Federal
NBI	Necessidades Básicas Insatisfeitas
ODECROFOC	Organização de Comunidades Fronteiriças do Rio Cenepa
OGE	Organização Geral de Epidemiologia do Ministério da Saúde
OIA	Organização Indígena de Antioquia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OREWA	Organização Regional Embera Wounaan do Choco
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PAC	Plano de Aceleração de Crescimento
PAIF	Plano de Atenção Integral à Família
PCN	Processo de Comunidades Negras
PETI	Programa de Erradicação do Trabalho Infantil
PMA	Programa Mundial de Alimentos
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PRONAA	Programa Nacional de Assistência Alimentar
SGP	Sistema Geral de Participação
SICNA	Sistema de Informação de Comunidades Nativas, IBC
SISBEN	Sistema de Identificação de Potenciais Beneficiários de Programas
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TAC	Termo de Ajuste de Conduta
TI	Terras Indígenas
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância



## PREFÁCIO

---

Este estudo nasceu como reação a um fenômeno preocupante e pouco conhecido: o alto número de suicídios que se registra no seio da população indígena na América Latina. Apesar de a região registrar um dos índices mais baixos de suicídio em nível global, o suicídio de jovens indígenas lidera as taxas entre os diferentes grupos populacionais latino-americanos.

O estudo das Nações Unidas relativo à “Situação mundial dos povos indígenas”, de 2009, localiza o suicídio dos jovens indígenas em um contexto de discriminação, marginalização, colonização traumática e perda das tradicionais formas de vida. Muitos jovens indígenas sentem-se isolados, fora de lugar tanto em suas comunidades, ao não encontrar nelas um lugar adequado às suas necessidades, quanto nas sociedades envolventes, pela profunda discriminação que os não indígenas têm contra esta população.

O presente documento representa um esforço inicial para entender, a partir de uma perspectiva intercultural, o que está ocorrendo no interior de determinados povos indígenas americanos que leva seus jovens a optar pelo suicídio como resposta a seus problemas. As dificuldades que se apresentam para obter informação diante de um tema que coloca respostas emocionais fizeram com que esse trabalho tivesse uma metodologia cautelosa e muito respeitosa tendo alcance muito limitado, como primeira sondagem que possa orientar um futuro estudo de maior profundidade.

A UNICEF começou seu trabalho com povos indígenas há mais de três décadas na América Latina. Desde 2000, em aliança com o Fórum Permanente das Nações Unidas sobre Assuntos Indígenas (UNPFII), ambas as instituições consideraram importante entender às oportunidades e ao grau de cumprimento dos direitos da adolescência e da juventude indígena, considerando de maneira prioritária sua própria cosmovisão e o impacto da identidade coletiva em seu bem-estar.



Trabalhos, como o presente, deveriam servir para trazer uma informação útil aos povos afetados, assim como para estimulá-los a tomar uma atitude proativa e fazer ver a gravidade de um problema que pode interferir de maneira determinante em seus projetos de vida. Assim mesmo busca-se fazer um primeiro chamado de atenção dos Estados para que sejam assumidas as responsabilidades políticas para a prevenção, redução do prejuízo e erradicação definitiva desta epidemia.

Bernt Aasen  
Diretor Regional UNICEF

Myrna Cunninham  
Presidenta da UNPFII

Alejandro Parellada  
Coordenador do Programa de IWGIA para a América Latina

## RESUMO

---

### Suicídio adolescente entre povos indígenas: três estudos de caso

Em 2009, em sua Observação Geral nº 11, o Comitê dos Direitos da Criança (CRC), no artigo 55 indicou que

“Em alguns Estados membros, as taxas de suicídio das crianças indígenas são consideravelmente mais altas do que as das não indígenas. Nestas circunstâncias, os Estados deveriam formular e aplicar uma política de medidas preventivas e velar para que se invistam mais recursos financeiros e humanos em prol da saúde mental das crianças indígenas, de tal forma que tenha em conta seu contexto cultural, consultando previamente a comunidade afetada. Para analisar e combater as causas desse fenômeno o Estado-membro deveria estabelecer e manter um diálogo com a comunidade indígena”.

Neste sentido os membros do Fórum Permanente para as Questões Indígenas das Nações Unidas (UNPFII) da América Latina recomendaram que a UNICEF encabeçasse uma pesquisa a esse respeito.

Neste contexto internacional, surge o presente estudo comparativo de três casos de suicídio entre a juventude indígena no Peru (Awajún), Brasil (Guarani) e Colômbia (Embera). A pesquisa foi feita junto com o Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas (IWGIA). Durante a mesma, foi dada ênfase especial em captar e transmitir a própria visão dos jovens, com enfoque intercultural a fim de procurar a compreensão mais próxima desta contingência dolorosa. Além da utilização de diversas técnicas como o método de observação participante, as entrevistas – com profissionais da saúde, antropólogos e líderes indígenas, bem como uma considerável revisão bibliográfica, a metodologia centrou-se

no trabalho direto com grupos de jovens das comunidades. Pela delicadeza do tema, em cada caso procurou-se contar com a participação de pesquisadores de líderes juvenis locais junto com os profissionais da equipe de pesquisa.

Os trabalhos antropológicos existentes mostram que as tentativas de suicídio são recorrentes nos povos Awajún, Guarani e Embera. Também diversos estudos acadêmicos, assim como informes das secretarias locais de saúde, coincidem em assinalar a frequência dos suicídios juvenis entre as populações do estudo e sua acentuação nos últimos anos. Contudo, ainda não se realizou em nenhum dos três países, uma pesquisa mais profunda sobre o caso, e não existe informação suficiente nem dados estatísticos confiáveis. Em muitas ocasiões, as proibições culturais em tratar abertamente certos fatos constituem uma dificuldade adicional para compreender uma problemática que integra aspectos sociais, psicológicos e culturais complexos.

Esta ausência de informação pormenorizada, sistemática e atualizada, tanto oficial quanto acadêmica, foi compensada pela participação voluntária dos próprios jovens na análise de uma problemática que os preocupa, o que dá um valor especial a este estudo mais além do que suas óbvias limitações estatísticas. O estudo ratifica por meio dos dados existentes a informação relativa à ocorrência desproporcional de suicídios entre determinados povos e comunidades indígenas em relação às médias nacionais e regionais. Os informes colocam que o suicídio é, nestes casos, resultado da pluralidade de fatores interrelacionados, mas que certas características culturais e determinadas variáveis históricas podem fazer alguns povos mais propensos a cometer suicídio como resposta às mudanças na estrutura social da comunidade, o cerco territorial e cultural, a desesperança diante da vida, a falta de oportunidades laborais e educativas e especialmente, a sistemática discriminação.

O presente estudo deve ser valorizado como um ponto de partida para pesquisas futuras, conduzidas pelos próprios povos indígenas e com seu compromisso, destinadas a ponderar os efeitos e os severos impactos que os choques culturais e o cerco social, econômico e ecológico aos territórios tradicionais têm sobre a saúde mental da juventude indígena.

A UNICEF vem realizando um trabalho de incidência baseado em dados relativos à juventude indígena da região. Este informe contribui a perfilar algumas conclusões e recomendações preliminares para qualquer intervenção, seja das organizações representativas dos povos indígenas, as ONGs, instituições de saúde pública e os governos locais e nacionais com o fim de prevenir novas perdas e criar melhores oportunidades para os jovens destes povos.

## INTRODUÇÃO

---

O presente trabalho aborda, desde um ponto de vista interdisciplinar e intercultural, o tema das oportunidades dos meninos, meninas e adolescentes indígenas nos três países americanos e a frustração de seu projeto de vida pelo suicídio de seus jovens<sup>1</sup> que, em alguns casos, atinge taxas muito acima das nacionais, revelando um estado de vulnerabilidade extrema, incompatível com uma vida digna e criativa.

O suicídio representa a nível mundial umas das primeiras causas de morte e o suicídio de jovens aparece como a segunda causa para este grupo social. Os maiores índices de suicídios se registram entre os 15 e 24 anos de idade.

Apesar de que na América Latina os índices são um dos menores por continente, o suicídio dentro da população indígena lidera as taxas entre os diferentes grupos populacionais. O Fórum Permanente para as Questões Indígenas das Nações Unidas, em seu sexto período de sessões em 2007, alertou sobre o problema e fez uma chamada aos Estados e aos órgãos nacionais competentes em matéria de saúde dos povos indígenas afim de avaliar as causas profundas de suicídio dos jovens indígenas e elaborar estratégias preventivas.

O Comitê dos Direitos da Criança, em sua Observação Geral nº 11, de 2009, assinalava que: “55. Em alguns Estados-membros, as taxas de suicídio de crianças indígenas são consideravelmente mais altas do que as das crianças não indígenas. Nestas circunstâncias, os Estados-membros deveriam formular e aplicar uma política de medidas preventivas e velar para que se destinem mais recursos financeiros e humanos para a saúde mental das crianças indígenas, de forma tal que se tenha em conta seu contexto cultural, com prévia consulta com a comunidade afetada.”

---

1. Preferimos utilizar a categoria de jovens e não adolescentes por ser o termo mais comum entre as comunidades indígenas com as quais se fez o estudo.

Em 2010, a Organização Mundial da Saúde (OMS), em colaboração com o UNPFII, convocou uma reunião com o fim de estudar os dados que atribuem aos membros das comunidades indígenas um índice superior ao restante da população, com especial atenção à situação dos indígenas aborígenes da Austrália, os maori da Nova Zelândia e as populações indígenas dos territórios ocupados pelos Estados Unidos e Canadá. O problema também alcança os povos indígenas na região sul-americana. O estudo das Nações Unidas relativo à “Situação mundial dos povos indígenas” de 2009 assinalava taxas de suicídio entre jovens guaranis do Brasil como sendo 19 vezes acima das nacionais e índices de até 500/100 000 em povos como os embera da Colômbia (contra 5,2 a nível nacional). O informe coloca o suicídio dos jovens indígenas em um contexto de discriminação, marginalização, colonização traumática e perda das formas tradicionais de vida, mas adverte sobre a complexidade dos fatores que intervêm na transmissão desses traumas entre gerações na forma de comportamento suicida. A marginalização desses jovens tanto em suas próprias comunidades, ao não encontrar nelas um lugar adequado às suas necessidades, quanto nas sociedades envolventes, pela profunda discriminação, forja um sentimento de isolamento social que pode conduzir a reações autodestrutivas<sup>2</sup> do ponto de vista ocidental.

Trata-se então de um sofrimento que incide de maneira desproporcional em um setor determinado da população, os povos indígenas, e em um momento concreto de seu desenvolvimento histórico. Nesse sentido, ainda consistindo o suicídio em um ato subjetivo e individual, faz-se indispensável analisá-lo como um fato social em que os aspectos coletivos e culturais podem ser determinantes, do mesmo modo que outros fatores psicológicos, genéticos ou ligados ao meio ambiente.

## O suicídio e os direitos das crianças indígenas

A Segunda Conferência Mundial sobre Direitos Humanos (Viena, 1993) definiu o caráter universal, indivisível, interdependente e não hierarquizado do conjunto dos direitos humanos, internacio-

---

2. Estado mundial da situação dos povos indígenas (Nações Unidas, 2009).

nalizados a partir de normas de consenso universal expressas em tratados que fixam níveis mínimos de proteção para cada um desses direitos. Os Estados assumem duas obrigações principais em relação aos direitos humanos, o dever de respeito e a obrigação de garantia. A implementação dos direitos humanos requer construir e ativar políticas públicas e estratégicas nacionais (de controle, informativas, participativas de capacitação ou outras) para criar as circunstâncias necessárias que permitam a operacionalidade destes direitos. Nisso consiste o enfoque dos direitos, um enfoque que parte da identificação do conteúdo dos direitos (e as obrigações correspondentes) e que integra, frente a normas, padrões de cumprimento, sistemas de avaliação, vigilância e supervisão, princípios operativos, políticas públicas e estratégias, processos e mecanismos operativos para a prestação de contas, a fim de tornar efetiva a proteção do bem jurídico que a sociedade se comprometeu resguardar. Esse enfoque, põe ademais uma ênfase especial na apropriação dos próprios sujeitos do direito e em lutar por sua implementação como uma responsabilidade compartilhada entre os atores envolvidos (titulares e avaliadores) com base em sua participação conjunta na tomada de decisões.

Em relação ao suicídio dos jovens indígenas, a “Convenção sobre o direito da criança”<sup>3</sup> declara, entre outras coisas, no seu artigo 6:

1. *Os Estados-membros reconhecem que toda criança tem o direito intrínseco à vida.*
  2. *Os Estados-membros garantirão ao máximo possível a sobrevivência e o desenvolvimento da criança.*
- 
3. A Convenção considera criança toda pessoa com menos de 18 anos, salvo que, por lei haja adquirido maioridade. Entre os povos indígenas o conceito de adolescente na maioria dos casos não existe, é uma construção ocidental. O menino ou a menina passa diretamente à jovem e são jovens desde os 12 ou 13 anos até que constituam família. Ainda que na UNICEF e nas Nações Unidas se utilize o conceito de menino, adolescente e jovem cobrindo distintas faixas de idade, por respeito à autoidentificação dos próprios povos indígenas assumiu-se o termo “jovens” para dar conta de um conjunto de pessoas incluídas em faixas de idade consideradas pela CDN como sendo próprias da infância e da adolescência e aqueles outros que, superando os 18 anos se consideram jovens.

Da mesma forma em seu artigo 24:

1. *Os Estados-membros reconhecem o direito da criança em desfrutar o mais alto nível possível de saúde [...];*
2. *Os Estados-membros assegurarão a plena aplicação deste direito e adotarão particularmente as medidas apropriadas para:*
  - a) *Reduzir a mortalidade infantil e na infância [...].*

E, finalmente, em seu artigo 27:

1. *Os Estados-membros reconhecem o direito de toda criança a um nível de vida adequado para seu desenvolvimento físico, mental, espiritual, moral e social [...].*

Por sua vez, tanto o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho quanto a “Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas” estabelecem as condições que os Estados devem impulsionar para o melhor desenvolvimento físico, mental, cultural, espiritual, moral ou social das crianças indígenas vinculando-as aos direitos dos povos a que pertencem e recomendam a participação, a consulta prévia e o consentimento livre, prévio e informado como caminho para a adoção de decisões, programas e políticas a esse respeito.

Trata-se de dispositivos que apresentam obviamente uma obrigação positiva. Uma obrigação do que deve ser feito.

**Tabela 1. Principais instrumentos para a proteção dos direitos das crianças dos povos indígenas**

Proteção Internacional da ONU	Proteção regional (Américas)
Declaração universal dos direitos humanos (1945)	Declaração americana dos direitos e deveres do homem (1948)
Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2007)	Convenção americana sobre os direitos humanos (1969)
Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial (1965)	Protocolo de San Salvador sobre os direitos econômicos, sociais e culturais (1988)
Pacto internacional sobre os direitos civis e políticos (1966)	Convenção de Belém do Pará para prevenir, castigar e erradicar a violência contra a mulher (1994)



Pacto internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais (1966)	Jurisprudência do sistema interamericano de direitos humanos
Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (1979)	
Convenção sobre a tortura (1984)	
Convenção sobre o direito das crianças (1989)	
Convênio 169 OIT sobre povos indígenas e tribais em países dependentes (1989)	
Convênio 182 OIT sobre as piores formas de trabalho infantil (1999)	
Jurisprudência dos órgãos de interpretação do sistema das Nações Unidas	

Apesar de as limitações da informação atualmente disponível não permitirem identificar a verdadeira magnitude e difusão do problema entre os povos indígenas da América, os dados tornados públicos por organismos oficiais e privados obrigam desde já a aprofundar as pesquisas, e a tomar medidas preventivas nos casos em que tenha sido identificado um estado especial de vulnerabilidade diante deste tipo de emergência. Em qualquer caso, obriga que pelo menos esta situação seja levada em consideração de maneira prévia a qualquer decisão externa que possa perturbar ou afetar de maneira severa o meio ou o modo de vida dos povos vulneráveis. O direito à vida é um direito capital no constitucionalismo americano e se antepõe a qualquer outra consideração ou interesse público ou privado. A própria Corte Interamericana manifestou reiteradamente a necessidade de contar com o consentimento livre, prévio e informado quando determinada medida do Estado pudesse afetar de maneira grave a vida, a dignidade ou a saúde física e mental – individual e coletiva – de um povo indígena. Nos ministérios da saúde de vários países (como é o caso do Peru, Brasil e Colômbia), conta-se com informações a respeito da gravidade da situação, o que exigiria razoavelmente que se desenhem políticas públicas específicas e que se tomem medidas a esse respeito.

Passar por cima destas circunstâncias e com consequências previsíveis, gera responsabilidades por ser uma daquelas situações em que os Estados se vêm obrigados a promover ações afirmativas destinadas a proteger de maneira efetiva o direito à vida e à saúde física e mental das pessoas e das coletividades humanas<sup>4</sup>.

## O suicídio de jovens indígenas na América: o caso dos povos Awajún do noroeste do Peru, Guarani da Reserva de Dourados (Brasil) e dos Embera do Pacífico colombiano

O presente documento representa um esforço inicial para entender, a partir de uma perspectiva intercultural, o que ocorre no interior de determinados povos indígenas americanos que leva seus jovens a optarem pelo suicídio como resposta aos seus problemas. Como assinalamos anteriormente as dificuldades em realizar esse trabalho estão especificamente vinculadas ao tema, que é por de-

- 
4. Nas sentenças da Corte Interamericana se desenrola uma importante e positiva interpretação do direito à vida no contexto de comunidades. Sentença Yake Axa, p.162: “Uma das obrigações que indubitavelmente deve assumir o Estado em sua posição de defensor, com o objetivo de proteger e garantir o direito à vida, é a de criar condições de vida mínimas compatíveis com a dignidade da pessoa humana e a não produzir condições que a dificultem ou a impeçam. Nesse sentido, o Estado tem o dever de adotar medidas positivas, concretas e orientadas para a satisfação do direito a uma vida digna, em especial quando se trata de pessoas em situação de vulnerabilidade e risco, cuja atenção se torne prioritária.” Sentença Sawhoyamaxa p.155: “Está claro para a Corte que um Estado não pode ser responsável por qualquer situação que ponha em risco o direito à vida. Tendo em conta as dificuldades que implicam a planificação, a adoção de políticas públicas e as escolhas de caráter operativo que devem ser tomadas em função de prioridades e recursos, as obrigações positivas do Estado devem ser interpretadas de forma a que não se imponha às autoridades uma carga impossível ou desproporcionada. Para que surja esta obrigação positiva, deve estabelecer-se que no momento dos fatos as autoridades sabiam ou deviam saber da existência de uma situação de risco real e imediato para a vida de um indivíduo ou um grupo de indivíduos determinados e não tomaram as medidas necessárias dentro do âmbito de suas atribuições que, julgadas razoavelmente, podiam ser esperadas para prevenir ou evitar esse risco.” Sentença sawhoyamaxa p.178: [O] Estado violou o artigo 4.1 da “Convenção Americana”, em relação ao artigo 1.1 da mesma, por não ter adotado as medidas positivas necessárias dentro do âmbito de suas atribuições, que razoavelmente eram de se esperar, para prevenir ou evitar o risco ao direito à vida dos membros da comunidade sawhoyamaxa.”

mais delicado e traumatizante, portanto queremos ressaltar que ele é somente o início de um processo que deve ser levado a frente, como uma primeira sondagem que possa orientar estudos futuros de maior profundidade com a plena e sistemática participação e condução das comunidades afetadas. A reflexão interna sobre esta problemática e suas causas será em definitivo o único modo efetivo de abordar uma solução duradoura. Trabalhos como o presente deveriam servir para trazer uma informação útil aos povos afetados, bem como para estimulá-los a assumir uma postura proativa e para fazer ver a gravidade de um problema que pode interferir de maneira determinante em seus planos de vida, ou seja, seu futuro.

Assim mesmo tenta-se fazer um primeiro alerta aos Estados para que assumam responsabilidades políticas para a prevenção, a redução do prejuízo e a erradicação definitiva desta “epidemia”. Como se verá, os estados de ânimo que rodeiam as iniciativas autodestrutivas dos jovens indígenas estão vinculados a condições sociais, de meio ambiente, econômicas ou psicológicas, que têm a ver com as sequelas sobre suas formas de vida, de iniciativas e prioridades do Estado, geralmente assumidas com desconhecimento dos direitos humanos fundamentais das pessoas e os povos indígenas. Taxas como as apresentadas no presente informe se fossem dadas em nível nacional, poriam os países afetados em um estado de alerta incomum. O Estado não pode, portanto, ignorar uma situação que afeta os setores vulneráveis da população infantil sob sua proteção.

Os casos selecionados para essa primeira sondagem da problemática têm sido objeto de atenção por parte de meios oficiais e outros de ampla difusão, e representam circunstâncias peculiares que poderiam refletir tipos diferentes de processos de propagação do suicídio entre a juventude dos povos indígenas.

A metodologia dos trabalhos não é uniforme já que cada equipe teve que se adequar à conformação das equipes de trabalho, às circunstâncias logísticas do caso e ao nível de acessibilidade da informação levando em conta a dificuldade em tratar um tema que está saturado com vivências e acontecimentos traumáticos que marcaram e marcam a vida desta geração.

Os jovens foram muito cuidadosos no momento de refletir sobre o tema, pois perceberam claramente que se tratava de um fato

social que atingia e atinge os principais valores de suas culturas e que expressa a frustração de não poderem responder de outra forma às extremas dificuldades que enfrentam seu futuro e o de seus povos.

Nos três casos que se acompanhou, foi seguido, contudo, um princípio metodológico básico: escutar os jovens indígenas, estabelecer um diálogo entre eles e seus interlocutores de confiança. Diferentemente da maioria do trabalho antropológico, foi posta ênfase no olhar do jovem indígena sobre as causas do suicídio e sobre suas ideias para solucionar o que poderia ser qualificado como um trauma cultural. No Brasil, o trabalho é o resultado da atuação dos jovens indígenas que fazem parte da associação Ação de Jovens Indígenas (AJI), junto aos jovens em situação de risco que habitam a Reserva de Dourados, com o apoio de uma antropóloga e um médico, resultando um trabalho polifônico e polissêmico. Na Colômbia, a equipe foi formada por duas jovens profissionais embara acompanhadas por dirigentes indígenas locais e baseou suas informações em “Encontros de Vida” com os jovens da comunidade. Uma metodologia similar foi aplicada no caso peruano por uma equipe conduzida pela dirigente da organização indígena local e sua filha, acompanhadas por uma equipe de profissionais com experiência na região, mas sem antecedentes em relação à problemática do suicídio juvenil. Em todos os casos, buscou-se recopilar e sistematizar a informação bibliográfica e estatística disponível e foi feito contato com o pessoal de saúde e outros serviços estatais na área.

## **Necessidade de uma abordagem intercultural**

Apesar de ser o suicídio um fenômeno mundial que ultrapassa as culturas e as classes sociais, as experiências realizadas com povos indígenas (principalmente na Austrália e na Nova Zelândia<sup>5</sup>) demonstram que ações formuladas sob os parâmetros habituais dos programas de “saúde mental”, centrados principalmente no nível

---

5. Ver Penny Mitchell: Buscando as causas do suicídio nas comunidades aborígenes. IXGIA. Assuntos Indígenas 4/07.

de risco individual, não só não surtiram efeito senão que, em muitas ocasiões, geraram problemas convertendo-se alguns de seus procedimentos em novos fatores de risco. Como tratar então estes problemas? Como superar, sob paradigmas interculturais, a visão ocidental de “saúde mental” tão mal adequadas a estas populações? As causas e as medidas a serem tomadas serão as mesmas? Os casos estudados apresentam uma especificidade singular que conecta a conduta autodestrutiva com todo um universo simbólico que, por sua vez, localiza o suicídio na cultura e redefine assim os parâmetros para análise e tratamento. Os enfoques convencionais que incluem especialistas externos, intervindo com projetos de duração limitada e sujeitos a protocolos específicos de caráter instrumental desenhados culturalmente por especialistas ocidentais, têm limitações óbvias. Estes enfoques estão condenados a ignorar ou a não dar a devida importância ou a interpretar de maneira inadequada sinais que, sozinhos ou em combinação com outros, podem dar a chave para soluções culturalmente apropriadas. A responsabilidade do Estado é irrenunciável, mas desde um papel facilitador e não diretivo, assumindo o governo um compromisso forte para apoiar a identificação e experimentar as soluções que surjam dentro da própria comunidade.

É nesta perspectiva que se analisa o suicídio entre os povos indígenas da Colômbia, Peru e Brasil, especialmente entre os Embera, Awajún e Guarani.

## **Vulnerabilidade especial**

De acordo com o enfoque proposto pelas Nações Unidas, no informe mencionado anteriormente, as altas taxas de suicídio entre os povos indígenas, aparecem junto com uma conjunção de eventos traumáticos, como consequência de mudanças sociais, econômicas, políticas e principalmente culturais. Mas apesar de estas perturbações na forma de vida dos povos indígenas serem compartilhadas por boa parte deles, somente alguns povos apresentam este tipo de conduta suicida de maneira continuada. Em alguns povos, o suicídio chegou a interiorizar-se coletivamente como uma saída compreensível ou, pelo menos, como uma possibilidade não

surpreendente, às dificuldades, integrando-se como um padrão de conduta individual e coletivamente assumido. Será que determinadas culturas levam consigo certos fatores estruturais que carregam como uma resposta à vida, o suicídio?

Povos como o Awajun ou o Kaiowa-Guarani que compartilham com o Embera modelos estruturados para a guerra, incorporaram progressivamente o suicídio a seus padrões de comportamento cultural tornando-o mais perigoso porque origina condutas imitativas que se explicam por si mesmas, facilitando fugir a uma reflexão proativa. Em outros povos, como é o caso do povo Embera, a constatação recente de casos continuados de suicídio juvenil, a integração desta forma de morte no contexto das instituições culturais tradicionais, como a wawamia e o jai, parecem enviar um sinal de alarme em relação à possibilidade de que também possa se desenvolver nestes povos (e em outros povos indígenas no futuro) uma integração cultural do suicídio que o explique e o justifique trazendo argumentos para sua aceitação, a resignação e a passividade diante destas condutas, perpetuando-as.

Vários estudos interdisciplinares tentaram responder a esta especificidade, associando os fatores de risco com a perda de vínculos culturais, o abuso e a dependência de drogas e substâncias químicas (Kilmayer *et al.*, 2000), a desconexão com a história cultural (Chandler e Proux, 2006), problemas psicológicos e psiquiátricos, abuso físico, separação dos familiares durante a fase infantil (Boothroyd *et al.*, 2001), perda dos laços familiares (Wexler e Goodwin, 2006), ausência de participação social, tanto na comunidade quanto na família (Mignione e O'Neil, 2005), estresse cultural e enfraquecimento do sistema de crenças e espiritual (RCAPa, 1995).

Tratam-se de hipóteses e possivelmente todos estes fatores e outros, em conjunto, atuam para favorecer o suicídio entre os povos indígenas. *Mas sendo um tema tão imbuído pelo cultural, o enfoque deve centrar-se nos fatores de risco e proteção coletivos que são os que permitirão uma participação da maioria dos membros da comunidade para obter uma resposta contra-cultural, com reconhecimento das causas subjacentes e a construção de um marco prático de participação que inclua a maioria dos membros da comunidade.*

Bernt Aasen

# PERU: OPORTUNIDADES PARA AS CRIANÇAS E O SUICÍDIO PERSISTENTE DE JOVENS<sup>6</sup> DA NAÇÃO AWAJÚN NO NOROESTE PERUANO<sup>7</sup>

---

## Apresentação do problema

Alta incidência, a continuidade e o aparente aumento dos casos de suicídio ou de tentativas de suicídio entre jovens do povo Awajún, no noroeste peruano, é causa de profunda preocupação para pais e mães de família que, hoje em dia e nas comunidades em que os episódios são mais frequentes, sentem essa calamidade como uma ameaça permanente para o sossego das famílias e o equilíbrio das relações sociais, aumentando, como causa e efeito, o mal-estar cultural que hoje atinge o povo Awajún.

Existe uma concordância entre a maior parte dos estudiosos em reconhecer uma casuística complexa que se reflete na variedade das explicações trazidas pelos próprios awajún para os diferentes episódios de suicídio ou tentativa de suicídio. Estes se referem

6. A denominação de jovens é polêmica. Entre os awajún o conceito de adolescência não é reconhecido como uma etapa em direção à maturidade; o conceito de menino-menina expressa uma situação de aprendizagem com um progressivo nível de independência; depois dos 12 ou 13 anos ninguém usaria essa denominação que inclusive poderia ser ofensiva para o menor. São jovens desde essa idade até que formem família (ainda que se fale de casais jovens). As Nações Unidas consideram menino ao menor de 18 anos com justas razões. Contudo a fim de que o presente texto possa ser lido por um público amplo, mas também pelos interessados, assumimos o termo jovem para dar conta de um conjunto de pessoas incluídas em faixas de idade consideradas pela CDN como próprias da infância e da adolescência e aqueles outros que, superando os 18 anos se consideram jovens tanto em termos ocidentais quanto no interior da cultura awajún.
7. Os povos indígenas vêm se apresentando como nações e/ou povos originais. Até o momento, nos textos elaborados pelos próprios awajún, eles se identificam como povo Awajún, de maneira que assim serão identificados no texto com aviso de que cada vez que se mencione povo Awajún se estará fazendo referência à nação Awajún.

geralmente a circunstâncias externas imediatas à própria tentativa. A autarquia da família awajún, o alto grau de recato relativo às intimidades familiares e a extrema emotividade que acompanha a recordação de cada intento entre os mais próximos, dificultam as averiguações mais profundas sobre a existência de possíveis causas imediatas que, com dificuldade, afloram somente em alguns casos determinados.

Para o olhar de um observador externo que convive com as famílias awajún é evidente o contraste entre o estado de extrema placidez, autodomínio, autossuficiência e autocomplacência que responde ao ideal da vida bem vivida proposto pelos mestres mitológicos – e que se traduz por uma cortesia atenta e afetuosa diante do visitante – e os momentos que alguns descreveram como sendo de fúria e que expressam uma forte determinação para fazer face às perturbações geradas diante desse ideal de vida. O discurso arrogante e grosseiro dos homens em cenários de confrontação, ou as iradas expressões das mulheres contrariadas, evidenciam um tom emotivo que assusta os observadores, mas que principalmente visam a manifestar ante o próprio olhar awajún um estado de ânimo culturalmente valorizado. É esse temperamento conscientemente construído que explica o respeito generalizado diante de uma nação, olhada como guerreira, que efetivamente tem dado respostas muito contundentes aos atos de agressão de inimigos potenciais<sup>8</sup>.

A equipe encarregada desta sondagem sobre casos de suicídio ou tentativas de suicídio continuados entre os membros do povo Awajún estima que se algum fator comum possa ser deduzido do total de casos descritos pela bibliografia ou trazidos pelos informantes durante o trabalho de campo, é uma comoção prévia emocional que evidencia estados de ânimo que são peculiares do povo Awajún; estados de ânimo definidos culturalmente e portanto, herdados pelo indivíduo. Expressam as ideias culturais que os awajún têm dos estados internos, de como, porque e onde

---

8. O contraste para o visitante entre a extremada violência da saudação cerimonial diante de desconhecidos (o enematmu) e a posterior afabilidade no discurso (aúgbatbau, diipás chicham) e a hospitalidade extremada com esse mesmo visitante, uma vez que tenha sido localizado dentro das coordenadas familiares de amigo-inimigo, expressa ritualmente esta emotividade singular.



é que se sente. Estes estados de ânimo ao manifestar-se em atos, em virtude de um determinado estado de coisas perturbadoras, emitem mensagens significativas para este povo e se situam além do individual e do subjetivo<sup>9</sup>.

Se o que está dito é certo, possivelmente o suicídio ou a tentativa de suicídio enquanto iniciativa inscrita no patrimônio cultural do povo Awajún como resposta a situações perturbadoras – esteja interiorizado desde tempos mais ou menos históricos, como algo não insólito entre seus membros. Igualmente, os fatores que geram silêncio diante desta conduta e os que podem ativá-la se manifestam com forças e debilidades em comportamentos culturalmente definidos. Conhecer estes fatores e as características dos estados de espírito peculiares das pessoas do povo Awajún é uma tarefa que só pode ser enfrentada a partir de seu interior.

Estando entre os membros do povo Awajún é permanente e universalmente latente a possibilidade do suicídio por razões arraigadas de tipo psicossocial e cultural – que não se apresentam em outros povos submetidos a condições similares<sup>10</sup> –, as perturbações externas a seu modo de vida poderiam ocasionar, entre outros atos emocionalmente extremados, os atentados contra a própria vida. Em definitivo: entendendo que o suicídio entre os awajún não é unicamente resultado das mudanças recentes em seu entorno – e que conta com raízes culturais profundas e possivelmente pretéritas – é certo que as alterações globais, profundas e vertiginosas de seu entorno nos tempos modernos poderiam estar gerando um mal-estar cultural traumático que estimule o aumento dos episódios de suicídio ou das tentativas de suicídio, entre aqueles que tenham sido mais afetados por estas perturbações ou cujo estado de ânimo emocional seja mais vulnerável.

Como se verá no informe do estado da situação, o suicídio afeta as mulheres de maneira muito marcante, o que obriga a prestar atenção para as questões de gênero, evitando transplantar previamente preconceitos que levem ao mundo awajún as caracterís-

---

9. Sobre esta interação entre “estados de ânimo”, “estados de coisas” e “estados de fato”, ver Surráles, Alexander / No coração do sentido. – IWGIA, 2003.

10. De fato, não se apresentam nos outros povos da família etnolinguística denominada jibaroana. Tão pouco se apresenta por igual em todos os cenários locais em que se assentam as famílias awajún.

ticas de uma problemática que não necessariamente concerne da mesma maneira às mulheres awajún e às mulheres pertencentes às sociedades com valores culturais diferentes.

Outro setor que nos últimos anos está sofrendo uma epidemia de tentativas de suicídio, de acordo com versões apreciativas dos pais de família que não puderam ser constatadas com dados concretos, é a de jovens, principalmente escolares, marcadamente do sexo feminino. Muitos casos referidos afetam pessoas consideradas no intervalo de idade que a ONU considera como crianças.

## Metodologia do estudo

Para a realização deste estudo foi necessário adotar uma série de decisões metodológicas que são consequência de particularidades próprias do problema. Apesar de o suicídio interessar à totalidade do povo Awajún – e nesta medida procurou-se revisar informação de alcance geral – optou-se por restringir o trabalho de pesquisa à bacia do Rio Cenepa (Condorcanqui, Amazonas). A razão desta restrição é não somente o prazo limitado disponível, como também o fato de que o Programa da Mulher da Organização de Comunidades Fronteiriças do Rio Cenepa (ODECOFROC) vem trabalhando neste âmbito a problemática e os fatores de proteção que provêm de seu próprio patrimônio cultural. É preciso assinalar que os dirigentes da organização aceitaram colaborar com o presente estudo, não sem prevenções, pela sensibilidade que caracteriza o tema. Nessa medida, se considera que o estudo constitui uma sondagem que busca orientar uma pesquisa futura de maior profundidade com participação plena e sistemática das comunidades, o qual necessitaria uma maior inversão em tempo e recursos. O estudo foi realizado em um período de cinco meses, nas comunidades de Mamayaque, Cocoashi, Kusu Kubaim e Pagat.

Para estimular a expressão das expectativas de futuro dos jovens foram realizados dois encontros de vida com grupos de crianças e jovens (de ambos os sexos e separadamente). Assim mesmo, foram analisados a partir da perspectiva do objetivo do estudo os resultados de outra série de oficinas com jovens que

ODECOFROC havia organizado dois anos antes. Outros dois encontros, com uma metodologia de oficinas de futuro, foram levados a cabo, também separadamente, com mães de família do Programa de Mulheres e com pais de família participantes de um curso de Saúde e Nutrição ministrado pela mesma organização. Além disso, foram realizadas conversas individuais com numerosos informantes, familiarmente próximos à equipe de campo, bem como com dirigentes e vários professores.

Questões tais como estados de ânimo culturalmente determinados, complexos culturais significativos (como a morte, a guerra, o prejuízo provocado e outros), assim como as visões e as expectativas de futuro, estavam no foco de atenção das entrevistadas. A equipe contou com informações procedentes de 42 jovens de ambos os sexos entre 10 e 21 anos, 13 mulheres adultas pertencentes ao programa da mulher da ODECOFROC, 10 agentes de saúde e 5 professores das comunidades, bem como dirigentes e ex-dirigentes da organização; ademais foram compartilhadas histórias de vida com 6 informantes-chave, mulheres entre 32 e 58 anos de idade com experiências próprias de suicídio ou de parentes próximos.

De forma complementar obteve-se dados de disfunções, a partir dos informes dos agentes e dos auxiliares de saúde de três comunidades dos últimos anos e informação relativa a um alto número de tentativas de suicídio em que interveio um agente sanitário local awajún especializado em desintoxicação e lavagens gástricas.

Com o apoio da FORMABIAP, o Programa de Formação de Professores Bilíngues da Amazônia Peruana da organização nacional: Associação Inter-Étnica de desenvolvimento da Selva Peruana (AIDSESP), teve acesso aos trabalhos dos alunos do programa. Igualmente receberam-se aportes de vários especialistas e do pessoal médico que atuou na região, bem como parte do Grupo DAM (Desenvolvimento do Alto Maranhão 1970-1980) ou do Programa de Saúde do CAH (Conselho Aguaruna e Huambisa 1980-1988). Foram contatados também profissionais da Direção Geral de Epidemiologia (DGE) do Ministério da Saúde a fim de verificar a informação disponível a nível oficial e os enfoques utilizados para o tratamento do problema.

## Povos indígenas amazônicos e o Estado peruano

Os povos indígenas no Peru atravessam um momento muito crítico e são vários os mecanismos e os órgãos de tratados de direitos humanos das Nações Unidas que demonstraram preocupação e que têm chamado a atenção do governo para graves descumprimentos das obrigações assumidas pelo Estado no âmbito internacional<sup>11</sup>. A deterioração das condições de vida dos povos amazônicos está acelerada. Colonizações induzidas ou espontâneas sem controle estatal, com sua seqüela de expansão da cultura da coca, oferta maciça aos investidores de terras destinadas a monoculturas industriais ou à especulação, uma política muito agressiva de concessões petrolíferas e florestais, atividades mineiras informais e formais sem a vigilância ambiental adequada e de alto impacto, concessões hidroelétricas ou grandes projetos viários, sobrepuseram-se aos territórios indígenas, em muitos casos de forma repentina, alterando de maneira determinante as formas de vida dos povos afetados. Sólidas economias tradicionais foram prejudicadas sem maiores possibilidades de recomposição em curto e médio prazos. A deterioração dos recursos amazônicos do Peru nas três últimas décadas foi considerada alarmante por boa parte dos conservacionistas<sup>12</sup>. Em muitos casos, o padrão de vida dos indígenas decaiu drasticamente, afetando especialmente as crianças<sup>13</sup>.

Do ponto de vista normativo, os povos indígenas do Peru sofreram enfraquecimento progressivo em relação à proteção jurídica de seus territórios a partir da Constituição de 1993 a fim de facilitar o mercado de terras e recursos amazônicos. Um informe efetuado pela Comissão Especial Multipartidária do Congresso, encarregada de estudar e recomendar uma solução ao problema dos povos indígenas<sup>14</sup>, conclui que “o Estado peruano não construiu políticas públicas específicas para os povos indígenas [...]. As ações desen-

---

11. Ver informe do Comitê de Especialistas em Revisão de Convênios e Recomendações da OIT (80ª Reunião, fevereiro 2010) assim como do Relator Especial para Povos Indígenas e o Comitê para a Erradicação da Discriminação Racial.

12. Dourojeannie, Marc / Amazonía peruana, em 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/apoyocomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799F005E/\\$FILE/INFCMEERSOOI-250510.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoyocomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799F005E/$FILE/INFCMEERSOOI-250510.pdf)

volvidas por distintas entidades setoriais não foram formuladas com a participação dos povos indígenas ou com suas organizações representativas e nem consultadas no que se refere a sua aplicação [...]. Ainda não foram aprovadas as leis pedidas por distintas instituições, como a Defensoria do Povo e as próprias organizações indígenas [...]. O Estado não conta com a institucionalidade necessária para dar atenção integral à problemática dos povos indígenas e dar cumprimento ao estabelecido pela Constituição Política do Peru e pelo Convênio n° 169 [...].”

As tensões entre as organizações indígenas e o Estado peruano nos últimos cinco anos têm sido permanentes e alguns de seus conflitos se dirimem hoje nos tribunais. Existem concessões petrolíferas de mais de 50 milhões de hectares cobrindo 72% da Amazônia e já loteados em sua totalidade. As cifras para as concessões mineiras e madeiras superam 2 e 15 milhões de hectares, respectivamente, e o montante das terras desflorestadas já supera os 10 milhões.

Depois dos acontecimentos de Baguá<sup>15</sup>, o governo peruano constituiu o Grupo Nacional de Coordenação para o Desenvolvimento dos Povos Amazônicos cujas conclusões não chegaram a ser postas em prática<sup>16</sup>. Os relatórios da Defensoria Peruana do Povo reportam de uma média de 250 conflitos sociais nos últimos anos; 54% deles têm origem socioambiental e muitos se dão em contexto indígena.

---

15. No dia 19 de abril de 2009, os povos indígenas amazônicos iniciaram uma jornada de luta pela anulação de decretos legislativos que consideraram lesivos aos seus interesses coletivos. A província amazônica de Baguá, no norte do Peru, foi um desses lugares onde se concentraram os manifestantes. A desocupação realizada a 5 de junho de 2009 pelas forças policiais resultou em um enfrentamento com 34 mortos, 24 policiais e 10 civis e cerca de 200 feridos, muitos deles projéteis de arma de fogo. Ver: Informe da Comissão Investigadora: [http://www.cnr.org.pe/imagenes\\_archivo/4a24c0d8d7eba-485218c6676a898f8d7/Informe\\_Final\\_del\\_la\\_Comision\\_Especial\\_para\\_Investigiar\\_y\\_Analizar\\_los\\_Sucesos\\_de\\_Bagua.pdf](http://www.cnr.org.pe/imagenes_archivo/4a24c0d8d7eba-485218c6676a898f8d7/Informe_Final_del_la_Comision_Especial_para_Investigiar_y_Analizar_los_Sucesos_de_Bagua.pdf). Informe en minoría de la comisión: <http://informebagua-enminoría.blogspot.com>

16. Um projeto de lei de consulta prévia sancionado pelo Congresso foi observado pelo Executivo. Entretanto, 24 novos lotes petrolíferos foram contratados após o pedido do CERCR para suspender as concessões enquanto não houvesse um procedimento de consulta apropriado.

## O povo Awajún: localização e breve apresentação<sup>17</sup>

O povo ou nação Awajún ocupa o extremo noroeste da Amazônia peruana. Considera como sendo seu um amplo território calculado em 4.166.308 ha, dos quais estão legalizados 2.155.943. É um território muito acidentado de morros abruptos e colinas mais suaves, com rios de vales estreitos e fortes correntezas.

### Quadro 1<sup>18</sup>. Territórios indígenas na Amazônia Peruana

Conceito	Hectares	
Total de terra na Amazônia	78 282 060	
<b>Territórios indígenas legalizados</b>		
Terras tituladas	5 363 023	
Terras cedidas em uso	3 019 717	
Ampliações (todas as modalidades)	1 413 693	
Outras modalidades	767 825	
Total de terras tituladas e/ou demarcadas a comunidades indígenas		10 564 258
Reservas territoriais para povos indígenas isolados		2 812 686
<b>Total de terras legalizadas a povos indígenas</b>		<b>13 376 944</b>

O rio Maranhão, que constitui o eixo do território, corre por um leito fortemente inclinado na zona de assentamento do povo Awajún, com uma série de perigosos estreitamentos do canal ao cruzar as cadeias montanhosas. A população awajún está distribuída por várias bacias com marcada identidade e autarquia local com processos históricos singulares em cada caso. Contudo, a identificação enquanto awajún é forte e universal, bem como sua determinação comum pela defesa do território tradicional.

17. Utilizamos, com permissão do autor, a etnografia inédita de Emilio Serrano, documento datilografado elaborado na década de 1970, mas com muita informação vigente até a data.

18. Informação recolhida do Instituto de Investigaciones de La Amazonía Peruana (IIAP), Instituto de Estadística e Informática (INEI), Instituto Del Bien Común (IBC) e García y Chirif, 2007.

## Políticas públicas para povos indígenas no Peru<sup>19</sup>

Não existem políticas públicas diferenciadas ou que tratem de maneira transversal a problemática dos povos indígenas de acordo com o documento de conclusões da comissão do Congresso.

**Institucionalidade** - A instituição oficial, o INDEPA (Instituto Nacional de Desenvolvimento dos Povos Andinos, Amazônicos e Afro-peruanos), não possui canais para a participação de interessados e seu desprestígio entre as organizações indígenas é patente, assim como sua falta de operacionalidade e incidência. Atualmente ocupa uma categoria menor no organograma do Estado.

**Participação e consulta** - Após um longo período de acordo de uma agenda política entre Estado e organizações indígenas, os resultados não foram postos em prática. A consulta prévia continua a não ser praticada nem regulada. Os povos indígenas não são consultados mesmo diante de iniciativas de impacto vital, como as concessões para hidroelétricas.

**Terras e recursos** - O processo de titulação de terras indígenas está paralisado há anos.

**Educação** - A Educação Intercultural Bilíngue (EIB) é reconhecida pela Constituição e foi implementada com a aprovação da lei nº 27.818. Apesar da existência de uma lei de reconhecimento, preservação, fomento e difusão de línguas aborígenes, não existe uma política de educação relativa a estes reconhecimentos legais.

**Saúde** - Não existe política pública orientada a proporcionar medidas de saúde culturalmente apropriadas. A Defensoria do Povo assinala que 76% dos estabelecimentos visitados em comunidades nativas não contam com meios de transporte, o que

19. Ver Informe Comisión Multipartidária Del Congreso encargada de analizar a problemática dos povos indígenas: [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoyocomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799D6A0525772F005E946E/\\$FileQINFCMEERSOOI-250510.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoyocomisiones/informes.nsf/InformesPorComisionEspecial/94651EDC39799D6A0525772F005E946E/$FileQINFCMEERSOOI-250510.pdf)

as torna ineficazes. Existe o Centro Nacional de Saúde Intercultural (CENSI), com o objetivo de propor políticas e normas em saúde intercultural. O Plano Nacional Combinado de Saúde e o Seguro Integral de Saúde (SAI) alcançam, com grandes deficiências, 41% da população.

**Políticas assistenciais e de transferências condicionadas** - As iniciativas assistenciais, por meio da distribuição de alimentos (PRO-NAA), ou transferências condicionadas em efetivo (JUNTOS) são talvez as que com maior força definem a intervenção do Estado na Amazônia indígena; possivelmente influenciaram a redução das estatísticas de pobreza extrema, tendo como base o ingresso familiar. Contudo outros impactos desta política não foram avaliados. A Comissão Multipartidária do Congresso encarregada de analisar a problemática dos povos indígenas recomenda reiterada e encarecidamente reconsiderar estas políticas e reorientá-las para que não originem efeitos contrários aos pretendidos.

O povo Awajún, conta com uma população recenseada de 55.328 pessoas em 281 comunidades. Como povo ou nação pertence e se identifica etnicamente como parte da grande família jibaroana, com seus parentes shuar ou wampis, achuar e shiwiar (os chamados jíbaro-shuar, na antropologia) e os kandoshi e chapra da família jíbaro-candoa. Os assentamentos tradicionais se localizaram nas zonas interfluviais de montanha, com uma dispersão muito acentuada bem adaptada a suas formas de vida, valores culturais e temperamento independente.

Na atualidade desceram as margens dos rios e as grandes quebradas, contudo mantiveram sob controle e em uso a totalidade de seu território. Os movimentos centrípetos e centrífugos do povoamento awajún têm sido contínuos, de tal forma que na atualidade existe um processo de concentração em comunidades com duração inusitada que poderia assinalar tendência à estabilização.

De todas as nações da família jibaroana, os awajún são os que sofrem maior pressão em suas fronteiras em virtude dos embates colo-



nizadores de maneira que formam, não sem sacrifício, uma barreira de contenção e segurança territorial aos demais povos e nações jíbaras. O caráter guerreiro, demonstrado na história diante das tentativas de invasão de mochicas, incas, espanhóis e mais recentemente, diante de colonos e empresas extrativas não autorizadas, foi reconhecido por historiadores e antropólogos e tem, assim mesmo, um reconhecimento popular que desestimulou em muitas ocasiões seus potenciais invasores. O fato de não ter sido dominado por nenhum de seus inimigos ao longo de sua história desenvolveu um conceito de dignidade étnica vinculado às características de seu comportamento resoluto e disciplinado que caracterizou a orientação da educação de suas crianças e jovens e que se traduziu tradicionalmente em uma satisfação coletiva por manter a independência e a soberania sobre seu território que nunca se pôs em dúvida, e que hoje, à luz dos modernos conceitos jurídicos do constitucionalismo peruano, lhes é negado jurídica e factualmente<sup>20</sup>.

O povo Awajún se organizou de maneira moderna, por volta de 1970, a partir de agrupamentos incipientes no rio Cenepa e no vale de Imazita, para consolidar mais tarde importantes federações, como o Conselho Aguaruna e Huambisa, no Amazonas, e Baguá, bem como Chapi Shiwag, em Loresto e outras menores na bacia do Alto Mayo ou o Rio Chirinos. Hoje, o povo Awajún voltou a recompor suas autonomias locais com base em um número permanentemente crescente de organizações independentes ainda que filiadas a redes regionais e a organizações de nível nacional. Após os acontecimentos ocorridos durante os protestos indígenas de 2010, nos quais o povo Awajún teve participação direta, empresas e funcionários do Estado fizeram esforços consideráveis para introduzir elementos dissuasivos diante da oposição generalizada das comunidades frente às atividades mineiras ou petroleiras. Isso vem gerando contínuas divisões organizativas com consequências profundas nas relações internas. Durante o desenrolar do presente trabalho pode-se constatar que este divi-

---

20. "O que mais nos entristece não é [a contaminação], mas termos que nos inteirar de que o Estado peruano pode entregar nosso território a quem quiser sem nossa permissão, isso nos enlouquece porque não conseguimos entender, não autorizamos ninguém e eles nunca são penalizados por defender isso". ODECOFROC/ Encontro de vida e oficina do futuro: Comunidade de Kusú-Kubaim, 2010.

sionismo induzido de fora gera muito mal-estar interno e pode chegar a assumir formas violentas ao provocar uma metamorfose perigosa e anômala das concepções amigo-inimigo que regem as relações sociais tradicionais<sup>21</sup>.

Este informe centrou-se em algumas comunidades da bacia do Cenepa, atualmente muito abalada por seus conflitos com a mineração e as cisões internas a este respeito. As demais zonas de assentamento awajún também atravessam processos de conflitos externos e internos<sup>22</sup>.

O povo Awajún, como se pode perceber, está sofrendo fortes pressões que geram um mal-estar coletivo não somente em relação à deterioração do entorno; existe um aspecto interno deste mal-estar, uma intranquilidade que se poderia caracterizar como cultural e que poderia se refletir em uma perturbação, frequentemente explícita, diante de sua incapacidade para dominar o rumo dos acontecimentos nas atuais condições. Em qualquer caso, situações semelhantes estão ocorrendo no interior de muitos outros povos

- 
21. Depois da paz Peru-Ecuador, o Estado peruano decretou a Zona Reservada Santiago-Comaina (o coração do território awajún e wampis) e se produziu, entre 1999 e 2004, um longo processo de acordo entre as entidades encarregadas do Estado e as organizações indígenas dos rios Cenepa e Santiago, quando foi acordada a criação de um parque nacional, a categoria mais estrita de conservação do governo peruano – onde a mineração não é permitida –, para conservar intangível a área sagrada de Ichigkat Mujat, onde se concentram as nascentes dos rios e quebradas que alimentam a bacia do Cenepa e é o principal reservatório de espécies faunísticas. O pacto não foi respeitado e algumas áreas foram excluídas do parque e dadas em concessão a uma companhia canadense-peruana. A população dos rios Cenepa e Santiago afetadas conjuntamente pela mineração e um lote petrolero rechaçado expressamente pelas organizações, foi a que primeiro se uniu aos protestos indígenas de 2008 e 2009. Ver: Informe IWGIA: Crónica de um engano – Peru, 2009. Ver também os informes das comissões especiais.
  22. As comunidades dos rios Chiriaco-Imaza, Nieva, Apaga, Potro e Yurapaga, fronteira awajún com as frentes de colonização, suportam a pressão das vias de penetração e a infraestrutura petrolera. As comunidades do rio Chirinos sofreram permanentemente invasões dando lugar a enfrentamentos violentos; o último, em 1997, na comunidade de Naranjos, teve um saldo de 15 mortos e um número alto de feridos. Os awajún do rio Santiago mantêm outro dos conflitos registrados como graves pela Defensoria do Povo a partir da rechaçada concessão à empresa Hocol do lote petrolero 116 e a irregular promoção de organizações oficiais de baixa representatividade, mas com fortes recursos econômicos que colaboram com as empresas para sensibilizar as comunidades a favor da extração de hidrocarburetos.

indígenas. Para entender o comportamento suicida no seio do povo Awajún, é preciso considerar, junto com estas perturbações traumáticas, de caráter estrutural, outros fatores que contribuem adicionalmente para que um povo seja mais propenso que outros a este tipo de resposta autodestrutiva diante dos conflitos.

### Quadro 3. Indicadores gerais e socioeconômicos da bacia do Cenepa<sup>23</sup>

<b>Comunidades e anexos</b> (para o ano de 2008)		53
<b>População</b>		10 219
<b>Território legalizado</b> (em ha)	Titulado	152 597
	Cedidos em uso	67 530
	Área fiscal demarcada para a comunidade	19 839
<b>Total</b>		239 966
<b>Migrantes</b>		693
<b>Educação</b>	Assistentes em centros educativos	2.207
	Menores de 16 anos nas escolas	1.987
	População com educação superior	197
	População analfabeta	914
	Mulheres analfabetas	718
<b>Fecundidade</b>	Mulheres em idade fértil (15-49)	2.197
	Total de mães (12 e mais anos)	1.952
	Média de filhos por mulher	3,2
<b>Saúde</b>	População com seguro de saúde	4 616
<b>Identidade</b>	Sem certidão de nascimento	833
	Sem documento nacional de identidade	858
	Mulheres sem documento nacional de identidade	580
<b>Religião</b>	Católica	14,52%
	Evangélica	22,01%

23. Dados extraídos do Censo 2007 do INEI e do SINAC do IBC.

## Peculiaridades de ordem cultural do povo Awajún

A complexidade da cultura awajún é considerável e este trabalho não pode abranger todos os possíveis fatores culturais que poderiam ter relação com os eventuais casos de suicídio, ainda mais quando estes fatores estão relacionados, de múltiplas formas, com fatores psicológicos e sociológicos. Os informantes puseram o suicídio em relação a temas como: a assimetria das relações homem-mulher, as interrupções e a deterioração do processo formativo das crianças e jovens, as mudanças no funcionamento da sociedade e a distribuição do poder e outros, tais como o misticismo e as influências das diferentes dimensões da realidade, a concepção de morte e vida e a confusão religiosa promovida pelas missões, as dificuldades para a subsistência diária e as características anímicas e de caráter awajún. Com brevidade se dará atenção aos aspectos que apareceram mencionados com mais frequência no tema de estudo: as relações homem-mulher e as mudanças no processo formativo dos jovens de ambos os sexos.

Mas, antes de qualquer coisa é preciso adiantar que há uma permanente alusão à diferenciação, em todas as faixas etárias, entre condutas e modos de ser “tradicionais” e “aculturados”, para usar os adjetivos mais empregados<sup>24</sup>. Em todos os casos se percebe uma forte consciência da existência – e valoração – de uma “forma de vida” propriamente awajún, que serve como modelo de conduta e como contraste para avaliar e/ou criticar as mudanças. Trata-se de um “modelo” exigente que reflete uma identidade muito estimada, mas que também pode ser uma via para a frustração dos que não podem ou não desejam se adequar a suas demandas. Atualmente não se podem identificar pessoas com condutas tradicionais puras ou somente aculturadas. Os indivíduos situam-se em um ponto ou

---

24. Boa parte da informação desta epígrafe procede de uma etnografia inédita escrita na primeira metade da década dos anos 1970 por Emílio Serrano Calderón de Ayala e foi utilizada com autorização expressa do autor. Trata-se de um presente etnográfico que remete a uma situação que em muitos casos sofreu transformações radicais. Mas não existem etnografias atualizadas. Guillermo Guevara conta, com textos também inéditos, que colocam a situação em termos de mudança. A equipe de campo procurou sistematizar um bom número de notas procedentes de seus próprios trabalhos anteriores como dos informantes aos que tiveram acesso durante os trabalhos de campo.

outro do espectro, influenciando-se mutuamente e construindo um presente cultural que, por não estar ostensivamente transformado e em processo acelerado de transição, deixa de ser identificado por seus membros como algo próprio, compartilhado e singular. O que é certo é que diferentes pessoas vivem essa cultura comum de forma diferente de acordo de como a conhecem, quanto lhes serve e para onde se orientam os objetivos que fixaram para suas vidas. Apesar de tratar-se de uma sociedade na qual os elementos culturais mais fundamentais se mantêm de uma maneira relativamente estável, os novos tempos estão construindo uma sociedade cada vez mais diversificada, em que as influências externas propiciam condutas e aspirações que escapam aos padrões culturais tradicionais. Neste contexto, o desentendimento entre gerações é evidente, mas não deixa de expressar, como assinala Emilio Serrano<sup>25</sup>, diferentes formas de vida que configuram uma mesma cultura e a localizam, de maneira complexa, em determinado momento histórico.

## • Homem – mulher

Nos últimos tempos acostumou-se a observar, na bibliografia recente, um suposto desequilíbrio extremado entre homens e mulheres awajún, tanto na esfera da distribuição do poder, no acesso aos recursos materiais e espirituais, quanto nas responsabilidades pertinentes a cada um. Em algumas ocasiões utiliza-se a ocorrência do suicídio feminino como uma expressão demonstrativa desse desequilíbrio e alude-se inclusive a uma “política do suicídio” como mecanismo premeditado e coletivo de reajuste desta relação<sup>26</sup>. Isto não corresponde às experiências narradas pela maior parte dos conhecedores, nem à experiência da equipe encarregada deste trabalho. De fato, não é comum, nem sequer entre famílias do restante dos povos da família jibaroana, contemplar uma posição política tão sólida e tão ampla além de uma decisiva parti-

---

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

26. Bant, A / La política de suicídio: El caso de las mujeres aguaruna en La Amazonía peruana. – Em: Relaciones de género en La Amazonía peruana, p. 119-144. Lima: Centro Amazônico de Antropología y Aplicación Práctica, 1999.

cipação em boa parte das negociações que interessam como a da mulher awajún; principalmente aquelas em torno da casa familiar, centro da vida e da dinâmica social awajún. É verdade que existe um marcante sexismo, especialmente nos aspectos discursivos e cerimoniais e nas apresentações públicas nos cenários formais, mas não costumam ser estas as ocasiões nem os espaços preferidos pelas mulheres para exercer influência, pelo menos até poucos anos atrás.

De fato e a partir do momento que estes espaços passam a ser do interesse feminino, multiplicaram-se as iniciativas organizativas de grupos de mulheres e hoje em dia, em quase todos os enclaves de assentamento awajún, estas organizações de mulheres e a própria liderança formal feminina, vêm abrindo espaços cada vez com maior assiduidade. Por outro lado, o papel da mulher sempre foi amplamente respeitado, tanto que são vários os antropólogos que concordam que seria difícil verificar entre as mulheres de nacionalidade europeia um lugar tão digno em suas sociedades como o que de fato ocupa a mulher awajún na sua comunidade<sup>27</sup>. Mas este papel e este prestígio são consequência do papel da mulher em um tipo de economia que garantiu, por séculos, a subsistência das famílias. As mudanças dessa economia de uso para uma economia de troca trazem consigo uma severa diminuição de poderes para a mulher e uma depreciação de sua missão e dos padrões e das exigências de seu processo de formação. A desvalorização dessa economia altamente eficiente, por meio de discursos agressivos como o da “pobreza extrema” com o qual são desqualificadas, pode introduzir elementos que desmotivem as mulheres ou que reduzam suas satisfações anímicas pela contribuição ao bom funcionamento da sociedade.

A união entre um homem e uma mulher expressa a complementaridade e o ajuste obrigatório de saberes, estados de ânimo e esforços necessários para um funcionamento correto da casa familiar. A conjunção homem-mulher é indispensável para a subsistência de tal maneira que o celibato não é concebível. Muitas instituições derivam deste imperativo cultural, incluindo a própria

---

27. Karsten: “Há, creio eu, poucas sociedades civilizadas nas quais o homem solicita com tanta assiduidade conselho de sua esposa, ainda que em assuntos de pouca importância”.

poligamia, uma instituição que se converte conflitante à medida que se equipara o peso demográfico dos dois sexos. Em termos gerais, a mulher provê a vida familiar dos elementos relacionados à domesticação da natureza e o homem com os aspectos predadores desta relação. A agricultura e a caça são dois aspectos fundamentais da contribuição de cada sexo ao bem-estar familiar. A excelência em ambos os casos forma parte de um contrato que precisa ser cumprido de maneira satisfatória. O cumprimento cabal da obrigação recíproca constrói relações afetuosas e as expressões amorosas, inclusive as mais passionais, sempre estão referidas ao funcionamento satisfatório desta reciprocidade. Se um homem ou uma mulher não é capaz de cumprir na sua totalidade esse compromisso mútuo, as famílias podem e costumam aceitar o divórcio como uma resposta lógica. Esta estreita complementaridade é altamente eficaz em termos econômicos, mas torna ambos os cônjuges muito interdependentes. Talvez a situação atual que melhor explique o mal-estar nas relações de gênero entre os awajún seja o desaparecimento dos recursos de caça. A carne de caça (e a pesca em menor medida) não somente é a contribuição fundamental que corresponde ao homem, como é também a atividade que expressa as virtudes da condição masculina, um dos fundamentos do atrativo viril. Mas quando a caça escasseia ou desaparece em todo um entorno determinado, quando não depende da habilidade do caçador trazer carne para a família, a relação pode alterar-se. O homem não pode corresponder à mulher e se sente humilhado. O orgulho dificulta-lhe buscar novas soluções “enquanto casal”<sup>28</sup>. Como reação tem buscado espaços onde se inserir. Como diarista, professor, dirigente, prefeito, comerciante ou alguns dos poucos trabalhos remunerados por terceiros: todos orientados a economias de troca. O masato<sup>29</sup> é substituído pela cerveja nas festas; alimentos exóticos (como macarrão ou atum)

---

28. Ao que parece, as mulheres mais velhas sim se dão conta da posição desvantajosa em que está ficando o homem awajún sem animais para capturar; as informantes mencionaram o assunto (“nós os tratamos como a orfãosinhos”), uma afetuosidade compassiva que possivelmente nem sempre será bem recebida.

29. Ver: Tuesta, Irma; García, Pedro; García, Malena / El masato: La civilización de lo silvestre. Em: Chicha peruana, uma bebida, uma cultura. Universidade San Martín de Porres; Editor Rafo León, 2008.

passam a ter mais prestígio do que os produzidos pela mulher. Os espaços sociais (festas e visitas) e domésticos (o lar e a cozinha) deixam de estar sob controle da mulher. A mulher perde o gosto da excelência e passa a ser dona de casa com poucas gratificações. As relações tornam-se tensas, violentas até chegar à agressão física, antes rara. Mulheres de sensibilidade especial podem achar insuportáveis estes desprantes e desafios de gênero e optar pela autoeliminação, pelo suicídio ou pela migração.

O sistema de parentesco é o eixo da sociedade awajún. É um sistema que funciona sobre a base das metades exogâmicas<sup>30</sup> (universais) reproduzidas em nível local em cada assentamento ou comunidade. Tratam-se de dois grupos que consolidam periodicamente alianças estáveis em torno da instituição matrimonial. Os pais arranjam as uniões com escassa participação dos futuros esposos. Tanto o varão quanto a mulher podem opor-se à decisão dos mais velhos ainda que uma negativa seja considerada inconveniente. O casamento é em primeiro lugar e sobretudo um ato social. As uniões entre pessoas de uma mesma família são incestuosas e altamente censuráveis porque malogram a ordem natural das coisas<sup>31</sup>. A relação conjugal se consolidará ou não na base dos merecimentos de cada contratante e estes merecimentos referem-se ao cumprimento do papel de cada um. O amor, ou os afetos, se constrói sobre esta base. É uma instituição concebida com vantagens e inconvenientes mútuos. As meninas são entregues a um jovem, já formado, em tenra idade; mas o jovem deve abandonar sua família e colocar-se a serviço de sua sogra e sob a vigilância do sogro e cunhados por um longo tempo. A mulher tem consciência de que as alianças familiares dependem tanto do zelo em suas funções quanto de seu próprio bem-estar e do tratamento que seu

---

30. É uma versão do chamado matrimônio dravídico, no qual se define por uma parte aos primos paralelos – filhos de irmãos do mesmo sexo – como consanguíneos (irmãos) e aos primos cruzados – filhos de irmãos de diferente sexo – como afins (cunhados). Os casais potenciais podem se efetivar somente entre primos cruzados (os afins). Um indivíduo pode localizar-se com certa facilidade em uma ou outra metade em nível de toda a nação Awajún e saber com quem pode e com quem não pode vincular-se em matrimônio.

31. É sancionado como incestuoso túwa, a formação de um casal com pessoa da mesma metade, mas não as aventuras sexuais pré-matrimoniais.



esposo lhe proporcione<sup>32</sup>. Na casa de seus sogros, o esposo é o único estranho e evitará exercer violência salvo diante de situações que são desaprovadas pelos próprios cunhados (o adultério e a ociosidade, principalmente). As cunhadas, casadas com irmãos da esposa frequentemente são aliadas poderosas para evitar agressões que poderiam recair sobre elas. Essa forma de arranjos matrimoniais, que podem resultar muito pouco convincentes do ponto de vista de sociedades mais individualistas, foi sempre muito funcional para os objetivos sociais awajún, e por estranho que possa parecer, geralmente forjam relações afetuosas e de respeito mútuo e admiração que se evidenciam entre casais mais velhos.

O êxito destas relações se prepara de diversas formas. A separação entre meninos e meninas é levada ao extremo de se proibir que meninos conversem com meninas<sup>33</sup> ou inclusive ocupar assentos usados por mulheres; o tabu para os homens de manter relações com mulheres mais velhas e inclusive fazer amor em idade formativa buscam impedir que relações pré-matrimoniais possam alterar alianças previstas por meio do casamento. Enquanto a menina vai formando suas habilidades, competências e estados de ânimo progressivamente, junto com sua mãe e suas irmãs, o homem deve chegar ao casamento com uma formação suficiente e, de preferência, com uma visão (*wáimaku / ajútap*) que possa dar segurança à sua jovem esposa.

O casamento tradicional que responde às pautas gerais descritas, apesar de continuar sendo um modelo de referência, é uma das instituições que mais está sofrendo as transformações da

---

32. Brown percebe uma “impotência social” que impede à mulher de armar alianças, isto é, utilizar o coletivo para defender-se das injúrias, o que poderia levá-la a manipular sua agressividade por meio do suicídio. É verdade que a guerra não é organizada tática ou estrategicamente por mulheres, mas em cada momento de tensão extraordinária que precede a um ato de guerra pode-se verificar que não somente a mulher não está à margem, que seu posicionamento costuma ser o mais estrito e premente, tanto que em muitas ocasiões sua pressão é determinante. Em tempos de paz, em que se quando se podem perceber as pautas da vida diária, as mulheres mostram facilidade maior que os homens para armar relações estreitas (entre mulheres) ou impulsioná-las (entre varões) por meio de festas, visitas sociais, o *ipaámamu* ou o recebimento de parentes. Brown, M.F. / Power, gender, and the social meaning of Aguaruna suicide. 1986.

33. O *étse*, ou hábito das mulheres, é perigoso e pode debilitar os homens e impedir-lhes ter sua visão do *ajutap*.

modernidade. A educação mista de homens e mulheres da mesma idade compartilhando o espaço escolar durante longas horas propicia o namoro e as relações fora do controle dos mais velhos que podem resultar na formação de casais muito pouco funcionais. Nem o homem nem a mulher adquirem na escola as condições necessárias para conduzir uma nova família e o fato de que esse novo tipo de relacionamento não cumpra nenhuma função na agenda das alianças predeterminadas, dificulta a compreensão e a solidariedade das famílias dos cônjuges. Aparecem assim muitas circunstâncias novas como crianças em estado de abandono, pais e mães solteiros, divórcios precoces. Situações que, às vezes, costumam relacionar os pais de família com as condutas suicidas.

Os pontos apresentados buscam mostrar algumas das múltiplas circunstâncias que definem e afetam a relação homem-mulher na sociedade awajún. Seu objetivo é ilustrar possíveis enfoques analíticos para encontrar fatores de risco e fatores de proteção que surgem das interrelações entre a cultura, suas transformações e as negociações culturais que se produzem em um momento determinado, assim como a possível influência nas condutas e nos estados de ânimo coletivos e individuais<sup>34</sup>.

## **O processo formativo de jovens awajún e sua evolução**

Na economia praticada pela sociedade awajún, como ocorre em todas as economias de uso nas quais uma parte importante das necessidades se satisfaz de maneira independente do mercado, a subsistência – e a qualidade de vida – dependem dos recursos naturais disponíveis e dos conhecimentos, competências e capacidades necessárias para saber aproveitá-los. Nas sociedades com economias de troca, o processo formativo é genérico; ele se concretiza em etapas tardias quando o jovem acede ao conhecimento especializado e optativo, exigindo uma profissionalização determinada que vai permitir, teoricamente, a entrada no merca-

---

34. Em contraste, muitos dos programas criados desde as instituições estatais e as ONGs focalizaram os atuais desajustes nas relações de gênero sem uma perspectiva cultural e histórica que permita dar respostas que contribuam à melhora do bem-estar, tanto das mulheres quanto dos homens.

do, trocar trabalhos por ingressos monetários e estes por bens que satisfaçam suas necessidades. Na sociedade awajún, as crianças de ambos os sexos devem adquirir desde cedo todos os saberes, habilidades e forças para progressivamente serem capazes de aceder à natureza e obter dela tudo o que for necessário para contribuir com sua família para a satisfação das necessidades coletivas. Em cada tipo de sociedade, os objetivos, os ritmos, os prazos, os horários e as necessidades educativas são diferentes.

As exigências educativas das crianças awajún são muito fortes. É um processo formativo muito abnegado, incluindo disciplinas alimentares, restrições sexuais e consumo frequente de plantas comunicativas. Inclui saber, saber fazer, sentir e compreender as essências das coisas e os recursos. Brown (1998) fala do “significado” implícito em todas essas práticas que integram o currículo tradicional e adverte que desprever o aprendizado deste sentido conduz os jovens, por lógica, à “insignificância”<sup>35</sup>.

Este processo formativo sempre esteve a cargo do grupo social, mais além inclusive da família extensa. Os meninos e as meninas recebem de seus pais ou de suas mães uma formação altamente especializada e ajustadamente complementar entre os dois sexos, de conformidade com objetivos muito estáveis da sociedade awajún. Por seu lado, o pai e a mãe exercem um papel transcendental na formação de seus filhos do sexo oposto para compensar aspectos que não se contemplam a fundo em seu respectivo processo formativo (a afetividade nos homens e o rigor da etiqueta pública, a distinção e um rigoroso conceito de respeito próprio, nas mulheres). Este processo formativo, de muita proximidade entre preceptor e aprendiz<sup>36</sup>, e muito próximo também da realidade da vida, muito pouco teórico, relega o aprendiz a um papel secundário do ponto de vista cênico. Com efeito, a tradição awajún impede aos jovens participar nas decisões ou decidir por si mesmos. Seu papel é de estar presente e aprender para quando chegar o momento. O aprendizado na

---

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

36. Para evitar uma sobrecarga gráfica que supõe utilizar em castelhano o/a para marcar a existência de ambos os sexos (aprendiz/a, preceptor/a), utilizamos o masculino genérico clássico, entendendo que todas as menções em tal gênero representam sempre homens e mulheres.

mulher é muito mais comunicativo e de alguma maneira, menos rigoroso; em troca as meninas estão mais sobrecarregadas de tarefas do que os meninos de mesma idade.

Assume-se que as crianças de ambos os sexos sejam diligentes e não existe, portanto, um reconhecimento especial de uma qualidade como essa<sup>37</sup>. Existe, pelo contrário, um profundo sentimento crítico diante dos que não a demonstram. Ser ocioso (*dáki*), não espontâneo ou voluntarioso (*asumchau*), rebelde aos ensinamentos dos mais velhos, desavergonhados (*túnishi*), são defeitos muito preocupantes para os pais<sup>38</sup>. Uma modalidade extrema deste tipo de atitude é a denominada *shúpa* (imundície, impureza) para os homens e *yéga* (impureza, mas também que não encontra o que não se apieda com facilidade) para as mulheres. Estados de ânimo depressivos em que a pessoa é incapaz de fazer algo proveitoso. Costuma-se atribuir tais fatos a um dano provocado por terceiros ou a algum feitiço de amor (*pusan*). Corrige-se com métodos tradicionais (entre outros, bebidas tonificantes como o *toé*, *ayhuasca* ou outros tratamentos vegetais e dietas).

O objetivo do processo de formação é transmitir ao aprendiz todas as ferramentas e habilidades (técnicas, físicas, filosóficas e mentais) necessárias para uma vida feliz. O final do processo é marcado pelo momento em que o aprendiz está em condições de poder definir seu destino particular, seus próprios objetivos. Para os homens este passo é o de sua visão do *ajútap*, o contato com os antepassados que define uma integração cultural suficiente e permite ao homem construir para si um destino próprio. Para a mulher esse momento é o da conjunção com o espírito de *Nugkui* que lhe outorga poderes sobre os frutos da terra<sup>39</sup>. A formação da masculinidade e da feminilidade se harmoniza en-

---

37. O pégkeg é um qualificativo comum muito pouco exaltado. Contudo refere-se à qualidade do que é perfeito que é, finalmente, o que se espera como resultado da aprendizagem.

38. Dá-se a estes jovens suco de toé, uma planta muito forte, alucinógena, que supostamente deve fortalecer seu caráter e mostrar-lhes o caminho que devem seguir.

39. A mulher no sítio se converte em Nugkui por meio de suas pedras mágicas (*nantag*) e seus cantos e rituais que repete diariamente o milagre da criação do alimento: Eu sou Nugkui, eu conjuro a sementeira, minhas mandiocas, minhas filhinhas já se aproximam. (são frases típicas usadas nos cantos da magia do sítio, ver Guallart, J.M. / El mundo mágico de los aguarunas. 1989)

tão com comportamentos mitológicos (*Shakaim, Nungkui, Bikut*), mas sobretudo com modelos próximos (pai, mãe, parentes, grandes personagens femininos ou masculinos cujo reconhecimento público provém de sua excelência no cumprimento das tarefas determinadas a seu sexo).

As mudanças no processo de formação das crianças e dos jovens awajún – hoje a cargo das escolas estatais – são radicais e possivelmente determinantes da confusão que se evidencia nas comunidades. O novo cenário em que jovens da mesma idade de ambos os sexos coincidem, se enamoram e se comprometem sem a participação de seus parentes, a multiplicação de casamentos prematuros de escassa viabilidade, a ruptura dos fios que vinculavam estreitamente pais e filhos em um processo formativo que era de interesse comum, o novo aspecto “paternalista” e desorientado das relações pais-filhos, o prolongamento da dependência familiar e o aparecimento da adolescência como uma etapa psicológica nova entre meninos e meninas awajún<sup>40</sup>, o crescente poder dos professores e das professoras que são, por sua vez, os principais impulsionadores do processo de aculturação, são aspectos diversos de uma alienação transcendental. O aparecimento das escolas, com suas próprias consequências e os processos concomitantes que a tem acompanhado (a concentração comunitária, a chegada das missões, a reconfiguração do poder, a incorporação a programas nacionais com verbas públicas, a desestruturação das bases das alianças matrimoniais fundamento do sistema de parentescos, a mudança de papéis dentro da família) coincidem no tempo com uma mudança nas modalidades e no aumento do ritmo de suicídios femininos de acordo com diversas fontes e informantes<sup>41</sup>.

---

40. No sentido de que anteriormente os meninos e as meninas começavam muito cedo a ter sérias responsabilidades frente ao coletivo familiar.

41. Serrano Calderón de Ayala, Emílio. David Samaniego Sunahula: Nueva crónica de los índios Del Zamora y Alto Marañón. – Quito: Abya Yala, 1995.

## O suicídio na sociedade awajún: informação recolhida pela equipe de trabalho

### • Evolução: o suicídio “antes”

Uma das constantes, na hora de coletar informação, é a insistência em diferenciar uma evolução no suicídio. O fato de se falar de um suicídio “antes” mostra que a prática não é recente e apesar de ser indubitável que as mudanças modernas potencializaram os níveis de risco, trata-se de uma reação inscrita no passado deste povo e forma parte dos mecanismos culturalmente assumidos como vias possíveis para o tratamento de determinado tipo de conflito ou como consequência possível de determinados estados de ânimo. Os relatos orais sobre a origem desta prática são confusos. Um deles<sup>42</sup> conta que antigamente as pessoas viviam por muito tempo e não conheciam a morte o que gerava sofrimento e cansaço ao chegar à velhice<sup>43</sup>. O primeiro ser que trouxe à consciência coletiva que a morte existia foi o pássaro *tútunch* que vivia como mascote de uma família. A morte do *muun tútunch* surpreendeu a todos já que se tratava de alguém muito querido, tanto que a família não podia parar de chorar em torno do cadáver que jazia estendido no centro da casa envolto em algodão. Mas esse falecimento fez saber aos anciãos a existência da morte e a partir daí começaram a morrer enforcando-se com uma plaquinha que se aplicava sobre as carótidas<sup>44</sup>. Em Cenepa, também contam que os velhinhos e velhinhas, que viviam séculos, já aborrecidos iam descansar no sopé do monte Kunchaim levando uma cordinha feita com folha de palmeira para se enforcar. Em um tempo mais moderno da história (dizem os informantes que há não mais de 500 anos) já se conhece uma primeira mulher suicida com nome próprio: Yamach, que

42. É um relato que vem da zona dos rios Potro e Apaga. Gil Inoach contou-a à equipe.

43. A necessidade de dar uma explicação à existência da morte como algo não natural, mas acontecido é permanente na mitologia. O relato mais clássico é o de Tukuísh, a pedra e Wantsúm, um pau fraco. O fato de que o pau fora avisado pelo ligeiro tinksháp fez com que seu conjuro chegasse antes que o de Tukuísh. Se não tivesse sido assim os homens teriam durado tanto quanto as pedras.

44. São os pontos assinalados pelo narrador; não souberam explicar do que era fabricada a plaquinha nem como conseguiam prendê-la.

se retirou para muito longe de sua casa (para não ser encontrada) para um monte chamado Kasu, com uma pena profunda porque seus irmãos, por travessura, mataram um camaleão *súmpa* que ela tinha como mascote. A família procurou-a pelo bosque e acharam o cadáver da mulher (jovem) no monte: havia se enforcado com um cipó. “Este fato foi registrado como o primeiro caso de suicídio e foi copiado por muitas mulheres, como técnica de estrangulamento para por fim à vida<sup>45</sup>.” O antropólogo Guevara interpreta como origem mitológica do suicídio uma das narrativas primordiais da mitologia awajún, de Suwa e Ipak, duas irmãs infelizes que sofrem penalidades e afrontas por parte de seus maridos e que determinam, por sua própria vontade, desaparecer convertidas em plantas de tinturaria. O certo é que as transformações são habituais nos relatos awajún. Na mitologia de Chumap e Rendueles, somente se menciona a ideia do suicídio em relação com a palavra *kajem* relacionada com um estado de ânimo que leva ao enforcamento.

O suicídio de “antes” era sempre por enforcamento e ao que parece, sua letalidade era quase absoluta. Ao contrário das tentativas de suicídio modernas, os relatos de casos suicidas “de antes” executavam-se longe, o que parece confirmar uma forte determinação suicida. O enforcamento, que ainda se segue praticado esporadicamente pelas mulheres de mais idade, foi prática corrente até os anos 1950 e de acordo com os relatos disponíveis<sup>46</sup>, sua ocorrência era rara. Entre os homens e as mulheres awajún consultados há certo consenso na ideia de que antes as mulheres eram mais fortes e aguentavam mais, ainda que não houvesse muita clareza a respeito do que as fazia mais fortes (porque se faziam respeitar como mulheres, porque tinham muita sabedoria, porque comiam melhor, porque manejavam bem a magia do amor, *anem*, porque tomavam chá e tabaco e faziam dietas, porque amavam mais seus maridos e seus filhos, porque sabiam levar em conta os conselhos das mais velhas, porque entendiam as mensagens dos sonhos). As causas que puderam ser rastreadas nestes suicídios “de antes” estão relacionadas principalmente com a dor profunda pela morte

---

45. Gil Inoach, ex-presidente da AIDSESP. Comunicação pessoal.

46. Ver relato de don David Samaniego. Em: Serrano, Emílio. David Samaniego Sunahula: Nueva crónica de los índios Del Zamora y Alto Marañon. Quito: Abya Yala, 1995.

de um familiar ou um ser próximo (inclusive mascotes) que leva a estados de ira, geralmente em um curto período. Um dos estados de ira que se mencionam é o *kajegmammat*: “significa ir contra si mesmo, odiar a si mesmo, raiva de si mesmo”, como se o espírito quisesse distanciar-se do corpo para sentir-se livre do problema. Neste momento extremo, a causa imediata de “um suicídio de verdade”, é quando uma mulher está decidida a tirar sua vida. “Isso acontece quando falece um marido “amado”, quando se perde o filho, quando uma menina perde a mãe”. A palavra *kajeémat* significa enforçar-se, o que pode expressar que o *kajegmammat* é um estado de ânimo que não tem mais saída, a fuga absoluta mediante a morte. Outra palavra frequentemente vinculada ao suicídio “de antes” é *papegát*, um estado emotivo muito forte que antecede ao suicídio e que as mulheres explicam movendo as mãos e a cabeça e fazendo aparecer o branco dos olhos, “como louca”, mas enquanto o *kajegmammat* é um estado colérico, de furor, o *papegát* se refere a uma dor extrema, intolerável. Outro transe que pode às vezes preceder o suicídio “como um sinal de que o interior da pessoa não está tranquilo e quer avisar de que há problemas” é o *pasuk*. Parece que um diabo *iwanch* entra no corpo da mulher que se transtorna, “como se lhe cravassem as unhas em todo o corpo”, tem uma força inesperada e corre e grita como louca. “É preciso ter cuidado com ela, porque pode morrer”. Nesse transe, a mulher revela visões que têm a ver com situações delicadas de sua vida pessoal. Geralmente esses estados psicológicos geram efeitos somáticos que fazem com que a família se preocupe de uma maneira especial com a pessoa e a proteja. Outro dos fatores mencionados como motivo de suicídio “de antes” é a autoestima ferida por alguma imperfeição em seus afazeres como mulher, por alguma preferência arbitrária do marido a favor da coesposa, por uma infidelidade (em geral dela mesma) tornada pública, ou por falta de apoio de seus familiares num problema sério com o marido (“eu já não valho nada para eles”). Por último, a velhice, as doenças prolongadas e dolorosas e os ciúmes exacerbados, são mencionados como outras causas de suicídio entre os antigos (a geração dos avós e bisavós atuais). A prática da interpretação dos sonhos, que representam um nexo de comunicação com o mundo imaterial, é mencionada como um fator preventivo muito importante já que os parentes falecidos dão



conselhos, quando ocorrem alguns destes problemas, em relação aos caminhos para solucionar o conflito. Frequentemente se responde ao por que do suicídio explicando fatos imediatos ao acontecido, mas se alguém pergunta sobre as causas mais profundas, geralmente os homens afirmam que “não parecia que estivesse mal”, “que estava alegre”, “que vivia bem”. As mulheres, contudo, alegam que os homens não vêem o quanto sofrem e trabalham para levar bem a casa e como nem sempre são reconhecidas pelos esposos “como deve ser”.

A morte entre os awajún provoca uma tristeza incontida expressa em gritos lancinantes, prantos cantados, golpes no corpo. Em muitas ocasiões, as reações chegam ao suicídio em cadeia e de fato, os homens sempre controlam a dor das mulheres nestas circunstâncias. Outro assunto que se segue ao velório é averiguar os verdadeiros motivos da morte do parente. Encontrar a resposta pode desatar conflitos. Os awajún não aceitam a própria culpabilidade no sofrimento físico, porque as mortes sempre têm relação com a vontade humana. Sempre há motivos que apontam responsabilidades de maior ou menor grau localizáveis em um “outro”. A bruxaria é a primeira causa de morte e isso tem a ver habitualmente com o ódio, a inveja ou os desejos de vingança. Essa concepção mudou, já que há muito mais conhecimento das patologias modernas; contudo, o complexo do *tunchi*, ou o prejuízo por alguém com poder para transmiti-lo, vigora de maneira quase plena na sociedade awajún.

Quando alguém morre, seu *wakan* abandona seu corpo (*sukúji*). O *wakan* traduzido como “alma” é na verdade a pessoa duplicada, sua sombra, em uma nova condição. Plantas e animais também têm seu duplo. O coração (*anentái*) é o centro vital, onde se produz o conhecimento e o sentimento, ao morrer a pessoa, essa vitalidade escapa pela pupila (*iwji*) e o *wakan* recebe o nome de *iwanch* e, ao que parece, pode continuar uma vida parecida em um mundo muito semelhante ao dos vivos; contudo, quando algum dos vivos consegue visitá-lo, vê que as coisas não são o que parecem para os defuntos (a carne que acreditam comer não é carne, por exemplo). Quando o *wakan* de um parente aparece pode estar anunciando a morte. O *iwanch* pode ser muito malcriado e assustar os vivos. Diz-se que este tipo de *iwanch* (o *iwanch dekas*) é na realidade ou-

tra nova vida que dura tanto quanto a primeira e culmina com uma subida ao céu (*Nayaim*, o azul, *Yujagkin*, as nuvens), às vezes sob a forma de uma mariposa. Outra forma de apresentação da alma, com uma conotação muito negativa, é a denominada *pasún*, um *iwanch* rude e perverso. Outros relatos dizem que o *wakan* de quem viveu bem se converte em *ajutap*, um ancestral que aparece como em visão e que transmite aos vivos um poder que lhes permite superar as tensões da vida e enfrentar seus perigos sem medo da morte. Outro *wakan* é o *ebése* que encarna no homem que teve morte violenta e seu objetivo é vingá-la. A entrada no mundo dos mortos é controlada por *Ságkuch*<sup>47</sup>, há um para as mulheres e outro para os homens. É um(a) “porteiro(a)” especial, pois inicia o trânsito com um ato sexual provido de um órgão (masculino ou feminino – descomunal<sup>48</sup>). Existem muitos outros lugares onde os *wakan* dos falecidos podem residir, um deles, *Atsút* onde se recebe o *wakan* das mulheres falecidas. Expusemos uma visão muito superficial dos avatares por que passa a pessoa no momento de sua morte para dar uma ideia do destino que podem esperar os que perdem a vida. Diz-se que no caso das suicidas, seu *iwanch* se transforma em raposa que arrasta penosamente uma língua muito longa, no caso das enforcadas, ou se transfigura em raiz de timbó quando morrem envenenadas. Quando alguém morre por culpa de outro, é preciso recuperar o equilíbrio, normalmente mediante uma atuação contra o culpado ou seus familiares. Nos últimos tempos, essa “recuperação” pode ser simbólica mas sempre está latente a possibilidade de um homicídio compensatório. O con-

47. *Ságkuch* é também o prato preparado com mandioca assada, uma das delícias da culinária awajún.

48. De fato as jovens que falecem se banham na porta do outro mundo com o fim de entrarem asseadas: o gotejar de seu cabelo recém lavado é percebido por seus familiares em forma de garoa que lhes indica que já chegou. Esta narração, de conhecimento geral, foi muito mal recebida pelas missões. O Instituto Linguístico de Verano (ILV) em seu dicionário define *Ságkuch* como demônio que espera no céu a alma dos pecadores. Os pastores evangélicos assinalam a diferença entre *Nayaim*, céu e *Iwashnum*, inferno e a *Ságkuch* como o demônio que viola as pessoas como primeiro castigo à porta do inferno. Sem dúvida trata-se de um arranjo que expressa incompreensão por um conjunto de crenças que, desde o ponto de vista externo, é muito pouco cuidadoso com a coerência ou as disjuntivas positivas e negativas dos fenômenos e em que tudo se expressa como um continuum, em que o bom pode converter-se em mau e vice-versa.

ceito que se aplica a essa recuperação do equilíbrio entre grupos familiares denomina-se *etsagtumamu*, que significa consolo, ato de consolar, palavra muito diferente da simples vingança (*iikat*). É possível que a reparação pecuniária reclamada pelos parentes da suicida ao suposto “culpado” seja uma expressão desta necessidade de consolo para poder viver tranquilo após um ato fatal, como o suicídio.

## • O suicídio hoje<sup>49</sup>

Os informantes localizam mudanças na forma, na etiologia e na frequência do suicídio em dois momentos, o primeiro a partir dos primeiros anos da década de 1950 coincidindo com o estabelecimento das primeiras concentrações comunais, as escolas públicas e as missões evangélicas, cujas sequelas afetaram as bases de funcionamento da sociedade awajún, alterando substancialmente a estrutura familiar (da família extensa à nuclear), seus mecanismos de integração e reprodução cultural e muitas práticas que foram determinantes na formação do caráter e do bem-estar da família (como autarquia, independência e autossuficiência de cada grupo familiar). Informantes e textos consultados falam desse trânsito como um momento em que as mulheres cometem com maior assiduidade o suicídio até incorporá-lo ao inventário das reações culturalmente assumidas como possíveis diante de determinados estados de ânimo.

O uso do timbó começa a ser o método comum e as frases com que os parentes vivos recordam ter escutado para explicar o acontecido referem-se a três causas principais: infidelidades surpreendidas, recriminações iradas entre esposos por questões relativas à subsistência e um sentimento de censura e menosprezo da pessoa, capacidades e contribuições da mulher.

---

49. A equipe, ademais das oficinas e encontros mencionados anteriormente, contou com informações procedentes de 42 jovens de ambos sexos entre 10 e 21 anos, 13 mulheres adultas pertencentes ao programa da mulher de ODECOFROC, 10 agentes de saúde e 5 professores das comunidades, assim como de dirigentes e ex-dirigentes; ademais compartilhou histórias de vida com 6 informantes-chave, mulheres entre 32 e 58 anos de idade com experiências próprias ou de parentes próximos.

Durante essa etapa, que vai até os últimos anos da década de 1990, a caça vai acabando e isso vai gerando um vazio no significado da vida do homem awajún, bem como a perda do equilíbrio entre as contribuições de cada sexo à vida familiar.

Ainda que não se conte com datas determinadas, a segunda fase do suicídio moderno coincide com a incorporação maciça das meninas às escolas e com as mudanças drásticas nos níveis de subsistência nas comunidades (que incluem a expansão dos programas assistenciais de distribuição de alimentos produzidos de fora da área). O suicídio, de acordo com a versão dos pais de família, se concentra nos últimos tempos principalmente em mulheres, entre 11 e 48 anos e, segundo dizem, é preponderante entre 14 e 17, mas os informes orais dos agentes de saúde são neste sentido imprecisos. De qualquer forma, se apresenta como uma conduta aprendida, imitada e crônica. Frequentemente afeta meninas do último ano do colégio, meninas que abandonaram a escola antes de terminar o colégio ou que terminaram recentemente e não puderam continuar os estudos ou formaram família ainda muito jovem. Em qualquer caso, o colégio, como se depreende das conclusões dos "Encontros de Vida", é, em muitos casos, um espaço muito conflituoso e opaco para as jovens awajún. Conflitos com os professores (incluindo incompreensão, falta de conteúdos estimulantes, castigos físicos, ofensas pela inferioridade das mulheres no uso do castelhano e violações), amores contrariados ou não aceitos pelos pais, predominância de "fofocas" como via nociva de informação dos fatos escolares, incomunicabilidade com os pais, gravidez não desejada, frustrações pelo desejo de sair para estudar fora impossibilitado pela falta de recursos econômicos, frustração por desejos de mulher grávida, cólera diante de conselhos paternos, entrega a um esposo não desejado, são algumas das causas que aparecem nas conclusões dos encontros.

A equipe dos agentes de saúde durante as três idas ao campo, trouxe notícias sobre 31 casos de suicídio ou tentativas de suicídio recentes<sup>50</sup>.

---

50. Entendemos que se tratam de eventos produzidos durante as semanas ou os meses prévios ao estudo de campo (um período de meio ano, aproximadamente). São eventos que estão na memória recente dos habitantes, mas a falta de registro destes suicídios ou tentativas de suicídio por parte de sanitaristas e agentes de saúde não permitiu definir com exatidão o tempo no qual se produziram e se ocorreram ou não outros acontecimentos não mencionados.

Ainda que não se trate de uma informação documentada, pode ser orientador conhecer as explicações sobre os motivos trazidos pelos moradores e algumas particularidades de interesse de alguns destes casos<sup>51</sup>:

- Comunidade K.: Mãe e duas filhas se suicidam por discussão entre elas; é uma conduta em cadeia, “contagiosa”.
- Comunidade K.: Duas mulheres se suicidam por causa de um homem, as duas estavam enamoradas dele.
- Comunidade K.: Homem ingere uma folha venenosa e se mata porque sua mulher foi embora com outro.
- Comunidade K.: Mulher de 25 anos se suicida por discussão com seu marido, ingeriu uma folha venenosa enquanto caminhava e discutia com o marido. O esposo reclamava porque ela havia recebido dinheiro de seu marido anterior, pai de sua primeira filha.
- Comunidade P.: Mulher se suicida por discussão com seu filho.
- Comunidade P.: S. e N. três moças (uma casada) tentam o suicídio por causa de um rapaz. Duas se salvam e uma morre.
- Comunidade S.: Três irmãos (duas meninas e um menino) brigam, o irmão quer acusar uma delas, pois diz que ela tem noivo. A outra irmã a defende, o menino a insulta e ela (defensora) se suicida tomando timbó.
- Comunidade N.: Homem ingeriu timbó, a esposa reclamou que ele tinha ido com outra mulher e ele se aborreceu. Foi tratado a pedido da esposa e se salvou.
- Comunidade T.: Mulher jovem tomou xampu porque viu seu esposo com outra mulher. Foi tratada e se salvou.
- Comunidade T.: Mulher jovem tomou xampu por brigar com sua companheira. Foi trabalhar na casa de uma professora da U., a professora a seduziu. Morreu. A professora teve que pagar 14 mil sóis à família da jovem.
- Comunidade M.: Professora tomou xampu. Não quis revelar o motivo. Foi tratada e se salvou.
- Comunidade C.: Mulher grávida tinha desejos de comer macarrão e muitas outras coisas mais; o marido disse que não tinha tanto

---

51. Dr. Guillermo Guevara relata muitíssimos casos em um texto que é inédito e que não pudemos utilizar por desconhecer a vontade do autor a esse respeito.

dinheiro para seus desejos de grávida. Ela se aborreceu (“estou me aborrecendo muito”) e tomou água sanitária. Salvou-se. Atualmente estão divorciados.

- Comunidade W.: Professora procurou uma empregada e fez dela sua companheira e começou a cuidar dela, quase se juntam, mas o pai da jovem fica sabendo e reclama por sua filha tirando-a da casa da professora. Jovem recebe carta da professora e por pena se mata. Queriam casar-se entre mulheres. Professora tem que pagar 14 mil sóis, “de qualquer maneira tem que pagar”.
- Comunidade S.: Senhora de 25 anos tomou detergente porque discutiu com o marido, ele tinha outra mulher. Foi tratada e se salvou.
- Comunidade A.: Entre 2005 e 2010 suicidaram-se: um jovem por adultério de sua senhora, outro por ser gritos da família por ser bêbado, 3 mulheres por adultério conhecido publicamente, 1 mulher porque achou que tinha aids.
- Comunidade W.: No presente ano – uma mulher de 18 anos “por estar encolerizada”, uma de 38 anos, não se sabe o motivo.
- Outras comunidades, durante 2010 (identificam só o nome da família da vítima): 3 mulheres por maus-tratos, por medo (não especificado) e por vergonha.

Os agentes de saúde dão informações sobre comunidades onde em determinados períodos “houve muitos casos de suicídio”. Eles próprios dizem não saber o por quê. Como não existe um seguimento estatístico desta incidência não se pode conhecer a razão destes aumentos da taxa em nível local que poderiam trazer muitas luzes para explicar a etiologia. O caráter imitativo (contagioso) do suicídio foi expresso por uma jovem aluna tratada pelo agente: “Tive a ideia ao ver minha tia que tinha se suicidado”.

A proporção entre tentativas de suicídios e suicídios conseguidos é importante<sup>52</sup>. Essa razão positiva levou a que alguns autores estimem que as mulheres awajún, na verdade, nunca

---

52. Apenas em uma das comunidades há um agente de saúde que se especializou em lavagens gástricas e outras práticas para evitar a morte de suicidas. Todas as comunidades acorrem a ele e seu êxito é notável. Diz haver salvado 35 vidas de mulheres entre 14 e 35 anos nos últimos quatro anos e somente 3 “morreram sob seus cuidados”.

querem suicidar-se senão dar avisos de estados de mal-estar<sup>53</sup> e que a morte é uma consequência acidental, lamentavelmente frequente. Há informantes que estimam, baseando-se nessa mesma proporção de tentativas frustradas, que muitas jovens tomam venenos com objetivos predeterminados (pressionar seus pais a tirá-las da comunidade, obter alguns desejos, chamar a atenção dos parentes, castigar esposos ou amantes). Evaristo Shijap, o agente que voluntariamente tem atendido com êxito os casos de tentativas de suicídio, explica que a família vem até sua casa pedindo que salve a suicida. A paciente sempre (em todos os casos em que as manteve conscientes) rogou por sua vida de maneira angustiada e mostrou arrependimento (“só me amargurei”, “fiquei aborrecida”). Não é comum, ainda que tenha havido alguns casos, que a pessoa salva volte a tentar o suicídio e de acordo com o agente Shijap, as conversas das companheiras com as jovens “desintoxicadas” geraram queda importante nas tentativas de suicídio em sua comunidade. Ele usa sondas e seringas; dá leite, água e aguardente para que o ou a paciente vomite; também usa algumas ampolas, como dexametazona e atropina. Seu êxito anima os demais agentes a receber capacitação. Algumas misturas tóxicas não podem ser curadas e produzem uma morte efetiva<sup>54</sup>. As meninas conhecem muitas dessas misturas e plantas venenosas e conversam entre elas sobre o assunto. Muitas delas reconhecem inclusive ver em sonhos o tipo de planta ou o meio letal mais adequado para seu caso. Nenhum agente faz registros dos incidentes e seguramente existe elevada subnotificação das mortes por suicídio efetivado. O fato de tratar-se de um caso policial, que poderia demandar investigações complexas e autópsias<sup>55</sup> pode desestimular a notificação. O Ministério da Saúde não tem proporcionado protocolos de desintoxicação para casos de envenenamento nem tem formulários próprios para registros dos mesmos.

53. Guevara, Guillermo. El intento de suicídio de lãs mujeres awajún desde sus contextos internos. (Título temático. Não definitivo). 1997-2010. Inédito.

54. Evaristo Shijap fala da especial letalidade de um mistura de timbó com masato e outra que inclui detergente, suco de toranja e gengibre.

55. Uma prática não admitida entre awajún apesar de que eles examinam as vísceras do falecido para encontrar rastros do tunchi que provocou a morte.

Enquanto a palavra que definia o estado prévio ao suicídio em tempos anteriores era *kajegmamat*, a palavra vinculada a suicídio é hoje *utúgchat* (suicidar-se é *nígki maámat*, matar-se). *Utúgchat*, segundo o dicionário do Instituto Linguístico de Verão (ILV) significa algo difícil, problemático, impossível de resolver, impedimento, nó, obstáculo; *utugkápakita*, como fazer; *utug* ou *itug*, por onde.

As indenizações pedidas pela morte da suicida são cada vez mais altas (quase sempre em bens, mas também em dinheiro) e difíceis de satisfazer. Muitos pensam que são ineficientes e deveriam ser proibidas por entenderem que muitas mulheres se suicidam sabendo que a indenização vai gerar problemas ao marido<sup>56</sup>. Algumas comunidades têm regulamentos que proíbem expressamente estes pagamentos ou multas, mas parece que não são aplicados. Não existem estados de ânimo que permita prever os suicídios, mas algumas vezes as futuras vítimas expressam sentir-se afetadas por determinados tipos de mal-estar: *wáke besemág* (algo como abismo de aflição ou melancolia), *tutítaq* (mal-estar, mas também desordem, desdita)<sup>57</sup>. Ao contrário do que ocorre em muitos outros casos de propensão ao suicídio por parte de povos indígenas, o suicídio entre os awajún se dá, com exceções, somente no contexto local, dentro do cenário cultural próprio. Ainda que o nível de informação seja limitado, não foram relatados mais do que dois casos de tentativa de suicídio em cidades ou localidades próximas. Não obstante, um grande contingente de jovens awajún migra e as condições de vida de muitos jovens de ambos os sexos em tais contextos urbanos são extremamente dilacerantes. E, na verdade, os jovens que retornaram depois de uma experiência urbana malograda, foram

---

56. Um elemento sansônico que está presente em muitas tipologias. De fato, a sensação permanente da equipe é que ao suicidar-se parece empreender-se um ato de violência contra aquele em quem se acumulou rancor (pai, esposo, professor), mais do que contra si mesma.

57. Outras emoções fortes relacionadas com as relações suicidas são: *datsámat* (vergonha, produz um estado de dor de cabeça, que é uma típica síndrome culturalmente construída, o *napu kúntuts*, *ífkut*, *utijíbau* (têm diferentes significados relacionados com temas como desconcerto ou dúvida), *idáyat*, (como desvalorizar, não valer), *dakitút* (negar algo com cólera ou com capricho, recusar uma proposta), *jikakámat* (envergonhado, deprimido), *ebéset* (triste por culpa de outro), *túncchi* (prejuízo mágico causado por outrem, bruxaria).



os tentaram o suicídio<sup>58</sup>. Para os informantes é mais fácil identificar causas próximas (muito variadas como se viu) do que tratar de aprofundar-se em causas mais complexas, tanto a nível individual quanto coletivo. O suicídio sempre aparece como um impulso e quase sempre existe um excesso verbal que antecede a tentativa. Os informantes não sentem que, em boa parte dos casos, haja correlação entre o suicídio e os prolongados períodos de depressão. Muitas vezes causa surpresa às pessoas que estão próximas do entorno do suicida. Atitudes festivas ou despreocupadas nos dias e momentos que antecedem a tentativa são habitualmente descritas. É possível que existam razões de conveniência para limitar a explicação dos suicídios a seus aspectos mais visíveis ou imediatos.

O suicídio permanece como uma causa de conflito para o qual os awajún ainda não encontraram um remédio adequado. A resolução de conflitos entre os awajún foi-se adaptando aos tempos modernos com certo êxito. De qualquer maneira ficaram grandes vazios de conflitos sociais graves para os quais não se encontram soluções satisfatórias (quer dizer, soluções que evitem que os problemas ocorram). Para cada um deles existiam soluções habitualmente cruentas que algumas missões religiosas temperaram em certa medida com a introdução de transações e arranjos comerciais ou honoríficos. Ainda nesses casos o conflito nunca chega a ser solucionado definitivamente e a possibilidade de lançar mão das dramáticas soluções tradicionais sempre permanece latente. Entre os mais importantes vazios deste “direito penal” em transição estão: o dano por bruxaria, o suicídio, o adultério e a execução de curandeiros perigosos. São os quatro “casos fortes” cuja solução permanece pendente. Nos cursos jurídicos aos representantes das comunidades filiadas ao Conselho Aguaruna e Huambisa, os participantes pediam informações de como se solucionavam pela lei penal peruana casos tão graves. Não se podia compreender como nenhum dos três primeiros fosse considerado delito. O suicídio é uma afronta à família do suicida e deve haver um culpado que a expie. No caso das mulheres casadas, inquestionavelmente se imputa a culpa ao marido (ofende porque não soube cuidar da mulher, humilhou-a,

---

58. Apesar do que ocorre no contexto local ser-lhes, ao que parece, agressivamente insuportável (só podem escapar pelo suicídio), esse mecanismo se desenvolve unicamente no referido local; parecia que é só aí que tem sentido.

não lhe deu o que outras tinham), adequando-se à sanção de acordo com o fato de que tivesse ou não conhecimento de agressões verbais ou físicas nos dias próximos ou que se conhecessem atos do marido que puderam ter conduzido ao suicídio da vítima.

Alguns professores entrevistados estimam que no colégio as jovens mostram-se muito tímidas e podem com muita facilidade se sentirem ridicularizadas diante de alguns alunos. As relações de profundo respeito entre jovens de ambos os sexos baseavam-se no fato de não compartilharem espaços comuns praticamente até o momento do casamento (e quase nunca jovens da mesma idade) e de reconhecerem a importância e a complementaridade indiscutível dos saberes que se destinavam a ambos os sexos. Os conhecimentos transmitidos na escola não têm esse caráter e o aprendizado é muito menos transcendente e uniforme, propício mais à competitividade que à excelência. Para os professores são poucas as meninas que “têm visão de futuro” significando que não têm aspirações de ser “algo mais”. Esta visão induzida é origem de muitas frustrações<sup>59</sup>.

## O suicídio na sociedade awajún: informação disponível<sup>60</sup>

A equipe de trabalho constatou que o temor diante do suicídio (ou da tentativa de suicídio) de jovens está muito presente entre as famílias awajún e é ao mesmo tempo efeito e causa de mal-estar social e cultural. Os números informados pelos pais de família são possivelmente exagerados (1 a 2 tentativas por mês em cada comunidade), mas mostram o grau de alarme que o problema gera. Os agentes de saúde falam em mais de 50 tentativas por ano no rio

59. As histórias de vida de muitos destes jovens de ambos os sexos que saem para os centros urbanos são bem conhecidas pelos membros da equipe de estudo que com bastante frequência são instados a ajudar na solução de problemas de caráter grave, incluindo estupros, sequestros, escravidão doméstica e detenções. Os pais não chegam a ter notícia destes casos senão muito tarde. Contudo, quando estes fracassos vêm a público, impedem o retorno.

60. As limitações de tempo e as dificuldades para encontrar estatísticas recentes, tanto por parte do Ministério da Saúde (MINSA) quanto dos agentes comunitários e das famílias obrigaram a equipe a fazer uso de informação antiga que, contudo, é útil à finalidade deste estudo. No entanto, uma das recomendações deste trabalho é, precisamente, a de atualizar a informação e melhorar o sistema de registro e análise das tentativas de suicídio.

Cenepa<sup>61</sup> e da “continuidade” das atenções por causa disso. Não é compreensível então que exista um nível tão pobre de informação estatística e que tanto os agentes de saúde quanto os serviços médicos do Estado presentes na região careçam de diretrizes para identificar com exatidão o problema.

A informação disponível é muito limitada e quase sempre procedente de fontes particulares.

A informação mais antiga provem de uma resenha da enfermeira J. Grover do ILV que pôs em relevo o quanto a situação é preocupante. Mas a primeira estatística publicada era parte de um informe muito simples do serviço médico do grupo Desenvolvimento do Alto Maranhão (DAM), que mostrava a porcentagem das causas de morte de parentes próximos dos habitantes dos moradores do rio Cenepa (os dados foram recolhidos em 1972 ainda que publicados em 1978). Em um universo de 277 informantes, 100 homens e 177 mulheres, se atribuem as mortes dos parentes a:

#### Quadro 4. Causas de morte no rio Cenepa por sexo (1972)

Causas de morte	Homens	Mulheres
Bruxaria	53	31,3
Suicídio	1	22,1
Homicídio	16	2,6
Acidente	3	3,9
Gripe	6	9,1
Sarampo	14	16,9
Tuberculose	1	0
Desintéria	1	2,6
Leishmaniose	1	0
Parto	1,1	1,3
Diarreia	1	1,3
Fígado	3	7,6
Outras	0	1,3

61. Isso implicaria na taxa aproximada de 500/100.000 casos de tentativas de suicídio por ano. Levando em conta que a proporção entre tentativas e sucessos é de 3 a 1 (ver quadro da DISA Baguá), a taxa não seria muito diferente da exposta por Brown para o Alto Mayo para o período 1977 a 1981 (180/100.000).

O quadro 5 mostra como na visão awajún se deixa muito pouca margem para a natureza; a morte, geralmente, tem a ver com a vontade do homem; ou se foi enfeitado, ou houve um enfrentamento violento ou a pessoa deixou a vida por sua vontade<sup>62</sup>. Nos suicídios, nos homicídios e na morte por bruxaria é necessário, para acalmar a dor, saber quem haverá de ressarcir, de quem é a responsabilidade. O dado de que 22,1% das mortes de mulheres seja atribuído ao suicídio é muito significativa.

Brown, no final da década de 1970 realizou um trabalho nas comunidades de Alto Mayo (muito mais tensionadas pelas mudanças, pois é zona colonizada por uma estrada de penetração) e os resultados não são muito diferentes. Com 178 informantes oferece os seguintes dados:

**Quadro 5. Causas de morte na comunidade awajún de Huascayacu (Alto Mayo) para crianças até 12 anos e de adultos (1986)**

Causas	Crianças até 12 anos	Adultos	
		Homens	Mulheres
Enfermidade	40%	3%	7%
Bruxaria	57%	30%	20%
Suicídio		17%	58%
Homicídio		37%	4%
Acidente	3%	13%	11%

Nesse caso, a bruxaria marca também uma porcentagem muito forte de morte entre as crianças. Ao colocar a idade das crianças no limite de 12 anos não se pode conhecer se há crianças (menores de 18 anos) na categoria dos suicidas adultos. É relevante que 40% das mortes de crianças sejam atribuídos a enfermidades em comparação com as mortes atribuídas por essa mesma causa entre adultos. A proporção de suicidas entre as mulheres de Huascayacu é ainda mais alarmante que a proporcionada pelo grupo DAM para o rio Cenepa.

62. Nos rituais de enterro tradicional (ainda vigentes), a pessoa falecida tem um primeiro enterro fora da terra até que possam decompor-se as suas vísceras para encontrar uma prova de bruxaria. O que interessa é essa necessidade de responsabilizar alguém pela morte.

Brown em um trabalho posterior (1986) oferece uma informação relevante. Sugere uma taxa de suicídios de 189/100.000, indicando que é 10 vezes a da Inglaterra para esse mesmo período. Sobre a forma utilizada para cometer o suicídio, na amostragem de 27 homens e 69 mulheres e assinala:

#### Quadro 6. Meios utilizados para o suicídio na população awajún de Alto Mayo (1986)

Meio	Homens	Mulheres
Escopeta	48%	—
Veneno	44%	85%
Enforcamento	4%	8%
Sem dados	4%	7%

O veneno é a forma típica desde a década de 1950<sup>63</sup> (relatos de Don David Samaniego e a própria informação obtida pela equipe confirmam que o enforcamento foi a maneira tradicional do suicídio feminino até que o timbó se tornou mais comum). Hoje em dia, as estatísticas mostram uma mudança para meios mais sofisticados como xampu, corantes, ácidos de pilhas e outros. É importante ter em conta as situações associadas a uma ou outra forma de morte. O enforcamento não permite, ao contrário do veneno, expressar queixas antes de morrer, e é dificilmente reversível (a porcentagem de tentativas com sucesso é alta). O enforcamento sempre expressa uma decisão de morrer, o envenenamento pode estar somente enviando mensagens ao entorno próximo do suicida. O enforcamento é um ato muito mais dramático e exige maior nível de premeditação.

Também analisa Brown os eventos ou as situações que explicam os diferentes casos na voz de seus informantes. Sobre 75 casos:

63. Ver Serrano, Emilio / David Samaniego Sunahuma: Nova crônica dos índios de Zamora e Alto Marañon. Quito: Abya Yala, 1995.

### Quadro 7. Causas atribuídas subjetivamente para os casos de suicídio em população awajún do Alto Maio (1986)<sup>64</sup>

Causas	Homens
Bebia muito no momento do suicídio	32%
Boatos de envolvimento em relação ilícita	28%
Briga com parente	24%
Mau comportamento denunciado publicamente	20%
Acesso rechaçado ou negado a uma esposa potencial	16%
Tristeza pela morte de um parente	12%
Aborrecido por algum contratempo	4%
Outros (por exemplo, tristeza inexplicável, doença grave)	16%
Causas	Mulheres
Discutiu ou foi fisicamente abusada por marido/familiar	48%
Boatos de envolvimento em relação ilícita	36%
Bebia muito no momento do ato	22%
O marido estabeleceu relação de matrimônio polígamo ou disse amar outra mulher	14%
Abandonada pelo marido ou amante	8%
Tristeza pela morte de um parente	8%
Outros (por exemplo, arranjo matrimonial não desejado ou “enlouquecida” por magia de amor)	12%

Como as idades dos suicidas não são mencionadas, a informação tem uma utilidade limitada, contudo surpreende o dado de que, em homens e mulheres há uma porcentagem elevada de suicídios em estado de embriaguez, o que pudemos corroborar em Cenepa. As festas são um espaço de liberdade para a livre expressão das mulheres. Mas também pode dar lugar a afrontas em público, uma das explicações mais frequentes que aparecem na hora de indagar as causas do suicídio. Ao não discriminar entre “discutiu” ou “foi fortemente abusada pelo marido”, juntam-se critérios que podem confundir. As reações impulsivas e iradas não teriam por que serem

64. Como o quadro 4, são informações subjetivas coletadas com familiares e vizinhos.

sempre responsabilidade do marido, como se poderia deduzir do quadro. É importante levar em conta que os informantes podem ser parentes da vítima ou do algoz e essa nuance é determinante na hora de enumerar as possíveis causas.

Brown traz alguns dados demográficos de interesse, como uma taxa de masculinidade em alta: 125,5% (1974), 127,3% (1981), 144,8% (1984). Esta progressiva masculinização da população precisaria ser contrastada com outras informações mais recentes<sup>65</sup>, mas poderia responder por mudanças importantes. A porcentagem de homens mortos em ações de guerra caiu nas últimas décadas e a porcentagem de suicídios aumentou. Esse é um tema a ser considerado porque muitas instituições básicas, principalmente a poligamia, estão fundamentadas sobre uma suposta superioridade numérica das mulheres. Se agora existem mais homens que mulheres significa que existem homens “soltos” que perturbam a sociedade e podem provocar algumas das situações que dão lugar ao suicídio.

O Ministério da Saúde do Peru recebeu avisos em relação à alta taxa de tentativas de suicídio na sociedade awajún e iniciou uma série de estudos em Chipe Kusú, uma comunidade do Maranhão<sup>66</sup>. Trata-se de uma das comunidades pioneiras da escolarização awajún. De fato, o modelo de “professor-cacique” idealizado pelo ILV para impulsionar um processo acelerado de aculturação foi experimentado nestas escolas pioneiras. Com o objetivo de cobrir o número de vagas exigido pelo Ministério de Educação para implementação de uma escola, foram trazidas famílias de um e outro lado para compor comunidades muito pouco tradicionais. Em

---

65. Os dados dos censos de 1993 e 2007 indicam que a taxa de masculinidade nas comunidades awajún é atualmente mais baixa: 102,07 e 100,09, respectivamente naquelas do Departamento de Amazonas e 105,87 e 109,2, nas 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.

66. Chipe-Kusú, assim como outras comunidades nas quais as missões evangélicas concentraram populações diferentes em princípios dos anos 1950 (quando começaram a formar concentrações comunitárias e instaurar as primeiras escolas) são as primeiras comunidades em que houve sinais de alerta dirigidas às entidades oficiais. Possivelmente também estejam mais afetadas por esta epidemia do que comunidades mais recentes.

Chipe, se instalaram as primeiras igrejas e inclusive durante muitos anos tiveram de maneira permanente um missionário norte-americano prestando serviços de evangelização. Apesar disso é uma comunidade que apresenta muitos conflitos e é pioneira no aparecimento de alguns dos grandes sintomas de transformação da sociedade awajún. A população de Chipe é grande (890 habitantes em 1998, quando o MINSA começou a estudar a incidência de suicídio)<sup>67</sup>.

O MINSA, através da Sub-Região de Saúde de Baguá, Programa de Saúde Mental, oferece estatísticas interessantes para os anos de 1998 e 1999<sup>68</sup>.

### Quadro 8. Dados de mortalidade por sexo na jurisdição da comunidade Chipe

Causas em	1998 por sexo		1999 por sexo	
	M	F	M	F
Suicídio	–	5	–	8
Pneumonia	2	–	–	–
Diarreia	1	1	3	–
TBC	–	1	–	–
Asma	–	1	–	–
Picada de cobra	1	–	–	–
Hepatite	–	–	1	–
<b>Total</b>	<b>4</b>	<b>8</b>	<b>4</b>	<b>8</b>

Apesar de se estar falando de uma só comunidade (e há de considerar que houve razões para que o Ministério se interessasse por esta comunidade concreta para o estudo do suicídio) o padrão se repete de novo com números alarmantes. Em 1999, todas as mortes femininas foram por suicídio. Em uma comunidade rural, oito mortes em um ano por suicídio mostram uma conduta aprendida e contagiosa. A escola de Chipe começou a funcionar em meados dos anos 1950, mas as mulheres se escolarizaram maciçamente

67. Chipe Kusu conta na atualidade (2011) com mais de 1.500 habitantes.

68. Mencionado em: Ministério da Saúde. Sub-região Baguá. Programa de Saúde Mental. Projeto suicídio ou tentativa de suicídio nas comunidades awajún do departamento de Amazonas. O trabalho recolhe dados da DISA Baguá e dos próprios agentes de Chipe Kusú.



mais tarde, por volta de 1977. As faixas etárias das suicidas poderiam sugerir que uma boa porcentagem refere-se a meninas em idade escolar e pós-escolar. Em qualquer caso, a idade das suicidas aparece somente em duas faixas que por sua amplitude são pouco explicativas. Aproximadamente 50% dos casos estão na faixa de 10 a 19 anos e o restante na faixa de 19 a 50 anos.

A taxa de mortalidade em Chipec Kusú nesse período foi de 0,1348 e desses 0,4167 (1998) e 0,6667% são por suicídio. São cifras surpreendentemente altas e em processo crescente. E, além disso, a taxa de suicídios frustrados que poderia ter elevado esse número, também é notoriamente alta. Durante 1999 houve 29 tentativas frustradas, 17 no primeiro semestre e 12 no segundo.

Quanto aos métodos utilizados no documento mencionado, o Ministério oferece a seguinte informação para 1999:

### Quadro 9. Meios utilizados para o suicídio na comunidade Chipec (1999)

Meio utilizado	Número
Ingestão de timbó	17
Intoxicação com xampu	15
Intoxicação com água sanitária	2
Intoxicação com detergente em pó	1
Ingestão de querosene	2

Fonte: MINSA - Sub-região Baguá, Programa de Saúde Mental

Ainda que geralmente siga um padrão bastante comum a partir dos anos 1950 (quando o enforcamento deixou de ser frequente) surpreende a incidência de suicídio, ou tentativas de suicídio com xampu que, sem dúvida, responde a uma moda nova e transitória. Mas aponta o caráter imitativo da conduta.

A DISA Baguá continuou durante um tempo recolhendo informação relativa ao suicídio entre a população awajún de sua jurisdição. Ela oferece um quadro para os anos 2001 a 2007 a partir de informações recebidas dos postos de saúde. Contudo, não indica de quantos postos provêm nem de que regiões exatamente, somente que se trata de awajún do distrito de Baguá e da província de Condorcanqui. O quadro indica “mortos” e “vivos” como resultado de um incidente suicida, isto é, os alcançados e as tentativas.

### Quadro 10. Suicídio, tentativas de suicídio e letalidade por ano e sexo na DISA Baguá, 2001-2007<sup>69</sup>

Ano	Suicídios e tentativas			Letalidade			
	Total	Mortos	Vivos	Mulheres mortas	Mulheres vivas	Homens mortos	Homens vivos
2001	14	13	1	5	9	1	0
2002	18	15	3	8	10	3	0
2003	17	17	0	3	14	0	0
2004	5	4	1	1	4	0	1
2005	12	10	2	3	9	0	2
2006	1	1	0	0	1	0	0
2007	2	2	0	0	2	0	0
<b>Total</b>	<b>69</b>	<b>62</b>	<b>7</b>	<b>20</b>	<b>49</b>	<b>4</b>	<b>3</b>

Entre 2006 e 2007, a DISA Baguá registrou somente três tentativas sem sucesso e a partir daí não houve mais informações. De fato, somente nas comunidades do rio Cenepa, na jurisdição da DISA, os habitantes relatam sete casos de suicídio efetuados nesse período. É possível que se trate de um sub-registro ou que a DISA teve motivos para desistir da investigação. A tabela confirma, contudo, alguns dados: a alta incidência dos suicídios, a preponderância significativa dos suicídios femininos (89,85%) e uma alta proporção de tentativas fracassadas entre as mulheres (74%).

A DISA oferece também uma tabela que denomina “Relação de letalidade” e que descreve, para 54 casos, durante os anos de 2001 a 2007, os métodos utilizados para o suicídio ou as tentativas de suicídios, e os coloca em relação ao estado civil, sexo e o êxito ou fracasso na tentativa de suicídio. É um quadro muito pouco estruturado e foram eliminadas algumas colunas que podem induzir a erros.

69. A partir de relatos de postos de saúde na jurisdição da DISA Baguá.

### Quadro 11. Relação de mortalidade em casos de tentativa de suicídio no distrito de Baguá e província Condorcanqui (2001-2007)

Meio utilizado	Casos	Mortos	Vivos
Timbó	12	10	2
Xampu	12	0	12
Água sanitária	10	1	9
Vegetais variados	7	2	6
Colônias e cremes	3	1	2
Lápis labial	2	0	2
Ácido de pilha	2	0	2
Detergente	2	0	2
Benzeno	1	0	1
Bala	1	1	0
Corda	1	1	0
Racumin-veneno	1	1	0
<b>Total</b>	<b>54</b>	<b>17</b>	<b>37</b>

Fonte: DISA. Baguá, 2007

Há muita informação que pode ser de utilidade, mas seria necessário contrastá-la. Mais uma vez se confirma a predominância do suicídio feminino, a importante proporção de tentativas sem êxito e o timbó como primeira opção. A variedade e o exotismo dos meios revelam que há uma experimentação e a réplica dos mais excitantes. O timbó tem alto grau de letalidade (83,3%) em contraste com o xampu (0%) e a água sanitária (10%). É evidente o número de suicidas casadas. De fato como se verá no quadro seguinte, em casais muito jovens, são as discussões com esposo a maior causa de suicídio segundo a DISA. Dado que se trata de informação dada pelo pessoal de saúde e nem sempre com experiência intercultural na região, a relação de motivos oferecida pela DISA deveria pelo menos ser comparada com dados de outras fontes.

Para um número de 40 casos a DISA oferece as seguintes explicações<sup>70</sup>:

70. Mantêm-se motivos como “chantagem” e outros muito subjetivos, mas que são os utilizados nesta informação provenientes de fontes oficiais.

## Quadro 12. Causa do suicídio em população awajún do distrito de Baguá e província Condorcanqui (2001-2007)

Motivos	Casos	Casados	Solteiros	Homem	Mulher	Mortos	Vivos
Discussão com o cônjuge	15	15	0	0	15	3	12
Discussão com outros familiares	7	2	5	3	4	3	4
Chantagem	4	3	1	0	4	0	4
Infidelidade	3	3	0	0	3	0	3
Medo do castigo	3	0	3	0	3	1	2
Separação	2	2	0	0	2	1	1
Acusação	1	0	1	0	1	1	0
Vergonha	1	1	0	0	1	0	1
Desilusão amorosa	1	0	1	1	0	1	0
Jogo	1	0	1	1	0	1	0
Maus-tratos do esposo	1	1	0	0	1	1	0
Não aceitam o noivo	1	0	1	0	1	1	0
<b>Total</b>	<b>40</b>	<b>27</b>	<b>13</b>	<b>4</b>	<b>36</b>	<b>12</b>	<b>28</b>

Fonte: DISA Baguá, 2007.

O quadro não é rigoroso e mistura critérios muito pouco definidos ou com ambiguidade descritiva; serve, contudo, para dar conta da “forma de ver” da DISA. Critérios como “vergonha”, talvez uma das causas imediatas mais frequentes do suicídio awajún, não aparece com nível significativo. Esse parecer ou outros (como “chantagem”) poderiam estar presentes adicionalmente em qualquer das outras motivações. O relevante do quadro, ao nosso juízo, é o alto nível percentual dos suicídios após uma disputa raivosa. A palavra, como instrumento para ferir sentimentos, é um dos aspectos mais importantes a se levar em conta para analisar o suicídio awajún. Interessa também ficar com a ideia do “medo do castigo” como uma causa importante, já que se trata de um tema que se apresenta frequentemente no recinto escolar.

Existe um sem número de autores com informação relevante para o assunto. Tal é o caso de Norma Fuller<sup>71</sup> e do antropólogo

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

Guillermo Guevara<sup>72</sup>. Este autor escreveu um extenso texto ainda não editado, mas já conhecido publicamente, no qual oferece informação baseada em 670 casos, muitos dos quais devidamente descritos. Contudo, a informação estatística que traz ainda está pouco sistematizada.

Luzmila Ruiz Sanda, uma aluna de FORMABIAP, escreveu em 2003 uma trabalho de conclusão para sua graduação como professora, sobre suicídio em sua comunidade de origem, Yutupis<sup>73</sup>. É um trabalho muito simples mas que oferece alguns dados de interesse por se tratar da visão de uma profissional awajún. Parte de um desequilíbrio significativo entre ambos os sexos em relação ao acesso a estudos primários. Do total das pessoas sem estudo 73% são mulheres. Trata-se de uma discriminação negativa, que de fato existiu até tempos muito recentes. Existem razões de tipo econômico posto que as mulheres ajudam à sua mãe a cuidar dos irmãos e cooperam em outras tarefas domésticas. Mas, por outro lado, expressa as inúmeras dúvidas que têm tido os pais em enviar suas filhas à escola junto com meninos. Para muitos, a sacralidade e a importância da mulher se perdem nessa convivência diária com os homens.

Ruiz Sanda analisa os casos de suicídio e tentativa de suicídio em sua comunidade a partir de diferentes perspectivas.

### Quadro 13. Causas de suicídio de mulheres segundo os entrevistados de Yutupis

Causas do suicídio	Frequência	%
Maus-tratos (incompreensão)	8	24
Infidelidade no casamento	17	52
Abandono	6	18
Morte de um familiar	2	6
<b>Total</b>	<b>33</b>	<b>100</b>

Fonte: Ruiz Sanda, 2003

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

73. Ruiz Sanda, Luzmila. El suicídio em La comunidad de Yutupis Del Rio Santiago – pueblo Awajún. Trabalho de conclusão de curso para obtenção do grau de Docente de Educação Primária com especialização em Educação Intercultural Bilingue. Instituto Superior Pedagógico “Loreto”, 2003.

A alta porcentagem é atribuída a problemas conjugais (abandono, infidelidade de ambos). A ideia expressada pelos maus-tratos, como incompreensão e vinda de uma mulher awajún tem muito interesse. Ruiz Sanda, num quadro posterior, especifica os tipos de maus-tratos assinalando que cerca de 19% referem-se a gritos, isto é, abuso verbal como fator determinante de episódios de fúria que antecedem em muitos casos o suicídio. E neste quadro e pela primeira vez, se expressa a tristeza pela morte de um familiar como causa frequente de suicídio.

Em relação ao tema das reparações por morte de uma suicida:

#### Quadro 14. Reparções pelo suicídio na comunidade de Yutupis

Tipos de compensação exigida pela família	Frequência	%
Em dinheiro	2	6
Em produtos diversos (espingarda, tarrafa, panelas, baldes, etc.)	10	39
Detenção	10	30
Maus-tratos ao homem (30 chicotadas)	5	16
Outros	3	9
<b>Total</b>	<b>33</b>	<b>100</b>

Fonte: Ruiz Sanda, 2003

Como se pode ver o pagamento em dinheiro não é bem visto. Não se trata de negociar a morte, mas de obter um tipo de reconhecimento público da culpa, mediante um ato de humildade perante a família da mulher compensado-a com uma quantia em dinheiro, algum produto ou a degradação pública.

Contudo, segundo informação obtida pela equipe que realizou a pesquisa, as tendências atuais são de encarecer mais a sanção e fazê-la mais onerosa para o “culpado”. Apesar de o dinheiro não estar entre os tipos de compensação mais frequente, os objetos exigidos são cada vez mais caros: motor de barco, gerador, bolsa de estudos vitalícia para os filhos, etc. O encarecimento do suicídio não só não está reduzindo o suicídio, mas está relacionado (pode ser por acaso ou como causa) de maneira direta com um aumento dos casos. Muitos pais de família (geralmente os parentes do “culpado”) acreditam que a chantagem ou a vingança são algumas das razões por trás da intenção suicida. Atribuem como uma motiva-

ção implícita colocar o companheiro ou o amante em uma situação impossível ou obrigá-lo a sair da comunidade. Ruiz Sanda assinala que em 13% dos casos os familiares da suicida não aceitam os bens oferecidos.

Um dado oferecido por Ruiz Sanda é especialmente interessante: 15% das mulheres da comunidade dizem estar de acordo com a morte voluntária, contra 52% que estão contra e 33% que não se pronunciaram. É bastante alarmante se a informação for idêntica para outros lugares, pois indicaria que não se trata de uma atitude condenada, nem demonizada como na cultura ocidental. Seria vista como uma possibilidade e inclusive como algo comum.

### **A voz das crianças e dos jovens awajún: estado atual, expectativas**

O que se apresenta a seguir é a síntese dos resultados de vários encontros promovidos conjuntamente com a organização local, ODECOFROC, durante os meses de outubro e novembro de 2010, em algumas comunidades do rio Kubaím, uma bacia distante das principais rodovias e da influência direta de centros urbanos. Conta com escolas de nível secundário.

Como foi dito no princípio, os encontros de vida foram uma das ferramentas metodológicas aplicadas ao estudo em acordo com os dirigentes da organização. Centrando a atenção sobre as expectativas de futuro e a percepção dos obstáculos para seu efetivo desenvolvimento conseguiu-se superar muitas dificuldades enfrentadas diante de um assunto tão extremadamente sensível. Conscientes das limitações de um estudo como este, o afloramento de percepções pareceu ser uma boa maneira de introduzir um tema para o qual há pouca informação objetiva e que está rodeado de emotividade. Buscou-se contrastar visões entre diferentes grupos etários separados por sexo. A participação de jovens e adultos foi realizada no idioma awajún, por isso os textos traduzidos que foram copiados carecem da força e da ênfase dos gestos que acompanham a palavra no discurso awajún.

Dado que expressamente se combinou não citar nomes, os que aparecem nos quadros são fictícios.

Quadro 15A. Diálogo intergeracional: Resultado do encontro (meninos e meninas)

	Meninos e jovens mulheres (11 - 19 anos) <sup>74</sup>	Meninos e rapazes (11-21 anos)
<p><b>Identidade e cultura</b></p>	<p><b>Rita:</b> “[...] sabemos que somos awajún e nos sentimos felizes [...]”.</p> <p><b>Angelina:</b> “[...] gostamos de praticar nossas canções, música, danças, cerâmica”.</p> <p><b>Juanita:</b> “[...] também os viveiros de cacau, granjas e plantas florestais”.</p> <p><b>Berta:</b> “[...] desenhar, ler, cozinhar, pescar, viajar, estar com amigos”.</p> <p><b>Martina:</b> “[...] ser awajún significa viver em nossa terra, ter árvores, ter o ambiente sem contaminação, sair para caçar animais, rios limpos, sem muitas doenças, falar nosso idioma próprio, usar nossa vestimenta para nos identificarmos, ter alimentos e não depender do mercado, respeitar meu idioma e minha terra”.</p> <p><b>Rosauro:</b> “[...] atualmente, com a civilização existem poucos costumes dos ancestrais, agora usamos roupas dos mestiços, mas isso não significa que esqueçamos nossa cultura [...], agora já não há muitos animais, peixes,</p>	<p><b>Ramón:</b> “[...] Nós jovens, em alguns casos, nos encontramos um pouco desorientados com [...] gostaríamos de aprender a fazer cintos, canastras, wampash etc., não quero esquecer minha identidade, cantos e danças [...] gostaria de poder tirar fotografias, gravar e escrever sobre os lugares que conheço [...]”.</p> <p><b>Arturo:</b> “[...] os responsáveis pelo cuidado e pela defesa de nosso território e dos recursos são os dirigentes e as autoridades do Cenepa”.</p> <p><b>Julio:</b> “[...] sei como deve ser um awajún para que seja como se deve, mas quase não nos ensinam, só os avós. Sim, aprendemos em casa a pescar e outras coisas, mas não é completo”.</p>

74. As meninas participaram em dois grupos diferentes: 11 a 16 e 16 a 19. Por limitações de espaço mostramos os dois conjuntamente.



	<p><i>plantas, não há tanta comida, antes comíamos verduras silvestres que agora não tem, agora comemos mais produtos da cidade, antes não se adoecia muito, éramos mais saudáveis e fortes, melhor alimentados, não havia dinheiro mas se vivia muito bem, porém, isso acontece cada vez menos [...]”</i></p> <p><b>Blanca:</b> “[...] a cultura ancestral é minha terra, onde nasci, é minha cultura ainda que eu visite ou estude nas cidades sempre serei avôjün [...]”</p> <p><b>Beth:</b> “[...] quase tudo o que sabemos da cultura antiga nos ensinaram nossos avôzinhos(as), eles tinham paciência para contar e sabiam de tudo”.</p>	
<p><b>Educação/escola</b></p>	<p><b>Hilady:</b> “[...] [Estudando queremos] superar-nos para ser enfermeiras, professoras [...]”.</p> <p><b>Ruthbel:</b> “[...] para apoiar a família e a comunidade [...]”.</p> <p><b>Lina:</b> “[...] gostamos que nossos professores nos ensinam com carinho e bons tratos e não nos golpeiem com correia, pai, régua [...]”.</p>	<p><b>Leônio:</b> “[...] o nível do colégio é muito baixo, não podemos competir lá fora, [...] por não estar bem formados, não podemos ocupar postos de saúde e outras funções do Estado [...]”.</p> <p><b>Rafael:</b> “[...] não estamos bem formados para poder continuar estudos superiores, [...] os professores não estão bem preparados”.</p>

	<p><b>Sônia:</b> “[...] o professor não ensina bem, escreve nada quando o negro e vai embora [...] não entendo nada quando o professor explica.”</p> <p><b>Luciô:</b> “[...] os alunos não respeitam os professores e vice-versa”.</p> <p><b>Sara:</b> “[...] Alguns professores namoram as alunas [...] engravidam-nas e as abandonam”<sup>75</sup>.</p> <p><b>Vero:</b> “[...] nas escolas gostaria que ensinasse novas palavras, computação, inglês, costura, nossa cultura [...]”.</p> <p><b>Rito:</b> “nossa cultura tem que ser ensinada também para assegurar que nossos filhos aprendam nossa tecnologia, porque é parte de nossa vida, que recebemos de geração em geração, para transmitir, por exemplo, para fazer moringas de barro, vassouras, pinigs, canoas, alimentar nossos filhos com o que cultivamos em nossa terra, porque vai servir a eles como serve a nós”.</p>	<p><b>Pedro:</b> “[...] os professores abusam, têm pouca paciência. [...] queremos que os professores não batam nos meninos”.</p> <p><b>Antonio:</b> “[...] a ACIE deve controlar melhor o comportamento social dos docentes, porque eles são os que em muitos casos transmitem mais exemplos”.</p> <p><b>Tito:</b> “[...] os professores que vêm de fora engravidam as alunas jovens de nossa comunidade. Os professores não devem vir para a comunidade para se aproveitar das meninas”.</p> <p><b>Generoso:</b> [Os professores de fora] “Quase não respeitam nada, desprezam a tradição, dizem que nos atrasamos com essas coisas”.</p> <p><b>Ruiz:</b> “[...] queremos mais tecnologia [...] que haja computadores na escola [...]”.</p> <p><b>Beto:</b> “Não gostamos de gravidez com pouca idade. [...] Se uma jovem fica grávida, os pais dos jovens decidem o que fazer, às</p>
--	--	--

75. Ao final do encontro das jovens entre 16 e 19 levou-se ao conhecimento da equipe que três das 10 alunas ficaram grávidas de seus professores; os professores eram Awajun, os três abandonaram as meninas. Somente uma menina avisou a UGEL, o professor não lhe deu importância e pediu à menina uma prova de DNA. Os três professores foram transferidos para outro colégio. A maioria dos pais não reclama. As participantes autorizaram a inserção desta nota.

	<p><b>Hilady:</b> “[...] nós sabemos que a educação não acaba aqui; os professores nos disseram que isto é incompleto e que devemos convencer nossos pais para que nos ajudem a ir para a universidade [...]”.</p> <p><b>Alejandrina:</b> [por medo do suicídio] “[...] os pais decidem enviá-los para a cidade para que não morram”.</p> <p><b>Adela:</b> [organizar coisas com os e as companheiras] “mas nunca se chegou a nada porque não se põem de acordo”.</p>	<p>vezes os pais das meninas pedem ao jovem S/600. [...] Muitas vezes os avós assumem a responsabilidade pela criança”.</p> <p><b>Felipe:</b> “Os jovens quando engravidam uma menina sofrem. As meninas enganam os meninos dizendo que podem ter relações, que não há perigo de ficar grávida (regras). Não ensinam bem aos jovens (métodos contraceptivos). Falta de prevenção, não assumem as consequências. Os meninos deixam as meninas grávidas e as abandonam. Quando um pai fica sabendo que seu filho engravidou sua filha a reação é violenta, não aconselham, não falam bem com o filho.</p> <p><b>Simon:</b> “Há abortos clandestinos. Os pais não querem que mulheres e homens façam trabalhos conjuntos por medo da gravidez. O jovem que sabe que vai ser pai enlouquece, toma timbó ou vai para o exército”.</p>
<p><b>Comunidade</b></p>	<p><b>Beatriz:</b> [as fofocas] “[...] os pais reclamam de nós pelo que ouvem, acreditam mais no fofoqueiro do que em seus filhos”.</p>	<p><b>Rafael:</b> “[...] queremos eletricidade nas casas para estudar à noite e ver televisão e para que funcionem os computadores nos</p>

	<p><b>Alicia:</b> “Quando falamos com nossos amigos do colégio, rapidamente as pessoas dizem que se está namorando, quando só conversamos. Isto é muito [incômodo], algumas [meninas] por isso não querem continuar vivendo”.</p> <p><b>Anuncia:</b> “[...] quiséramos que a comunidade fosse distrito para que venham projetos [...]”.</p> <p><b>Delia:</b> “[...] na comunidade, gostamos quando conversamos como amigos, quando nos organizamos para um trabalho conjunto, quando estamos unidos, quando fazemos reunião e escutamos todos, quando trabalhamos juntos, quando há problemas e os solucionamos, [...] gostamos das festas, aniversários da comunidade, porque há muitas atividades e gente nova [...]”</p> <p><b>Juanita:</b> “[...] viver bem é viver na comunidade trabalhando na chacara, semeando o que se necessita para se alimentar e quando se necessita comprar roupa e outras coisas, então criar galinhas para a venda [...]”</p> <p><b>Tânio:</b> “[...] não gostamos dos roubos – roubam roupas, animais –, não gostamos de música alta</p>	<p>colégios. Gostamos que a comunidade tenha comunicação, rádio e telefone. Queremos caminhos bons que não sejam de terra para não nos sujarmos e irmos limpos para o colégio”.</p> <p><b>Tito:</b> “[...] não têm interesse em nos postos de saúde, [...] não têm interesse em atender bem. [...] Falta pessoal de saúde e faltam remédios”.</p> <p><b>Almor:</b> “[...] faltam pontes que cruzem as quebradas para ir ao colégio e outras atividades”.</p> <p><b>Yosu:</b> “[...] há muitos problemas entre as comunidades, antes não era assim. Falta compreensão entre as comunidades, muitos conflitos. Falta diálogo, muitas discussões e na comunidade, entre famílias, vizinhos etc. Há muita crítica e enganos, há muita fofoca, é o que mais nos aborrece, fica muito difícil viver na comunidade”.</p> <p><b>Kasep:</b> “[...] há muita contaminação, as pessoas jogam lixo no rio, queimam plástico. Queremos que a comunidade seja limpa e que as casas tenham bons banheiros [...]”.</p>
--	---	--

	<p>– os que têm equipamentos de música põem a todo volume, nas eleições, alguns partidos presentearam com alto-falantes, que fazem barulho o dia todo para que a comunidade escute [...] há muita barulheira [...] quando os homens se embebedam, discutem e brigam [...] tomam muita cerveja [...], há muita lama [...].</p>	
<p><b>Suicídio</b></p>	<p><b>Felicitas:</b> “[...] Quando uma menina tenta suicídio várias vezes, os pais tiram-na da cidade, principalmente as mais jovencinhas [...] em geral tomam xampu, desinfetante, plantas venenosas [...].”</p> <p><b>Susana:</b> “[...] quase sempre tentam suicidar-se por brigas com o marido ou com o pai. [...] Os pais reclamam quando ficam sabendo que a menina tem namorado, a menina se sente mal pelas recriminações do pai, muito pressionada, encurralada e por isso decide matar-se [...]”</p> <p><b>Delia:</b> [atitude do pai] “[...] é como se estivesse ciumento [...] o mesmo passa com a mulher que tem marido, por fofocas costumam reclamar com sua mulher, que escutou que anda com</p>	<p><b>Demer:</b> “[...] os suicídios das mães afetam nossa família e nossa cultura [...]”.</p> <p><b>Ruiz:</b> [porque se suicidam] “[...] a separação dos pais, abandono dos filhos, os suicídios não existiam no tempo de nossos avós”.</p> <p><b>Nerio:</b> “[...] a moça que engravidada tem a criança, aborta ou se mata.</p> <p><b>Tito:</b> “[...] as meninas são muito fracas, porque não sabem resolver seus problemas e se matam”.</p>

	<p>outro homem e a mulher cansada decide suicidar-se [...]”.</p> <p>Anita: [para onde vai o vakan da suicida] “[...] seguramente para o inferno”.</p>	
<p><b>Família</b></p>	<p><b>Dolly:</b> “[...] que os pais conversem sem gritar, nem repreender [...] falamos mais com a mamãe [...] muito pouco com os pais, gostaríamos que falassem conosco.”</p> <p><b>Marica:</b> “[...] nos preocupamos e nos assusta quando nosso pai golpeia nossa mãe, porque querem procurar outra mulher, porque nossas mães se suicidam tomado xampu, desinfetante, detergente [...]”.</p> <p><b>Rosa:</b> “[...] muitos têm pais que abandonaram seus filhos e sofremos muito por isso, a mãe tem que criar galinhas e trabalhar muito para educar as crianças, nós não queremos viver assim como nossos pais, queremos ter boas relações com os esposos, não queremos que nossos filhos sofram [...] [frequência de abandono familiar], [...] sobretudo no caso de professores, ainda que em outros casos também”.</p>	<p><b>Teodoro:</b> “[...] que se aconselhe os pais para que não se separem, não briguem, não reneguem, sejam responsáveis com seus filhos, não batam em seus filhos, aconselhem os filhos [...] e que não tenham mais esposas e filhos”.</p> <p><b>Demer:</b> “[...] antes os jovens acordavam cedo e os pais não os deixavam em casa, levavam-nos com eles para trabalhar. Agora, quando deixam um filho sozinho na casa, este começa a pensar em bobeiças, se enamoram. [...] Os pais não lhes aconselham como antes, quando os despertavam ao amanhecer e lhes davam toe e ayahuasca [...]”.</p> <p><b>Ramiro:</b> “Os pais não têm recursos suficientes para nos apoiar nos estudos, [...] os jovens vão para o exército ou trabalhar na cidade por falta de recursos [...]”.</p>

	<p><b>Tônia:</b> “[...] As mães nos ensinam a fazer piniç, cuidar da cháçara, vasilhas de barro, cuidar da horta e da casa, nós ficamos contentes que nos ensinam. As meninas que as mães não ensinam porque não sabem fazer nos dão pena [...] gostaríamos que tivessem nos ensinado a fazer roupas com cascas de árvore, artesanatos, pentes, cintos, vassouras [...]”</p>	
<p><b>Visão de futuro</b></p>	<p><b>Hilady:</b> “[...] que em nossa comunidade se instale uma loja, um painel solar, mercado, telefone para não ter que ir muito longe e conseguir o que nos falta”.</p> <p><b>Robina:</b> “[...] que ODECOFROC busque financiamentos e bolsas de estudo para que os jovens trabalhem e estudem”.</p> <p><b>Anuncio:</b> “[o futuro é ] [...] ir a Chiclayo e a Pucallpa para estudar e voltar para a comunidade”.</p> <p><b>Lucita:</b> [o modelo de rapaz] “[...] que tenha profissão e ganhe dinheiro [...] antigamente se escolhia o melhor caçador, mas isso era antes, agora não há animais, as coisas mudaram [...]”.</p>	<p><b>Demer:</b> “[...] é a primeira vez que querem saber como nos sentimos com nossas vidas e pensamos que se deve repetir para saber se cumprem em resolver nossos problemas, solicitamos que ODECOFROC considere a partir de 2010 um representante da área da juventude no Cenepa, [...] invocamos nossas autoridades a se preocuparem com o futuro dos nossos jovens”.</p> <p><b>Ruiz:</b> “Somos 96 jovens diplomados na comunidade e solicitamos prosseguir com nossas carreiras profissionais”.</p> <p><b>Luis:</b> “[...] que exista uma orientação para nossos desejos, [...] os mais velhos não têm visão de futuro, [...] os chefes das comunidades</p>

	<p><b>Dorila:</b> [o modelo de rapaz] “[...] e que os rapazes sejam responsáveis, tranquilos, trabalhadores, não sejam bêbados, nem violentos e nem mentirosos, e que quando se casem não abandonem seus filhos.”</p> <p><b>Marta:</b> “Em Kusú, não há organização entre os jovens, só se juntam e organizam, meninas e meninos, para lavar ouro e logo se distanciam [...] [gostaríamos de] [...] trabalhar o cacau conjuntamente, homens e mulheres também, mas não há terra, no colégio tem um pedacinho”.</p> <p><b>Juanita:</b> “[...] um clube para jovens, para poder falar de nossos problemas [...] para desenvolver a capacidade de liderança. [...] Esta é a primeira vez que se reúnem os jovens com a organização e desejamos que isso continue. Estamos felizes, assim se aprende mais. Queremos que se crie um novo programa da juventude em ODEOFROC para que um jovem represente a voz, o pensamento e as propostas dos jovens em Cenepa, não somos respeitados, os adultos não nos compreendem”.</p> <p><b>Dolly:</b> “[...] A política nos aborrece. Não gostamos que continuem falando de eleições”.</p>	<p>e as autoridades não pensam nos jovens, [...] gostaríamos de poder dialogar com as organizações, [...] que se faça um diagnóstico sobre o que necessitamos, falando com os jovens das comunidades, [...] que se façam intercâmbios com jovens de fora”.</p> <p><b>Yosu:</b> [A propósito dos acontecimentos de Bagua] “[...] houve muita tristeza, estávamos aborrecidos, [...] sentimos muita raiva quando nos inteiramos que estavam matando, havia muito sofrimento, nossas mães choravam de tristeza [...] ao escutar o que acontecia, tínhamos vontade de ir e participar”.</p> <p><b>Ramirez:</b> “[...] sabemos que foi para defender nossos direitos, nosso território, para que o governo nos respeite e não nos diga “lobo em pele de ovelha”, [...] pedia-se a anulação de leis ruins, feitas sem nos consultar”.</p> <p><b>Luis:</b> “[...] queremos desfrutar de nossa terra, que vá embora a mineradora Afrodita, [...] queremos a implementação de campanhas [...] para a luta contra a contaminação ambiental de nossas comunidades, os rios, os córregos e os</p>
--	---	---



	<p><b>Sandra:</b> “[...] quando pequenas não ouvíamos falar de mineradoras, [...] os pais estão preocupados e participam em assembleias para falar do assunto, [...] a mineradora estragará a água, o ambiente que se respira (niase). Os jovens terão mais problemas, vai ser mais difícil para eles [...]”.  <b>Dolly:</b> [em Bagual] “sentiram muita tristeza porque seus familiares participaram; ali se brigou contra a mineradora e para que não tirem suas terras”.</p>	<p>bosques em geral, [...] estamos dispostos a repelir totalmente todas as tentativas de prejudicar nossas terras e seus recursos”.</p>
	<p><b>Conclusão de um grupo de trabalho:</b> “Queremos viver em um território avajún do Cenepa que continue limpo, sadio e com bastantes recursos, que as pessoas continuem defendendo e amando o território, que os pais vivam juntos atendendo com amor e responsabilidade de seus filhos, ensinando-lhes a cultura, [...] que os jovens possam formar-se em alguma carreira ou aprendam algo para a vida depois do colégio, [...] queremos que nossa comunidade tenha luz elétrica, internet, água potável, hospital, aterro de lixo, bons banhos”.</p>	

Quadro 158. Diálogo intergeracional: resultados do encontro (pais/mães de família e professores)

Mães de família	Pais de família	Professores
<p><b>Yanua:</b> “[...] nossos filhos não podem continuar seus estudos por falta de dinheiro, [...] por falta de nível escolar, por falta de centros de educação superior na região”.</p> <p><b>Yunuk:</b> “Desde pequenininhos não estão tendo alimentação adequada (balanceada) e afeta todo o ambiente da vida (também na educação) [...]”.</p> <p><b>Irma:</b> [nos preocupa] “[...] na escola não aprendem a cultura ancestral”.</p> <p><b>Yamanua:</b> [nossos filhos] “Não têm espaços para cultivar a terra, para caçar etc., porque as comunidades não são</p>	<p><b>Shojian:</b> “[...] a família entregou os filhos à escola para sua educação, confiando em que nela iriam lhes ensinar o que é necessário”.</p> <p><b>Unkush:</b> “[...] as jovens são muito fracas para o estudo, não terminam, se casam e abandonam a escola [...]”.</p> <p><b>Toish:</b> “[...] temos vivido acreditando que a educação da escola é suficiente, não sabemos se está bem ou não, só se o professor se comporta bem ou não, [...] nós não podemos exigir deles porque não temos ensinado a cultura aos filhos [de maneira] completa, como deve ser, agora vemos que podem ter problemas para sua vida e para formar uma família, por isso vão para a cidade ou para o exército”.</p> <p><b>Ramón:</b> “Os avós antes tomavam toe, ayahuasca, tabaco, wais etc. Agora nem nós aprendemos os costumes tradicionais, quem dirá [ainda] os jovens”.</p> <p><b>Serafin:</b> “A educação da escola é como a de casa, [...] a mulher esteja ciente e avisa se alguma coisa deve ser</p>	<p><b>Blos:</b> “Não podem continuar permitindo, porque não é direito do professor maltratar o aluno”.</p> <p><b>Hilário:</b> [educação] “faltam materiais didáticos, os materiais do Ministério não estão elaborados de acordo com as condições e a realidade dos alunos do Cenepa [...]”.</p> <p><b>Roman:</b> “[...] as crianças nos pedem para fazer artesanatos e que ensinemos a cultura que não é do currículo educativo”.</p> <p><b>Dimos:</b> [suicídio] Antigamente as mães ensinavam tudo sobre a mulher e o pai ensinava</p>

<p>suficientemente grandes para o crescimento atual da população”.</p> <p><b>Irmã:</b> “[...] mudamos a forma de viver, necessitamos espaços mais amplos, vivendo todos juntos não dá para viver conforme a nossa tradição, os jovens não vão poder aprender”.</p> <p><b>Zelmira:</b> “Deveria haver um constante diálogo com eles – os filhos – sobre: educação, cultura ancestral atwajún, assuntos da vida (do território e do meio ambiente) e sobre respeito”.</p> <p><b>Yanua:</b> “Nós podemos ensinar o que nos ensinaram nossos pais, mas não podemos ajudar com a gramática, a matemática”.</p> <p><b>Irmã:</b> “Primeiro acabar o</p>	<p>corrigida ou é algo muito sério [...]”.</p> <p><b>Abraham:</b> [a educação escolar] “[...] favorece interesses externos e não nossa visão de desenvolvimento”.</p> <p><b>Shimpukat:</b> “[...] os filhos agora não obedecem, [...] não gostam de escutar conselhos”.</p> <p><b>Jempes:</b> “[...] meu pai conversava comigo desde as três horas da manhã, de como é a sociedade, onde é uma família, como podemos compartilhar o trabalho, como ajudar a resolver os problemas, que mulher se deve escolher, quais doenças, quem são inimigos e porque [...]”.</p> <p><b>Gedeon:</b> [educação das meninas] “Antigamente davam-lhes plantas para que tivessem sua visão, seu futuro. Minha irmã se preparava sozinha, a religião agora proíbe as plantas, se gritavam dizendo-lhe que havia feito algo mal, ela se preparava sozinha. Minhas irmãs vivem até agora, nunca tiveram problema com seus maridos e os maridos as respeitam muito. Agora isso mudou, há muita influência da religião que proíbe beber plantas”.</p> <p><b>Máximo:</b> [educação dos meninos e meninas] “[...] não deixam que sejam controlados, [...] agora os filhos dominam os pais porque dizem que agora</p>	<p>todo o trabalho de homens. Antes os meninos e as meninas não se juntavam, agora sim. Temos que evitar isso, a corrupção, que façam o que não devem. As meninas se frustram. É preciso evitar que as meninas se envenenem porque as estamos perdendo. As meninas reclamam mais comunicação com seus pais e mães, [...] que não se sintam abandonadas, que conversem com seus pais, que dialoguem com seus professores”.</p> <p><b>Tímios:</b> [O que esperam de seus alunos] “que saibam ler e escrever em castelhano e realizem operações básicas de matemáticas.</p>
--	---	--

<p>secundário – e ainda que não façam a universidade – os jovens possam aprender uma profissão baseada no aprendizado ancestral awajún, como a construção de canoas, fabricar cerâmicas, tecidos, adornos etc. para poder defender-se na vida”.</p> <p><b>Dora:</b> “Que exista um centro de educação superior na região, onde se possa aprender a cultura ancestral awajún e também outras profissões técnicas, como enfermagem, técnico agropecuário etc”.</p> <p><b>Zelmira:</b> “[...] Que os maridos [pais de família] se comprometam mais com a educação dos filhos. Não só dando dinheiro”.</p>	<p>estamos na civilização, [...] agora se levantam tarde, passeiam até tarde ou dizem que estão fazendo tarefas escolares, [...] as meninas vão a festas sem permissão, antes não era assim”.</p> <p><b>Jeremias:</b> “[...] cada religião proíbe parte da cultura – dietas, purgas. [...] Aqui há católicos, nazarenos, batistas, testemunhas de Jeová; os católicos não proíbem tantas coisas”.</p> <p><b>Kusiano:</b> [casamento] “Antes os pais buscavam o melhor homem para sua filha, agora, com a liberdade, as meninas escolhem o pior – bêbado, bruxo, ladrão, assaltante, vagabundo, mulherengo”.</p> <p><b>Jirip:</b> [marido ideal]: “[...] responsável, respeitoso, honrado”.</p> <p><b>Alfredo:</b> “Agora há mais separações porque se casam muito jovens. Com 16 ou 17 anos não se pode formar uma família, quando crescem mudam de ideia e querem deixar seu par por outro e aí começa o problema, há mortes. [...] Quando há problema deste tipo os rapazes preferem ir para o exército, abandonando os estudos. As meninas também ficam grávidas e não se interessam pelos estudos e quando intervirimos preferem envenenar-se com timbó.</p>	<p>[...] Que valorizem sua identidade cultural.</p> <p>[...] Que superem e se convertam em profissionais e funcionários do Estado ou tenham profissões técnicas ou produtivas. [...] Que se convertam nos futuros líderes indígenas para poder ajudar seu povo”.</p>
--	--	--

Antigamente esse costume não existia [...]”.

**Ramon:** “Em geral suicidam-se as jovens que estão grávidas, por adultério, má compreensão ou porque seus pais batem nelas. Geralmente bebem: desinfetantes, xampu, detergente, timbó, plantas venenosas”.

**Timóteo:** “Alguns pais, para pressionar o genro, põem um preço (dinheiro, motor etc.) em sua filha, porque se em um futuro tiverem problemas com ela e esta se matar, se minha filha morre, você vai ter que me dar tanto. A jovem fica com esta ideia e quando tem problema com o marido diz ‘vou morrer’ e o problema o jovem é que vai carregar, ‘que seja castigado”.

**Shimpuka:** “Os rapazes e moças têm essa ideia: ‘para não sofrer, melhor morrer’. As moças que ficam grávidas com medo que o rapaz não fique com ela ou que seus pais gritem ou as prendam tomam essa decisão. As mulheres casadas também dizem que se ela é um problema para que viver, melhor se matar”.

**Anastasio:** “[...] algumas filhas de mulheres que se suicidam também aprendem a solucionar seus problemas assim, se matando”.

**Gedeon:** [destino da alma do suicida] “[...] um mundo mau, um mundo pior”.

**Jirip:** “[...] os jovens atualmente têm vergonha de vestir e falar seu idioma e cantar, sendo professores e pais de família preferem comprar utensílios de plástico em geral e não utilizam as pinig. [...] Minhas meninas quando vêm visitantes preferem servir com pratos e não com pinig”.

## Reflexões finais dos encontros<sup>76</sup>

Ainda que se mantenha um forte reconhecimento da identidade awajún e se expresse grande apreço por alguns de seus componentes, há contudo uma clara consciência de que os conhecimentos tradicionais estão perdendo vigência ou sofrendo transformações e perdas e isto se traduz em desconcerto.

Há um impulso migratório que não se define como negação a si mesmo, pelo contrário, como busca de oportunidades para um retorno com atributos pessoais melhorados; percebe-se que persiste um laço territorial forte, ainda que talvez de certa maneira ideologizado, principalmente depois das lutas pela terra protagonizadas pelos adultos.

Enquanto são frequentes as alusões ao mau desempenho formativo da geração dos pais a respeito de temas culturais e práticos, manifestam-se sentimentos e emoções fortes ao serem expostos, o que os avôs e as avós lhes ensinaram, e se evidencia uma boa relação com eles. Causam estranheza as práticas tradicionais de relação pais-filhos e expressam como perda a falta de confiança entre pais e filhos. Contudo valorizam muito o esforço da geração de seus pais por defender seu território.

Há preocupação diante dos frequentes abandonos do lar, ao fato de que os pais tenham várias esposas em diferentes lugares e comunidades e que existam filhos dispersos. A desestruturação da família é um tema presente em todos os grupos. Causa estranheza a relação de aprendizagem mãe-filha, mas se valoriza o crescente prestígio das mulheres artesãs.

O ideal de comunidade está desenhado ao gosto mestiço e é contraditório com o ideal autárquico e independente da vida dispersa da família awajún tradicional. Mas a vida comunitária também está gerando problemas novos que alteram a paz entre vizinhos (roubos, ruídos, bebedeiras e brigas, contaminação por dejetos). Os pedidos de “modernização” da comunidade são frequentes e estão orientados para necessidades muito precisas: eletricidade, televisão, computador, rádio, telefone, caminhos sem barro, pontes, postos de saúde, por exemplo.

---

76. Estas reflexões, mais do que conclusões, foram sistematizadas a partir de uma conversa final com todos os participantes diante dos cartazes de cada grupo.

O atual sistema educacional é considerado muito deficiente. A formação escolar não só é qualificada como de qualidade muito baixa e inapropriada para os objetivos que as meninas buscam, mas o próprio espaço escolar é percebido como um mundo fechado e extremamente tenso para as meninas, onde não há vias de comunicação com um professorado que se percebe hostil e às vezes, inclusive, violento. As queixas se referem a maus-tratos físicos, à imoralidade e ao abuso, inclusive sexual. O objetivo das meninas é superar-se e chegar a ter um trabalho rentável, isto é: passar de uma economia de uso e autossuficiência a outra baseada no emprego por conta alheia (principalmente estatal). Em geral, entre as meninas, não se explicitaram aspirações a continuar a forma de vida de suas mães como produtoras de comida. As expectativas introduzidas pelos professores, tanto awajún quanto os de fora, são altas e colocam a meta dos estudos superiores como um objetivo necessário para “sair da atual situação”. Contudo há consciência da dificuldade dos pais para custear estudos, mas também desgosto quando se dão conta que outras companheiras conseguem sair. O abandono escolar é frequente e se atribui a casamentos, gravidez, amores escolares que geram medo aos pais diante da possibilidade de suicídio. Expressam forte interesse em organizar atividades com companheiros e companheiras de colégio e frustração por não ter apoio para levá-las a cabo.

Há pressão por causa do conflito que gera o modo de vida comunitário. Um dos problemas sociais que mais incomoda a estabilidade das meninas é a “fofoca” (rumores), geralmente de caráter erótico ou amoroso. O temor a esta forma de agressão verbal restringe muito a liberdade de trato e de comunicação das jovens escolares awajún e é causa frequente de incidentes na relação com seus pais (principalmente na relação pai-filha). A incompreensão dos adultos diante das relações naturais entre escolares de diferente sexo é causa frequente de tentativas de suicídio. No tocante à figura masculina (rapazes) reafirmam a necessidade de receber segurança e bem-estar de homem adulto, não se referem ao conhecimento e qualidades tradicionais, mas à sua capacidade de ingresso nessa outra etapa. Valorizam a organização entre jovens e apreciam a possibilidade de fazer trabalhos produtivos e lúdicos desde o colégio.

As meninas demonstram ser conscientes do temor, cada dia maior, dos pais diante da tentativa de suicídio das jovens. O rigor e a disciplina imposta pelo pai costumam ser uma causa recorrente do suicídio das jovens. O medo das consequências do que atividades, como as decorrentes da mineração e da indústria petrolífera, possam causar a suas terras, também é motivo de preocupação pelas tensões que podem gerar às suas comunidades. Existe um conhecimento profundo das plantas e procedimentos para o suicídio.

Para os meninos o tema da gravidez prematura e não desejada se apresenta como particularmente angustiante. Segundo eles é a causa de algumas tentativas de suicídio. Os rapazes olham o suicídio de maneira muito menos emocional que as meninas e o qualificam como um acontecimento cultural, comum e relacionado com a desestruturação recente das famílias. Enquanto diante de problemas como a gravidez prematura os jovens buscam saídas como o exército ou a migração, para as jovens essas alternativas são mais difíceis. Os rapazes qualificam o suicídio das jovens como uma debilidade por incapacidade para sair dos problemas.

Apesar de se perceber em ambos os sexos as fortes sequelas emocionais dos acontecimentos ocorridos nas lutas pela terra, um sentimento sólido de identidade e rebeldia cresceu entre os moços gerando um interesse pela política que, ao que parece, não ocorreu entre as jovens mulheres que expressaram antes uma profunda dor diante das vidas perdidas.

Em relação aos pais dos jovens escolares, estes geralmente consideram que está falhando a comunicação com os filhos. Manifestam também sua frustração pelo papel secundário que lhes foi dado na nova educação e acreditam que seus filhos não estão preparados para viver uma vida como a que eles viveram por que não conhecem suficientemente as práticas de subsistência. Assumem ter falhado no aspecto educativo por terem delegado excessivamente a formação de seus filhos à escola. Estimam que o tipo de mensagem trazido da escola leva seus filhos a se envergonharem de seus pais. Especialmente as mulheres se ressentem da perda de respeito e de conexão com suas filhas, porque não podem dar-lhes apoio na educação escolar dado que não estudaram. Contudo, crêem que poderiam ensinar-lhes conhecimentos tradicionais, com o que se sentiriam melhor e suas filhas se sentiriam mais próximas



de seus problemas e realidades. As mulheres têm esperança de que seus filhos encontrem um meio de trabalho para que fiquem e não se vejam obrigados a partir.

Novas necessidades econômicas, principalmente o pagamento dos estudos secundários e superiores de seus filhos, obriga os pais a trabalhar para produzir para o mercado; então não sobra tempo para conversar com seus filhos e desconhecem suas aspirações. Os problemas de comunicação paterno-filial são especialmente fortes entre os pais que estimam ter perdido o controle de seus filhos e filhas<sup>77</sup>. O suicídio de meninas e jovens estudantes está muito presente na mente de seus pais. Assusta-lhes de maneira permanente, se bem que já se ouvem algumas expressões que denotam resignação diante de um problema que vêem como insolúvel. Os pais (homens) atribuem as tentativas de suicídio, inclusive a ameaça de cometê-lo, a uma espécie de ameaça velada diante das agressões verbais ou físicas ou diante de qualquer tipo de conflito insuperável para elas.

Colocaram também como problema o fato de que as filhas das mulheres que se suicidam também aprendem a solucionar seus problemas dessa maneira.

## Conclusões preliminares e recomendações

1. O suicídio entre os awajún responde a um padrão de atitude com raízes tradicionais que remonta, pelo menos até onde chega a memória da atual geração de pessoas adultas, como um fato habitual, ainda que sempre doloroso. A incidência de suicídio na sociedade awajún é muito elevada, sendo que todas as taxas estimadas, incluídas estatísticas oficiais, situam-na de forma alarmante acima da estimada pela OMS para a região sul-americana. Apesar deste caráter “tradicional”, trata-se de uma resposta exclusiva em toda a família etno-linguística jivaroana, já que nenhum dos outros povos desta família compartilha esse padrão de comportamento (nem os achuar, shuar, shiwiar, wampis, kandozi e chapra).

---

77. O controle e a disciplina são referências de constante preocupação, aparentemente como a linha base da educação tradicional.

Isto não deixa de surpreender, posto que em muitos outros aspectos os povos desta família compartilham ampla similitude de traços culturais. Poderia tratar-se então de uma síndrome relacionada com aspectos específicos da história ou da psicologia awajún não presentes em outros povos da mesma raiz cultural. É possível que se esteja produzindo uma mudança muito profunda na sociedade awajún que supõe a passagem de uma forma de dever, sentir e interpretar a realidade à outra de certo modo diferente; e se bem eles se comunicam entre si, fazem-no em contexto, paradoxalmente, muito pouco favorável para a intercomunicação por não existirem canais tradicionais pelos quais gerar compreensão mútua entre gerações ou entre os sexos, por serem coletivos diferenciados. Talvez o novo tema para o mundo awajún no futuro seja: uma questão trivial, mesmo inimaginável como causa coletiva, até alguns anos e agora é um espaço de incerteza e de insegurança para todos, jovens e velhos. O futuro, da perspectiva do coletivo, era como o passado e bastava ter desenvolvido as habilidades e os conhecimentos necessários para estar preparados para enfrentá-lo com tranquilidade. Apesar de que, da perspectiva individual, o futuro tinha, uma importância primordial – e para conhecê-lo (*waimaku*) é que se preparavam os jovens durante seus anos formativos – tratava-se de um futuro plasmado em uma visão (*waimat*) que conectava o jovem com o *ajutap* (antepassados), transmitindo-lhe poder e segurança, não angústia e incerteza. Encarar o futuro a partir de uma nova perspectiva é o desafio do momento para o conjunto da população awajún e exige assumir com responsabilidade um diálogo entre gerações que seja inclusivo.

2. A etiologia do suicídio no povo Awajún é muito complexa; não se pode dar uma explicação unilateral de um problema que relaciona estados de ânimo culturalmente reconhecidos, emoções e aspirações valorizadas, significados do entorno, concepções interiorizadas da vida e da morte e tantos outros. Tal complexidade só poderá ser desentranhada com fins úteis (redução ou prevenção do prejuízo) a partir da reflexão sistemática e da determinação do próprio povo

- Awajún com a cooperação do Estado no cumprimento de suas obrigações. Não cabem explicações simplistas nem soluções mágicas ou importadas de outros contextos.
3. O suicídio awajún não pode ser tratado unicamente como um problema moderno gerado pelas mudanças atuais. Contudo, à luz dos processos e das circunstâncias com as que se relaciona o suicídio, as mudanças na sociedade awajún e seu contexto podem estar forjando condições propícias para uma maior incidência entre os jovens. Por ora, parece evidente que os transtornos profundos gerados a partir da desequilibrada e injusta integração da sociedade awajún à sociedade nacional, comum a muito outros povos indígenas, estejam criando no povo Awajún, individualmente e como coletividade, um sentimento crescente de exasperação que potencializa as condições preexistentes e diferenciais que conduzem a este tipo de ação autodestrutiva.
  4. O direito à vida das crianças e dos jovens awajún está relacionado estreitamente a outros direitos coletivos de seu povo, como o direito ao território, o direito ao meio ambiente sadio, o direito a definir seu próprio desenvolvimento e a desfrutar de seus recursos, o direito a uma educação adequada para a vida, o direito ao desenvolvimento e à sobrevivência, à água e à alimentação seguras, o direito a serem consultados, o direito à sua cultura e o direito a não serem discriminados. A continuada desatenção a estes direitos fundamentais dos povos vem gerando estados de tensão que, por sua reiteração e profundo impacto, supõem graves violações ao direito à vida dos jovens porque aumentam o mal-estar coletivo e, por fim, a incidência das tentativas de suicídio.
  5. Na sociedade awajún os suicídios afetam principalmente as mulheres de todas as idades. A proporção homem-mulher é variável, mas sempre a proporção de suicídios em mulheres é elevada (22:1 DAM; 3:1 Brown; 8,8:1 DISA Baguá; 7,25:1 Ruiz). Apesar de não se contar com dados concretos que o confirmem, existe uma crença geral na população de que se trata atualmente de um fenômeno que tende a deslocar-se ao grupo de idade das jovens entre 14 a 19 anos.

6. A relação entre tentativas e sucessos é de cerca de 3:1 de acordo com os dados disponíveis. Contudo na pesquisa levada a cabo no rio Cenepa, a relação (de acordo com a versão não verificável documentalmente dos agentes de saúde) seria muito mais alta entre meninas e adolescentes (até de 13:1). Esse dado, a ser confirmado, poderia trazer luz em relação aos objetivos destas tentativas.
7. Os motivos atribuídos aos casos de suicídio são variados. Alterações nas relações homem-mulher aparecem como primeira causa aparente do suicídio, mas com variantes muito diversas. Geralmente argumenta-se que são assimetrias de poder e responsabilidades (estruturais ou adquiridas), conflitos amorosos, infidelidade (de ambos os sexos), desestruturação familiar, vergonha pública diante de um deslize, diminuição da valorização do papel da mulher na nova economia, falta de comunicação, incompreensão, frustração diante do não cumprimento de expectativas de cada função e outros. A dor por alguém próximo falecido (inclusive um animal de estimação) é um motivo frequente entre as mulheres de mais idade. Os motivos atribuídos ao suicídio variam de acordo com o nível de parentesco entre a vítima e o informante. As causas atribuídas a um ato suicida tendem a contemplar os momentos imediatos que antecedem o fato (os “gatilhos”) e neste sentido é importante considerar a importância do destrato verbal e a tensão que geram os impropérios, como fator determinante de muitos suicídios (na estatística de Ruiz Sanda [2003] cerca de 19% dos maus-tratos se referem a “gritos”). O suicídio passou a formar parte dos mecanismos culturais para a solução de conflitos – ainda que seria melhor dizer que seriam expressão de uma certa incapacidade para manejá-los – e é reiterado por imitação ou contágio. Trata-se de um comportamento temido ainda que não radicalmente condenado. De fato, o suicídio está hoje latente entre os awajún como possibilidade de forma permanente, como ameaça e como freio a determinadas reações de outros, e influi nas decisões das pessoas e nas relações subjetivas, principalmente: nas relações de casal, nas relações intergerações e nas relações professor-aluno dentro

da escola. Dado que o nível de incidência em cada caso afeta sempre, ou geralmente, uma mesma parte do binômio (as mulheres no caso do casal, os filhos no caso de relação paterno-filial, os escolares no recinto educativo) é possível deduzir que o desequilíbrio nas relações existe e poderia ser um terreno fértil para de algumas das determinações suicidas. Um dos aspectos mais delicados desta aculturação do suicídio é a sua ligação com o sistema de “reparações” posterior a fatos de violência resultando em morte. Do ponto de vista de alguns pais de família, a indenização pelo suicídio poderia estar introduzindo um elemento vingativo póstumo entre os (ou as) suicidas.

8. Os meios utilizados para o suicídio estão em um processo de transição e sua eleição está possivelmente relacionada com a determinação da suicida. Muitas tentativas se realizam com meios de escassa letalidade. Contudo, o timbó e outros vegetais tóxicos são os preferidos em proporção muito alta (até 85%). O enforcamento parece que está se tornando uma prática tradicional em desuso. Os homens disparam em si com uma arma de fogo e a proporção de letalidade é mais alta, antes e agora.
9. Os awajún sempre demonstraram grande capacidade de adaptação<sup>78</sup>; contudo as mudanças contemporâneas são profundas e empobrecem em ritmos vertiginosos os recursos e os conhecimentos em que se sustentava a vida, assim como a identidade e o orgulho de pertencer a seu povo. São mudanças que já se assomavam há algumas décadas, mas é agora que começam a ser sentidas, de maneira áspera, suas premências. Daí a urgência de uma revisão do futuro que já vem sendo pedida entre as organizações, como se pode constatar pela grande quantidade de iniciativas que pedem o debate de novos “planos de vida” e que expressam tanto a consciência de transição quanto o temor diante da possibilidade de transtornar, com decisões irreversíveis, condições

---

78. Greene assinala que os awajún domesticam – se apropriam – do que vem de fora. Greene, Shane / Caminos y carretera: Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana – Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

que proporcionaram por séculos uma apreciável qualidade de vida. As tentativas continuadas de suicídio entre as jovens awajún podem estar enviando um aviso da gravidade da situação e da necessidade de modificar as políticas públicas, as práticas de Estado e as prioridades na hora de tomar decisões que possam afetar os territórios, os recursos e a cultura deste povo que, como os demais, tem o direito de determinar seu destino como povo e que seja apoiado pelo Estado para lográ-lo.

10. Os jovens se deparam com práticas culturais que os fazem reticentes em relação aos adultos para consultá-los acerca de decisões; mas é óbvio que nem os adultos nem os jovens podem hoje manter indefinidamente esse distanciamento sem riscos. Para uma e outra geração existem diferentes horizontes de expectativas que contudo poderiam ser coincidentes em muitos aspectos por meio da comunicação. O passado que dá sentido à vida dos awajún pode ser que já não proporcione significado aos jovens, ou pelo menos, não da mesma maneira. Mas tão pouco existe um futuro que sintam como sendo seu, nem para uns nem para os outros nas atuais condições. O momento expressa um tremendo desajuste que provoca crise nas famílias, mas que sobretudo provoca crise entre os jovens que são quem colocam o “futuro” como algo distinto do que têm e que não vislumbram com clareza até onde se orienta esse futuro nem quais sejam as capacidades, as condições, as alianças ou as atitudes que os habilita a beneficiarem-se dele. Ao que parece, seus pais também encontram dificuldades para ajudá-los nessa tarefa.
11. Ainda enraizado como foi dito na tradição, o suicídio awajún guarda muita relação com o impacto psicossocial de algumas importantes mudanças socioculturais. Destacam-se, entre outros:
  - *A escola* – e suas sequelas: concentração de assentamentos e correspondente diminuição da caça, reestruturação do poder e ascensão política e econômica dos professores, mudança de objetivos da educação, ruptura da conexão entre pais e filhos, rompimento de tabus se-

xuais e afetivos entre meninos e meninas – agora juntos nas escolas –, uniformidade do processo de formação entre gêneros, confusão dos papéis homem-mulher no projeto familiar, casais muito jovens, desestruturação dos conhecimentos necessários para a vida no entorno, novas necessidades educativas, perda substancial do contato com a natureza da parte dos mais jovens, desenraizamento e desejos migratórios etc.);

- *As missões* – e suas sequelas: novos critérios de proteção diante das mudanças inevitáveis baseados na aculturação acelerada dos jovens, novas visões e ideologias, introdução da noção de pecado como culpabilidade, impulso para a eliminação de todos os recursos de poder, como o *iwishin* ou os *anen*, perseguição aos “bruxos”, introdução de religiões e cosmovisões ameaçadoras e pouco explicativas, tentativas de romper os mecanismos da relação social pela proibição do nomadismo, domesticação do caráter, confissão pública e seus efeitos familiares etc);
- *A comunidade* – e suas sequelas: ruptura da privacidade – o maior desejo da família awajún – e da autarquia de cada unidade familiar, concentração dos assentamentos, o boato como novo canal de difusão do mal-estar, contatos próximos entre famílias inimigas, decisões compartilhadas, novas formas de poder, mudanças na disposição do tempo, novas obrigações burocráticas, novas necessidades, ruídos etc;
- *A abertura* – à sociedade nacional e suas sequelas: novos paradigmas e modelos, discriminação, desqualificação da economia de uso pelo discurso ofensivo e incompreensivo da pobreza extrema, introdução de uma localização social comparativa no contexto nacional por parte de funcionários e professores, consciência de marginalização etc;
- *Incorporação ao Estado Nacional* – e suas sequelas: violações frequentes aos direitos humanos reconhecidos, principalmente territoriais, dos recursos e do meio am-

biente, falta de canais de consulta e participação nas decisões, perda dos recursos de sobrevivência, delegação de aspectos vitais como a educação, a saúde ou, inclusive, a alimentação, dependência e assistencialismo, divisionismo por causas partidárias ou provocado por empresas extrativistas etc;

12. A desproporcionada incidência dos suicídios na sociedade awajún provocou tão somente a atenção esporádica por parte do Estado peruano no âmbito do setor de saúde. Apesar de certas medidas implementadas na década de 1990, destinadas a registrar e eventualmente abordar o tema, o setor carece de diretrizes para identificar com exatidão o problema e se carece de um protocolo que recolha a informação de maneira sistemática com ajuda da comunidade, levando em conta os elementos que contribuam para uma análise epidemiológica efetiva já que essa é uma responsabilidade do Estado como assegurador do direito à saúde dos povos indígenas. Como resultado, só se conta com estimativas impressionistas da gravidade do problema, da frequência de tentativas e das mortes por suicídio. Desconhece-se com exatidão como estaria afetando os distintos grupos de idade, como se correlaciona a idade com os meios empregados para tentá-lo, qual a incidência por localidade e as características socioeconômicas associadas aos lugares de maior incidência. Não é desejável que continue havendo tal sub-registro se, como a equipe pode comprovar, o suicídio é um dos temas que mais preocupam os pais de família no âmbito das comunidades awajún. Na atualidade não existe um sistema confiável de acompanhamento por parte dos serviços de saúde, de tal forma que a informação disponível é enviesada, subjetiva, incompleta, não sistemática, não participativa e não aberta a uma postura intercultural.
13. São os agentes de saúde, agentes comunitários, que não são assalariados do Ministério da Saúde, quem melhor conhecem o problema e a quem a população recorre em busca de atenção em casos de suicídio. Contudo, o setor saúde que os coordena tão pouco proporcionou pautas para que



registrem os acontecimentos dos quais tomam conhecimento, o desenlace e o tratamento. Tão pouco se fez algo para estabelecer protocolos de atenção para as distintas formas de cometer suicídio na região, nem se capacitou os agentes, o pessoal técnico ou médico para dar atenção, de forma que apenas um agente na bacia do Cenepa, de forma voluntária e baseado em sua experiência própria, adquiriu certa especialização diante de um problema que mereceria ser atendido pelo o setor de saúde a fim de tomar medidas adequadas para ser prevenido e reduzida a incidência. Recomenda-se que o setor de saúde, por meio de todas as DISAs envolvidas preste a devida atenção a este tema que afeta a saúde e a vida dos awajún estabelecendo os protocolos de registro, analisando a informação, capacitando o pessoal e dotando-lhes dos recursos necessários. Como as mortes por suicídio que ocorrem em estabelecimentos de saúde ou que são atendidas por pessoal de saúde poderiam obrigar a realização de autópsias – uma prática que a população local recusa –, o Ministério da Saúde deveria estudar procedimentos mais aceitáveis de verificação para aumentar a confiança da população nesses serviços que podem evitar muitos desenlaces fatais.

14. Não existem políticas públicas que contemplem o problema e sendo tão grave, não se incorpora como critério levar em conta em programas e decisões políticas, em estudos de impacto ambiental e social e em nenhum dos mecanismos consultivos que devem preceder a intervenção do Estado quando são afetados os direitos dos povos indígenas. O Ministério da Saúde conhece o problema e é sensível a seus efeitos, mas não conta com recursos nem a preparação necessária para enfrentá-lo. Resulta imperativo desenvolver essas capacidades trabalhando de perto com a população, suas autoridades e suas organizações representativas. Além do mais, existem na região vários antecedentes de êxito de colaboração entre o setor saúde e as organizações locais para atuar sobre temas de saúde que captem a atenção da população, como os ASIS-PI, que vem desenvolvendo a OGE em diferentes comunidades amazônicas.

15. Apesar de o país contar com uma estratégia nacional de “Saúde dos Povos Indígenas”<sup>79</sup> que tem como órgão responsável o Centro Nacional de Saúde Intercultural (CENSI), criado em 2002, que faz parte do Instituto Nacional de Saúde (INS) e que desde 2006 conta com a “Norma técnica de tratamento transversal dos enfoques de direitos humanos, igualdade de gênero e enfoque intercultural na saúde”<sup>80</sup> que deve estabelecer critério para implementar políticas que incorporem estes enfoques em todos os níveis da estrutura do sistema de saúde, pouco se avançou neste sentido o que reflete na falta de capacidade e na disposição para atender o problema do suicídio awajún com a devida seriedade e sensibilidade cultural sendo urgente fazer esforços para gerar essas capacidades.
16. Apesar de que sob todos os aspectos a educação formal faça parte intrínseca da equação que conduz ao incremento do suicídio feminino jovem, existem medidas e políticas que poderiam contribuir para levar adiante um trabalho preventivo e de mitigação do problema apoiando-se nos docentes, o que necessitaria da sensibilização e da orientação para abordar o problema nas escolas e nos colégios. Como no caso do setor saúde, se requer que essas políticas e pautas sejam consultadas e coordenadas com as autoridades e os líderes awajún. A escola se revela como um espaço de tensão e frustração. A revisão das instituições e dos conteúdos educativos é uma tarefa urgente que devem incluir conjuntamente os pais de família, suas organizações representativas e o Estado.
17. O Estado deve garantir aos povos indígenas, incluindo o povo Awajún, as condições de segurança jurídica que permitam definir com um olhar sereno a orientação do desenvolvimento que aspiram e que não pode ser determinado pela pressão de agentes externos nem ser resultado de reações diante de fatos consumados e irreversíveis. O Estado

---

79. Resolução Ministerial n° 771-2004- MINSa.

80. Resolução Ministerial n° 638-2006- MINSa.

deve estar consciente de que essas pressões e iniciativas imprudentes, assim como a ausência de todo diálogo, deterioraram o sossego da população e estimulam comportamentos inclinados à violência e à autodestruição.

18. Como pode ser deduzido pelos aportes do estudo, é necessário criar condições para que os jovens participem nesse diálogo sobre o futuro. As organizações devem abrir espaços criativos para o desenvolvimento de suas capacidades e à livre expressão de suas necessidades. O Estado deve atender às necessidades formativas dos jovens de maneira que possam abrir-se oportunidades de futuro em seu próprio meio. Urge restabelecer o diálogo entre gerações em torno a atividades compartilhadas.
19. Silenciar sobre o tema do suicídio pode contribuir para sua continuidade. A equipe ignora o melhor caminho para lograr que os próprios jovens comecem a tratar das incidências como perdas que devem ser superadas, mas pode comprovar que existe a expectativa de obter espaços de reflexão a esse respeito.
20. Os pais de família devem estar conscientes de que os mecanismos empregados atualmente para enfrentar o suicídio não estão sendo efetivos e, pelo contrário, poderiam estar incidindo no incremento de mais casos. Se o suicídio pode ser um pedido de atenção sobre uma problemática latente, os pais de família deveriam começar a interpretar este chamado mediante a aproximação respeitosa e com diálogo.
21. Deve-se evitar por todos os meios estigmatizar o povo Awajún pela alta incidência de suicídio e oferecer interpretações superficiais ou intervenções improvisadas e esporádicas. No território awajún, diversos projetos e instituições têm procurado realizar intervenções com enfoque de gênero preconceituoso que pouco tem contribuído para diminuir as bases de desequilíbrio sobre as quais se assenta o problema do suicídio. Para o futuro, estes programas deveriam prestar mais atenção aos componentes culturais para ter maior apreciação dos problemas que podem estar contribuindo para incrementar a incidência do suicí-

dio feminino. Por outro lado, as iniciativas autônomas das próprias mulheres que procuram recuperar a autoestima, a revalorização de seu papel e o equilíbrio na economia doméstica não só não têm contado com o apoio das autoridades distritais, provinciais e setoriais senão que estas, muitas vezes, contribuíram para bloqueá-las. As autoridades e os funcionários na jurisdição do povo Awajún devem estar conscientes de que o apoio a esse tipo de iniciativa tem potencial importância para ajudar a reduzir a incidência do suicídio feminino.

22. Finalizando e como contexto geral para qualquer intervenção, é necessário reiterar que o Estado é responsável pelo direito à vida das pessoas e que este direito pode estar sendo violado de múltiplas formas, resultando, no caso do povo Awajún, em altas taxas de suicídios.

# BRASIL: EM BUSCA DE UM LUGAR PARA OS JOVENS INDÍGENAS GUARANI

---

## Introdução

Este trabalho realizado com o povo Guarani de Mato Grosso do Sul brasileiro é fruto de uma pesquisa conjunta com os jovens indígenas da reserva de Dourados, com o objetivo principal de entender o mal-estar dos jovens indígenas dentro e fora de suas comunidades, especialmente no que concerne à incidência de suicídios.

São adolescentes, ou melhor dizendo jovens, como eles se autodenominam, que se encontram em uma etapa de suas vidas caracterizada pela transição – tanto em termos biológicos quanto psicoculturais – da infância à vida adulta. Segundo os parâmetros ocidentais e a partir de critérios biomédicos, existem categorias de idade que definem o desenvolvimento da vida das pessoas em etapas como infância, adolescência e idade adulta. Segundo o Estatuto da Infância e Adolescência (ECA)<sup>81</sup> considera-se criança aqueles que têm até 12 anos de idade e adolescente os que estão entre 12 e 18 anos<sup>82</sup>.

---

81. O ECA foi instituído pela Lei nº 8.069, em 13 de julho de 1990. Regulamentou os direitos das crianças e dos adolescentes, inspirado nas diretrizes emanadas da Constituição Federal de 1988, internalizando uma série de normas internacionais, como a Declaração dos Direitos da Criança (Resolução nº 1.386 das Nações Unidas, de 20 de novembro de 1959) e as Regras mínimas das Nações Unidas para a administração da Justiça da Infância e da Juventude. Regras de Beijing (Resolução nº 40/33, ONU, 29 de novembro de 1985).

82. Para a Convenção sobre os Direitos da Criança, essa fase abarca até os 18 anos. Para a OMS, a adolescência é o período compreendido entre 12 e 19 anos. A puberdade, ou adolescência inicial, é a primeira fase, começa normalmente aos 11 anos para as meninas e 12 para os meninos e chega até aos 14 ou 15 anos. A adolescência média e tardia se estende dos 15 aos 19 anos. Para a OMS, a denominação de jovens compreende de 10 a 24 anos, incluindo, portanto, a adolescência (de 10 a 19 anos) e a juventude plena (de 19 a 24 anos). OMS: "A saúde dos jovens: um desafio para a sociedade", 2000, Informe Saúde para Todos, 2000.

Para os povos indígenas é possível, em geral, localizar culturalmente a noção de infância. Contudo, o termo – inclusive o conceito – de adolescente não são comumente utilizados. Geralmente ao superar a puberdade – momento crucial marcado geralmente por um ritual de “passagem” – a pessoa começa a ser considerada adulta em sua comunidade, podendo já constituir uma família. Nesse contexto, a ideia de juventude resulta familiar como expressão de determinada idade fisicamente identificável, mas não a de adolescente que expressa um conceito mais psicológico e menos reconhecido culturalmente.

Em todo caso, os jovens<sup>83</sup> indígenas atualmente também podem compreender o sentido ocidental do que significa adolescência: “estar entre lugares”. Já não são crianças e ainda não são adultos. A passagem da puberdade às responsabilidades adultas não acontece de maneira natural como em outros tempos, e é por isso que buscam criar um lugar que culturalmente não existia e que necessita ser classificado. Nesse processo se localiza um grande mal-estar – por não estar classificado, ele entra na categoria do “perigo<sup>84</sup>”, sendo assim, as lideranças tradicionais não os apoiam, portanto os mais velhos creditam aos jovens muitos dos males que acontecem nas comunidades. São jovens com idade de formar uma família, de acordo com os critérios tradicionais, mas são solteiros. Como fica o papel social desses jovens que estão nessa faixa de idade e não corresponde ao papel social tradicionalmente a eles atribuído?

São precisamente esses jovens, mais do que qualquer outro grupo dentro das comunidades, os que estão em constante diálogo com a sociedade ocidental, criando e recriando um diálogo que se apresenta como híbrido e pleno de tensão e conflito. Um diálogo que desconcerta aos mais velhos, com preconceitos diante desse diálogo com a comunidade, já que sentem que isso leva a uma crescente perda de tradição e por tanto, da identidade.

Os jovens indígenas em busca do reconhecimento, tanto dentro quanto fora de suas comunidades, pagam um preço elevadíssimo pelo esforço, pondo em jogo seu sentido de pertencimento. Não sentem que podem contar com vínculos e se chegam a construí-los, estes se tornam efêmeros.

---

83. De agora em diante não usaremos mais o termo adolescente, mas o de jovens, como eles se autodenominam.

84. Douglas, M. Pureza Perigo. Ed. Perspectiva, 2012, São Paulo; 2ª impressão.

O presente estudo tem como principal objetivo entender este mal-estar dos jovens e levantar problemas e trazer sugestões que possam ajudá-los a entender sua situação atual, e a fazer com que seus lugares de direito, portanto vínculos sociais se tornem menos efêmeros e com sentido de referência construindo vínculos mais permanentes.

## Marco jurídico referente às crianças e aos adolescentes

Não existe no Brasil uma política especificamente direcionada a “crianças e adolescentes” de povos indígenas, mas sim um marco legal para toda a população infantil. A partir da Constituição de 1988 e do Estatuto da Infância e da Adolescência, as crianças brasileiras, sem distinção de raça, classe social ou qualquer forma de discriminação, passaram de objetos a sujeitos de direito, considerados em sua “peculiar condição de pessoas em desenvolvimento” a quem se deve assegurar “prioridade absoluta” na formulação de políticas públicas e nas destinações de verbas nas diversas instâncias político-administrativas do país.

O conceito de infância adotado pelas Nações Unidas abarca o conceito brasileiro de infância e adolescência. Na Convenção sobre os direitos da criança, “entende-se por criança a todo ser humano com menos de 18 anos de idade, salvo que, em conformidade com a lei aplicável à infância, a maioridade seja alcançada antes”<sup>85</sup>.

Nos termos do Estatuto da Criança e Adolescente “considera-se criança, para os efeitos desta lei, pessoas de até 12 anos de idade, e adolescentes os que têm entre 12 e 18 anos de idade” (art. 2). Dessa forma, os efeitos pretendidos, relativos à proteção da infância no âmbito internacional, são idênticos aos alcançados com o estatuto brasileiro.

No Brasil, o Ministério Público é uma das instituições mais comprometidas com a busca de concretizar os direitos fundamentais da infância e da adolescência.

---

85. Art. 1 – Brasil. Decreto nº 99.710, de 21 de novembro de 1990. Promulgada a “Convenção sobre os direitos da infância”. Diário Oficial da União. Poder Executivo. Brasília, 22 de Novembro de 1990. Seção I, p. 22 256.

## Marco jurídico referente aos povos indígenas

O Brasil tem a extensão territorial de 851.196.500 hectares. As 654 terras indígenas (TI), ocupam a superfície de 115.499.953 ha, ou seja 13,56% do território nacional. A maior parte das TI (417) estão concentradas na Amazônia legal, ocupando 113.822.141 hectares. O restante 1,39% está dividido entre o nordeste, sudeste, sul e centro-oeste do país. Com a população indígena de 734.127 habitantes, representando 0,4% da população nacional, dos quais 383.198 habitam áreas urbanas. Os povos indígenas estão agrupados em 227 aldeias das quais somente quatro – entre elas a Guarani – tem a população superior a 20.000 pessoas. A metade das aldeias indígenas do Brasil tem a população inferior a 500 pessoas e estima-se que 46 aldeias estejam em situação de isolamento ou isolamento voluntário<sup>86</sup>.

O Brasil aplicava uma política “tutelar” e “integracionista” em relação aos povos indígenas iniciada oficialmente em 1910 com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em 1967<sup>87</sup>, durante o governo militar, criou-se a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), “com a finalidade de estabelecer diretrizes da política indigenista baseadas nos princípios de respeito ao índio e suas comunidades, garantir a posse permanente das terras que habitam e o uso exclusivo dos recursos naturais, preservação de seu equilíbrio ecológico e cultural, conservação e valorização do patrimônio indígena e o respeito à aculturação espontânea do índio” (art. 1 I). Seu mandato tende a promover educação apropriada para o indígena com vistas a sua progressiva integração na sociedade nacional (art. 1 V)<sup>88</sup>. Essa política perdurou legalmente até a carta constitucional de 1988.

O processo de “assimilação” se moldava de diferentes maneiras. Entre outras: (1) o traslado de grande parte dos povos indígenas de seus territórios originais para pequenas reservas estabelecidas pelo Estado, como no caso de vários povos indígenas que habitavam no sul, sudeste, noroeste e centro-oeste do Brasil, com a intenção de

86. Dados do Instituto Socioambiental (ISA), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

87. Criado pela Lei 5.371, de 1967.

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



transformá-los em mão de obra para a região; (2) o estabelecimento de povos indígenas de várias etnias em um mesmo espaço sem respeitar suas diferenças culturais; (3) considerar os povos indígenas como menores de idade, sem responsabilidade para responder por seus atos em termos jurídicos, que se manteve como princípio durante muitos anos.

Sob essas considerações, as terras ocupadas originalmente por estes povos foram, em muitos casos, liberadas para o projeto “desenvolvimentista” que marcou e marca até hoje a política dos governos brasileiros, deixou a população indígena nas piores condições de vida até agora conhecidas por ela, na extrema miserabilidade. Essa população tem até hoje em dia os mais altos índices de extrema pobreza, calcula-se que 38% da população nacional em contraste com os 15,5% da população total; a taxa de mortalidade infantil em 2000 era de 51,4 por mil, enquanto a média nacional era de 30,1 por mil. Quanto à taxa de escolaridade, em 2000, a população indígena menor de 10 anos tinha a média de 3,9 anos de escolaridade, e os da população geral para a mesma idade alcançavam a média de 5,9 anos<sup>89</sup>.

Essa situação de emergência geral torna-se mais cruel nas reservas e aldeias indígenas de Mato Grosso do Sul localizadas próximas a centros urbanos.

Diante dessa realidade, o Estado brasileiro nos finais da década de 1980 começou a ser pressionado, tanto internamente – pelos movimentos indígenas e ONGs civis e religiosas – quanto em nível internacional por denúncias sistemáticas para reconhecer e garantir os direitos dos povos indígenas, culminando com a Constituição de 1988.

Aprovada no final do governo militar do general Ernesto Geisel representava na época uma das mais avançadas da América Latina. “Em seus títulos VIII, Capítulo VIII, o texto constitucional reconhece aos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, assim como os direitos originários sobre as terras que ocupam tradicionalmente, estabelecendo a obrigação da União em demarcá-las, protegê-las e fazer com que sejam respeitados todos os seus bens” (art. 231). Além disso era-lhes garantido o direito ao

---

89. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE-2005.

uso das línguas maternas e a manter e desenvolver os próprios processos de aprendizagem (art. 210 n° 2), assegurando a proteção de suas manifestações culturais que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro (art. 215 n° 1). Dispõe, além disso, que os indígenas, suas comunidades e organizações podem agora intervir como parte nos juízos em defesa de seus direitos e interesses, intervindo no Ministério Público em todos os atos do processo (art. 232)<sup>90</sup>. Apesar de a Constituição de 1988 ter sido um avanço considerável em relação à declaração de direitos favoráveis aos povos indígenas, não constituiu necessariamente um avanço em termos práticos.

A FUNAI depois da Constituição de 1988 teoricamente redefiniu seu papel e incumbência, assumindo quase exclusivamente as políticas de demarcação das terras indígenas. O restante das atribuições foi compartilhado com os Ministérios da Saúde, da Educação, do Meio Ambiente e de Desenvolvimento Agrário. Mas o papel da FUNAI no processo de reconhecimento das TI é extremamente lento e uma das explicações para tanto é que o Estado brasileiro não destina recursos suficientes para os estudos necessários. Um bom exemplo da ineficácia, possivelmente voluntária, do Governo é o fato de que dos 15 milhões de dólares disponíveis a serem destinados para a demarcação de terras indígenas, somente 8,41% foram utilizados<sup>91</sup>.

Em relação às TI o caso particular de Mato Grosso do Sul é considerado o mais problemático, pois ao ter as terras mais férteis do país, estas estão em sua grande maioria nas mãos de latifundiários, tornando-se o estado com maior número de conflitos para a recuperação das terras indígenas. O movimento para a recuperação das TI nessa área se inicia a partir da década de 1980; foram recuperadas onze das TI, com superfície que soma 22.350 ha.

## Os Guarani

O conjunto do povo Guarani é um dos mais numerosos povos indígenas das terras baixas da América Latina, com a população aproximada de 100 mil pessoas. A maioria é composta por agricultores e possuidores de cultura e religiosidade extremamente complexas.

90. Aylwin, José. Op.cit.

91. El mundo indígena, 2011, IWGIA.

Os kaiowá-guarani formam parte do tronco linguístico tupi-guarani que compreende três subgrupos: os guarani-pai/kaiowá – também chamados pai-tavyterã e tembekuara – e estão localizados no sul do estado de Mato Grosso do Sul e no Paraguai, contando com aproximadamente 31.000 pessoas; os guarani-ñhandeva, também chamados ava-chiripa, ava-guarani, xiripa, tupi-guarani, se localizam em Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, com a população de 13.000 pessoas; e os guarani-mbyá que contam com aproximadamente 7.000 pessoas, estão nos estados do Espírito Santo, Pará, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Tocantins<sup>92</sup>.

Os guarani-kaiowá ocupavam originalmente a área fronteira entre Brasil e Paraguai e foram forçados ao contato com os brancos, principalmente no século XIX durante a guerra entre os dois países, quando os combates se realizaram em seus territórios. A delimitação das fronteiras nacionais, com o fim da guerra, instaurou a divisão dos kaiowá em dois grupos que passaram a ter, a partir de então, histórias e políticas indigenistas diferentes. Do lado brasileiro, os kaiowá foram submetidos desde meados do século XIX a processos de assentamento em aldeias que concentravam grande número de indígenas em um único espaço, constantemente reduzido. Esse tipo de política tinha e continua tendo dois objetivos: obter áreas de despejo para impulsionar frentes de colonização e produção econômica e direcionar o deslocamento dos indígenas para áreas próximas às habitadas pela população regional, com o intuito de acelerar o processo de contato e “integração”.

No quadro 16, estão apresentadas as terras indígenas de Mato Grosso do Sul, divididas em municípios e muito poucas estão homologadas; algumas estão em um lento processo de homologação e outras ainda se encontram em estudo para verificação se são ou não indígenas.

A homologação é a etapa final do processo administrativo para a demarcação de terras indígenas no Brasil. É preciso que o processo, para ser levado a cabo, seja reconhecido (homologado) por um decreto da Presidência da República. Equivale à titulação em muitos dos processos americanos.

---

92. [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org).

O conceito *liminar de justiça* refere-se a atos prévios ao tratamento de fundo de um assunto em juízo. Por exemplo, pode-se referir à negativa da jurisdição ou à competência de um juiz.

### Quadro 16. Terras indígenas segundo a etnia, localização e situação legal

Terra indígena	Etnia	Município	Situação
Água Limpa	Terena	Campo Grande e Rochedo	Em identificação, Decreto Ministerial nº 948 FUNAI
Limão Verde	Guarani Kaiowa	Amambaí	Reservada pelo SPI REG CRI 14/11/1928
Aldeinha	Terena	Anastácio	Em identificação, Decreto Ministerial nº 1.688/E
Amambaí	Guarani Kaiowá Guarani Nhandeva	Amambaí	Homologada RTEG CRI e SPU 29/10/91
Arroio-Korá	Guarani Kaiowá, Guarani Nhandeva	Paranhos	Homologada e suspensa parcialmente por decisão da Justiça
Bacia Amambaí peguá	Guarani	Juti, Caarapó, Amambaí, Laguna Carapã, Coronel Sapucaí e Aral Moreira	Em identificação, Decreto Ministerial nº 788, 14/08/08
Bacia Abapeguá	Guarani	Bela Vista, Antonio João, Jardim, Ponta Porã e Guia Lopes de Laguna	Em identificação, Decreto Ministerial nº 793, 14/07/08
Bacia Brilhante-Peguá	Guarani	Rio Brilhante, Dourados, Maracaju e Douradina	Em identificação, Decreto Ministerial nº 791, 14/07/08
Bacia Dourados Amambaí Peguá	Guarani	Laguna Carapã, Amambaí, Naviraí, Vicentina, Dourados, Juti e Fátima do Sul	Em identificação, Decreto Ministerial nº 789, 10/07/08

Bacia Iguatemi Peguá	Guarani	Iguatemi, Aral Moreira, Tacuru, Dourados, Amambaí, Coronel Sapucaí e Paranhos	Em identificação, Decreto Ministerial nº 790, 14/07/08
Bacia Nhandeva Peguá	Guarani	Iguatemi, Tucuru, Eldorado, Sete Quedas, Japorã, Dourados, Coronel Sapucaí e Paranhos	Em identificação, Decreto Ministerial nº 792, 14/07/08
Buriti	Terena	Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia	Declarada, Decreto Ministerial, nº 3.079, 28/09/2010
Buritinho	Terena	Sidrolândia	Homologada, REG CRI SPU 24/05/96
Caarapó	Guarani Kaiowá	Caarapó	Homologada, REG CRI SPU, 29/10/91
Cachoerinha	Terena	Miranda e Aquidauana	Declarada e suspensa parcialmente por liminar da Justiça, Doc. nº 2.556, de 29/01/10
Cerrito	Guarani Kaiowá Guarani Nhandeva	Eldorado	Homologada, REG.SPU.
Dourados	Guarani Kaiowá Guarani Nhandeva e Terena	Dourados	Reservada SPI REG CRI 03/09/1917, Dic. nº 401
Guaimbé	Guarani Kaiowá	Laguna Carapã	Homologada REG CRI e SPU.Dec. nº 89 580
Guasuti	Guarani Kaiowá	Aral Moreira	Homologada REG SPU, 25/05/1995
Guató	Guató	Corumbá	Homologada REG CRI e SPU. 10/02/2003

Guýraroká	Guarani Kaiowá	Caarapó	Declarada, Portaria nº 3 219, de 08/10/2009
Jaguapire	Guarani Kaiowá	Tacuru	Homologada. REG CRI, 14/11/1992
Jaguari	Guarani Kaiowá Guarani Nhandeva	Amambaí	Homologada REG CRI e spu, em 22/05/1992
Jarara	Guarani Kaiowá Guarani Nhandeva	Juti	Homologada, 13/08/1993
Jata Yvary	Guarani Kaiowá	Ponta Porã	Identificada/aprovada FUNAI sujeita a resposta, Despacho nº 72
Kadiwéu	Chamacoco, Kinikinau Kadivéu e Terena	Porto Murtinho e Corumbá	Homologada REG CRI e SPU. DEC. nº 89 578, em 24/04/1984
Kokue Y	Guarani Kaiowá	Antônio João e Ponta Porã	Em identificação, Decreto Ministerial nº 957, de 26/09/02
Lalima	Terena	Miranda	Homologada, REG CRI e SPU, em 25/04/1996
Limão Verde	Terena	Aquidauana	Homologada REG CRI, 10/02/2003
Nhande Ru Marangatu	Guarani Kaiowá	Antônio João	Homologada (suspensa parcialmente por liminar de Justiça), 28/03/2005
Nioaque	Terena	Nioaque	Homologada. REG CRI e SPU Dic. nº 307, em 30/10/91
Nossa Senhora de Fátima	Terena	Miranda	Reivindicada – Situação de domínio indígena
Ofaié-Xavante	Ofaié	Brasilândia	Declarada – Decreto Ministerial nº 264, em 29/05/1992

Panambi	Guarani Kaiowá	Douradina	Reserva SPI em situação de revisão. Portaria n° 176, 23/092005
Panambzinho	Guarani Kaiowá	Dourados	Homologada – REG CRI e SPU, em 8/10/2004
Pilade Rebuá	Terena	Miranda	Homologada – REG CRI e SPU – Dic n° 299, em 30/10/91
Pirajuí	Guarani Nhandeva	Paranhos	Homologada – REG CRI e SPU Dic. n° 93.067, em 7/08/1986
Pirakuá	Guarani Kaiowá	Ponta Porã e Bela Vista	Homologada. REG CRI e SPU, em 14/08/1992
Potrero Guaçu	Guarani Nhandeva	Paranhos	Declarada, Decreto Ministerial n° 298, de 17/04/2000
Rancho Jacaré	Guarani Kaiowá	Laguna Carapã	Homologada, REG CRI e SPU Dic n° 89 422 de 8/3/2000
Sassoró	Guarani Kaiowá Guarani Nhandeva	Tacuru	Reservada, SPI REC CRI Dec. n° 835, de 14/11/1928
Sete Cerros	Guarani Kaiowá Guarani Nhandeva	Paranhos	Homologada, em 01/10/1993
Sombreiro	Guarani Kaiowá	Sete Quedas	Declarada, Decreto Ministerial n° 3 076, em 28/09/2010
Sucuriy	Guarani Kaiowá	Maracaju	Homologada REG CRI e SPU em 15/04/1998
Takuaraty/Yvyjuarusu	Guarani Kaiowá	Paranhos	Homologada em 04/10/1993
Taquaperi	Guarani Kaiowá	Coronel Sapucaia	Reservada/SPI REG.CRI.Dec .n° 835, em 14/11/1928

Taquara	Guarani Kaiowá	Juti	Declarada (suspensa parcialmente por liminar da Justiça). Decreto Ministerial nº 1.701, em 16/07/2010
Taunay/Ipegue	Terena	Aquidauana	Identificada/Aprovada FUNAI. Despacho nº 77, de 14/08/2004
Yvy Katu	Guarani Nhandeva	Japorã	Declarada (suspensa parcialmente por liminar de Justiça). Decreto Ministerial nº 496, de 17/03/2010

A demarcação destes assentamentos não obedeceu a critérios de ocupação tradicional e, além disso, muitos grupos indígenas foram forçados a abandonar seu lugar de origem, mudando-se para reservas estabelecidas pelos órgãos do Governo Federal desde 1910. Nesta mesma política foram incluídas as reservas de Mato Grosso do Sul. Entre 1915 e 1928, foram demarcadas oito reservas indígenas com usufruto, permanecendo o domínio em mãos do Governo Federal: Ramada, Amambaí, Limão Verde, Takuapery, Caarapó e Dourados; cada uma delas teria teoricamente 3.600 ha, totalizando 28.800 ha. Contudo, mantêm hoje em dia apenas 18.124 ha.

Com a aplicação deste modelo, o Estado deixava de lado qualquer consideração pela organização territorial guarani. No caso específico dos Kaiowá e Nhandeva, o novo modelo de territorialidade interromperia para sempre o modo de ser e estar no mundo Guarani.

## Organização social

“Os guarani tinham como base de sua organização social, econômica e política, a família extensa com matrimônios exogâmicos. Era composta por um casal, filhos, genros, netos e irmãos, constituindo uma unidade de produção e consumo. Para sua existência era necessário que houvesse uma liderança, em geral um ho-



mem denominado *tamoi* (avô), mas também poderia tratar-se de uma mulher líder de uma família extensa, que denominavam *jari* (avó), caso mais frequente entre os Nhandeva. A liderança familiar aglutinava parentes e os orientava política e religiosamente. Competia a ela as decisões sobre o espaço que seu grupo ocupava no *tekoha*. A casa do *tamoi* ou da *jari* era um local central ao redor do qual se mobilizava toda a família, onde as pessoas se reuniam e onde havia um altar (*mba'* e *marangatu nãndeva* para os kaiowá *jeroky*) no qual eram realizados os rituais sagrados praticados cotidianamente<sup>93</sup>.

O *tekoha* era um lugar físico – terra, bosque, campo, águas, animais, plantas, remédios etc. – onde se realiza o *teko*, o “modo de ser”, o estado de vida guarani. Idealmente este espaço deveria incluir necessariamente o *ka'aguy* (bosque), elemento apreciado e de grande importância na vida destes indígenas como fonte para a coleta de alimentos, das matérias-primas para a construção de casas e a produção de utensílios, lenha para o fogo, remédios e outros. O *ka'aguy* era também um componente essencial na construção da cosmologia, sendo o espaço das narrativas mitológicas e a morada de incontáveis espíritos. No espaço territorial guarani eram indispensáveis as áreas para o cultivo da horta familiar ou coletiva, o local apropriado para a construção de suas habitações e os lugares dedicados às atividades religiosas.

Os homens se casavam entre os 16 e 18 anos, enquanto as mulheres podiam se casar a partir da segunda ou terceira menstruação, em geral entre os 14 e 17 anos. Na primeira menstruação, cortava-se o cabelo da menina que ficava reclusa em sua casa, onde recebia alimentos e raramente saía, isso durava algumas semanas. Não havia um ritual específico para os casamentos, cabendo aos pais do rapaz, nos costumes tradicionais guarani, a iniciativa de falar com os pais da moça sobre o casamento. Era esperado, de qualquer maneira, que os noivos já estivessem preparados adequadamente para construir casa e manter os filhos.

Existia uma nítida divisão sexual dos trabalhos e das funções econômicas na dinâmica cotidiana dos guarani, sendo raro encontrar um homem ou uma mulher incapacitados para

---

93. [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)

desempenhar as respectivas funções produtivas do dia a dia. A tendência era a de constituir a moradia na casa do pai da mulher. O novo marido convertia-se em um apoio político e econômico para o sogro uma vez assimilado pelo núcleo macrofamiliar.

A importância das redes de parentesco se manifesta em qualquer situação da vida guarani. Mesmo em prolongadas separações físicas, os vínculos com os que estavam distantes não se enfraqueciam e os parentes sempre eram visitados (*oguada*, caminhar) e lembrados nas conversas quotidianas, mantendo-se todos constantemente informados entre si<sup>94</sup>.

Cada *tekoha* era liderado por um chefe, “capitão” ou “cacique”<sup>95</sup>, categorias não indígenas<sup>96</sup> que designavam aquele que dirigiria a ordem política da comunidade e as relações com o mundo ocidental, principalmente com o Estado brasileiro. Dada a grande autonomia dos grupos macrofamiliares, somente em momentos específicos, quando o grupo enfrentava problemas que afetavam a todos, o *tekoha guarani* se revelava uma totalidade e reclamava a atuação do “capitão”.

## Reserva indígena de Dourados-RDI

A reserva de Dourados tem muitas particularidades que lhe outorgam uma característica muito diferente das outras reservas e aldeias de Mato Grosso do Sul e do restante do Brasil. Está localizada entre duas cidades: Itaporá e Dourados e é habitada por dois povos Guarani-Kaiowá e Nhandeva, em sua maioria e os Aruak-Terena.

Os aruak-terena foram forçados a se deslocar para a reserva de Dourados pelo SPI no final da década de 1920, com a intenção de transformar os guarani-kaiowá e os nhandeva em mão de obra agrícola para a região. A partir desse momento, como os terena eram agricultores e falavam muito bem o português, passaram a assumir a liderança local no diálogo com a sociedade não in-

94. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/555>

95. Palavras empregadas pelo SPI.

96. No discurso tradicional o termo usado era tamõi, ou para designar o chefe político, mboruvixa.

dígena. Segundo Schaden (1974)<sup>97</sup>, os terena conseguiram uma participação relativamente satisfatória no conjunto das atividades econômicas regionais, convertendo-se em mão de obra nas indústrias extrativistas e, principalmente, na atividade pecuária. “Em relação à cultura, os terena sacrificaram a maior parte de sua instituição que foi convertida ao catolicismo e parte às seitas protestantes. No que concerne à tecnologia e à vida econômica, pouco se distinguem da população regional” (Schaden 1974:12). A consequência foi a submissão das lideranças guarani (kaiowá e ñandeva) ao domínio dos terena. Estes passaram a adquirir mais terras dentro da reserva, transformando-se em provedores de mão de obra indígena para as usinas de açúcar da região. Essa situação permanece até os dias de hoje, são eles que detêm o maior prestígio, tanto econômico quanto político, tanto dentro quanto fora da reserva.

No entanto, no final da década de 1990, foram os líderes guarani que começaram a fazer denúncias, com o apoio de algumas ONG, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), para dar a conhecer a situação dramática em que viviam, principalmente os altos índices de suicídio e desnutrição. Desses processos de denúncia surgiram novos líderes guarani que passaram a desempenhar importante papel na organização social e política da reserva de Dourados.

## O estado de Mato Grosso do Sul – realidade regional

O Mato Grosso do Sul é considerado o segundo estado com maior população indígena do país, com aproximadamente 67.686 indivíduos, sendo 44.000 destes guarani (13.000 guarani ñandeva e 31.000 guarani kaiowá). É o centro da produção e exportação de soja do país e, portanto, apresenta uma situação de constante conflito com a população indígena. O agronegócio constitui 35% das terras do estado e encontram-se em mãos de 1% da população. Na maioria dos casos, estas plantações incorporam terras indígenas.

---

97. Schaden, Egon.

### Produção agrícola de Mato Grosso do Sul

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, em 2004, o Mato Grosso do Sul produziu:

- 3.200.000 toneladas de soja, produzidas aproximadamente em 2 milhões de ha;
- 2.300.000 toneladas de milho;
- 241.000 toneladas de arroz;
- 493.300 toneladas de mandioca.

A população indígena guarani vive atualmente em pouco mais de 20 mil ha apesar de o Estado ter reconhecido 100 mil ha como de ocupação tradicional guarani, divididas em 29 terras indígenas que vão de 500 a 13.000 ha.

Parte dessas áreas, hoje em dia, estão sendo sub ações judiciais que questionam a posse dos fazendeiros. A demora no processo de demarcação por parte da FUNAI e os múltiplos obstáculos interpostos pelos órgãos judiciais, concedendo medidas cautelares para proteger a presença de supostos proprietários das áreas reconhecidas como terras tradicionalmente guarani, constituem violações dos princípios constitucionais. Tal como reza a Constituição de 1988: “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios se destinam à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas imprescritíveis”<sup>98</sup>. O cenário mais violento deste intenso conflito pelas terras indígenas é o Mato Grosso do Sul<sup>99</sup>. Na sequência, alguns casos paradigmáticos à situação desta região.

98. Constituição Federal Brasileira de 1988, cap. VII, art. 231, 2º e 4º parágrafos.

99. [www.cimi.org](http://www.cimi.org)

### Casos de conflitos pela terra

Como exemplo ao descumprimento à lei e aos acordos internacionais que o Brasil é signatário, serão mencionados alguns casos que podem localizar o leitor no contexto do presente informe:

- Na terra tradicional Laranjeira Nhanderu, no município do Rio Brillhante, 35 famílias com mais de 60 crianças foram expulsas durante o processo de demarcação de suas terras tradicionais. O reconhecimento deveria ter ocorrido em 2008, mas foi reiteradamente suspenso por intervenções judiciais dos fazendeiros da região. As famílias estão acampadas do outro lado da rodovia em condições extremamente precárias: sem água, sem comida e sem abrigo adequado.
- A comunidade de Apyka é formada por 15 famílias: vive acampada às margens da rodovia BR 463 há seis anos, esperando a demarcação de suas terras. Além das precárias condições de vida, em 18 de setembro de 2009, foram atacados por um grupo de 10 homens armados, um dos acampados foi ferido a bala e os barracões onde viviam foram incendiados. Segundo o Ministério Público Federal, o caso deveria ser tratado como genocídio por haver intenção explícita de atacar um grupo humano por suas características étnicas, pelo fato de serem indígenas<sup>100</sup>.
- A aldeia de Paraguassu, no município de Paranhos, composta de 600 pessoas, vem sendo ameaçada por pistoleiros que exigem que seus moradores abandonem os dois ha de seu território recuperado. Oito membros da aldeia cometeram suicídio. Dois professores indígenas foram assassinados.
- Em Kurussu Ambá, no município de Coronel Sapucaia, 250 famílias foram ameaçadas recentemente por milícias particulares depois que recuperaram seu território tradicional e de terem vivido 4 anos às margens da rodovia MS 289.

100. [http://buchara.zip.net/arch2011-01-30\\_2011-02-05.html](http://buchara.zip.net/arch2011-01-30_2011-02-05.html)

- Em Terra Buriti, no município de Sidrolândia, 300 terena foram expulsos de suas terras anteriormente reconhecidas, por militares sem ordem judicial.

## Reserva de Dourados atualmente

A reserva de Dourados<sup>101</sup>, no estado de Mato Grosso do Sul, possui 3.539 ha e é habitada pelos subgrupos guarani kaiowá, guarani nhandeva e pelos aruak-terena. Como já dito, esta reserva vive imersa em um conflito étnico permanente. Ela se divide em duas aldeias: Jaquapiru, onde a maioria da população é terena e nhandeva, e a aldeia Bororo – considerada a mais pobre – habitada, em sua maioria, pelos kaiowá. Conta com uma infraestrutura mínima, sem saneamento básico e com insuficiente instalação de água e eletricidade, que atinge apenas as vias principais.

Os terena estão localizados nas terras mais férteis e com infraestrutura mais apropriada para o cultivo – e arrendamento – de terras para soja. Apesar do Ministério Público ter proibido essa ação, ela persiste, ainda que em menor grau que antes. “O aluguel ilegal de terras indígenas, denunciado pelo Ministério Público Federal à Justiça Federal, ocorreu entre 1996 e 2008, e abarcou 400 ha do total de 1.200 ha de área cultivável da reserva indígena de Dourados. As terras eram alugadas por produtores que pagavam preços irrisórios aos índios”<sup>102</sup>.

A reserva é considerada como sendo a de maior população do país, com 0,235 ha por habitante e uma das mais violentas. Dos 33 assassinatos ocorridos em Mato Grosso do Sul, em 2009, seis ocorreram na reserva de Dourados<sup>103</sup>. Por estar localizada a 100 km da fronteira com o Paraguai, está imersa em processos de tráfico de drogas e armas. Além disso, tem alto índice de migração de outras aldeias do Estado por ser um ponto de referência para todas elas: conta com escolas, hospital e determinados benefícios sociais (tanto por parte do Governo Federal quanto dos Estadual

101. Reserva indígena Francisco Horta, mais conhecida por reserva de Dourados.

102. [http://buchara.zip.net/arch2011-01-30\\_2011-02005.html](http://buchara.zip.net/arch2011-01-30_2011-02005.html)

103. [www.cimi.org](http://www.cimi.org)

e Municipal), aparentando ser beneficiária de melhor qualidade de vida. O fato de encontrar-se próxima à cidade, no imaginário dessa população, significa maior oportunidade econômica.

Todas as aldeias e reservas indígenas do Brasil recebem apoios governamentais, sejam federais ou municipais, como demonstrado a seguir.

## **Benefícios sociais distribuídos na reserva de Dourados<sup>104</sup>**

### **• Programas assistenciais**

#### **Programa Auxílio Maternidade**

Benefícios pagos pelo INSS são computados separadamente para o caso de Dourados, estão alocados por nascimentos registrados pela FUNASA / SESAI, estima-se que haja aproximadamente 400 mulheres na reserva, atendidas anualmente pela assistência-maternidade. A duração deste benefício é de quatro meses, porém nem todas as mulheres têm documentação civil para obter o benefício.

#### **Programa gestante em ação**

Atende cerca de 60 mulheres e tem duração de um a oito meses.

#### **Programa Bolsa-Família**

Atende 1.969 famílias. Têm direito ao benefício famílias com renda per capita de até 87,50 (valores em dólares americanos [USD]) por pessoa, por núcleo familiar. Os benefícios podem ser cumulativos e variar entre 18,82 USD e 142,3 USD por família, dependendo da renda, do número de dependentes e da situação de pobreza em que se encontra a família. Cada família pode acumular até três benefícios. O que determina o tempo de permanência no programa é a situação de renda familiar e o cumprimento de determinadas condições por parte desta. O programa bolsa-família unificou todas as outras bolsas anteriores dos programas sociais (bolsa escola, alimentação, programa de erradicação do trabalho infantil e o

---

104. Todas as famílias do Brasil têm direito a esses benefícios.

pró-jovem). Os benefícios são pagos às famílias com crianças de 0 a 17 anos e 11 meses. A gestão e a distribuição são descentralizadas e compartilhadas entre a União, os estados, o Distrito Federal e os municípios (Lei nº 10.836/2004 e Decreto nº 744/2011)<sup>105</sup>.

### **Programa cestas básicas (sob responsabilidade da FUNAI e do Governo Federal)**

Na reserva, são distribuídas 3.000 cestas de alimentos. Este programa foi iniciado em 2004 com a explosão da mortalidade por desnutrição e continua sem data de término. Conta com uma equipe e um cadastro específico para a atribuição e controle dos beneficiários.

### **Programa cestas básicas (distribuídas pelo Governo do Estado)**

O Governo Estadual entrega 1.800 cestas de alimentos. No total, são distribuídas 4.800 cestas básicas somando-se às dos distintos programas.

### **Programa de aquisição de alimentos (PAA)**

Atende 2.000 famílias distribuindo alimentos naturais adquiridos das hortas familiares da própria aldeia.

### **Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI)**

Na aldeia, existem 100 crianças matriculadas ainda que apenas entre 70 e 80 frequentem regularmente o programa de atividades. Atualmente está incluído na bolsa-família.

### **Programa Pró-Jovem Adolescente**

Atende 31 jovens com ações socioeducativas no Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) da aldeia Bororo. Este programa atende meninos e meninas entre 12 e 17 anos e 11 meses. Atualmente está incluído no bolsa-família.

No total, os programas direcionados a crianças e adolescentes cobrem somente 181 jovens em toda a reserva.

---

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



### **Programa Centro de Referência de Assistência Social e Programa de Atenção Integral à Família (CRA/PAIF)**

O objetivo principal é estabelecer critérios para atender pessoas e famílias no CRAS/PAIF, respeita as situações de vulnerabilidade social como preconiza a Lei Orgânica de Assistência Social (Lei nº 8.742 de 7/12/1993 [LOAS]). Prioriza as famílias em situação de risco social sem estabelecer prazos para o apoio, mas levando em conta a mudança de situação de vulnerabilidade social da família beneficiária. São atendidas<sup>106</sup> cerca de 350 famílias por mês. O objetivo principal é estabelecer atividades socioeducativas.

O destino dos aportes às famílias pode ser para programas de assistência social, educação, saúde, cursos de aperfeiçoamento e geração de renda. Também podem ser referidos a outros órgãos, tais como FUNAI, Ministério Público, Defensoria Pública, centros de referência às vítimas da violência contra crianças e mulheres, atenção de conflitos familiares e outras orientações.

As atividades socioeducativas variam desde palestras em relação à saúde, meio ambiente e cursos de geração de renda, como confecção de sabão, artesanato, de corte e costura e jogos com as crianças.

A Ação Jovens Indígenas (AJI) é a responsável pelas oficinas de fotografia e vídeo, direcionadas à população jovem que frequenta o CRAS, ajudando a comunicação destes jovens com os pais e a comunidade.

### **Programa Aposentadoria**

São benefícios pagos pelo INSS. São contabilizados globalmente junto com todas as aposentadorias rurais, não sendo possível obter dados discriminados para Dourados. Estima-se<sup>107</sup> que existam aproximadamente 900 aposentados na reserva. Atende a mulheres a partir dos 55 anos de idade e homens a partir dos 60 anos.

---

106. Segundo as técnicas do CRAS.

107. *Ibidem*.

### **Programa Benefício de Crédito Continuado (BPC)**

São pagos pelo INSS, e não computados em separado. Estima-se<sup>108</sup> que haja aproximadamente 300 beneficiários na reserva. É permanente com revisão a cada dois anos.

A reserva de Dourados conta com a maior aplicação destes programas e está sendo incrementada uma infraestrutura que não existe em outras áreas da região, tais como:

### **Educação e Saúde na Reserva de Dourados<sup>109</sup>**

Em 2010, estavam matriculados 3.600 alunos nas escolas da reserva de Dourados. Na confirmação das matrículas, produziu-se cerca de 10,7% de evasão, logo aumentada com mais 4,5% durante o curso.

Por outro lado, o índice de reprovação (32,2%) é muito alto. Apesar de o ensino estar baseado em modelos da escola intercultural (Decreto nº 26/199, ratificado pela Lei nº 9.394/1996, que estabelece regras especiais para a educação escolar indígena), não existe uma estrutura material nem um processo de formação de quadros de professores que possam trabalhar nessa direção. Somente 13%<sup>110</sup> dos professores têm formação superior e muitas vezes o ensino intercultural não é outra coisa senão a tradução para a língua nativa dos modelos e conteúdos ocidentais de aprendizado. Os professores têm péssima formação de nível secundário e a partir daí começam a ocupar cargos nas escolas das reservas e aldeias, perpetuando o ciclo de má formação.

Apesar das críticas, é preciso reconhecer que houve avanços significativos na educação indígena no Brasil. O número de alfabetizados cresceu entre os indígenas com mais de 15 anos. Atualmente, a diferença do índice de alfabetização entre os não indígenas e os indígenas diminuiu muito; 84,45% dos não indígenas se consideram alfabetizados, enquanto a porcentagem para os indígenas é de 73,9%.

108. Ibidem.

109. Os dados, segundo o coordenador de educação indígena, existem a partir de 2009 na Secretaria de Educação da cidade de Dourados. Dados compilados por Itacir Pastori, AJI.

110. Aylwin, José, op.cit.p.27.

## Quadro 17. Dados de educação na reserva de Dourados

Número de alunos	
Matrícula geral	3.471
Matrículas confirmadas	3.097
Evasão	141
Transferências	374
Alunos aprovados	1.956
Alunos reprovados	1.000

Apesar de grande parte das crianças e agora adultos estar matriculada nas escolas da reserva de Dourados – como vistos anteriormente – na realidade poucos as frequentam com regularidade, como são poucos os que terminam os estudos. Nesse sentido, é urgente uma reestruturação da metodologia e da formação dos professores que ali trabalham.

### Saúde

A Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) converteu-se na responsável pela saúde indígena no Brasil, primeiro sob o auspício da FUNAI (Decreto-Lei nº 9.836/1999) até 2010, quando passou a depender da Secretaria Especial da Saúde Indígena. O que foi uma vitória dos movimentos indígenas do Brasil. O propósito de criar dentro da FUNASA um setor especial para a saúde indígena estava vinculada ao impulso da ampla atenção para a população indígena.

Nesse contexto, foi instituído no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) o subsistema de atenção à saúde indígena, que cria regras de atenção diferenciada e adaptada às peculiaridades sociais e geográficas de cada região. Contudo sua eficácia foi extremamente criticada pelas organizações e associações indígenas do norte, nordeste e sul do Brasil, em virtude da má distribuição de recursos, a falta de recursos humanos, o desvio de verbas e uma má administração. As consequências dessas deficiências se manifestaram durante as epidemias de malária entre os Yanomami, os surtos de hepatite no delta do vale do Javari, a morte de dezenas

de crianças Apinajé, no Tocantins, e a proliferação de infecções de transmissão sexual no Parque do Xingu<sup>111</sup>.

Apesar de os governos federal, estadual e municipal terem vários programas destinados à população indígena, não significa que todos eles sejam adequados à esta população. São programas que chegam prontos para serem implementados sem uma discussão ampla e prévia com a comunidade, violando claramente os princípios definidos no Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A descontinuidade de pessoal que os atende, a falta de pessoal capacitado para a implementação *in loco*, o jogo político entre os municípios e as reservas e aldeias faz com que esses programas sejam constantemente denunciados por desvio de recursos materiais e financeiros.

No caso de Mato Grosso do Sul, a atuação da FUNASA tornou-se paradigmática em muitos aspectos, convertendo-se em uma referência para o restante do país pelo fato de estar estruturada quase exclusivamente por equipes indígenas de saúde em constante formação, e pelo acompanhamento do paciente por um agente de saúde. Esse importantíssimo processo de acompanhamento da trajetória do enfermo é o resultado de uma visão interdisciplinar do que é saúde e do que é doença para a população indígena.

A atenção à saúde na reserva de Dourados, até o momento deste informe, se realiza por meio de quatro postos estruturados por equipes do Programa de Saúde da Família (PSF) que tem como objetivo organizar a atenção, aproximando-se da realidade de cada família e com isso melhorar a qualidade de vida, priorizando as ações de prevenção, promoção e recuperação da saúde das pessoas de forma integral e contínua.

Contudo, os jovens se encontram fora desta rede, já que geralmente não procuram nenhuma assistência. Como os agentes de saúde são da comunidade, os jovens não confiam que eles mantenham a ética do segredo profissional. Com medo de serem acusados e marcados, buscam atenção somente quando a doença se torna grave. Por isso estão fora deste circuito terapêutico e saem em busca de ajuda fora da reserva, geralmente na AJI<sup>112</sup>.

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

112. Neste sentido, a AJI elaborou uma cartilha de enfermidades de transmissão sexual feita pelos próprios jovens. 2009, IWGIA/FMUSP.

## Oportunidades de trabalho para os jovens guarani da reserva de Dourados

A reserva de Dourados não produz alimentos suficientes para a população indígena. O apoio da FUNAI é muito débil ou inexistente: à falta de sementes, combustíveis e tratores somam-se ao esgotamento das terras e ao fato de que as poucas e úteis terras que restam estão arrendadas. Nessas circunstâncias, a população depende quase exclusivamente das cestas básicas doadas pelo Governo, que duram de 10 a 15 dias fazendo com que a situação de miséria seja permanente, tão poucas são em número para o total da população. São distribuídas 4.800 cestas com a pretensão de chegar a 13.000 pessoas.

Como consequência desse quadro quase não existe trabalho na agricultura e a oferta de trabalho dentro da reserva está vinculada quase exclusivamente aos postos públicos, tais como postos na saúde, escola e FUNAI. Como a oferta é mínima e exige um nível de escolaridade que a maioria não tem, só lhes resta buscar trabalho fora da reserva. É o caso em geral dos jovens indígenas do sexo masculino.

A grande quantidade de agroindústrias locais representa algumas das escassas alternativas de trabalho para os indígenas. Cerca de 2.000 jovens entre 13 e 26 anos estão trabalhando no corte de cana, com uma longa jornada de trabalho, em condições precárias. Os que são considerados maiores de idade emprestam seus documentos de identidade aos menores para que possam trabalhar.

Segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/90)<sup>113</sup> é proibido qualquer tipo de trabalho a menores de 14 anos, salvo na condição de aprendiz. Várias vezes as usinas de açú-

---

113. A Constituição brasileira promulgada em 1988 é anterior à Convenção sobre os Direitos da Criança, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 20 de novembro de 1989, e ratificada pelo Brasil no dia 24 de setembro de 1990. Tem vigência internacional a partir de outubro de 1990, o que demonstra a sintonia dos constituintes brasileiros com toda a discussão em âmbito internacional existente naquele momento. Sobre a normativa para criança e a adoção do novo paradigma, fez do Brasil o primeiro país a adequar a legislação interna aos princípios consagrados pela Convenção das Nações Unidas, antes mesmo de sua vigência obrigatória já que o Estatuto da Criança e do Adolescente data de 13 de julho de 1990.

car foram denunciadas pelas organizações de direitos humanos<sup>114</sup> em virtude das péssimas condições de trabalho que chegou a ser classificado como trabalho escravo ou semiescravo. Frente a essa realidade, a Comissão Permanente de Investigação das Condições de Trabalho de Mato Grosso do Sul desenvolveu diversas ações com a intenção de aplicar as disposições do Convênio 169 da OIT ratificado pelo Brasil<sup>115</sup>.

Outra fonte de ingressos em nível local é o tráfico de drogas provenientes do Paraguai e da Bolívia, transformando esses jovens em *mulas* para o contrabando<sup>116</sup>.

## Situação política dentro da reserva de Dourados

A situação interna na reserva se caracteriza por ser tensa e conflituosa. Desde sua criação enfrenta disputas internas que foi diferenciando-a de outras aldeias da região.

Em princípios de 2003, a situação muda como resultado das reivindicações dos guarani pedindo respeito a seus direitos e maior paridade com os terena em termos políticos. Foram apoiadas por grupos externos, tais como o CIMI, a FUNAI e algumas ONG. O processo teve como resultado a ascensão de novos líderes indígenas que superando o tempo dos capitães, tomaram como modelo as formas de liderança que caracterizava as antigas famílias extensas. Contudo, essa passagem se realizou sem ampla participação e consulta comunal, originando forte conflito entre os antigos capitães, a comunidade e os novos líderes, que foram escolhidos como representação de cada família extensa. Atualmente existem aproximadamente 45 destes líderes na reserva, que conta com a população de 13.000 pessoas.

Outras instituições que constituem uma forma diferente de poder político é a das associações que representam pequenos grupos familiares que disputam entre si o prestígio do acesso à coletividade.

114. [www.cimi.org](http://www.cimi.org).

115. Aylwin, José op.cit, p:37.

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

Em nenhum destes espaços há um lugar ou um reconhecimento dos jovens indígenas solteiros. A reserva de Dourados se encontra extremamente fragmentada do ponto de vista político, como resultado da histórica divisão interna entre as etnias, ao que se soma a forte influência das organizações governamentais e não governamentais na gestão da vida desta comunidade. Atualmente existem as seguintes associações indígenas:

- AMID – Associação de Mulheres Indígenas de Dourados. Aldeia Jaguapiru.
- AVAETE – Associação Indígena Avaeté Onhondipeva Guarani Kaiowá e Terena. Aldeia Jaguapiru.
- KATEGUA – Associação Indígena Kaiowá Terena e Guaraní. Aldeia Jaguapiru.
- Associação Indígena Ava Jupara. Aldeia Jaguapiru.
- Amigos do Índio – associação indigenista com dois núcleos no interior da Reserva.

Apesar de os jovens constituírem a maioria da população nas reservas do Mato Grosso do Sul, inclusive a de Dourados (Quadro 18), as associações indígenas não os reconhecem e estes tampouco encontram espaço no âmbito social de reserva.

**Quadro 18. População por etnia, idade e sexo para o ano 2010<sup>117</sup>**

Etnia	Masculino				Feminino			
	1-4 anos	5-14 anos	15-49 anos	> 49 anos	1-4 anos	5-14 anos	15-49 anos	> 49 anos
Guarani	875	1.575	2.222	447	906	1.549	2.179	431
Guaraníaiúá	1	1	6	0	0	2	2	0
Guato	0	38	52	18	0	22	33	11
Kadveu	90	209	357	62	75	174	327	58
Kaiowá	2.336	5.288	6.876	1.217	2.245	5.288	7.123	1.654

117. Dados fornecidos pela FUNASA, 2010.

Kinikinawa	1	17	41	10	1	18	30	12
Não indígena	0	9	143	72	2	7	100	36
Ofoie	4	8	14	2	4	10	11	3
Terena	918	2.719	6.122	1.662	859	2.734	5.961	1.409
Xavante								
<b>Total</b>	<b>4.225</b>	<b>9.864</b>	<b>15.833</b>	<b>3.490</b>	<b>4.092</b>	<b>9.804</b>	<b>15.766</b>	<b>3.614</b>

A falta de reconhecimento em que vivem os jovens indígenas guarani, como descrito, coloca-os em uma situação de extrema vulnerabilidade. Sem trabalho na reserva, sem serem aceitos nas cidades e no entorno próximo, faz com que se sintam sem um lugar próprio (Quadro 19)<sup>118</sup>.

**Quadro 19. População Indígena por comunidade (FUNASA).  
Menores de 18 anos de idade por comunidade**

Polo base	Feminino	Masculino
Amambaí	187	202
Antônio João	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
Sidrolândia	41	39
Tacuru	49	51
<b>Total</b>	<b>972</b>	<b>1.020</b>

118. Augé, Marc - "Não lugares". São Paulo. Papirus, 2004.



Esses jovens, em suas comunidades, deveriam estar casados e não estão, e isso faz com que se desenvolva uma grave desordem social. Deveriam sustentar-se e ajudar seus pais, ocupando o papel social de responsabilidade que se atribui aos adultos. Aqueles que frequentam as escolas dependem quase exclusivamente de seus pais e conseqüentemente se vêm impelidos ao abandono escolar. Os que trabalham fazem-no como peões nas usinas açucareiras, mas o dinheiro que ganham não é compartilhado com suas famílias.

São jovens em situação de trânsito entre *status* sociais, uma situação que devendo ser transitória, como própria da adolescência, torna-se permanente, caracterizando-se como um “não lugar”. O estar “entre lugares” converte-se em uma forma permanente de localizar-se – ou de “deslocalizar-se” na sociedade, é um modo de estar e ser marcado pelo:

- Trânsito de uma família extensa a uma nuclear.
- Trânsito de uma sociedade baseada em uma economia da reciprocidade a uma capitalista.
- Trânsito das formas tradicionais de liderança para outras orientadas para a satisfação de interesses próprios e não a serviço da coletividade, tendo como resultado a perda do respeito e da legitimação do poder na comunidade.

Muitos rituais tradicionais estão se reescrevendo e se adaptando, assim, os jovens do sexo masculino transformam os ritos de passagem: em lugar de perfurarem o lábio inferior, saem agora a “fazer-se homens” no corte da cana. Por seu lado, as jovens vão diretamente buscar um companheiro sem passar pelo isolamento e a dieta tradicionais.

Não tendo um lugar próprio de pertencimento, passam a fazer parte de vários grupos formados não tanto pela faixa etária, mas por afinidades que mostram, na maior parte do tempo, serem efêmeras resultando em toda sorte de conflitos: “Meu amigo bebeu e começou a falar um monte de coisas a meu respeito, que me aborreceram. Tirei uma faca e cravei nele<sup>119</sup>.” Esse testemunho mostra que se trata de um pertencimento sem história prévia de cumpli-

---

119. Testemunho de vários jovens que frequentam as oficinas de vídeo da AJI.

cidade motivada somente pela solidão comum que os leva a compartilhar drogas e riscos, mas não histórias de vida. A precariedade é então o símbolo de identidade desses grupos. Cada um suporta uma carga com suas histórias de afastamentos familiares, violência e busca disputar, no grupo, um papel que lhe dê prestígio, o que gera tensões que costumam desencadear, ao menor insulto ou agressão, brigas violentas, ultrapassando os limites do grupo e envolvendo as famílias desses jovens, pois esses se agrupam sem levar em conta possíveis inimizades familiares prévias.

Diante desta desestruturação de seu lugar social, os jovens passam a construir um “novo modelo” de sobrevivência, tanto econômica quanto psicológica, que põe em questão os pais e a comunidade como um todo.

Os jovens, de ambos os sexos, casam-se agora mais tarde, pois buscam uma vida diferente de seus pais. É frequente ouvir frases como: “[...] não quero ser igual aos meus pais. Eles não têm nada, só bebem” ou “quero uma vida diferente da dos meus pais. Será que consigo?”.

Muitos desses jovens apostam nos estudos porque sabem que se não falarem ou escreverem melhor o português, terão menos oportunidades de trabalho dentro e fora da reserva. Como resultado há a tendência de retardar as uniões ou os casamentos até após o término dos estudos secundários, inclusive em alguns poucos casos “somente depois da faculdade”. Mas esse desejo dos jovens também gera tensão familiar, já que os pais não conseguem manter-se economicamente. O apoio escolar que o governo oferece não é suficiente e, por outro lado, é comum que o dinheiro que o estudante recebe tenha outros usos que não os do estudo. Raramente os jovens usufruem desse dinheiro, passando parte ao consumo dos pais, que em alguns casos se traduz na compra de bebidas alcoólicas.

Os exemplos que esses jovens recebem de seus pais e/ou de suas famílias extensas vêm carregados de sofrimento, frustrações, ódios e revoltas. São raros os jovens que falam bem de seus pais. Geralmente são muito maltratados e sempre são colocados à parte. “Interessam-se por nós quando temos dinheiro”. A sensação de não se sentirem amados é notória e a violência que sofrem, quando os pais bebem, é de uma crueldade que nem conseguem descrever.

“Não sou nem serei da maneira que minha mãe fala de mim. Por que ela diz isso?”

A falta de reconhecimento dentro da família faz com que busquem grupos por afinidade e não por idades, como já mencionado. Na maioria dos casos, são grupos que abandonam as escolas e passam a frequentar a cidade de Dourados. Muitos passam a ser “mulas” traficando drogas e os mais jovens (de 8 a 11 anos) são “correios”, encarregados de avisar quando chega a droga<sup>120</sup>.

De fato, os “novos” empregos gerados dentro da reserva geralmente estão associados à distribuição de drogas e, recentemente, à venda de armas. Os relatos do porque estes jovens estão nessas atividades são sempre os mesmos: “Temos dinheiro para comprar roupas, tênis, telefone celular. Nossos pais não nos dão nada. Só sabem zangar-se conosco, e agora não precisamos mais deles”<sup>121</sup>.

Esses “novos lugares” construídos pelos jovens assustam os mais velhos, que lhes atribuem todo o mal que acontece na reserva. São eles os que geram a violência, os que consomem as drogas e os que matam. São eles que não respeitam os mais velhos. Os que querem ser “brancos”. Estes discursos são acompanhados de atitudes que excluem ainda mais os jovens, tanto de suas famílias quanto de sua comunidade e fazem com que se sintam fora de lugar entre os seus.

No que se refere às condições dos jovens homens casados, estes vão trabalhar fora da comunidade por longos períodos, fazendo com que a economia familiar se ressinta. As esposas, que geralmente vivem com as famílias dos maridos, convertem-se em ônus para elas já com poucos recursos, gerando grandes conflitos. Essa situação geralmente leva as esposas de volta à casa dos pais, o que geralmente também causa conflitos do mesmo gênero, ou seja, também econômicos. Nessa trajetória de recém-casados, o casal sofre intensa pressão e falta de apoio familiar.

Os conflitos intrafamiliares são, na maioria dos casos, expressos por meio da luta violenta e quase sempre acompanhados pelo consumo de drogas ou álcool. Uma das causas frequentes destas disputas é o fato de os jovens indígenas não repartirem suas rendas com as suas famílias extensas, muito menos com suas esposas.

---

120. Testemunho de jovens que frequentam a AJI.

121. Idem.

Justifica-se afirmando “sou eu quem trabalha e sofre, e portanto, o dinheiro é meu”. A quebra da economia da reciprocidade é um dos fatores da passagem da família extensa à nuclear.

O fato de somente os homens serem contratados para o trabalho nas usinas de açúcar faz com que as mulheres ocupem outros papéis que jamais ocupariam nos moldes tradicionais, tais como: professoras ou agentes de saúde, resultando na autonomia em relação aos maridos, criando grandes conflitos: a desvalorização do papel masculino e a desconfiança sobre a mulher fora de casa. Brigas violentas e inclusive homicídio e suicídio são frequentes por este motivo.

Outro fator importante a ressaltar é a mudança tradicional do papel do casamento, se ele tinha um valor de reciprocidade tanto econômica quanto socialmente, na relação de composição da família extensa, agora eles se realizam sem a participação da família, os casais se juntam “livremente” e grupos inimigos passam a ter que conviver novamente, com consequências violentas, fruto das tensões geradas por uma convivência forçada.

Diante desses quadros, pode-se resumir que: os jovens indígenas de hoje convivem sem apoio familiar, com amigos efêmeros, sem saber qual é o seu lugar, vivem o dia a dia sem quase nunca conjugar o verbo no futuro, o máximo é o futuro muito próximo, do amanhã. Carregam um trauma comunitário cheio de histórias contadas por seus parentes, histórias de exploração, violência, mortes, perda da dignidade, enfim, a história recente de muitos povos indígenas. Histórias carregadas de traumas, presas a um presente de frustrações e impotência. Nessas circunstâncias, estes jovens são o produto do que se costuma chamar uma geração que sofre do que se chama transtorno de estresse pós-traumático (TEPT)<sup>122</sup>.

Ao não se sentirem respeitados, esses jovens querem sair da reserva, mas nem sempre contam com a coragem suficiente para isso porque temem não se adaptar à vida da cidade. “Não sei para onde ir. Você pensa que posso ter alguém que goste de mim, que me aceite? Na reserva não tenho amigos, na cidade me odeiam. Onde fico?”<sup>123</sup>

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

123. Testemunhos de jovens que frequentam a AJI.

Todos esses motivos juntos representam as causas de os jovens apresentarem a extrema tristeza em que vivem.

A intenção é apresentar a polifonia e conseqüentemente a polissemia que este fenômeno complexo apresenta.

Segundo os dados da FUNASA conta-se com a informação registrada no quadros 20 e 21.

### Quadro 20. Morte por tipos de agressão de 2000 a 2005

Agressão	Ano					
	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Acidente de trânsito	4	1	1	4		
Asfixia e afogamento			1			2
Asfixia mecânica	6	8	5	9	7	9
Assassinato por asfixia						
Carbonização		1	1			1
Choque	1	3			1	
Corpo estranho nas vias respiratórias			1			
Disparo por armas de fogo	3	1	2	1		
Golpes						
Estupro		1				
Falência múltipla de órgãos		1				
Edema cerebral						
Ferimento por arma branca	4	3	3	2	5	2
Ingestão de veneno	1	2			1	1
Ingestão excessiva de aguardente			1			
Morte violenta por causa indeterminada						
Trauma	10	3	2	5	6	6
<b>Total</b>	<b>29</b>	<b>24</b>	<b>17</b>	<b>21</b>	<b>20</b>	<b>21</b>

## Quadro 21. Morte por tipos de agressão de 2005 a 2010

Agressão	Ano				
	2006	2007	2008	2009	2010
Acidente de trânsito	1		9	1	5
Asfixia por afogamento			2	1	1
Asfixia mecânica	11	12	14	7	5
Assassinato por asfixia					1
Carbonização					
Choque hipovolêmico	2				
Corpo estranho nas vias respiratórias					
Disparo por armas de fogo			1	1	
Golpes				1	
Estupro		1			
Falência múltipla dos órgãos					
Hematoma cerebral					
Ferimento por arma branca	1	15	8	6	7
Ingestão de veneno	1	1	1		
Ingestão excessiva de aguardente					1
Morte violenta por causa indeterminada					2
Trauma	1	2	11	3	2
<b>Total</b>	<b>17</b>	<b>31</b>	<b>46</b>	<b>20</b>	<b>24</b>

Fonte: SESAI/Polo Base de Dourados, 2010

## Número de Mortes por Suicídio

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

Fonte: SESAI/Polo Base de Dourados, 2010

## Métodos utilizados para efetuar o suicídio

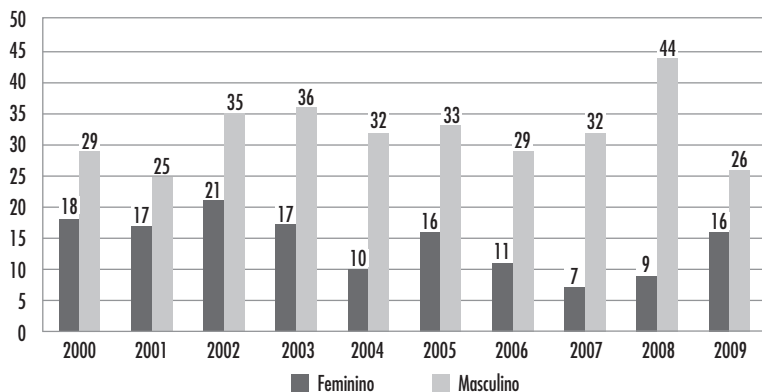
Métodos	2005	2006	2007	2008	2009	2010	TOTAL
Asfixia mecânica (enforcamento)	9	11	12	14	7	5	58
Ingestão de veneno	1	1	1	1			4
<b>Total</b>	<b>10</b>	<b>12</b>	<b>13</b>	<b>15</b>	<b>7</b>	<b>5</b>	<b>62</b>

Os dados sobre asfixia mecânica correspondem a suicídio, o que leva a concluir que as mortes por suicídio são extremamente altas e que nestes últimos dois anos estão sendo superadas pelas mortes por agressão, que no gráfico estão apresentadas como ferimentos por arma branca e trauma.

Na maioria dos casos, as mortes por suicídio se dão por enforcamento e poucas por ingestão de veneno.

Quanto às mortes por agressão constata-se que a maioria é provocada por facadas, principalmente na cabeça.

Quanto às taxas por gênero e suicídio a informação disponível é a seguinte.



A percepção da comunidade em relação ao mal-estar social está discriminada a seguir.

## Sintomas e causas do suicídio

Como se pode deduzir pelo que foi dito até aqui, não existe entre os jovens guarani uma causa unívoca para cometer suicídio, mas múltiplos fatores sociais, econômicos e culturais que compõem a causalidade deste fenômeno.

Para tentar entender o sentido deste ato é necessário escapar de explicações oriundas de modelos biológicos e habituais das sociedades ocidentais. Precisa-se deduzir quais são as classificações emocionais e como operam para compreender como a definição de “tristeza” – uma das principais explicações como causa do suicídio – é interpretada por estes jovens indígenas.

O suicídio é o resultado da tristeza, denominada *vy'ae'y*, que leva ao isolamento do jovem, tanto da família quanto do grupo de amigos. Ele deixa de falar e de estar junto de outras pessoas, de modo que os parentes e amigos percebem a melancolia e também se afastam dele, pois a tristeza é contagiosa e geralmente vem acompanhada do suicídio. Vários motivos levam à tristeza:

- Nhevyrõ – agressividade.
- Paje ivai/monhã vai – bruxaria.
- Angue – espectro da morte.
- Kyse-yura – fofocas.
- Nhã nhã – mal entendidos.

São situações e estados que acompanham um mal-estar que desequilibra, na ótica guarani, o ser “o teko”:

- Teko Porã – ser bonito.
- Teko Katu – ser livre.
- Teko Marangatu – ser sagrado.

Estados que eram alcançados tradicionalmente quando se construía uma família *te'yi* e se fazia “o caminho”, *guata*. Contudo, as condições em que vivem os jovens guarani não se parecem em nada com as que viveram seus avós e, além disso, as memórias destes tempos foram transmitidas, por seus pais, de forma fragmentada carregando grandes traumas culturais.

O exemplo dos mais velhos já não é uma referência, pois resulta de uma história de vivências traumáticas sofridas ao longo do processo de civilização a que foram forçados, e por isso as gerações de seus pais e avós representam tudo o que os jovens não querem ser.

Levando em conta essa dificuldade muitos estudos consideram que a grande causa de suicídio entre os guarani seria a perda da tradição. Diante da falta de terras estes jovens “perdem”<sup>124</sup> sua cultura. Mas na verdade, o que se constata é que esses jovens criam, como já assinalado, um diálogo híbrido e tenso com a comunidade e são precisamente os que não conseguem realizar com êxito este

124. Não existe perda cultural. Compartilhamos com Hobsbawn o fato de que as tradições sempre são reinventadas.



diálogo os mais propensos a cometer suicídio. Os índices de suicídio mostram que os kaiowá são os que mais se matam e é este subgrupo guarani os mais ligados à tradição e, portanto, o diálogo cultural é muito mais tenso e conflituoso. São considerados pelos ñhandeva e terena como os mais “primitivos”<sup>125</sup>, no entanto, os próprios kaiowá consideram a si mesmos como os mais íntegros culturalmente, habitam as partes mais isoladas e não falam bem o português, em geral são muito retraídos.

Outro fator assinalado frequentemente é o fato da falta de terra e o confinamento em que vivem, impedem-nos de exercer a tradição guarani. Esses jovens nem sequer possuem a memória transmitida por seus parentes sobre as terras que possuíam e muito menos conhecem a narrativa mítica que explica a tradição guarani. Ainda que as tivessem, hoje seria impossível praticá-la por diversas causas:

- *Não se sentem livres*, pois vivem em uma reserva onde não há espaço para todos e *guata* (o caminho) não pode ser levado a cabo, pois não há terras livres para tanto. O que existe é uma grande circulação entre a reserva e a cidade de Dourados, pois a população indígena depende dela.
- *Possuem uma sacralidade híbrida* porque só possuem fragmentos da narrativa mítica tradicional. Sendo assim, essa se constrói como resultado de um diálogo entre os fragmentos da tradição e o cristianismo. Na reserva existem aproximadamente 33 igrejas pentecostais, uma católica e uma presbiteriana.
- *Não são mais atraentes*, pois as referências que têm são os pais e os avós a quem já não admiram e os olham como fracassados. Os jovens também se sentem fora dos padrões da sociedade abrangente, se sentem excluídos, resultando em enorme baixa estima.

A questão que se coloca é como se realizar sendo guarani, como chegar a “ser”, se a reserva de Dourados e as aldeias indígenas do estado de Mato Grosso do Sul estão sofrendo um processo de transição tão profundo?

---

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

A complementação *do ser guarani* está em suspenso e estão sendo forjadas novas formas de representações culturais. Segundo testemunhos da própria comunidade, o motivo pelo qual os jovens se suicidam é recorrente. Nos questionários e nas rodas de *tererê*<sup>126</sup>, surgem como motivos principais os problemas familiares e amorosos. Os jovens se sentem incompreendidos, não aceitos por seus pais, excluídos deste âmbito familiar. “Somos censurados por tudo o que falamos ou fazemos. Dizem que não ajudamos, que só servimos para maldades, e as palavras ficam por aí. Quando escuto todas essas censuras tenho vontade de morrer”<sup>127</sup>. Por outro lado, os pais tão pouco compreendem os filhos e muito menos seus comportamentos. As reclamações são, na maioria dos casos, por questões econômicas: “Nossos filhos não nos ajudam. Só pensam em sair, beber e escutar música a todo volume. Não querem trabalhar nem estudar. Vivem na rua e quando se precisa deles, nunca estão para nos ajudar. Então para que servem?”<sup>128</sup> Pelo que tenho observado e ouvido de relatos de terceiros, a relação familiar não é boa, pois não há diálogo, compreensão dos pais, que não tentam entender seus filhos. E nem os filhos entendem a situação vivida pela família”<sup>129</sup>.

Sem lugar para um diálogo é normal que surjam os problemas. Os pais, em muitos casos, são alcoólatras e os filhos viciados na bebida e na droga, criando uma situação inviável para a resolução dos conflitos.

Segundo testemunhos dos professores e dos agentes de saúde: “Na maioria dos casos, a família não compreende os jovens. Acontecem muitas coisas na aldeia e na maioria das vezes os pais são alcoólatras”<sup>130</sup>. “A família está totalmente desestruturada, muitos são alcoólatras e viciados em droga, são muito violentos”<sup>131</sup>. “Os jovens de hoje não têm um bom ambiente, nem em suas casas nem

---

126. Tererê: chá de mate frio servido nas rodas de conversa.

127. Jovem indígena da reserva de Dourados, janeiro de 2010.

128. Testemunho de um dos pais que frequentou o Seminário sobre Violência e Suicídio. Setembro de 2009. USP, IWGIA e AJI.

129. Testemunho de um médico da reserva de Dourados. Seminário sobre Violência e Suicídio. Setembro de 2009. USP, IWGIA e AJI.

130. Testemunho de um dos professores da escola Tengatui, reserva de Dourados. Dezembro de 2009.

131. Testemunho de um jovem indígena. Seminário sobre Violência e Suicídio. Setembro de 2009. USP, IWGIA e AJI.

com suas famílias. As famílias não aceitam os jovens como eles querem ser, no modo de vestir e até o gosto musical, como o rap e o funk. Acham que é música e roupa de maconheiro, sem buscar saber que estão se vestindo assim por causa de seus ídolos e de suas músicas"<sup>132</sup>. Estes testemunhos apresentam uma realidade sem perspectiva de futuro, pois como eles mesmos dizem: "Como ter futuro nesta reserva ou em qualquer lugar se somos índios?"<sup>133</sup>

Comprova-se que os preconceitos da sociedade, acentuados pela falta de terra e de renda, fazem com que esta população indígena se sinta distanciada de todo processo de inclusão social que a sociedade não indígena possa oferecer.

Ao perguntar aos jovens por que bebiam e consumiam drogas, as respostas eram muito semelhantes<sup>134</sup>: "Quando bebo ou fumo sei que posso tudo. Você não sabe como é bom. Por mim, estaria assim o tempo todo". "Mas quando fumo, me sinto com muita coragem. Fico até atraente. Não sinto medo e isso é bom." "Quando bebo não sinto mais dor. Não fico triste e há um monte de gente em volta de mim. Eu gosto disso". "Gosto de fumar e beber porque esqueço de tudo, da fome e da falta de dinheiro e não me importo do que falam de mim". "Não somos nada, mas quando fumo sou tudo e as pessoas têm medo de mim. Isso é bom"<sup>135</sup>.

O consumo de qualquer tipo de droga faz que "imaginariamente" possam realizar o que conscientemente sabem que não conseguem. Sentem-se atraentes, fortes e companheiros. Talvez nesses momentos, inconscientemente, exercitem a tradição guarani.

Quando se conversa sobre as situações que os entristece sempre aparece temas como: as condições econômicas em que vivem e o tratamento que os pais usam em relação a eles, pois os pais não têm como satisfazer os desejos dos filhos e estes não se sentem amados pela família. "Meu pai não gosta de mim, nunca me dá nada. Na escola os outros meninos têm tudo. Eu não tenho nada.

---

132. Testemunho de um dos professores indígenas. Dezembro de 2009.

133. Testemunho de um jovem indígena. Seminário sobre Violência e Suicídio. Setembro de 2009. USP, IWGIA e AJI.

134. Testemunho dado por jovens da oficina de vídeo sobre a temática da violência. 2010.

135. Testemunho de um jovem indígena. Seminário sobre Violência e Suicídio. Setembro de 2009. USP, IWGIA e AJI.

Estou certo de que não gostam de mim”<sup>136</sup>. “Sabem que tenho vergonha, não quero mais ir para a escola, não tenho roupas e meus pais não me compram e todos me chamam de “sem roupa”. Não vou mais<sup>137</sup>.” “Minha mãe me odeia, nunca me compra nada. Só compra um monte de coisas para ela (no caso a irmã) e eu fico assim. Tenho muita vergonha”<sup>138</sup>.

A falta de afeto perpassa e ultrapassa todos os âmbitos da vida desses jovens, ao não se sentirem aceitos pela família, passam a frequentar os bandos efêmeros e autodestrutivos. A esse respeito comentam: “Achamos que todos somos amigos, mas quando bebemos um pouco, começamos a brigar e já não somos mais.” “Geralmente quando bebemos ou fumamos, as garotas dos outros vêm pra cima da gente e aí começam as brigas e tem até morte”<sup>139</sup>.

As faltas de alternativas de vida leva-os muitas vezes pelo caminho das drogas e da bebida. Inclusive “os que trabalham no corte de cana, nas plantações da região, também tornam-se consumidores de drogas. Em várias entrevistas estes jovens comentavam que o trabalho é extenuante e que sem a droga não cortam uma quantidade suficiente de cana para poder comprar um equipamento de som”<sup>140</sup>.

Tanto os(as) agentes de saúde quanto os(as) professores sentem-se impotentes para ajudar esses jovens. O itinerário da rejeição começa na família, em seguida na escola e depois no restante da sociedade. Sentem-se em uma situação transitória e não conseguem estabilizar nenhum tipo de relação, seja de filho, amizade ou casal. Nesse constante incômodo de estar “entre lugares”, o que lhes causa intenso mal-estar, buscam uma razão para suas tristezas: “foi feitiço, consequência da inveja”.

Já que “ser” guarani não pode ser realizado em sua plenitude e o tekoha não existe mais como uma forma social, outros arranjos culturais vão se forjando neste desajuste.

Hoje a realidade da reserva de Dourados apresenta um tecido social tramado pelas constantes fofocas e rumores contra tudo e

---

136. Testemunho jovem indígena – AJI. Novembro de 2010.

137. Testemunho jovem indígena da reserva de Dourados em visita a sua casa. Outubro de 2009.

138. Testemunho de um jovem indígena da AJI. Março de 2010.

139. Testemunho de um dos jovens que frequentam a AJI.

140. Testemunho de um jovem indígena da reserva de Dourados. Novembro de 2010.

contra todos, caracterizando enorme desunião social causada por intermináveis disputas internas, tanto políticas quanto econômicas, resultando em uma sociedade totalmente fragmentada. “Toda pessoa pode ser um inimigo mesmo da própria família”. Se o feitiço é realizado pelo inimigo, então qualquer um pode ser enfeitado(a), já que a sociedade esta plena de inimigos potenciais.

“Tenho certeza que ela me enfeitou. Tentei me matar várias vezes. Estava muito mal, não via nada e de repente, estava na forca. Se ela não fosse minha mãe. Ela queria meu noivo e sei que ela ficou com ele”<sup>141</sup>.

“Pensei em me matar várias vezes. Ninguém gosta de mim, não tenho amigos, nem família. Estou sozinha e tenho certeza que ninguém vai sentir minha falta. Não gosto de ninguém e acho que me enfeitaram”<sup>142</sup>.

“As pessoas daqui têm muita inveja. Quando alguém anda com roupa boa já começam a dizer que não vale nada. Falam de tudo e fazem feitiço. Começamos a ficar tristes e às vezes nem sei porque, de repente, pensamos na corda”<sup>143</sup>.

“É muito difícil viver aqui. Eu gostaria de ir embora, mas para onde? Não tenho parentes em canto nenhum. Aqui não nos salvamos da bruxaria. Fazem por qualquer coisa e não tenho dinheiro para pagar. Agora mesmo estou muito triste e só penso nisso, no feitiço”<sup>144</sup>.

Este discurso perturba também os agentes de saúde e os professores. Ao mesmo tempo em que admitem que o suicídio é resultado da desestruturação familiar e da falta de recursos econômicos, é sobretudo motivado pela bruxaria. “Algumas famílias dizem que é feitiço. Dizem que outras pessoas os prejudicaram. Alguns dançam e rezam para que isso não volte a acontecer”<sup>145</sup>. “Na maioria dos casos é feitiço. Os indígenas tradicionais fazem feitiço no corpo”<sup>146</sup>. “Há gente que assegura que é coisa de macumba e por isso se suicidou”<sup>147</sup>.

---

141. Testemunho de uma jovem indígena kaiowá. Agosto de 2010.

142. Testemunho de um jovem indígena kaiowá. Outubro de 2010.

143. Testemunho de um jovem indígena kaiowá. Novembro de 2010.

144. Testemunho de um jovem indígena nhandeva. Dezembro de 2010.

145. Testemunho de um professor indígena. Agosto de 2010.

146. Testemunho de um professor indígena. Agosto de 2010.

147. Testemunho de um agente de saúde indígena. Julho de 2010.

Em geral, sentem falta da presença de “um pajé verdadeiro” e de um bom capitão com “autoridade e respeito”. Assim, sentem-se abandonados, restando-lhes a busca de um apoio na coletividade e nas igrejas pentecostais<sup>148</sup> dentro da reserva. “Não temos mais pajés com a sabedoria de antes”. “O capitão não faz nada. Só atrapalha porque a gente lhe pede ajuda e ele não faz nada.” “Os pajés de antes não existem mais e hoje não fazem nada”. “O capitão não resolve nada”. “O capitão não age, só vai fazer o levantamento dos corpos com a polícia”. “Os jovens de hoje em dia não confiam no pajé e menos ainda no capitão”. Até o filho do pajé precisa de psicólogo”.

## Recomendações propostas pelos jovens, professores e agentes de saúde

É perceptível um extremo mal-estar na comunidade, principalmente entre os que estão mais próximos dos jovens. Nota-se uma extrema tensão diante da dificuldade de visualizar um futuro melhor do que o presente, assim buscam soluções para enfrentar essa realidade:

- “A solução está na conjugação de carinho e ao mesmo tempo dar-lhes a possibilidade real de vida: educação e alguma forma de trabalho”<sup>149</sup>.
- “Nunca se sabe quando alguém vai se matar. Mas eu aposto no diálogo. Mostrar que viver é muito bom para os que pensam em se matar”<sup>150</sup>.
- “Buscar aproximação, adquirir confiança da pessoa, ajudá-la e orientá-la para solucionar seus problemas no contexto em que vive”<sup>151</sup>.
- “Uma visão espiritual é mais eficaz, pois com tantas igrejas os cristãos estão trazendo bênçãos para a aldeia e expulsando os espíritos maus. Sob uma ótica psicológica é muito importante trabalhar de tal maneira que os adolescentes e

148. Ver Alcântara, MLB, op.cit.

149. Testemunho de um agente de saúde indígena. Abril de 2009.

150. Testemunho de um professor indígena. Agosto de 2010.

151. Testemunho de um professor indígena. Agosto de 2010

os adultos possam expor seus problemas para trabalhar de forma específica sobre a autoestima”<sup>152</sup>.

- “Dar atenção. Mostrar as alternativas que temos em nossa vida”<sup>153</sup>.
- “Dando palestras, fazendo teatro, conversando, escutando”<sup>154</sup>.
- “É preciso que haja políticas públicas para os jovens com diversas atividades de forma que tenham ocupações e promovam o desenvolvimento social e intelectual para que eles se sintam úteis e de fato o sejam para a comunidade”<sup>155</sup>.

As propostas dos pais em relação aos seus filhos ou de outrem quase não existem, reclamam o tempo todo que não recebem apoio de ninguém e não conseguem se aproximar de seus filhos. Advertem que todas as ações realizadas pelas instituições e organizações até agora foram inoperantes para solucionar os problemas dos jovens indígenas em situação de risco. Segundo os relatos dos jovens, seus pais não são exemplos, vivem bêbados e não cuidam deles, como podem exigir algo deles?

Não ser um exemplo para os filhos frustra os pais e estes se sentem fracassados pelo fato de não cumprirem o papel social que lhes é atribuído, causando um grande mal-estar, que muitas vezes pode ser a causa de suas constantes embriaguez: “meus pais também não conversavam comigo”, “eu não tive a oportunidade de estudar e agora? Meu filho sabe escrever e eu não”; “minha filha sabe o que os brancos falam, eu não, como posso sair de casa e ir para cidade?”.

Percebe-se uma profunda humilhação desses pais e um abismo entre eles e seus filhos. O diálogo intergeracional é quase inexistente. Fracassados duplamente por não poderem dar aos filhos o que querem em termos materiais e por estarem em uma situação inferior em relação a eles, ou seja, eles quem deveriam estar ensinando seus filhos.

---

152. Testemunho de um professor indígena. Agosto de 2010.

153. Testemunho de uma agente de saúde indígena. Julho de 2009.

154. Testemunho de uma agente de saúde indígena. Julho de 2009.

155. Testemunho de uma agente de saúde indígena. Setembro de 2010.

Por seu lado, os jovens se sentem completamente incompreendidos e sem nenhuma possibilidade de esperar ajuda dentro da comunidade. Tanto os agentes de saúde quanto os professores, pessoas que teoricamente teriam mais acesso a eles, se sentem excluídos pelos próprios jovens que não confiam neles porque, dizem, “falam demais”, contam tudo para as famílias ou comentam na comunidade, e a consequência é que a própria família sofre com isso; isto faz com que os jovens se afastem e se fechem ainda mais, sem nenhuma possibilidade de construir bases para um diálogo.

## Conclusões

Diante do processo de rápida mudança da sociedade guarani na reserva de Dourados, os jovens criaram um “novo modelo” de sobrevivência que questiona os pais e a comunidade como um todo, situando-se à margem desta.

Enquanto na comunidade são vistos como vagabundos, traficantes e bêbados e são rejeitados; eles, por sua vez, posicionam-se em zonas marginais nas suas comunidades.

Talvez a característica do momento histórico seja o fato de que as formas “tradicionais” de vida estão convivendo com as “novas” formas e configurações sociais, econômicas e políticas, e a configurações sociais estão originando conflitos traumáticos. Do ponto de vista dos jovens, ninguém os compreende nem os aceita, todos são inimigos em potencial e sempre paira a ameaça de conflito. A tensão é constante. A vingança como resultado frequente de fofocas torna-se efetiva por meio de atos de uma violência jamais vista. São sociedades traumatizadas desde o tempo da colonização, em constante reestruturação como estratégia de sobrevivência para a obtenção de uma permanência histórica.

As histórias das perdas são a herança recebida: os traumas passam a ser objeto de transmissão histórica. Neste contexto, pode-se entender as dificuldades que carregam as novas gerações, situadas em intensos processos de diálogo culturais eles tentam criar algo que deixe de ser efêmero e tenha um sentindo mais de permanência.



## Recomendações

### No âmbito das políticas públicas

- Impulsionar um programa com a participação do setor público (orientado adequadamente para a questão indígena), organizações não governamentais e organizações de jovens indígenas, tendo em vista o desenvolvimento de uma estratégia de emergência para abordar os problemas mais críticos que os jovens enfrentam hoje, como o alcoolismo, a dependência de drogas, os suicídios e a crescente violência entre eles.
- Implementação de políticas específicas de curto e longo prazos para os jovens indígenas, tais como: a reestruturação do tempo do aluno nas escolas, passando a ter uma jornada mais prolongada com a criação de espaços alternativos que incluam pais e professores.
- Implementação de um currículo verdadeiramente intercultural, juntamente com uma formação contínua de professores indígenas e não indígenas que trabalhem com a população indígena.
- Implementação direcionada de uma educação para a saúde que possa orientar os jovens em relação às doenças sexualmente transmissíveis. As experiências mostram que esta iniciativa deveria desenvolver-se fora da reserva de Dourados.
- Implementação de uma equipe interdisciplinar formada por indígenas e não indígenas, que tratem de problemas que atingem os jovens, como tristeza, angústia e solidão. Diálogo intergeracional e terapia comunitária.
- Implementação de espaços lúdicos e criativos nas reservas e nas aldeias, destinados aos jovens indígenas, tais como centros poliesportivos, clubes e outros.

### No âmbito institucional

- Assegurar o respeito à Constituição Federal de 1988, ao Convênio 169 da OIT e à Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas.

- Agilizar as políticas orientadas para a identificação e a demarcação das terras de ocupação tradicional indígena em Mato Grosso do Sul e no conjunto do país.
- Dar maior impulso às políticas que permitam fortalecer os jovens indígenas em suas manifestações culturais, bem como a difusão na sociedade brasileira de seus problemas e da discriminação da qual são vítimas.
- Revisar os programas governamentais de fomento à produção de biocombustíveis no Mato Grosso do Sul, assegurando que estes não afetem os processos de identificação e demarcação das terras de ocupação tradicional indígena, e não ameacem os direitos das pessoas indígenas que trabalham nas referidas terras.
- Garantir que os investimentos em plantações, usinas e outras instalações orientadas à produção de biocombustíveis não se efetuem sem o consentimento dos povos indígenas, informados de forma prévia e livre.
- Impulsionar um programa efetivo para a fiscalização das condições e dos direitos trabalhistas da população indígena do Mato Grosso do Sul que trabalha nas usinas de açúcar, pondo fim às condições de escravidão e semiescravidão.
- Impulsionar um programa de educação intercultural para estes jovens indígenas, que passam a maior parte de seu tempo nos engenhos açucareiros.
- Impulsionar um programa em que participe a sociedade civil das cidades próximas, para a inclusão de trabalhadores indígenas em setores comerciais e industriais.

# COLÔMBIA – ESTUDO DE CASO: SUICÍDIO DE JOVENS EMBERA

---

## Introdução

**E**m setembro de 2010, o Coletivo de Trabalho Jenzera assumiu a tarefa de pesquisar o suicídio de jovens embera, uma vez que começaram a tornar-se públicos alguns casos de meninas embera que haviam decidido pôr fim a suas vidas. Esse fenômeno social do suicídio e o aumento de sua frequência em jovens despertaram profundas preocupações nas organizações indígenas. Na Colômbia, o tema suicídio em comunidades indígenas tem sido um assunto para especialistas, como se pode constatar na revisão bibliográfica que realizou a equipe de pesquisa dos trabalhos realizados por estudiosos do tema e nos artigos publicados na imprensa relacionados. É um tema que apenas se começa a abordar, como mostra este estudo preliminar desenvolvido por dois jovens profissionais embera Chamí da reserva Karmata Rua (Cristianía).

A problemática do suicídio em jovens concerne à totalidade do povo Embera dos departamentos de Córdoba, Antioquia e Choco. Contudo, optou-se por delimitar o presente estudo à população asentada na região do Baixo Atrato, principalmente nos municípios de Ríosucio e Carmen Del Darién, por recomendação de alguns especialistas em saúde.

## Abordagens ao tema e metodologia

Para conseguir uma aproximação das comunidades e realizar as primeiras observações sobre os casos de suicídio nas comunidades mais afetadas, precisou-se do consentimento e da orientação de suas próprias organizações, que proporcionaram algumas diretrizes para encaminhar o curso da pesquisa, pese a que seus diri-

gentes não haviam feito nenhum pronunciamento a respeito. Em consequência, a equipe de trabalho se reuniu com os membros da junta diretiva do *Cabildo Mayor* Indígena Zonal Del Bajo Atrato (CAMIZBA) e depois de contar com seu consentimento, visitou a comunidade Unión Embera Katio localizada no Rio Salaquí, em companhia dos dirigentes indígenas Yerlin Moña e Julio Majoré.

Nessa comunidade, foram feitas duas reuniões denominadas “círculos de vida”. Seu objetivo, indagar sobre as expectativas de futuro entre os jovens, conhecer sua situação social e suas condições econômicas. O primeiro encontro convocou toda a comunidade e dirigentes das comunidades vizinhas (Jagual e Marcial). O segundo se realizou com jovens das comunidades Unión Embera Katio, Jagaur e Marcial. Os encontros permitiram fazer uma aproximação à visão de vida e morte que têm os jovens na comunidade. Seus estados de ânimo, perspectivas de vida, interesses no futuro e padrões culturais foram recolhidos por meio de entrevistas e atividades grupais.

Como trabalho adicional, a equipe visitou organizações, entidades e dirigentes para consolidar a informação oficial que se tem sobre o tema e prever as ações empreendidas para atendê-lo. A ONG Médicos Sem Fronteiras, localizada no município de Apartado, Antioquia, forneceu informação sobre a situação de saúde das comunidades indígenas acometidas pelo suicídio. Brigadas de Paz, no município de Turbo, relatou a situação de violência que acomete as comunidades e o impacto que o conflito armado interno desencadeou entre elas. Com o Instituto Colombiano de Bem-Estar Familiar (ICBF) se abordou o tema da desnutrição infantil (sobre a qual não se têm dados oficiais), a cobertura de refeitórios escolares e suplementos alimentares. Também foi descrito o papel da mulher e da juventude indígena dentro das comunidades e as sequelas da violência no seio da família. A visita ao hospital do município permitiu conhecer as enfermidades mais frequentes que apresenta a população indígena, os programas desenvolvidos para a prevenção e a promoção da saúde e a cobertura que tem até esta data. Finalmente, com as interlocuções empreendidas com docentes e autoridades da região, a Arquidiocese de Ríosucio e a Personería Municipal, pode-se conhecer a percepção que se tem sobre um problema que não foi estruturado totalmente e do qual se

espera abarcar uma análise mais profunda para identificar os fatores que estão contribuindo para que os jovens embera da Colômbia estejam tomando a decisão de acabar com suas vidas.

Pretende-se que, em médio prazo, com maior disponibilidade de tempo e recursos, se alcance melhor documentação desta problemática para torná-la mais visível e lograr a atenção das autoridades indígenas e daquelas instituições do Estado que têm a responsabilidade de atendê-las.

## Generalidades do Pacífico colombiano

### Território-região tradicional do povo Embera

O território-região do Pacífico colombiano (de agora em diante o Pacífico) encontra-se situado no ocidente da Colômbia. Limita-se ao norte com a fronteira do Panamá, ao sul com a fronteira do Equador, ao oriente com a cordilheira ocidental dos Andes, e ao ocidente com o oceano Pacífico.

O Pacífico, segundo as projeções demográficas para 2010, tem 1.300.000 habitantes. O povo mais numeroso é o afro-colombiano (90%). As organizações indígenas do Pacífico manejam cifras próximas a 120.000 indígenas na região do Choco biogeográfico, pertencentes aos povos Embera, Awa, Wounaan, Tule, Zenú e Pasto. O povo Embera é o mais numeroso com aproximadamente 75% da população indígena da região.

### Dados da população Embera

O povo Embera<sup>156</sup> forma parte da grande família conhecida como Chocó<sup>157</sup>. Na Colômbia, este povo se localiza em toda a região do Pacífico: quase todas as regiões do departamento do Chocó, as regiões montanhosas dos departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda e Vale do Cauca, as partes altas dos rios Sinú e São Jorge

156. Quando se fala do povo Embera se está referindo à totalidade dos grupos pertencentes à família linguística embera. Quando se fala de comunidades embera referem-se às famílias deste povo que compartilham um rio ou uma reserva.

157. O termo Chocó é utilizado pela academia para referir-se aos povos Embera e Wounaan. Possivelmente o termo Chocó provenha dos cântaros para a aguardente ou “choco” que utilizam esses povos.

no departamento de Córdoba, regiões costeiras dos departamentos do Vale do Cauca e Nariño e algumas regiões de colonização do Putumayo e Caquetá na Amazônia colombiana. Ultimamente, por razões atribuídas à violência em seus territórios, um número alto de famílias Embera Chamí dos recôncavos dos departamentos de Risaralda e Chocó emigrou para grandes cidades (Medellín e Bogotá) e outras menores (Pereira, Armênia, Tuluá). Também há uma numerosa presença embera no Panamá (região de Darién) e uma menor no Equador.

Os territórios do povo Embera são diversos. Por isso se diferenciam três grandes grupos embera: *Dobida*, *Eyabida* e *Oibida*. Os *dobida* (*dobida* se traduz literalmente como “habitante do rio”, vem de *bida* = lugar e *do* = rio) são pessoas cujo modo de vida gira em torno do rio. Suas casas e pomares estão na margem do rio, a pesca é uma atividade permanente, ainda que também recorram à caça e à coleta de recursos do bosque. O transporte se faz obrigatoriamente pelo rio<sup>158</sup> e é por isso que o *dobida* é um especialista em fabricar canoas e remos. Os *eyabida* (de *bida* = lugar e *eya* = montanha) são os habitantes da cordilheira. Diferente dos *dobida*, não constroem vistosas canoas, mas rústicas balsas, atando vários paus. Estas balsas só se usam para o transporte de carga rio abaixo e são abandonadas uma vez que se tenha terminado o itinerário. Seu modo de vida se relaciona principalmente com a agricultura de selva, combinada com a caça, a pesca e a coleta. Abrem veredas e caminhos através das montanhas para comunicar-se com as famílias e com os povoados não indígenas.

### Variedades dialetais da língua embera

- Dialeto embera do Panamá, Alto e Baixo Atrato.
- Dialeto embera do noroeste antioquenho e sul de Córdoba, conhecido como katío.
- Dialeto embera do Alto San Juan, sudoeste antioquenho e ocidente de Risaralda, conhecido como chamí.
- Dialeto embera do Alto Baudó: Catrú e Dubasa.

158. Um estudioso da cultura embera, o sueco Erland Nordeskiold, disse a respeito há mais de sessenta anos que “os rios são os caminhos da selva tropical.”

- Dialeto embera da costa pacífica dos departamentos do Valle, Cauca e Nariño, conhecido como sia pedeé, falado pelo povo Eperara Siapidaara.

Os povos Embera Katió e Embera Chamí (os chamados Eyabida, gente de montanha ou selva alta) se opuseram com grande ímpeto à conquista espanhola e receberam o maior peso da violência conquistadora. Mas foram os territórios katió e suas comunidades os que padeceram os prejuízos maiores desta violência. Estas diferenças são importantes. Sem querer adiantar conclusões que requerem análises mais complexas, temos a percepção que o “caráter” deste povo – que quase foi exterminado durante a conquista, pois preferiu sucumbir, antes de submeter-se e ceder seus espaços de vida que garantiam sua liberdade – é o de não aceitar situações de indignidade. Sem querer dar explicações unívocas e ainda menos agora, quando nos encontramos em um processo de indagação preliminar, intuímos que este “caráter” dos katiós tem a ver com o fato de que é o grupo embera que apresenta mais casos de suicídio e da chamada “enfermidade” *wawamia*, um estado de arrebatamento e extrema excitação que termina, na maioria, em casos em suicídio.

Os embera, apesar de a violenta situação que estão vivendo, continuam esforçando-se para conservar espaços importantes para sua sobrevivência, no que tange às suas identidades, a seus territórios e às suas organizações e para fazer valer os direitos que ganharam no passado.

Mencionamos isso aqui, dirigido ao Estado e às instituições que se acercam desses povos com visões paternalistas, supondo que não estão em condições de tomar em suas mãos a condução de seu futuro. São necessárias mudanças na atitude do Estado no momento de sugerir caminhos ou maneiras de intervenção.

## **Características marcantes do entorno econômico, social e político das comunidades embera mais afetadas pelo suicídio de jovens**

Como foi mencionado anteriormente, comparado com outros grupos do povo Embera (Chami e Dobida), é entre o povo Embera

Katío que ocorreram mais casos de suicídios de jovens. É necessário então, a nosso ver, olhar o entorno econômico, social e político em que se desenrola a vida das comunidades deste povo.

As reservas indígenas Katío encontram-se em três departamentos limítrofes (Choco, Antioquia e Córdoba) Essa é uma região que sofreu impetuosas pressões territoriais por parte de diferentes interesses econômicos (legais e ilegais)<sup>159</sup>; o que levou as comunidades destas reservas a ter que enfrentar situações que restringiram consideravelmente o desfrute de seus direitos territoriais.

Na região do Darién colombiano, que compreende os municípios de Unguía e Acandí no departamento do Choco, a criação de gado extensiva “cercou” as comunidades, ocasionando uma espécie de confinamento e restringindo suas atividades produtivas (cultivo de hortas, caça, pesca e coleta). O Estado colombiano, por “omissão” (permitindo o aproveitamento de bosques com fins criatórios em territórios indígenas, que se encontram duplamente protegidos por títulos de propriedade coletiva e por serem reservas florestais), ou por “comissão” (outorgando títulos a criadores de gado e permissões a empresas mineradoras e madeireiras) ajudou a dificultar as possibilidades das comunidades na obtenção de alimentos. Esta difícil situação social se aguça com a presença e atos violentos de grupos armados ilegais (guerrilha, paramilitares, delinquência comum e bandos do narcotráfico)<sup>160</sup> pelo controle do território e seus recursos e pelas ações empreendidas contra eles pelas forças armadas do Estado. Os cultivos de palmeira oleaginosa, bananas, e o aumento da colonização que avançam sobre esta região é mais um dos elementos que aperta a vida das comunidades embera.

A situação dos municípios do Darién colombiano também se apresenta nos municípios do Baja Atrato (Ríosucio, Frontino, Mutatá, Carmem Del Darién e Murindó), com a particularidade que ali teve lugar nos anos 1990 uma violenta disputa pelos territórios entre paramilitares (das Autodefensas Campesinas de Córdoba e Urabá, ACCU, sob o comando de Freddy Rendón, “O Alemão”) e a V Frente das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia

---

159. “A tragédia humanitária da região do Pacífico colombiano”. IWGIA, PCN e Coletivo de Trabalho Jenzera, Bogotá, dezembro 2008.

160. *Ibidem*.



[FARC]). Essa disputa originou o deslocamento de suas terras de muitas famílias afro-colombianas (principalmente) e indígenas. Nesse local, ocorreram os massacres mais cruéis, como o de Bojayá, quando em maio de 2002 morreram 119 civis, entre eles 45 crianças, todos afro-colombianos<sup>161</sup>.

É nesta região que vêm arriscar empresas extrativas de madeira e minérios (ouro fundamentalmente, como a mina Carreperro) e onde se apresentam conflitos entre indígenas de um lado e empresas<sup>162</sup> e a população de colonos pelo outro, na disputa da exploração de recursos florestais.

No Departamento de Córdoba, as comunidades embera katio também sofreram um forte impacto econômico e social com a construção da represa de Urrá, provocando um deslocamento maciço dessa população até a sede municipal de Tierralta, onde se encontram centenas de famílias amontoadas em populosos bairros marginais, vivendo das indenizações que receberam em dinheiro. Enquanto o território da reserva Karagabí e reserva Iwagadó está sendo utilizado para o plantio de cultivos ilícitos, ou seja, a colonização de coca, a qual jogou fora anos de luta, que custou a vida a valiosos dirigentes embera, como Kimy Pernía, Lucindo Domicó e Alonso Jarupia<sup>163</sup>.

Essa situação esboçada aqui criou fortes impactos no povo Embera Katío, que em poucos anos viu desestruturar suas comunidades, seus governos, suas instituições, deixando muitas famílias à deriva. Em poucos anos passaram de donos e senhores de seus territórios, a cativos e subordinados às forças econômicas (legais e ilegais) que instauraram regras e organizaram a população segundo seus inte-

---

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

162. A Compañía Pizano S.A., por sua filial Maderas Del Darién S.A., explora há 20 anos a madeira que se encontra em várias bacias dos afluentes do Rio Atrato, que atravessa uma das principais regiões de Reserva Natural: a região da Reserva do Pacífico colombiano. Pizano S.A. e sua filial Maderas Del Darién S.A., são responsáveis pela exploração intensiva e não sustentável e da devastação definitiva e irreversível de uma área aproximada de 195.000 ha nas regiões de Ríosucio e do Darién. Ver: Tutela e direitos étnicos. <http://www.juridcas.unam.mx/publica/librev/rev/iidh/cont/19/jur20.pdf>

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

resses. Não é de se admirar então que aumentem ofertas de trabalho a jovens indígenas para ocupações típicas de uma confrontação armada pervertida, entre paramilitares e as FARC para o controle do território e os recursos: guias, *arrieiros*, operadores de motosserras, milicianos, carregadores de insumos, informantes, *raspachines* e sicários. Como consequência, aumenta o número de mortes violentas, desaparecimentos, deslocamentos e abusos sexuais. Gera-se um círculo vicioso cumulativo e pernicioso que conduz essas comunidades ao estancamento social, com a consequente deterioração de valores culturais próprios e perda de capacidades organizativas. Tudo isso se realiza sob o olhar cúmplice de muitas autoridades municipais e departamentais, que também sofreram processos de perda da institucionalidade de suas entidades territoriais.

Nos parágrafos seguintes, será abordada a situação em que se encontra esse núcleo de valores característicos dos povos indígenas, que dão força e coesão às comunidades.

As comunidades indígenas embera geralmente eram compostas por famílias extensas, que ademais de ter um povoamento disperso, se relacionavam pouco com o Estado e suas instituições. Isto mudou profundamente nos últimos 30 anos com a formação das reservas indígenas; 90% das reservas foram criadas nos anos 1980. Esse processo contribuiu para que de comunidades dispersas, comesçassem a congregar-se em pequenos povoados e a viver em um entorno comunitário, a desenvolver um processo organizativo similar ao que ocorria nas reservas indígenas da zona andina (cabildos). Começaram então a experimentar formas de organização que não haviam imaginado antes e começaram a aproximar-se do Estado e a ter relações com ele e com a sociedade mais ampla que as rodeava. Esse processo não esteve isento de muito mal-estar. E contudo, quase 30 anos depois de terem sido constituídas as reservas, estas comunidades não lograram apropriar-se totalmente da figura jurídica “Cabildo” e ainda existem conflitos entre estas novas formas de governo e as autoridades tradicionais (chefes de família). Isto explicaria em boa parte, porque a existência dos cabildos não é necessariamente um indicador de governo indígena em muitas zonas embera.

Contudo, em 1991 com o reconhecimento constitucional dos territórios indígenas como Entidades Territoriais da Nação e a as-

simulação de municípios às reservas indígenas para receber designações especiais do Sistema Geral de Participação (SGP), o cabildo indígena, como ordenador do gasto destes recursos públicos, ganhou preponderância frente a outras formas de autoridade mais tradicionais. Esta é uma instância de governo que vem sendo fortalecida pelas organizações indígenas regionais, pois da eficiente gestão de seus recursos depende a melhora das condições de vida (saúde, educação e produção de alimentos), que trazem também melhoras na qualidade de vida dos jovens indígenas<sup>164</sup>.

Culturalmente essas comunidades também mudaram. Perderam muitos costumes e tradições, adotando muitas das formas de comportamento de seus vizinhos colonos *kampunia* (brancos). As mulheres já não usam a *jagua* (fruto) para pintar-se e o vestuário tradicional, a *paruma*, foi mudada para outras vestimentas. Algo bastante preocupante é que a alimentação das famílias tornou-se dependente dos produtos de mercado. A maioria dos homens das comunidades está mais próxima das áreas de colonização como sítios, ou centros urbanos, trabalham como diaristas, restando-lhes tempo para o trabalho de desmatamento de parcelas para as hortas familiares. Quando não se traz dinheiro de fora para comprar produtos, estas famílias passam fome. Geralmente nas comunidades há um alto registro de desnutrição e aumentou o índice de mortalidade infantil.

As comunidades que vivem na selva, mais distanciadas da influência colonizadora, produzem para a subsistência, cultivando em seus lotes arroz, banana, mandioca, inhame, atividades que são complementadas com a caça e a pesca. Domesticam animais para o consumo e só compram produtos provenientes do mercado externo como azeite, sal, açúcar e enlatados de sardinha e atum, entre outros, com recursos que obtêm da venda de ouro, madeira e em algumas comunidades, da banana. Contudo também ali existem índices de desnutrição. Isso tem a ver com o esgotamento dos recursos em uma região, sem possibilidades de mudar de área (já estão cercados pela colonização) para que os recursos se recuperem.

---

164. Quanto mais necessidades insatisfeitas existirem em uma população, maior será a carga de trabalho dos jovens indígenas de ambos os sexos, restando-lhes tempo para atividades educativas e de recreação.

O que as comunidades sentem mais falta é que se enfraqueceu o diálogo entre os mais velhos e os jovens. São as escolas que cumprem a função de educar, isolando os mais velhos da transmissão de conhecimentos. As crianças crescem sem maiores noções sobre suas práticas culturais ancestrais e assimilam elementos da cultura ocidental, pela via de uma educação proporcionada por professores pouco preparados e com currículos de educação “ocidental”.

Preocupa a muitas mulheres adultas que os papéis dentro da família embera tenham mudado pelas dinâmicas do contato com a sociedade ocidental. Anteriormente, as famílias embera dialogavam sob um mesmo teor de crenças e práticas sobre seus problemas e as formas de solucioná-los. Agora há uma crise generalizada. Os homens abandonam mais rapidamente os lares e entram no mundo do ocidente. Vão trabalhar nas cidades, nos sítios dos colonos. Passam muito tempo fora e grande parte do dinheiro ganho se gasta fora. Esta mudança de atividade no papel que desempenha o homem como contribuinte de trabalho e alimento para a família traz como consequência que a carga de trabalho das mulheres adultas e das jovens aumenta consideravelmente. Esse é um aspecto que cria situações de conflito e violência intrafamiliares.

## Organização e governo

As comunidades são governadas por uma instituição chamada “Cabildo”. Os cabildos possuem regulamentos próprios para gerir a convivência comunitária. Têm acordos para a realização de trabalhos comunitários e para a resolução de conflitos dentro de suas comunidades.

Ainda que os cabildos, com o acompanhamento de suas organizações setoriais e regionais, mostrem avanços organizativos em temas como exigência de direitos territoriais, não desenvolveram temas para a família. Não se deu atenção a fatos que requerem ações urgentes, como a violência no seio da família e o tema da mulher e das meninas, que são na atualidade as que recebem todo o impacto negativo das mudanças culturais, sociais e econômicas que se apresentaram nas comunidades embera.

## Reconhecimento de direitos

### Educação

Ainda que exista na Colômbia uma importante série de normas para a criação de centros educativos e currículos educativos diferenciados (próprios) para os povos indígenas, isso não tem sido implementado nas comunidades embera. Disso decorre que o modelo educativo que se estabelece (quando o Estado e as congregações religiosas prestam este serviço) inculque mais valores ocidentais, em detrimento dos próprios, o que resulta que as expectativas dos jovens sejam diferentes da de seus pais. Isso está gerando mal-estar nas comunidades.

Os pais de família manifestam que a educação que recebem seus filhos nas escolas não está oferecendo ferramentas para o enraizamento no território, quer dizer, para que os jovens realizem suas vidas nos territórios indígenas. Pelo contrário, contribui para que os jovens busquem realizar seus projetos de vida fora de seus territórios, “se está educando para fora”, uma frase que se escuta com frequência nas comunidades. Esse é outro aspecto perturbador e gerador de mal-estar dentro das comunidades.

### Saúde

Semelhante à situação da educação, a maioria das comunidades indígenas não conta com um programa de atenção diferenciada de saúde por parte do Estado. Chama a atenção o alto índice de mortalidade infantil principalmente materno-infantil.

Em muitos casos, essas comunidades não aparecem no registro do Sistema de Identificação de Potenciais Beneficiários de Programas Sociais (SISBEN), sistema técnico que permite identificar e classificar as pessoas que não podem cobrir suas necessidades básicas. A falta de inclusão dessas comunidades na base de informação excluiu-as dos programas de atenção à saúde.

As difíceis condições geográficas nas quais se encontram as comunidades, que requerem várias horas e até dias por via fluvial para obter atenção médica, agrava a situação de saúde. Muitas pessoas que requerem esse serviço (e diante da falta de recursos para pagar os custos de transporte) preferem utilizar os recursos dos médicos tradicionais, que perderam a eficácia ou não servem

para tratar enfermidades de “brancos” (anemia, tuberculose, impaludismo, hepatite, febre tifoide etc.). O que afeta gravemente a população infantil.

À medida que escasseiam os alimentos e aumenta a desnutrição, aquelas enfermidades que são curáveis tornam-se crônicas e causam grandes sequelas na população infantil.

Não se encontrou no Estado a vontade em apoiar programas de saúde diferenciados com base nos conceitos de saúde e enfermidade que têm as comunidades, o que conduz a que as poucas intervenções que se faz sejam inadequadas e não consigam reduzir os altos índices de doença e mortalidade que afetam as comunidades. Isso mostra também que diante de problemas de desnutrição, não valem medicamentos, é preciso também atender a população com programas que elevem a capacidade das famílias em aumentar a produção de alimentos saudáveis e de alto teor nutritivo.

O Estado colombiano conciliou seus interesses com os povos indígenas, ao reconhecer constitucionalmente seus direitos (Constituição Política da Colômbia, 1991). A Colômbia tem também ampla legislação que faz com que os povos indígenas sejam cidadãos de direitos protegidos com consideráveis garantias. Existe uma sólida normatividade para assegurar aos povos indígenas a atenção integral, diferenciada e efetiva na prevenção e na atenção quanto à saúde indígena. A Colômbia ratificou em 1991 o convênio da OIT (hoje Lei nº 21, de 1991), que em matéria de seguridade social estabelece em seu artigo 24 que “os regimes de seguridade social deverão estender-se progressivamente aos povos interessados e serem aplicados sem nenhuma discriminação.”

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos os Povos Indígenas estabelece que: “Os Estados, em consulta e cooperação com os povos indígenas, tomarão medidas específicas para proteger as crianças indígenas contra a exploração econômica e contra todo trabalho que possa resultar perigoso ou interferir na educação da criança, ou que possa ser prejudicial para a saúde ou o desenvolvimento físico, mental, espiritual, moral ou social da criança, tendo em conta sua especial vulnerabilidade e a importância da educação para o pleno exercício de seus direitos” (Art. 17, número 20).

Contudo, na prática estes direitos não são garantidos, em parte por falta de vontade política do Estado e fundamentalmente

daquelas instituições responsáveis das políticas em relação aos povos indígenas. Nas áreas rurais, onde se encontram as comunidades indígenas, não se conta com uma política pública nacional que acate estas normas e as tornem operacionais em toda a estrutura do Estado. Tão pouco há documentos do CONPES que habilitem recursos do Estado para atender às diferentes problemáticas que enfrentam os povos indígenas. É por este motivo que a Corte Constitucional emitiu o Auto nº 4, de 2009, que ordena ao governo a criação de planos de salvaguarda para cada um dos povos atingidos por esta sentença. Em seu expediente, a Corte argumenta que na Colômbia existem 33 povos indígenas, dos 102 existentes, em perigo de extinção e que o Estado colombiano vem atuando de maneira inconstitucional no que tange às garantias destes povos. Entre os que se encontram nesta providência da Corte estão os povos Embera.

Por meio da Lei nº 10, de 1990, começou o processo de descentralização do setor saúde na Colômbia. O novo sistema de saúde permitiu que os municípios fossem autônomos, distribuindo seus próprios recursos.

Ainda que a meta esperada com a implementação desta lei fosse chegar a uma cobertura do regime subsidiado de saúde de 71,5% para a população com NBI (Necessidades Básicas Insatisfeitas), em 1998, se encontrou somente a cobertura de 57,5%. Sob esta porcentagem, podem encontrar-se casos extremos de desigualdade entre departamentos, inclusive entre municípios de um mesmo departamento.

São poucas as missões médicas que vão às comunidades indígenas e quando o fazem não têm bom planejamento, muito menos boa divulgação e muita gente fica sem atendimento. Isso é grave quando se trata de campanhas de vacinação, ficando muitas crianças sem atendimento. Também não existe um sistema básico de informação sobre a situação de saúde dessas comunidades. Por isso esse problema não tem visibilidade.

A diminuição na cobertura da vacinação é preocupante. Ainda que a Colômbia seja um dos poucos países na América Latina onde a vacinação seja totalmente financiada pelo Estado, as porcentagens de vacinação diminuíram de forma alarmante nos departamentos com alto percentual de NBI, como Chocó, Vaupés e

Vinchada. O problema de inacessibilidade da vacinação durante os últimos cinco anos o governo atribui ao conflito armado, mas investigações da fiscalização que atenderam denúncias das comunidades mostram o mau desempenho por parte de funcionários incompetentes e malversadores dos recursos de saúde em Chocó. É conhecido o escândalo no departamento de Chocó com a perda de recursos fiscais destinados à saúde. “Quando se trata de roubos de recursos destinados à saúde, as imputações não devem ser somente por prevaricação ou por peculato, mas por homicídio culposo”, disse o fiscal encarregado de investigar a morte de crianças indígenas em 2007 por falta de medicamentos e atenção deficiente.

O padre Albeiro Parra, diretor da Pastoral Social em Chocó, denunciou a morte de 78 crianças indígenas e afro-colombianas, vítimas da desnutrição e falta de atendimento em saúde entre março de 2006 e março de 2007<sup>165</sup>. Essa situação criou tal mal-estar entre os indígenas que os levou a ocupar pacificamente a sede da Secretaria da Saúde em Chocó. Na lista de reivindicações dos indígenas, se exigia “Criar uma estrutura administrativa especial entre a Associação OREWA<sup>166</sup> e o Governo Nacional de forma direta o repasse, para o manejo autônomo e controle dos recursos destinados aos povos indígenas do Chocó e que não haja intermediários municipais ou departamentais”<sup>167</sup>.

As empresas prestadoras de saúde não investem recursos em ações de promoção da saúde e tratamento de doenças que se originam na cosmogonia embera e que expressam desajustes de ordem cultural, as quais exigem realizar terapias coletivas, como o canto do *benekuá* que dura duas noites consecutivas. Nesse ritual xamânico, participa toda a comunidade e se realiza para o saneamento de uma casa e do território, buscando aplacar uma epidemia.

---

165. “Comisión del gobierno viaja AL Chocó ante La muerte de menores por física hambre.”. <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=406707>

166. Organización Regional Embera Wounaan Del Chocó.

167. “Indígenas del Chocó en pie de lucha: Más de 500 niños y niñas protestan em Quibdó”. <http://www.nodo50.org/tortuga/Indigenas-del-Choco-Colombia-en>



## Quadro 24. Dados do ano 2008 sobre as condições de vulnerabilidade da população indígena em Chocó

94,3% dos lares têm déficit alimentar grave.

2,5% das crianças entre 12 e 24 meses de idade têm esquemas completos de vacinação.

39,9% das crianças entre 12 e 24 meses de idade não receberam nenhuma vacina.

22,8% das crianças menores de 5 anos sofrem de IRA (infecção respiratória aguda).

57,9% das crianças menores de 5 anos padecem de EDA (enfermidade diarreica aguda).

73,3% das crianças de 0 a 5 anos padecem de desnutrição crônica.

42,4% das crianças de 0 a 5 anos padecem de desnutrição crônica grave.

Fonte: Mapa da desnutrição. Análise das condições de vulnerabilidade da população indígena do departamento de Chocó. PROFAMILIA (PMA-PNUD-UNICEF), citado por Comunidade Andina – Secretaria Geral. Documentos de trabalho SG/GAH.SAPI/XVII/ dt 2,24 de julho de 2010.

Em síntese, os problemas assinalados mostram não só a precária situação de saúde das comunidades, mas também indicam que o modelo de cuidados utilizado, mesmo que tenha sido tentado adaptá-lo às condições do entorno social, cultural e ambiental das comunidades, não responde às necessidades e às particularidades dessas comunidades. Exclui seus conhecimentos tradicionais, não dá importância às ações de promoção e prevenção próprias que praticam os agentes informais de saúde das comunidades e desdenha os esforços que fazem para melhorar suas condições socioambientais. Além do mais se passa por alto e se desconhece o caráter coletivo do processo *doença-saúde/atenção-cura* das comunidades, o que termina destruindo suas próprias capacidades.

## Suicídio nas comunidades indígenas, suas características e ocorrências

Na Colômbia, há vários povos indígenas padecendo de situações de suicídio, por exemplo, o povo Wounaan e o povo Tule, no departamento do Chocó, ou como as que se apresentam no departamento de Vaupés, onde se relata que alguns povos (Tucanos,

Desanos, Cubeos, e Curripacos)<sup>168</sup> dos 23 que existem nesse departamento, estariam padecendo de uma onda de suicídios dentro de suas comunidades. Contudo os casos que alarmaram, foram os que se registraram no povo Embera: por ter as cifras mais altas que comoveram e escandalizaram o país, por se tratar de população jovem (entre 13 e 17 anos) e ser a maioria do sexo feminino.

Não há registros confiáveis nas instituições de saúde sobre os suicídios entre os povos indígenas da Colômbia. A informação que se pode levantar foi obtida por informes realizados pelas próprias autoridades e organizações indígenas, além de alguns estudiosos da problemática que vêm realizando esforços para obter documentação desses casos, com o intuito de compreender as possíveis causas.

Alguns casos de suicídio no povo Embera foram veiculados pelos meios de comunicação, que divulgam as denúncias das autoridades indígenas, especialmente dos povos Embera Katío e Embera Dobida, no departamento de Antioquia. O primeiro caso reportado por parte das organizações indígenas como suicídio, data do ano de 1995, na região de Urabá, na Antioquia, quando uma menor de 14 anos se suicidou, desconhecendo-se a causa do ato.

Realizando um seguimento nas comunidades onde houve casos de suicídio, pode-se afirmar que ainda que o povo Embera se encontre majoritariamente localizado em oito departamentos da Colômbia, os casos de suicídios ocorreram no departamento de Antioquia, principalmente na região de Urabá, no departamento de Córdoba e no departamento do Chocó (região do Baixo Atrato e Darién). Foi constatado que as famílias localizadas nessas três regiões têm comunicação e intercâmbio permanentes e majoritariamente pertencem ao povo Embera Katío.

### **Comunidades com maior incidência de suicídios**

As regiões do baixo Atrato, que compreende os municípios de Ríosucio, Carmen del Darién (Curvarado) no departamento do Chocó, o município de Murindo no departamento de Antioquia e os assentamentos embera katío no sul do departamento de Córdoba,

---

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

são as regiões de maior ocorrência de suicídios reportados. A pesquisa focalizou a região do baixo Atrato, principalmente nos municípios de Ríosucio e Carmen Del Darién.

### **Primeira aproximação à problemática do suicídio**

O Estado ainda que não tenha abordado seriamente a problemática do suicídio na população indígena, contudo apoiou alguns programas de saúde que se desenvolvem nesta região.

A primeira aproximação que se teve em relação à problemática do suicídio foi feita abordando programas que instituições do Estado e organizações indígenas desenvolveram com as comunidades, especificamente os programas que tratam dos problemas de saúde nas comunidades, pois geralmente o tema suicídio é catalogado como um problema de saúde pública, mais exatamente como um problema de saúde mental. Em consequência, as organizações contratam por recomendação de assessores e instituições, psicólogos para pesquisar essas chamadas “desordens mentais” dos jovens.

Essa primeira aproximação mostrou a magnitude da problemática do suicídio, criando a consciência de que apenas se estava começando a conhecer a dimensão desse fenômeno social. E ainda que não se entendia bem do que se tratava, começou-se a perceber a confusão que existia na maneira de abordar o tema por parte dos especialistas “ocidentais”, pois como esses profissionais manifestaram, “para falar de saúde mental no marco das comunidades indígenas tem que ser levado em conta o que nós da cultura ocidental chamamos de modo tão inequívoco “o mental” é algo que na gente indígena tem outros conteúdos, outras dimensões e referências” (Programa de Gênero, Geração e Família (PGGF) da Organização Indígena de Antioquia (OIA).

Em 2009, na comunidade de Alto Guayabal (município de Carmen Del Darién), nove pessoas, entre jovens e adultos, tentaram suicidar-se. Esses fatos motivaram o Instituto Colombiano de Bem-Estar Familiar (ICBF) a intervir com um grupo multidisciplinar composto por uma enfermeira, um antropólogo, um assistente social e um psicólogo. A intervenção se fez com três famílias da comunidade que haviam vivido a situação. A primeira intervenção, junto com o trabalho de outras equipes das organizações, contratadas para trabalhar o tema da saúde, começou a lançar as pri-

meiras luzes sobre o que começaram a descrever como “desordens mentais” nas comunidades. Segundo os olhares preliminares, as desordens mentais foram associadas a:

- Violência intrafamiliar: abuso físico e verbal, abuso sexual utilização exagerada de menores de idade para a obtenção de alimentos (trabalho na horta, coleta de frutos, pesca e caça.
- Abuso no consumo de bebidas alcoólicas e substâncias psicoativas (maconha e “bazuco”).
- Suicídios e tentativas de suicídio.
- Síndrome fatalista ou de “desesperança aprendida”.
- Incidência de conflito armado.

### “Círculos de Vida”

A segunda aproximação ao tema suicídio de jovens embera se fez por meio de encontros programados com as organizações das comunidades. Para esses encontros, chamados “encontros de vida”, foram convocados jovens de ambos os sexos e pessoas que estavam relacionadas com estes ou com o tema suicídio, como os professores primários e os agentes de saúde das comunidades. Nos dois círculos de vida realizados, participaram 48 pessoas (no primeiro 17, no segundo 31). Não foi fácil abordar o tema suicídio nos círculos de vida pela ideia que tinham os mais velhos, de que não se deveria falar com pessoas de fora sobre um tema que era sórdido e que poderia criar afastamento em relação às comunidades. Mas as integrantes da equipe, por ser parte de um coletivo de trabalho que se interessou em buscar soluções aos problemas das comunidades e por pertencerem a estas comunidades e entender sua língua, foram recebidas e se pode abordar o tema com facilidade e receber informação pertinente sobre a situação que os jovens vivem. Pode-se refletir coletivamente e a partir da experiência dos jovens sobre a importância da vida, o que os prende à comunidade, à família e os enraíza no território, quer dizer, sobretudo aquilo que os mantém com a esperança de seguir lutando e vencer aquela sensação de impotência que se apoderou de muitos deles.

O mais importante foi os jovens poderem falar e serem escutados. A apreciação obtida, depois de escutar suas intervenções, é que a difícil situação que atravessam tem a ver com os problemas que estão vivendo, devido à deterioração ambiental de seus espa-

ços de vida, que significa a diminuição dos recursos naturais (madeira, caça e pesca), a forte colonização dos territórios e a presença de agentes armados que trouxeram também a violência, deslocamento, confinamento, assassinatos, desenraizamento e migração, situações que conduziram à paralisia da vida social e econômica. Esses são fenômenos que desestruturaram social e economicamente as comunidades indígenas e diminuíram suas capacidades para a governança interna. Os jovens expressam de diferentes formas que acabaram as forças para mobilizar-se, encontrar caminhos e seguir com a vida. A desesperança cresce quando percebem que o Estado é indolente diante de seus problemas e não mostra vontade para ajudá-los. Esses círculos de vida começaram a mostrar as raízes sociais e econômicas que configuram esse marco negativo psicológico que conduz a situações de suicídio.

Percebe-se claramente nesses jovens a falta de perspectiva de vida e interesse pelo futuro. É comum ouvi-los dizer “que nestas condições não vale a pena seguir vivendo”. Esta situação se apresenta mais entre os *katíos* do que entre os *chamies* ou *dovidias*. Isto, por sua vez, se reforça com atitudes fatalistas e individualistas, produtos de influências religiosas e relações desiguais com seus vizinhos colonos, que em geral exploram sua força de trabalho, o que prolonga e aprofunda a marginalização histórica a que têm sido submetidos desde há mais de um século.

Esses aspectos conduzem, a nosso ver, a que se desdenhe a realidade e se aceite a morte como a saída que oferece o mundo. Um dos jovens manifestou que “é melhor morrer rapidamente e não sentir tanta miséria e solidão e sofrer tantos golpes e insultos”. Esse desdém pela realidade se deve aqueles que intuem que suas comunidades se encontram em um processo de dissolução e que ninguém é capaz de impedir e que continuará acentuando-se. A deficiente atenção de suas organizações e falta de vontade do Estado para atendê-los acentuam essa sensação negativa e fatalista. São muito poucos os que podem escapar dessa situação. Muitos manifestaram que somente os mais fortes poderiam sair desse fatalismo, os que trabalharam ou têm tido mais contato com o “*kampunia*” (branco, colono, no idioma embera), os que conseguem engajamento em equipes para a exploração de madeira, ou ainda os que se vão com os grupos armados.

Contudo, nas reflexões geradas nos círculos de vida, percebeu-se também certa esperança. Existem, porém, sinais de compromisso e vontade de participar no desenvolvimento das comunidades. Se existisse um trabalho permanente nas comunidades, poder-se-ia evitar que continuasse se deteriorando o sentimento de pertencimento e identidade.

## Condições sociais que conduzem à desesperança

O trabalho dos jovens (mais das moças) começa desde cedo, com o cuidado com os irmãos menores, o trabalho nos cultivos, a lavagem da roupa, a preparação de alimentos e a elaboração de artesanatos para a venda. Um caso comovedor é o da menina de pouca idade que se enforcou, porque segundo os vizinhos, ela estava encarregada de seus irmãos menores e foi abandonada pelo pai, que por sua vez havia perdido ou sido abandonado pela mulher. Um indício do trabalho infantil é dado pelo ICBF que assinala que de 80 quotas que se tem nos domicílios comunitários, somente dão assistência a aproximadamente 25 ou 30 meninos e meninas. Alguns dizem que é resultado da exposição das crianças ao trabalho desde tenra idade, ainda que haja quem manifeste que não enviam seus filhos porque o lar comunitário está na casa comunal, que é também local onde têm lugar os velórios e ali há presença de *jais*<sup>169</sup>. À medida que aumenta esse sentimento de impotência, apodera-se dos jovens a ideia de vivenciar o presente, ou seja, é o “aqui e agora”, sem importar os custos. Com frequência isso se expressa pela vontade de ter dinheiro, vestir-se como o *kampungia*, comer e embriagar-se como este, reproduzindo tudo o que podem imaginar sobre a vida na cidade. Paradoxalmente, também sentem temor em sair de sua terra, de seu entorno familiar, pois temem as caçadas, por não falar bem o castelhano, e os assusta ou indigna serem discriminados. Mas, em geral, a regra é que a medida que se adotam valores dos colonos, se desvalorizam os próprios.

Essa perda do sentido da vida e a desvalorização do que lhes é próprio é um campo aberto para o conflito armado, pois a vincula-

---

169. Palavra embera para denominar os espíritos (bons e maus) que habitam selvas, rios e montanhas.

ção desses jovens com as armas se converte em veículo para obter o que a comunidade não lhes pode oferecer (dinheiro, respeito e poder). Por sua vez, a presença de grupos armados é para as jovens um fator de conflito emocional. Em vários casos, o suicídio de algumas jovens foi motivado pela angústia de serem recrutadas ou violentadas por gente armada, uma situação que faz reviver épocas passadas, quando o negro foi utilizado como capataz para submeter ou controlar os índios<sup>170</sup>. Ainda que nos encontros esse tipo de suicídio tenha sido mencionado, não foram dados nomes nem datas.

As seitas religiosas foram aumentando nas comunidades. Um caso curioso é o de uma comunidade em que há um padre católico que é *jaibaná*<sup>171</sup> e trabalha o tema da *wawamia*<sup>172</sup>. As pessoas o respeitam muito, mas também supõem-se que possa ser por medo, pois maneja dois poderes e muitos espíritos. Antes havia seis *jibanás* e ocorriam muitos casos de *wawamia*. Mas agora que diminuíram os *jaibanás*, pela presença de outras crenças religiosas (de todas as ordens), também diminuíram os casos de *wawamia*. É conveniente mencionar aqui que estas ordens religiosas sempre buscam as razões para a ocorrência da *wawamia* pela presença de espíritos malignos, por isso recorrem em alguns casos ao exorcismo. Contudo pode-se perceber certa incoerência por parte de alguns religiosos que trabalham em direitos humanos, quando assinalam que os casos de *wawamia* e suicídios haviam ocorrido na região como protesto pela destruição do habitat das comunidades indígenas pela empresa mineradora. Contudo, esses religiosos trouxeram um médico tradicional do Amazonas para tratar a *wawamia* e o suicídio.

A prestação de serviços por parte do Estado é, como se explicou antes, bastante defeituosa. O ICBF que é a instituição do Estado mais visível na região, não presta um serviço eficiente. Falar de casos de suicídio é proibido nessa instituição. Mas essas deficiências também se constataram em outras entidades privadas. Por exemplo, a ONG Médicos Sem Fronteiras que visita a região

---

170. Os grupos armados ilegais são compostos em sua maioria por afro-colombianos.

171. Médico tradicional ou xamã embera, que conjura os jais (espíritos).

172. Convulsão, em embera.

para fazer consultas médicas. Tem uma equipe psicossocial, mas só para trabalhar casos de população deslocada pelo conflito armado. A comunidade solicitou apoio para o tema do suicídio, mas não se atreveram a abordá-lo, pois dizem que é um tema íntimo das comunidades e com raízes culturais.

Em síntese, o que se pode deduzir das primeiras conversas com os jovens e as comunidades nos círculos de vida, é que as situações narradas configuram um quadro anômico que afetou sensivelmente os jovens, minando suas capacidades para conduzir suas vidas.

## Conceitos de vida, doença e morte no mundo embera

A expressão embera *ni* que se poderia traduzir como “estou”, é o termo mais próximo para o conceito ocidental de vida.

A vida dos embera se desenvolve em consonância com seu meio natural e as leis que impõe a natureza. Acatam com respeito as limitações (regras) que impõe a selva e aceitam a morte como um acontecimento que pode ocorrer a qualquer momento e em qualquer etapa da vida por estar em contato com esse mundo selvagem.

A doença é para o embera um transtorno físico que é produzido por um *jai* (espírito). A selva está povoada por muitos *jais* que se encontram em todas as partes e são os que a governam.

Para o embera, a morte não existe como um processo natural de declive da vida. A morte é uma interrupção da vida produzida por uma enfermidade introduzida por um *jai*. Este *jai* pode ser enviado pela natureza que ordena castigar um transgressor de suas regras, mas também por um *jaibaná*, o médico tradicional, que por encargo de uma pessoa inimiga enviou um *kazhirua* (*jai* que causa dano).

Se um corpo está afetado ou possuído por um *jai*, adoece, ocasionando mal-estar, dor e apatia diante da vida.

Em todos os casos de enfermidade, o *jaibaná* é o único que pode enfrentar os *jais* “maus”, pois tem o poder de dialogar com os *jais* bons, convocando-os em sua ajuda para controlar e expulsar do corpo aos *jais* maus.



## Explicação das comunidades sobre as diferentes causas que originam os suicídios

As comunidades onde se apresenta o fenômeno do suicídio explicam que as causas dos suicídios dos membros de suas comunidades obedecem a aspectos espirituais, ainda que também afirmem que esta não é uma prática ancestral do povo Embera; portanto, não se deve só tratar a partir da medicina tradicional, que serviu para sanar algumas tentativas de suicídios, quando este tenta tornar-se coletivo. Contudo, essa intervenção não tem sido suficiente e as pessoas continuam suicidando-se de forma isolada, mas de maneira consecutiva na mesma área de influência em que se apresentam os casos de suicídio.

Nestas comunidades, não somente se suicidam jovens. Também tentaram suicidar-se desde menores de 8 anos até pessoas de 40 anos de idade. Contudo, os dados obtidos revelam que o maior número de suicídios e tentativas foram cometidos por jovens entre 13 e 17 anos de idade.

Os professores que têm maior conhecimento assinalam que as crianças e os jovens estão vivendo novos tempos e se vêm obrigados a assumir responsabilidades maiores. Padecem, ademais, violência física e verbal por parte dos adultos, razão pela qual estão crescendo mais predispostos a desenvolver condutas suicidas.

Os jovens indígenas dessa geração estariam padecendo de uma situação de mal-estar e desengano, já que estão crescendo em um meio diferente dos seus parentes mais velhos, com outras exigências e necessidades, o que faz com que tenham diferentes expectativas do que eles. O fato de não poderem se realizar de acordo com os novos modelos de vida, gera uma sensação de frustração que não podem manejar tornando-os mais vulneráveis na hora de enfrentar um problema em suas vidas cotidianas. Essa situação está criando conflitos entre pais e filhos devido à incompreensão por parte dos pais para assimilar a nova forma de ver a vida e de como seus filhos e filhas querem vivê-la. A repreensão e o maltrato são as respostas dos pais ante as transformações de seus filhos, pois não emergiram outros mecanismos para orientá-los no processo de educação. A falta de compreensão e de mecanismos de diálogo recíproco faz da violência física e verbal a única via de solução dos conflitos dentro da família.

Somado a isso, alguns pais manifestam que decidiram não corrigir seus filhos, repreendê-los ou dar-lhes conselhos por temor que se enforcem, devido à onda de tentativas de suicídio e de mortes por enforcamento na região. Este comportamento dos adultos conduz a maior distanciamento e pouca compreensão de aflições, problemas ou dificuldades emocionais de seus filhos. Enfraquecem-se mais os laços afetivos e se rompem os processos de socialização na família, fundamentais para a vida familiar e comunitária, pois são os que permitem que os pais prestem atenção aos filhos nas distintas etapas da vida ainda mais na adolescência, quando se produzem tantas mudanças físicas, mentais e emocionais.

As mulheres sofrem um quadro mais agudo, já que a sociedade indígena proíbe que adotem aspectos da cultura ocidental como a roupa, sair para divertirem-se como os homens, ao mesmo tempo em que são as encarregadas dos filhos e padecem inúmeras situações de violência física e psicológica por parte de seus companheiros; carecem de oportunidade de educação, além de lhes serem delegadas múltiplas responsabilidades dentro de seus lares e fora deles: cozinhar, criar os filhos, lavar a roupa, zelar pelas necessidades do lar, semear, colher, fazer artesanatos, cuidar dos doentes. É o que manifestam as mulheres como uma das causas da maior incidência de suicídios entre elas do que entre os homens.

## Estados de ânimo que acompanham o suicídio

Existem vários sintomas que as pessoas apresentam antes de cometer suicídio: tristeza, choro, ira e desespero. Esses estados conduzem a convulsões, que os embera chamam *wawamia*. Esse é o último estágio que precede o suicídio.

Contudo, a *wawamia*, que muitos catalogam como uma enfermidade, vem de muitos anos atrás e existem alguns mitos na tradição oral que falam de um povo Embera que padecia de uma enfermidade que fazia com que tivessem convulsões de forma coletiva por intermédio de um espírito mau. Logo vinha um médico tradicional e curava toda a comunidade com seus espíritos bons.

Muitos ocidentais de forma pejorativa se referem também a *wawamia* como a doença da loucura, cujo sintoma principal é a pessoa começar a golpear a si mesma até se machucar e correr para um rio ou uma montanha para tentar suicidar-se. A *wawamia* foi encontrada nos departamentos onde estão os povos Embera, o que faz supor que pode haver uma razão cultural. Ainda que nem todos os que padeceram de *wawamia* tenham chegado ao suicídio, contudo quase todos os que se suicidaram passaram pela *wawamia*. Esses últimos concentram-se, como mencionado, na área limítrofe dos departamentos de Antioquia, Córdoba e Chocó.

Os que estudaram o fenômeno da *wawamia* dizem se tratar de um quadro psicossomático, caracterizado por mudanças de nível afetivo e anímico dos indígenas. Manifesta-se com choro, tristeza, e ideias delirantes e ideias suicidas. As mudanças de ânimo são acompanhadas por sinais que dá o corpo: diarreia, vômito, febre, insônia, que levam a pessoa a ter alucinações e convulsões. As visões alucinantes têm similitudes: alguém (uma pessoa, um animal ou um *jai*) a persegue. “Alguém jogou uma maldição”. Este é um marco geral no qual se apresentam os desejos e as tentativas de suicídio. Devido ao fato de que estas mudanças anímicas se apresentam subitamente e em pessoas que estavam sadias e pareciam normais e tranquilas, há a tendência de atribuir a ocorrência a um *jai*.

Esses casos de suicídio ocorreram na região do Médio e Baixo Atrato. Mas também foram registrados na zona de Urabá, ainda que ali se desconheçam os números (recentemente começaram a ser levantados). Quase todos os casos de suicídio se dão por enforcamento (com corda, trapo ou laço).

Diferente dos grupos *chami*, em que o suicídio se dá por envenenamento. O fato de que nas zonas *chami* os suicídios começaram a dar-se por enforcamento, está criando pânico entre eles.

Ainda que haja casos nos quais o suicida põe fim a sua vida por uma decepção amorosa, por não ter alcançado as metas que se havia fixado, por temores a homens armados etc., parece que uma boa proporção dos casos ocorre depois de uma altercação, censura dos pais ou dos adultos. É muito comum, mais entre os *katis* que entre os *chamies* ou *dovidas*, que não se dê conselhos aos jovens, em geral se censura e se passa muito rápido à agressão física. A resposta mais comum da jovem agredida por não mostrar dispo-

sição em realizar um trabalho é a ira, com um desejo incontido de se ferir. Algumas se jogam do *tambo* ou se batem contra o chão e as paredes. Posteriormente entram em estado de ânimo depressivo, acompanhado de tristeza, que são os primeiros sintomas da *wawamía*.

## Comunidades indígenas embera que apresentaram mais casos de suicídio

Constatou-se que em comunidades embera onde antes não se apresentavam comportamentos suicidas, esse fenômeno começou a aparecer. Pensa-se que se dá à proximidade geográfica e à manutenção de vínculos de relacionamento muito estreitos com as comunidades com incidência de suicídio. O que levou a que se levantasse a hipótese de que nesses povoados, ainda que existam comportamentos individuais, tornam-se coletivos na medida em que passam a fazer parte de seu sistema de crenças culturais. Quer dizer que ainda que existam diferentes situações pelas quais as pessoas tentem tirar a própria vida, a prática do suicídio começa a fazer parte de seu acervo cultural como povo, chegando a justificar o suicídio por meio de seu sistema religioso, valorando culturalmente o comportamento suicida das pessoas que recorrem a ele por ter problemas em uma comunidade e livrar-se deles. Isso se traduz, por via de efeito de demonstração em um exemplo, uma conduta que é copiada pelos demais. Daí a ocorrência consecutiva de suicídios.

O suicídio se converte então em uma prática cultural contestadora, para fazer entender aos demais membros da comunidade ou ao núcleo familiar que há alguma enfermidade na pessoa. Que por meio do suicídio não só expressa o mal-estar que sente, mas também manifesta que a comunidade, sua família, seus pais não estão em condições de solucionar o mal-estar que o afeta.

Nesse sentido, encontrou-se que as comunidades com mais suicídios estão localizadas nas áreas limítrofes dos departamentos de Antioquia, Córdoba e Chocó, que compartilham laços familiares de parentela, que estão em contínua comunicação e que, sobretudo, compartilham estreitamente os mesmos traços culturais e crenças religiosas.

## Municípios dos departamentos de Chocó, Antioquia e Córdoba com alta incidência de suicídios embera

Os primeiros casos de suicídio na população embera tiveram lugar no departamento de Antioquia, principalmente no município de Mutatá, que é um corredor por onde transitam e têm familiares todas as comunidades afetadas pelo fenômeno do suicídio. Foi aí que se suicidou a menor de 14 anos, mencionada anteriormente. Em 1977, começa uma onda de suicídios: sete menores, rapazes e moças entre os 14 e 15 anos de idade. Em 2004, no departamento de Córdoba, limítrofe com Antioquia, se suicidaram 12 menores. O primeiro caso do qual se tem notícia no departamento de Chocó, ocorreu no município de Carmen Del Darién limítrofe com o departamento de Antioquia, onde se enforcou um jovem de 19 anos. Posteriormente a esta data, começou a ocorrência de tentativas de suicídios nesse departamento. Em 2005, na comunidade de Cañero morre um jovem entre os 15 e 17 anos de idade na comunidade de Chibugado, na segunda-feira da páscoa morre uma jovem enforcada<sup>173</sup>.

Segundo reportou o Conselho Maior de Frontino (Antioquia), até o ano de 2008, nas 22 comunidades indígenas embera deste município, houve 13 casos de suicídio e 45 tentativas.

### Palavras embera que se referem ao tema do suicídio:

*ojuembar i* – Alguém enviou um espírito mau para tirar a vida de um inocente.

*otaju* – Não querer viver mais por raiva ou aborrecimento.

*jaiba beusi* – Morte por *jai* (na língua dobrada).

*wawamia*: Enfermidade da loucura.

---

173. Gómez Diaz, Rafael y De La Torre Uran, Alicia Helena. “Suicídios em comunidades indígenas de Murindó”. Convenio UNICEF – Diocese de Quibdó, dezembro de 2006, pag 33.

## Quadro 25. Enfermidades transmitidas por jai mau/kazhirua

Nome da enfermidade	Nome na língua embera
Ataque de jai	Wawamia jai
Colher o espírito da pessoa	Ebera Jaire Jitoda Jaide
Cobra enviada com jai	Dama nunjuda jay
Diarreia de jai	A mi jai
Dor de cabeça	Boro fua
Dor de estômago	Bi fua
Dor de ouvido	Kuri fua
Dor no olho	Tau fua / dan-fua
Dor no corpo	Kacua fua
Espinhos metidos no corpo	Tadua
Espírito do menino afogado por jai	Uarra jai
Febre de jai	Kawuamia de jai
Jai preparado para matar pessoa doente	Jaypa uru katuda peada
Jai mau que prejudica uma pessoa	Jai kativa awuara buda
Mãe d'água enviada com jai	Antomia jai
Matar o espírito de uma pessoa	Ebera Jaule Peado
Tosse de jai	Oso jai
Vômito de jai	Wue kuade jai

## Formas de suicídio

O suicídio em geral é cometido por enforcamento, alguns de forma sentada e outros de forma pendurada, com cordas ou trapos. A respeito desta situação não existem estudos de medicina legal que certifiquem que efetivamente a morte destas pessoas foi um caso de suicídio e não de homicídio. Em algumas comunidades onde ocorreram casos de suicídio, alguns manifestaram dúvidas, se foi um suicídio ou homicídio, sobretudo quando se encontra uma pessoa enforcada e sentada e com a corda muito próxima, ou quando é encontrada enforcada a uma certa altura sem a cadeira sob seus pés, por isso cabe a suspeita de que possivelmente alguns casos de homicídios se disfarçam como suicídios.

## Recomendações

O suicídio de jovens em comunidades embera é um tema de direitos afetados pelas condições sociais, econômicas e políticas que vivem as regiões. Recomenda-se às autoridades e às organizações indígenas levar o assunto em consideração na hora de apresentar seus planos de salvaguarda no marco do art. n° 4, da Corte Constitucional.

A problemática do suicídio de jovens converteu-se em um problema de saúde pública entre os povos Embera. Os conselheiros devem incluir de forma prioritária este tema em sua agenda de trabalho com o Estado.

Recomenda-se ao Ministério da Saúde, por meio das seções departamentais, que atendam a este tema com responsabilidade, trabalhando junto com a população afetada e suas autoridades (os cabildos) e capacitando agentes de saúde locais e regionais para um melhor registro e análise dos casos de suicídio.

A Colômbia não conta com uma entidade responsável de saúde para os povos indígenas e tão pouco pensou em estabelecer uma estratégia para enfrentar as manifestações de suicídio nestes povos.

As organizações indígenas devem estar conscientes e devem repudiar as pressões do Estado para que os indígenas não sejam alvo de iniciativas impostas. Devem recusar programas políticos impostos de fora que vêm deteriorar a tranquilidade da população, alimentando iniciativas violentas e autodestrutivas.

Recomenda-se ao Estado criar mecanismos e condições para que os jovens possam continuar participando dos círculos de vida aprofundando seus planos pessoais de vida. Nos diálogos, devem participar os adultos, buscando que se aproximem da problemática de seus filhos e se restabeleça a confiança.

É notável a influência da escola sobre os jovens. Os programas de educação das organizações indígenas devem revisar junto com as autoridades das comunidades e pais de família os currículos escolares, para assim frear a transfusão de valores e aculturação inapropriada da sociedade sobre as comunidades.

Recomenda-se às organizações indígenas a não “esconder” os casos de suicídio, ainda que sejam fatos dolorosos. O véu que se puser sobre o tema pode conduzir ao agravamento do problema.

É preciso um esclarecimento aos pais de família para que adquiram consciência para não “criminalizar” a conduta dos jovens, pois foi evidenciado que esta atitude não contribuiu para frear os casos de suicídio, pelo contrário distanciou mais os jovens e contribuiu para a perda de confiança em relação aos adultos.

As intervenções que o Estado e suas instituições de saúde venham a realizar devem ser sumamente respeitosas em relação às comunidades e evitar termos pejorativos para referir-se àquelas comunidades onde ocorrem mais casos de suicídio. O termo loucura deve desaparecer da linguagem oficial para referir-se aos casos de suicídio.



## CONCLUSÕES GERAIS

---

A discriminação contínua dos povos indígenas e seus familiares, as alterações profundas e maciças do seu meio ambiente, a violação sistemática de seus direitos e a impotência frente a decisões que afetam seu desenvolvimento, originou em muitos casos situações insustentáveis com consequências traumáticas individuais e coletivas.

Um dos setores mais afetados por essas condições é a dos jovens em virtude de sua maior vulnerabilidade; pelo fato de haver crianças indígenas em más condições de trabalho infantil, o deslocamento forçado e a migração, a mendicância, o fracasso escolar, a violência etc., demandam atenção especial à situação destes jovens e crianças indígenas.

Como uma das respostas mais perturbadoras dessas situações de desesperança, pode-se constatar o aumento das mortes por suicídio entre os jovens indígenas. Em alguns povos esses índices alcançam níveis 30 vezes maiores do que as estatísticas nacionais. O número de suicídio juvenil em povos indígenas constitui um grave alerta para as sociedades nacionais e aos Estados acerca da injustiça e da exclusão que estão sendo submetidos os povos indígenas das decisões relativas ao seu desenvolvimento. O suicídio de jovens indígenas realizado por circunstâncias anômalas, constitui uma violação aos direitos humanos: à vida destes povos.

Portanto, essas condições de vida anômalas são partilhadas por grande parte dos povos, no entanto, somente alguns procuram o suicídio como forma de expressão das condições de vulnerabilidade que vivem.

Nos povos Guarani e Awajún, o suicídio têm várias explicações, no entanto, uma delas é a mítica e pode-se compreender, em parte, que essa maneira de morte não é um evento novo, mas uma das respostas culturais ao mal-estar individual e coletivo.

Em relação aos Embera, recentemente houve a constatação de suicídio de jovens embera e que parece ser um sinal de alarme em

relação à possibilidade de que essa atitude em resposta ao mal-estar social possa repetir-se entre os povos indígenas.

Trata-se de um fenômeno mundial cujas manifestações locais, especialmente entre povos indígenas, demonstra forte conteúdo cultural em resposta a eventos que aceleram o diálogo cultural entre os indígenas e não indígenas.

As formas como se apresentam esses atos entre os povos indígenas nem sempre correspondem à classificação epidemiológica realizada pela cultura ocidental, sendo assim os tratamentos e os protocolos oficiais aplicados a estas situações não resultam na redução dos casos, mas ao contrário, podem agravar a situação.

Dos informes recolhidos entre os povos Embera, Awajún e Guarani se pode induzir algumas propostas possíveis para a prevenção e o tratamento do problema, mas particularizando os casos. As equipes de trabalho a cargo desta tarefa chegaram as seguintes conclusões:

- O caráter de complexidade desta problemática obriga a continuar e aprofundar as investigações por meio de processos sistemáticos que impliquem a todos os atores envolvidos. Nesse processo, estudos como o presente podem ajudar a precisar os enfoques preliminares.
- Trata-se de um problema de grande magnitude e exige atenção imediata, principalmente nos casos em que as taxas superam a estatística nacional ou cuja incidência mostre tendências de aumento.
- Trata-se de uma problemática multifatorial, complexa, sensível e com profundo conteúdo cultural, por essa razão todos os planos de ação e pautas de evolução devem considerar como primeiro fator estratégico a participação das próprias populações afetadas.
- Nos três casos estudados, podem-se perceber traços comuns que poderiam aportar critérios para a análise de alguns mecanismos de “proteção”.
- Tratam-se de povos e grupos que, em um ou outro momento, sofreram trauma coletivo consequência do contato com a sociedade nacional, podem-se chamar de “traumas civilizatórios”. Mudanças e impactos que carregam desestruturação

sociocultural, econômica e, em geral, em situação de marginalidade, ocupando as margens da sociedade em que os direitos humanos não constituem as pautas das relações e dos diálogos interculturais. A pressão externa sobre os territórios indígenas, a falta de aplicação de políticas adequadas que atendam às necessidades e aos desejos destas populações, tais como: nas áreas de educação, saúde e segurança, além de forte discriminação vivida cotidianamente, carregam uma trágica história construída de perdas traumáticas.

- Os casos estudados neste informe apresentam uma geração afetada por desordens originadas pelo estresse pós-traumático de caráter cultural e individual.
- São sociedades que se encontram, em muitos sentidos, *in between* construindo e reconstruindo diálogos com a sociedade ocidental, as condições em que se encontram essas populações estão marcadas pelas condições econômica e social de extrema vulnerabilidade.
- O mal-estar cultural que sofrem os povos indígenas, principalmente os jovens, nos casos deste estudo, mas também em nível geral, demonstra que está ocorrendo um grande distúrbio no diálogo cultural com as sociedades hegemônicas.
- Sabemos que mais da metade da população indígena da América Latina vive em situação de extrema pobreza, mas também somos testemunhas da extrema dificuldade que enfrentam esses povos em negociar seu espaço social e a grande assimetria das condições para esta negociação em cenários nos quais as questões culturais e territoriais, base da estruturação de suas sociedades, são conceitualizadas do ponto de vista ocidental, acentuando a tensão deste diálogo.

A grave situação descrita neste informe exige uma resposta da parte dos estados, da sociedade e das comunidades indígenas. Tratam-se de recomendações muito preliminares destinadas a promover políticas públicas e tentar abordar os principais problemas identificados nos estudos de caso, considerando um enfoque global e local e reconhecendo como marco a Declaração das

Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), os Tratados Internacionais e as Cartas Constitucionais do Brasil, Colômbia e Peru.

## No âmbito institucional

Toda a pessoa tem o direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. Os estados são a garantia desses direitos.

Tanto o artigo 10 (3) do Pacto dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais quanto os artigos 15 (3) e 16 do Protocolo de San Salvador comprometem os Estados a prover adequada proteção ao grupo familiar e em especial a adotar medidas especiais de proteção aos jovens, a fim de garantir o pleno desenvolvimento de suas capacidades físicas, intelectuais e morais.

O art. 19 da Convenção dos Direitos das Crianças “define uma esfera de proteção dos direitos das meninas, dos meninos e dos jovens que implica na existência de obrigações especiais, complementares e adicionais de proteção sob o auspício dos Estados. A proteção especial se funda sobre o reconhecimento de que os Estados devem tomar medidas positivas e preventivas levando em conta as condições especiais das crianças; vale dizer, da vulnerabilidade a que estão expostas [...] e, portanto, justifica a adoção de medidas especiais.”

Esse alerta à adoção de medidas especiais para salvaguardar a vida e a saúde das pessoas indígenas, em especial as crianças, está substancialmente reiterada nos arts. 4º (1) do Convênio 169 da OIT e 7º (1)(2) da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

A Corte Interamericana remarcou que “[...] o direito à vida é fundamental na Convenção, salvaguardá-la depende da realização dos demais direitos. Ao não respeitar o direito à vida, todos os demais direitos desaparecem, posto que se extingue seu titular. Em razão desse caráter fundamental, não são admissíveis enfoques restritivos ao direito à vida. Em essência, este direito compreende não somente o direito de todo o ser humano de não ser privado da vida arbitrariamente, além do direito a que não se gerem condições que impeçam ou dificultem o acesso a uma vida digna [...].

A Corte nesses casos em que afetam o direito a vida das pessoas leva em conta a responsabilidade do Estado ao gerar condições que puderam piorar as dificuldades de acesso à uma vida digna dos membros do povo indígena e se, neste contexto, adotou medidas positivas apropriadas para satisfazer essa obrigação, tomando em conta a situação de vulnerabilidade a que foram expostos.

De acordo com o citado, os Estados Membros nestes instrumentos internacionais têm a obrigação de tomar medidas especiais para proteger a vida e a saúde física e mental das crianças e jovens indígenas, principalmente quando a situação de vulnerabilidade for muito adversa como a que apresenta estes estudos de casos e outros similares. O papel dos Estados inclui assumir uma postura ativa, interessada, enfocada adequada e devidamente apoiada por recursos financeiros e pessoas conscientes dos problemas para combater as causas subjacentes ao suicídio.

Sendo o suicídio nessas populações um problema que se apresenta com altas taxas, muito superiores à da população nacional, qualificadas como alarmantes pelos próprios serviços do Estado, é evidente que requerem atenção prioritária nos programas nos quais os Estados determinam para estas populações e territórios em que vivem.

- Uma das obrigações que indubitavelmente deve assumir o Estado em sua posição é de proteger e garantir o direito à vida, e de gerar condições mínimas de vida compatíveis com a dignidade da pessoa humana. Nesse sentido, o estado tem o dever de adotar medidas positivas, concretas e orientadas à satisfação do direito à vida digna de acordo com a diversidade cultural de cada povo. Em especial quando se trata de pessoas em situação de vulnerabilidade e risco, cuja atenção se torna prioritária.
- Quando se adotam medidas que afetam a forma de vida desses povos, incluindo seus diversos sistemas de compreensão do mundo e a estreita relação que mantêm com a terra, assim como seu projeto de vida, em sua dimensão individual e coletiva<sup>174</sup>, em nível de existência relativa ao cumprimento

---

174. Sentença Yakye Axa. Corte Interamericana de Direitos Humanos.

dos direitos humanos que os próprios Estados impuseram a si mesmos, a seus funcionários e a terceiros, devem corresponder à importância primordial do direito que protege: o direito à vida, princípio cardinal do constitucionalismo americano. A consulta livre prévia e informada que deve anteceder a qualquer ato legislativo e administrativo que afete diretamente os direitos de um povo indígena, no caso desse estudo, os casos dos povos propensos culturalmente ao suicídio, a necessidade de obter o consentimento e garantir a vida das pessoas. No estudo de impacto ambiental, o suicídio e os fatores de risco que o determinam devem ser considerados, nesses casos, também sob responsabilidade do Estado. O Estado deve analisar, definir e promover políticas públicas específicas para reduzir o dano ocasionado pelo suicídio e tentar erradicar suas ocorrências. No entanto, essas políticas só podem ser efetivas com o devido cumprimento das obrigações relativas ao território, à cultura, à saúde, à educação, à segurança social e outras que se promovem desde os tratados e acordos internacionais especializados para a proteção integral dos direitos dos povos. Além do mais, se faz necessário revisar, à luz dos fatores de risco que rodeiam a problemática do suicídio, outras políticas, tais como ajudas alimentares e assistenciais que podem estar gerando distorções nos próprios sistemas produtivos de subsistência e na autoestima de quem os controla. Um trabalho primordial que os Estados devem impulsionar é a identificação dos povos afetados por essa problemática e documentar as mudanças sociais que podem estar incidindo em sua vida sociocultural. O sistema informativo deve ser uma das ferramentas prioritárias e primordiais para o objetivo de diminuir o problema. Dado que o Estado não conta com muitos agentes em regiões periféricas é importante que os professores, promotores de saúde e outros funcionários próximos às comunidades refaçam protocolos que sejam mais compatíveis com o universo simbólico de cada comunidade e, portanto, que sejam mais eficazes na luta pela diminuição das taxas de suicídio.

- Em todo o caso, a complexidade cultural e multicausal do suicídio de crianças e jovens indígenas obriga a pensar em estratégias locais muito pragmáticas, nas quais os próprios agentes das comunidades definam o tipo de processo que deve ser capaz de reduzir o dano e tentar diminuir as taxas de suicídio. Esta estratégia coloca o Estado no papel de facilitador e de apoio, principalmente através do impulso e da consolidação de redes e estruturas autônomas de debates e tomada de decisões, ao fomento de espaços e iniciativas abertas aos jovens, o apoio profissional necessário que se solicite e o apoio as soluções exitosas propostas pela comunidade.
- Nesses processos, as comunidades devem poder reforçar seu controle sobre os programas do Estado que os afetam, seja no campo da saúde, da formação profissional, da educação, a disposição sobre suas terras e recursos para a solução de conflitos de acordo com o Convênio 169, da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

## No âmbito da saúde

O suicídio é um problema relacionado habitualmente com o campo médico da saúde mental e tratado de acordo com uma série de preconceitos, protocolos e procedimentos que devem ser analisados com o maior cuidado quando se trata de povos indígenas.

Todos os povos têm suas classificações de saúde e doença que não são compatíveis com as classificações atribuídas pela sociedades ocidentais e hegemônicas, portanto, qualquer enfermidade possui uma resposta singular e, portanto, tem seu próprio sistema de diagnóstico e cura, nos casos de estados de alteração de humores, sentimentos de exclusão, de não pertencimentos, esses “sintomas” podem ser interpretados erroneamente, podendo ocasionar aumentos significativos nos índices de suicídio, por um mau enfoque profissional (ver caso Yarrabah<sup>175</sup>).

---

175. Historia de Yarrabah. Buscando las raíces del suicidio en las comunidades aborígenes. Penny Mitchell. IWGIA 4/07.

É de extrema importância que se busque um diálogo cultural que revise, no geral e no particular, o conceito de saúde mental, a oportunidade de sua aplicação nos casos concretos e o estudo de etiologias diferenciadas.

Os Estados e os organismos internacionais especializados, especialmente o Fórum das Nações Unidas para as Questões Indígenas, devem se preocupar em identificar com precisão, desde o ponto de vista da saúde, os fatores de proteção e risco da população indígena jovem colocada em situações extremas, sem apoio, sem expectativas e marginalizada, incluindo comunidades que estão vivendo muito próximas a centros urbanos, de atração migratória, estão gerando grandes frustrações e sentimentos de não pertencimentos entre outros sentimentos.

Do ponto de vista prático, as equipes de trabalho deste estudo coincidiram na necessidade de algumas medidas de caráter urgente cujos resultados podem ser visíveis a curto prazo:

- Respeitar as exigências e as recomendações do Convênio 169 no que diz respeito aos serviços de saúde (Parte V), a fim de que se planejem e administrem em cooperação com os povos interessados, sob seu controle e tomando em conta suas condições sociais, econômicas e culturais, assim como os métodos de prevenção e suporte; sobretudo se deve dar preferência ao pessoal que trabalha nas comunidades locais e coordenar medidas sanitárias com outras medidas sociais, econômicas e culturais. Que incidam na resolução do problema.
- Estabelecer com base nos sistemas de saúde locais, ou seja, respeitando a diversidade de cada povo, protocolos e sistemas de registros e informações que, desde o nível comunal e a cargo de promotores e promotoras locais, permitam levantar uma linha base e controlar, com a maior proximidade possível, a evolução da problemática e sua correlação com o caráter individual e coletivo da comunidade, especialmente sua correlação com as soluções provadas pelos agentes comunitários ou pelos programas *ad hoc*. Esse sistema de informação, de extrema utilidade em nível local, pode ser uma ferramenta de proveito também em nível regional e nacional para se tornar um sistema de alerta antecipado para o controle deste fenômeno.



A efetividade dos mecanismos experimentais de desintoxicação utilizados pelos agentes de saúde indígena para o tratamento de envenenamento, leva a pensar na necessidade de capacitação de agentes de saúde comunitários capazes de realizar a desintoxicação rapidamente dos diferentes tipos de substâncias tóxicas, assim como o tratamento posterior dos pacientes. A implementação básica destes agentes pode ser de grande ajuda para reduzir a mortalidade neste tipo de suicídio. Em todo o caso, é preciso identificar o mecanismo que, de acordo com as condições locais, possa resultar eficaz em relação ao suicida antes da culminação de seu intento ou para recuperar os danos que o levou a esse ato. Em alguns lugares, ferramentas como um telefone que funcione 24 horas pode ser de grande ajuda. Cada povo e cada cultura deve ter formas próprias de afrontar o suicídio e estas deveriam ser incorporadas aos protocolos das instituições responsáveis pela saúde.

## No âmbito dos fatores de proteção

Em cada um dos casos, estes fatores devem ser identificados pelos próprios interessados e constituir um núcleo das iniciativas para o fortalecimento da resiliência coletiva frente ao suicídio juvenil. A título de exemplo destacam-se alguns fatores concorrentes nos casos em estudo:

- Uma revisão das estruturas, objetivos, tempos e atores envolvidos na educação formal de crianças e jovens a fim de construir escolas verdadeiramente interculturais, ou ao enraizamento dos jovens com apoio efetivo e participação das famílias.
- Identificação dos laços espirituais, bens simbólicos, práticas culturais, no âmbito da comunicação intergeracional ou outros que sejam especialmente valorizados pelos jovens e que possam servir de impulso para ativar processos de fortalecimento no sentido de construir laços permanentes de pertencimento, identidade e enraizamento.
- Incentivar a criação de espaços nos quais os jovens possam se comunicar com as pessoas mais velhas em relação ao que diz respeito ao compartilhamento de histórias comunitárias e outras vivências, aproveitando a facilidade que os jovens têm para

usar os meios de comunicação modernos, tais como o vídeo, a fotografia, a música e outros, gerando a partir de suas produções uma aproximação intergeracional. Proporcionar iniciativas e programas para a reestruturação da vida familiar, onde se possa refletir profundamente sobre a situação atual da comunidade e das famílias, assim como a situação atual da comunidade e das famílias, e tentar construir caminhos para solucionar os problemas vivenciados de maneira conjunta. Melhorar a comunicação entre os gêneros e as gerações e impulsionar novos mecanismos tradicionais é o objetivo em vários dos estudos de caso estudados neste informe.

- Projetos escolares que envolvam atividades conjuntas que aproximem pais e filhos e filhas podem ser estimulantes nesta nova comunicação. As redes internas entre mulheres e jovens que possam sugerir objetivos concretos que obtenham um reconhecimento público e ofereçam satisfações pessoais, são sempre mencionadas como fatores de proteção. Ter metas concretas de curto, médio e longo prazos que incorporem a cada sujeito individual em projetos que sejam atrativos e que sejam levados a cabo pelos mesmos.
- Fortalecer os laços familiares e de amizade entre os próprios jovens, por meio de atividades que possam congrega e fortalecer os laços familiares que os possam congrega periodicamente para a reflexão conjunta, seja em grupos de trabalho, encontros de vida ou outros. A escola poderia ser o cenário muito efetivo para estes fins se estivesse mais aberta a estas propostas. Incentivar os jovens que se integrem em associações e em espaços específicos das organizações, a fim de poderem defender seus direitos como coletivo e reforçar laços de amizade e solidariedade. A experiência da AJI, na reserva de Dourados que contempla este estudo de caso, é paradigma neste sentido.
- Impulsionar estudos, em cooperação com os jovens e estimular os recursos locais que possam sugerir ideias de desenvolvimento de projetos produtivos que permita aos jovens, mais tarde, gerar desenvolvimento endógeno e reconduzir a

sua profissionalização com o objetivo de gerar trabalho e emprego dentro do próprio território indígena, com base nesses recursos podem ter repercussão imediata evitando a saída dos jovens para fora das comunidades e dando a esperança de um futuro real.

- Aplicar os art. do Convênio 169 de OIT referidos a formação profissional (Parte IV) a fim de implementar programas de formação profissional acessíveis, geográfica e economicamente, que respondam às necessidades especiais das famílias, das comunidades e dos povos.
- Implementar uma política efetiva de reconhecimento de atividades tradicionais relacionadas com a economia de subsistência, a fim de que sejam valorizadas devidamente pelos jovens, reforçando sua identidade e a estima e o diálogo intergeracional, assinalando a assistência técnica e financeira, se for necessário.
- Facilitar a instalação de meios de comunicação (rádios comunitárias) como espaço criativo para os jovens. A disponibilidade de meios como Internet, televisão e outros que sempre foram reiterados nos encontros promovidos nesse trabalho.
- Desenvolver atividades de lazer que façam com que a comunidade tenha um lugar de encontro, de maneira que os jovens possam ter dentro da comunidade atividades desportivas, lúdicas e culturais ou outras maneiras que os faça encontrar na comunidade maneiras de desenvolver o “bom viver” dentro das comunidades indígenas.

## No âmbito de fatores de risco

É importante concentrar-se em intervenções orientadas ao controle dos fatores de risco em nível coletivo mais que individual. Em todo caso tratam-se de fatores que se sobrepõem e não podem separar-se:

- Perdas dos laços familiares por consequência da incompreensão tanto dos pais em relação aos filhos, quanto destes com seus pais. Desestruturação das famílias por muitos motivos

(abandonos, matrimônios indesejados e precoces, alcoolismo, separação e violência familiar).

- Em alguns casos, caráter efêmero das relações de amizade e tensões nas relações amorosas entre os jovens como consequência da transição de suas sociedades, desde as estruturas de maior controle e outras que precisam de maior liberdade de expressão sentimental.
- Como resultado de uma negociação plena de tensão e conflito os valores culturais próprios com as sociedades hegemônicas gera para os jovens uma sensação de “não lugar”.
- Faltam recursos econômicos aos pais e frustração dos jovens que contam com novas necessidades fora das economias de subsistência; a necessidade de gerar ingressos próprios para atender essas expectativas de consumo por parte dos jovens os leva a ingressar em atividades penosas e/ou a ingressar em atividades ilegais, além de formas de trabalho infantil. Não obstante, o prestígio que outorga o dinheiro entre os companheiros e a própria posição social dentro da comunidade. Para aqueles que não a têm pode ser uma experiência traumática. No caso da reserva de Dourados, muitos suicídios de crianças entre 8 a 10 anos ocorreram pela vergonha de não poder adquirir roupas ou sapatos para ir à escola. O estado permanente de não pertencer (estar entre lugares) propicia aos jovens solteiros, especialmente, um estado de extrema fragilidade emocional; o sentimento de não ter lugar, a deriva em um estado emocional de não ser amado por ninguém, aflorando estados especiais de alteração que em muitos casos anunciam ou conduzem ao suicídio, como são os casos de *wawamia* (embera), tristeza (guaraní) e *pasuk* (awajún). Histórias passadas muito traumáticas tais como: genocídio, estupros, constantes perdas de terras e recursos ou outras vividas pelas gerações passadas se transmitem aos jovens, acrescentadas pelos traumas presentes, gerando uma perigosa atitude de negação do futuro. O aqui e o agora são tão árduos que carregam um presente de dor e um fruto de extrema frustração.

## No âmbito cultural

- Cada cultura tem suas próprias categorias de saúde, doença e qualquer medida que se tome em relação aos jovens e crianças indígenas tem que necessariamente passar por um processo de consulta prévia, livre e informada.
- Notamos que a recomendação mais importante é a de impulsionar processos que conduzam a que a própria comunidade se aproprie do problema, o submeta a reflexão e estabeleça estruturas e mecanismos necessários para levar a cabo uma solução sustentável e duradoura do problema. Quanto maior controle tenha a comunidade, mais corretas serão as análises e menos arriscadas as decisões.

# BIBLIOGRAFIA

## PERU

- 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, n. 16.
- \_\_\_\_\_ (1991) Los Aguaruna II. Mujer y terapia natural. *Prosalus Informativo*, 1991/12, n. 17.
- Abad, Luisa (1992). Proyecto Manseriche: cumpliendo objetivos. *Prosalus Informativo*, 1992/03, n. 22.
- Abramonte Benites, Miguel y Maniero Labayen, Íñigo (2000). *Evaluación Participativa de Necesidades Priritarias: Alto Marañón*. Jaén: SAIPE, Piura: CIPCA, Bilbao: Alboan, Madrid: AECI.
- 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, Peru.
- Aguirre, R., Guell, 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 Peru. Lima, Pontificia Universidad Católica del Peru.
- \_\_\_\_\_ (1985) Los Sistemas de Género y el Desarrollo de la Selva. En Shupihui. CETA, Iquitos, Peru.
- Arroyo, Juan; Eduardo Cáceres, Susana Chávez y Mario Rios (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: p. 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. CAAAP, s.f. DATA.
- Barclay, Federica (1985). Para civilizarlas mejor. In: *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*. In: *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 In: 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, Peru. In: *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. In: 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. In: *Studies in Aguaruna Jívaro ethnobiology, Report 4*. Berkeley: Language Behavior Research Laboratory, University of California.
- \_\_\_\_\_ (1980) Aspectos sobre el control de la fertilidad entre los Aguaruna Jíbaro, Amazonas, Peru. Lima: Debates en Antropología, n° 5, p. 141-153.
- Berlin, Elois Ann (2004) *Violencia familiar y suicidio en las comunidades Aguarunas del Alto Marañón: haciendo realidad nuestros derechos*. p. 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 Jívaro 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: p. 545-558.
- \_\_\_\_\_ (1984c) *La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguaruna del Alto Maio*. In: 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*. In: 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*. In: 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: p. 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 Rio Maio, 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 v. IX*, n. 19. Lima: CAAAP.

- \_\_\_\_\_ (1984b) La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguaruna del Alto Maio. 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. In: 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 Maio*. 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. In: 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*. In: *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*: 221-237. Paris/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, p. 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, Peru.
- 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 Peru.
- 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, Peru.
- Godelier & M. Panoff (eds.) (1989). *Fabrique des corps* (título provisorio). Paris: 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, EUA.
- 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.
- Gualart, José María (1958). *Mitos y Leyendas de los Aguaruna del Alto Marañón en Peru Indígena*, VII, n. 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.

- Guézmez, 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, CEPESJU, UNICEF.
- Halbmayer, Ernest. Meanings of Suicide and Conceptions of Death among the Yukpa and other Amerindians of Lowland South America. *J Med Athropology*, v. 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, p. 121-148.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAP, p. 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-Peru (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 (jibaros): sistema de linajes segmentarios*. RMN 43: 467-489.
- \_\_\_\_\_ (1977) *Organización sociopolítica de los Aguaruna (Jibaros). Sistema de linajes segmentarios*. In: *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, Maio Maritza (2007). *Informe Autodiagnóstico del pueblo aguaruna*. CARE Peru.
- 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 Peru, IPEDEHP y SAIPE.
- Meentzen, Ángela (2000). *Estrategias de Desarrollo Culturalmente adecuadas para mujeres indígenas*. BID. Washington, D.C. EUA.
- 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 Maiorca 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. In: Acceso de la justicia en el mundo rural. Lima, Instituto de Defensa Legal.
- \_\_\_\_\_ (2005) Invisibles entre sus árboles: derechos humanos de las mujeres indígenas amazónicas en el Perú: el caso de las aguarunas, asháninkas y shipibas. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, p. 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 Awajún: 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 Jívaro 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 Jívaros: 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. In: 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, p. 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, Peru.
- 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. In: 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, p. 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. In: 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. In: 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. In: 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 XVIIIe siècle: 215-352. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, Synthèse n° 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-Amazone du XVIe au XXe siècle. In: *Équateur* 1986, vol. 1. Paris: ORSTOM.
- \_\_\_\_\_ (1991) Les Paltas. Les Jivaro andins précolombiens à la lumière de l'ethnographie contemporaine. *BIFEA* 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. In: F. Héritier-Augé & E. Copet (eds.), *La symbolique de l'alliance IV: économie, politique et fondements symboliques de l'alliance*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- \_\_\_\_\_ (1994b) Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas. Los Jivaro en las representaciones occidentales. In: 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. In: 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. In: 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 Peru 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, p. 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, p. 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*. Paris: Payot.
- Works, Martha (1984). "Women and men in contemporary Aguaruna Agriculture". In: *Agricultural change among the Alto Maio Aguaruna, Eastern Peru: The effects on culture and environment*. University Microfilms International. USALondon, England, p. 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 Inst Hist Geogr Bras., v. 180: 5-34. Imprensa Nacional. Jul-Set.
- Anderson, L. (1959). *Ticuna vowels with special regard to the system of five tonems*. Publicacoes do Museu Nacional. Serie Linguística Especial nº 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. In: *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 PaiĀ/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 Guaraníes en tiempos de suicidio. 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. Multítemas: 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'ngatu 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. Rev Antropologia 43-1: 89-144 (2003) Tupi-Guarani, um caso de fidelidade. Rev Bras 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, jul 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. Dezembro 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 região. 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, outubro 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.
- Foti, M. V. (2004). A morte por Jejuvy entre os Guarani do sudoeste brasileiro. Brasília, Funasa, (mimeo, 15 p).
- 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).
- Gadella, R. M. A. F. (1980). As missões jesuíticas no Itaitim: Um estudo das estruturas sócioeconômicas 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/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 87-136.
- Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. Mana 3 (2), Rio de Janeiro, 39-65.
- Grunberg, 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).

- Grunberg, G. (1991). Por que os Guarani estão se matando? In: Tempo e Presença no. 258. Rio de Janeiro, CEDI, 32-37.
- Gruspun, 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 socialpsychological 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). Toru duu'u, u ugu (nosso povo). Museu Nacional/SEC/ MEC. Rio 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/ Guarani às usinas de álcool, na região da Grande Dourados, durante os últimos 20 anos. Multítemas: 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 cauíim: 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, n. 2, p. 21-48.

- Luciani, J. A. K. (2001). Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana* v. 7, n. 2, p. 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.
- Meihs, 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, p. 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: Assunção*, n. 154, jun/95, p. 30-3.
- Meliá, B.; Grunberg, F.; Grunberg, G. (1976). *Los PaiḐ Tavyterã: Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo*. Centro de Estudios Antropológicos da Universidade Católica, Assunção.
- 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 (tese)*. PPGAS-FFLCH/USP.
- Monteiro, J. M. (1998). Os Guarani e a história do Brasil meridional: Séculos XVIXVII, 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, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, 585-598.
- Mura, F. (2000). Habitações Kaiowá: 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: Seguido 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, Assunção: 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, n. 1, 4-10.
- Oliveira Filho, J. P. (1977). As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna. (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). Tukuna: Vida ou morte. Universidade de Caxias do Sul. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Porto Alegre: Vozes.
- Pauletti, M.; Sschneider, 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 antropológico. 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 Kaiwá) do Mato Grosso do Sul. Brasília: FUNAI.
- \_\_\_\_\_. (1995) Parentesco e organização social Kaiowá. (Dissertação de mestrado), Ifich- Unicamp. Pentecostalismo Kaiowa: Aproximação aos aspectos sociocsmológicos 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, janeiro 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'i: Um Guarani que não se cala. Campo Grande, UFMS.
- Thomaz de A. R. F. (1991). O projeto Kaiowa-Ñandeva: Uma experiência de etnodesenvolvimento 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-capas.
- 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) Nimuendaju 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). São Paulo, Depto. História, FFLCH-USP.
- Wicker, H.-R. (1997). Taruju: Enfermedad de los dioses que lleva al suicídio: Anotaciones provisionarias para la comprensión de los suicídios entre los PaiĀ Tavyterā (Guarani) del noreste del Paraguay. *Suplemento Antropológico*, v. XXXII, n. 1 e 2, Asunción, 273-315.
- Zarratea, T. (1999). La religiosidad Guarani (PaiĀ Tavyterā). *Suplemento Antropológico*, XXXIV: 2, Asunción, 131-43.

## Bibliografia geral

- 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. (197?). *Dos índios do Brasil Central*. Uberaba: Triângulo.
- Baldus, H. (1937). *Ensaios 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.) Assunção: 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, n. 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) 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 Nimuendajá*/ editado em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE.
- Gallais, E. 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, n. 2, p. 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, Museu Antropológico, Setor de Folclore.



- Gay, J. P. (1942). História da república jesuítica do Paraguai desde o descobrimento do Rio 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 Ferreiro. 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 Amparo 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: Ensaios de etno-história 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: Pinas 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.
- Simpósio 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 apocucva-Guarani. São Paulo: Hucitec.
- 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.

### Diário Folha de São Paulo

Busca de arquivos, que não constam na Internet

Suicídio "contagia" índios caiuás, acredita psicóloga. Jornal Folha de S.Paulo. 13 de janeiro de 1991.

Mais um índio se suicida no MS; é a oitava morte ocorrida este ano. Jornal Folha de S.Paulo. 12 de maio de 1991.

Sem Futuro, índios brasileiros se matam. Jornal Folha de S.Paulo. 2 de junho de 1991.

Passarinho vai discutir com Collor relatório sobre suicídio de kaiowá. *Jornal Folha de S.Paulo*. 20 de junho de 1991.

Reserva Indígena no MS registra o seu sexto suicídio. *Jornal Folha de S.Paulo*. 25 de junho de 1991.

Polícia confirma outro suicídio de índio kaiowá em reserva do MS. *Jornal Folha de S.Paulo*. 30 de jul de 1991.

Para PF, seitas influem nos suicídios do MS. *Jornal Folha de S.Paulo*. 31 de jul 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 fevereiro de 2000.

A caminho da Páscoa. *Jornal Folha de S.Paulo*. 18 de março de 2000

### Diário Jornal Folha da Tarde

Busca de arquivos, que não constam na Internet

Superpopulação provoca suicídios, diz estudo. *Jornal Folha da Tarde*. 1991/02/12.

### Diário Jornal Estado de São Paulo

Busca de arquivos, que não constam na 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 S. Paulo*. 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.

### Diário Jornal do Brasil

Caiuá luta pela sobrevivência de sua cultura. *Jornal do Brasil*. 12 de janeiro de 1992.

### Diário Jornal o Globo

Degradação pode extinguir os caiová. *Jornal O Globo*. 10 de fevereiro de 1991.

### Disponível na Internet

Tosta, W. ONU faz alerta para suicídio de caiuías. *O Estado de S. Paulo*. 2010/01/15. [http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/20100115/not\\_imp496032,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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-desuicidio-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-completaum-ano-comemorando-expansao,475165,0.htm>
- Chade, J. Relatório da ONU critica políticos indigenistas do Brasil. O Estado de S. Paulo. 2009/8/19. <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,relatorioda-onu-critica-politicos-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/estadaoedejoje/20090731/not\\_imp411301,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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/estadaoedejoje/20090702/not\\_imp396491,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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,suicidiosde-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-planocontra-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/estadaoedejoje/20090505/not\\_imp365532,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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/estadaoedejoje/20090322/not\\_imp342759,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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-indigenapreocupa-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/estadaoedejoje/20081009/not\\_imp256566,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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/estadaoedejoje/20080823/not\\_imp229321,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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/estadaoedejoje/20080820/not\\_imp227159,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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/estadaoedejoje/20080210/not\\_imp122213,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaoedejoje/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,aposquatro-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-negamvisto-a-indigenas-que-iam-a-sessao-da-cidh,18819,0.htm>
- Onda de suicídio ‘assombra’ grupo aborígene na Austrália. O Estado de S. Paulo. 2007/4/16. <http://www.estadao.com.br/arquivo/mundo/2007/not20070416p25820.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. Estréia-Questão indígena ganha destaque em ‘Terra Vermelha’. O Estado de S. Paulo. 1989/12/31. <http://www.estadao.com.br/noticias/arteeazer,estreaquestao-indigena-ganha-destaque-em-terra-vermelha,284652,0.htm>
- Ezabella, F. – Reuters. Entrevista-Nachtergale leva misticismo da Amazônia a Cannes. O Estado de S. Paulo. 1989/12/31. <http://www.estadao.com.br/noticias/arteeazer,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](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](http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20070730/not_imp27017,0.php)

## Notícias do CIMI

- www.cimi.org.br Documento final do Aty Guasu, 3 – de junho 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>
- Sombreiro: 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 Sombreiro. 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 declaratória. 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>
- Sombreiro: morte e vida guarani. Conselho Indigenista Missionário. 2005/6/29. <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1314&eid=325>
- Índigena 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 Guarani-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&eid=325>
- Pela imediata homologação da terra indígena Ñanderu 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/indigenouspeoples-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. Autor: 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-mentalhealth-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 Maior indígena de la Zona del Bajo Atrato, CAMIZBA (2004). S.O.S. Acción urgente, suicidios indígenas. Riosucio, Chocó.
- Cabildo Maior 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 aprendizaje de jaibaná. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Duque, L. et al. (1997). Chageradó, el Río de la caña flecha partida: Impacto sociocultural 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 Riosucio.
- 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 autopropetuaación 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 Chocoes: Embera, Catíos, 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. In: 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](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 Ikalá 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), janeiro-junho, 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, p. 76.
- Care, P.-I. H. G. (2007). Línea de base: Derechos de los pueblos indígenas, p. 71. Care, Peru.
- Campos G. J. (2008). Informe preliminar de le studio de barreras sociales y culturales para a tención prenatal. VI Ronda Fondo Mundial, p. 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 macrooriente: San Martín, Loreto y Ucayali, p. 47.
- CIMI (2008). Violência por omissão do poder público. [http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1242401298\\_cap%20III.pdf](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, p. 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, p. 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. & Maio Maritza (2007). Informe Autodiagnóstico del pueblo Aguaruna. Care, Peru, p. 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 Peru, 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](http://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 Peru. 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 jul 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](http://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 lés wichí-mataco [http://www.wpanet.org/uploads/Sections/Mass\\_Media\\_Mental\\_Health/lesuicide-chez.pdf](http://www.wpanet.org/uploads/Sections/Mass_Media_Mental_Health/lesuicide-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. Maio-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.), In: 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 inter-nationalization 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. In: 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. Congresso 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.). Univ. 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.

### Notícias de periódicos e outras publicações

- 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-levamjovens-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](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 jul 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.; Sepúlveda López, I. Vivir las ideas, idear la vida: Adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los embera y wounaan de Riosucio, Chocó. *Revista Antípoda*, No. 6, janeiro-junho, 2008, p. 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://espaciohaides.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](http://br.groups.yahoo.com/group/dialogos_lusofonos/message/17557)
- Um quinto de jovens Tikuna são considerados usuários de cocaína. quarta-feira, 19 de março de 2008. <http://merciogomes.blogspot.com/2008/03/um-quinto-de-jovens-ndiostikuna-so.html>