

Violencia contra las mujere

*la necesidad
de un doble plural*



Wilson Hernández Breña
Editor

 **GRADE**
Grupo de Análisis para el Desarrollo

 **CIES**
consorcio de investigación
económica y social

Construyendo conocimiento para mejores políticas



**Violencias contra las Mujeres
La necesidad de un doble plural**

Wilson Hernández Breña
Editor

Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE)
Av. Grau 915, Barranco, Lima 4, Perú
Apartado postal 18-0572, Lima 18
Teléfono: 247-9988
www.grade.org.pe



Esta publicación cuenta con una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

Lima, noviembre del 2019
Impreso en el Perú
500 ejemplares

Las opiniones y recomendaciones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente los puntos de vista de GRADE, PNUD y CIES. Los autores declaran que no tienen conflicto de interés vinculado a la realización del presente estudio, sus resultados o la interpretación de estos. La publicación se logró gracias al financiamiento del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – Perú y además contó con el auspicio del Consorcio de Investigación Económica y Social.

Editor: Wilson Hernández Breña.
Corrección de estilo: Artífice Comunicadores.
Diseño de carátula: Juan Luis Gargurevich.
Ilustración de carátula: Lici Ramírez (Amanecer esperanza).
Diagramación: Amaurí Valls M.
Impresión: Impresiones y Ediciones Arteta E.I.R.L.
Cajamarca 239-C, Barranco, Lima, Perú. Teléfonos: 247-4305 / 265-5146

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2019-16883
ISBN: 978-612-4374-24-1

CENDOC / GRADE

HERNÁNDEZ, Wilson

Violencias contra las Mujeres. La necesidad de un doble plural / Wilson Hernández Breña. Lima: GRADE, 2019.

ACOSO, GÉNERO, HISTORIA, MACHISMO, MUJERES, SEXISMO, VIOLENCIA, PERÚ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

- LA NECESIDAD DE UN DOBLE PLURAL 9
WILSON HERNÁNDEZ BREÑA

VIOLENCIAS EN RELACIONES DE PAREJA

CAPÍTULO 1

- NO UNA, SINO VARIAS FORMAS DE SER VÍCTIMA: PATRONES DE
VICTIMIZACIÓN EN RELACIONES DE PAREJA 25
WILSON HERNÁNDEZ BREÑA

CAPÍTULO 2

- ¿POR QUÉ NO DEJAN A LOS HOMBRES VIOLENTOS? ASPECTOS
SOCIALES Y CULTURALES VINCULADOS CON EL MANTENIMIENTO DE
LAS RELACIONES EN MUJERES AFECTADAS POR MALTRATO CONYUGAL 61
CÉSAR NUREÑA Y CECILIA CAPARACHÍN

CAPÍTULO 3

- ¿POR QUÉ LAS MUJERES VÍCTIMAS DE VIOLENCIA DE PAREJA EN EL
PERÚ NO BUSCAN AYUDA? 87
JHON ORTEGA

CAPÍTULO 4

- ¿MÁS EDUCADAS, MÁS EMPODERADAS? COMPLEMENTARIEDAD
ENTRE ESCOLARIDAD Y EMPLEO EN LA PROBABILIDAD DE VIOLENCIA
DOMÉSTICA CONTRA LAS MUJERES EN PERÚ 117
ROSA LUZ DURÁN

NUEVOS CONTEXTOS PARA VIEJOS PROBLEMAS

CAPÍTULO 5

- “A UNA SEÑORITA NO LE PASAN ESAS COSAS...”: SEXISMO Y
CULPABILIZACIÓN DE LA VÍCTIMA EN COMENTARIOS EN REDES
SOCIALES ANTE UNA NOTICIA DE VIOLENCIA SEXUAL OCURRIDA EN LIMA 147
ERIKA JANOS URIBE Y AGUSTÍN ESPINOSA

CAPÍTULO 6	
GÉNERO Y ESPACIO PÚBLICO: EL ACOSO SEXUAL CALLEJERO COMO MUESTRA DE HOMBRÍA	183
MARIELIV FLORES	
CAPÍTULO 7	
SEXISMO AMBIVALENTE Y ACTITUDES DESFAVORABLES HACIA EL LIDERAZGO FEMENINO EN UNA ESCUELA DE SUBOFICIALES DEL EJÉRCITO PERUANO	211
CLAUDIA SERNA Y ROSA CUETO	
CAPÍTULO 8	
CUANDO EL REMEDIO ES PEOR QUE LA ENFERMEDAD: EL DISCURSO DE AUTOAYUDA AMOROSA DE TOMÁS ANGULO Y LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL PERÚ	237
CAROLINA ARRUNÁTEGUI	
CAPÍTULO 9	
ENUNCIACIÓN PERIODÍSTICA DEL FEMINICIDIO ADULTO: EL CASO DE PAOLA PERALTA	269
LILIAN KANASHIRO Y LUCÍA YAP	
UNA MIRADA CRÍTICA DESDE LA AMAZONÍA	
CAPÍTULO 10	
SUICIDIOS EN LOS TIEMPOS DE COCA: GÉNERO, VIOLENCIA Y CAMBIOS SOCIALES EN COMUNIDADES TICUNA DE LA AMAZONÍA PERUANA	299
CECILIA NUÑEZ, MANUEL MARTÍN, SYDNEY SILVERSTEIN Y ROSARIO RODRÍGUEZ	
CAPÍTULO 11	
LA MUERTE COMO RECURSO: VIOLENCIA Y GÉNERO EN LA CULTURA AWAJÚN	327
WILLY GUEVARA	

CAPÍTULO 12	
LA SELVÁTICA DE LA CASA VERDE: MÁS ALLÁ DE LA VIOLENCIA DEL ESTEREOTIPO Y DEL ESTIGMA	367
ANDREA CABEL GARCÍA	
LAS VIOLENCIAS EN LA HISTORIA	
CAPÍTULO 13	
PUBERTAD Y ELECCIÓN MATRIMONIAL. LA CIUDAD DE LIMA Y LA EXPERIENCIA DE LA SEVICIA CONYUGAL EN LA AGONÍA COLONIAL	391
LUIS BUSTAMANTE OTERO	
CAPÍTULO 14	
¿DURMIENDO CON EL ENEMIGO? UN ESTUDIO EXPLORATORIO SOBRE LA VIOLENCIA, LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO ENTRE AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES. LIMA A FINES DEL PERIODO COLONIAL	413
MARIBEL ARRELUCEA	
CAPÍTULO 15	
“EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS” Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS ANDES COLONIALES, SIGLO XVI	443
PALOMA RODRÍGUEZ	
SOBRE LOS AUTORES	467

CAPÍTULO I I

LA MUERTE COMO RECURSO: VIOLENCIA Y GÉNERO EN LA CULTURA AWAJÚN

Willy Guevara - Investigador independiente

1. Introducción

A inicios de los años 90, el Ministerio de Salud (Minsa) construyó el puesto de salud en la comunidad de Chipe-Kusú, ubicada en el río Marañón, en el departamento de Amazonas, Amazonía peruana, bajo la responsabilidad de una técnica mestiza en Enfermería. En sus reportes empezó a aparecer el rubro envenenamiento por sustancias tóxicas, y mencionaba al barbasco y a otras que no identificaba (Guevara, 2001).

Los informes posteriores revelaron el incremento del envenenamiento como causa de morbilidad y mortalidad. La extensión del fenómeno llamó la atención del psicólogo de la Dirección Subregional de Salud de Bagua (DISA Bagua), instancia administrativa del Ministerio de Salud en Amazonas, que tenía a su cargo la oferta de salud biomédica estatal para la población nativa.

El psicólogo solicitó, por los canales oficiales, a la Organización Panamericana de la Salud (OPS) realizar una investigación antropológica especializada del fenómeno, y fui contratado. A la primera indagación le siguieron otras, que trataron de profundizarla mediante diversas líneas de trabajo, hasta configurar una visión interna lo más completa posible, que aceptaron y admitieron los límites que se presentaron.

Se encontró una realidad secreta que toda la población se esforzaba en mantener fuera del conocimiento de los externos. A toda pregunta se respondía que era una costumbre de las mujeres y la cultura, y no se sabía de dónde provenía. Al repreguntar por qué sucedía únicamente en la etnia awajún y no en otras etnias amazónicas y menos en sus pares de

la misma familia lingüística jíbaro, como shuar, wampis, achuar, shapras y otras del mismo tronco cultural, se volvía a obtener la misma respuesta repetida innumerables veces.

Aquella interrogante impulsó la pregunta maestra que dirigiría todas las indagaciones, tanto la primera cuanto las que siguieron: ¿Por qué toman plantas venenosas las mujeres awajún cuando son agredidas desde el lado masculino (patriarcal) de la cultura?

Se revisó toda la bibliografía suicidogénica occidental, oriental y étnica. Se descubrió que el suicidio (incluido el envenenamiento) constituye una plataforma donde se imbrican e interactúan múltiples causas y factores de orígenes objetivo y subjetivo, y especialmente relacionales, que lo complejizaban aún más. Abordarlo exigiría un diseño metodológico especial que pudiera aprehenderlo o asirlo en todas sus dimensiones.

A algunas relaciones de tipo macro las defino como contextos inductores (ideologías con un sentido de la muerte bastante particular, por ejemplo, para el caso que articulo). Otras provienen por lo general de las industrias seductivas (aquellas transnacionales que venden sentidos, contenidos y sublimaciones que valoran el éxito como paradigma superior exitista entre las personas). No señalo solo a las relaciones humanas, sino amplíe mi visión a todas las relaciones existentes: seres humanos con la naturaleza y, en definitiva, con el cosmos y todo cuanto haya. La muerte es una de ellas, tal vez la más certera, porque es la única verdad inamovible y universal desde que se toma conciencia de su condición inexorable.

2. Metodología

Entendí que los mecanismos que necesitaría no serían reduccionistas ni simplificadores. Por el contrario, exigirían ampliar los análisis más allá de las narrativas de los informantes claves. Y con las «socias investigadoras» planteamos una lista de zonas interrogativas (señaladas aquí muy brevemente) que no deberían faltar en las preguntas: violencia en diversos órdenes, agresiones físicas y emocionales, vulneración de derechos

consagrados en los reglamentos comunales, amenazas, humillaciones, desvalorizaciones, formas de desprecio, atribución de culpas y ejercicios machistas en todo su espectro, tanto desde el interior de la cultura como los que llegaron en diversas formas desde el exterior.

El escenario geográfico de la primera investigación fue el centro poblado menor de Chipe-Kusú, que agrupa a las comunidades de Chipe y de Kusú y sus anexos (Emat, Porvenir, San Mateo, Umakai, Listra y Wee). Permitted establecer un escenario clave que luego se fue engrosando en dos territorios paralelos: el geográfico y el epistémico. El escenario inicial se complementó con la clasificación de las más de 300 poblaciones visitadas posteriormente: comunidades pequeñas, centros poblados menores, de río, de quebrada, de montañas, próximas a fronteras culturales y alejadas de las mismas (Guevara, 2001).

Chipe fue centro de la primera indagación, porque toda la información previa la indicaba como escenario de una epidemia de consumo de plantas venenosas por mujeres jóvenes que sobrevivían o morían, y tuvo como arco temporal a 1997, 1998 y 1999.

Se decidió utilizar la investigación cualitativa porque resultaba la única capaz de facilitar una comprensión de las instituciones subjetivas (denomino así a las creencias fuertemente instaladas en las mentalidades que generan no solo valorizaciones y percepciones, sino también actuaciones) que subyacían detrás de las estadísticas y los perfiles epidemiológicos.

El consumo de plantas venenosas constituía un fenómeno sumamente complejo. Para entenderlo, necesitaría reconstruir la historia de toda la cultura desde los mitos hasta las realidades personales y colectivas. Asimismo, se obtuvo la certeza de que la suicidogenia biomédica positivista resultaría insuficiente y se tendría que ingresar en busca de posibles explicaciones a las denominadas «enfermedades culturales» que se extienden en diferentes formas y a todas las etnias amazónicas.

La ubicación y calificación de los informantes claves constituyeron la parte inicial que implicó un largo y denso trabajo de preparación. Se organizó a un conjunto de jóvenes mujeres denominadas «socias investigadoras», quienes aceptaron introducirse en los universos secretos

donde se generaba y desarrollaba la fenomenología del «envenenamiento femenino».

A ellas les permitiría volver a conocer o reconocer su cultura, decodificarla, ponerla en perspectiva y descubrir interrogantes que desde niñas se fueron formulando y sobre las que había muchas más preguntas que respuestas.

El sistema permitió horizontalidad y un estado de confianza indispensable, pese a las amenazas de muerte formuladas por muchos varones hacia el investigador. Se afirmó el compromiso que el conocimiento generado tendría una utilidad práctica para las mujeres y se propondrían estrategias para su probable aminoramiento y, tal vez, su paulatina desaparición en el futuro (Guevara, 2018).

La experiencia demuestra que la metodología debe teñirse de imaginación e intuición. Los formatos metodológicos positivistas son mapas de navegación que permiten guardar los cánones académicos establecidos, pero la mayoría de las veces las realidades mentales no caben en ellos y es necesario crear o recrear, de acuerdo a los imperios íntimos del fenómeno estudiado, una serie de combinaciones metodológicas que permitan entenderlo en sus diferentes dimensiones, con rigor intelectual, pero al mismo tiempo con dignidad y respeto, y descubrir, hasta lo que sea posible, el punto de vista interno.

La OPS/OMS necesitaba producir conocimiento de calidad y generar insumos epistemológicos y metodológicos para alimentar el curso general de sus posibilidades interventoras. El objetivo maestro consistía en elaborar un producto que revelara los discursos más íntimos de las mujeres que consumen plantas venenosas, historias de vidas de sobrevivencia en los intersticios de las realidades ocultadas por el poder masculino, con la esperanza de que algo mágico las reconstruya. Aquello incluía llegar a los fondos etiológicos del caso y establecer todas las relaciones entre el mítico y el cotidiano, entre lo subjetivo y lo objetivo, y todas las «ecuaciones» que el proceso epistémico encontrara en su curso.

Una perspectiva estática, oficial u ortodoxa esperaría una realidad amazónica inmovilizada. Pero ella se retroalimenta a sí misma, tanto por dinámicas que le son inherentes, como porque, además, no es satisfecha

desde el exterior político nacional en sus horizontes básicos de justicia, transparencia, redistribución, felicidad y seguridad, que generan, entre los actores en general, procesos excluidores muy alejados de la inclusión.

Los informantes claves fueron seleccionados con la opinión favorable de las «socias investigadoras». Se trataba de ingresar a *lo femenino* y a *lo masculino*, desde sus tiempos míticos, destrozando en ambas trayectorias las percepciones y los significados similares o diferentes del fenómeno. Para el primer eje se eligió a envenenadas sobrevivientes, madres, hijas, abuelas y líderes femeninas. Para el segundo se eligió a jefes de comunidad, profesores, líderes indígenas, ancianos, padres de fallecidas, novios o enamorados de las que intentaron o fallecieron. Igualmente, se seleccionaron a informantes etiológicos o personas que, al pertenecer a la cultura, procesaban opiniones, interpretaciones y visiones particulares.

La revisión bibliográfica estuvo supeditada a la investigación de campo y a los hallazgos que se encontraban. Su lectura intensiva permitió descubrir algunos contextos ausentes y otros solo parciales. El tema no había sido estudiado a fondo ni de manera definitiva. Esta situación comprometía a generar y arriesgar interpretaciones más allá de lo política o académicamente correctas.

Entendí muy claramente, a mitad del proceso epistémico, que las relaciones de conocimiento que establecería me llevarían a interpretaciones cuya responsabilidad serían absolutamente propias, que dan lugar a otras, pero que el largo seguimiento del caso me brindaba una especie de «autoridad» para reclamar, mínimamente, no ocultarlo o simplificarlo.

Las investigaciones previas empezaron en 1997 y continuaron a lo largo de 22 años, etapa que me permitió realizar la película *Las hijas de Nantu*, que nació de un compromiso con las mujeres de dar a conocer al mundo su tragedia y cumplir a un mutuo acuerdo. Fue un proceso continuo, no todas financiadas por la OPS/OMS. Aproveché una serie de otros trabajos que me retornaban a Amazonas y retomaba las bases y redes que había fundado en las primeras.

3. Literatura previa

No es muy extensa. Me baso, para el presente artículo y otros similares, en las sucesivas investigaciones de campo que consigno en la bibliografía.

Jeanne Grover, enfermera del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), hizo una relación de suicidios, y tuvo como fuente sus viajes por distintas comunidades del Alto Marañón (Grover, 1973). Su documento de uso interno escrito en inglés figura en los archivos que el ILV donó a la Biblioteca Nacional del Perú.

El informe final del Proyecto de Desarrollo del Alto Marañón (Grupo DAM, 1978) de la cooperación española, dirigido por médicos que trabajaron durante una década en diferentes comunidades, señaló las principales patologías encontradas. Ofreció un cuadro estadístico con un universo de 100 varones y 177 mujeres. El suicidio fue 22.1 % para mujeres y 1.0 % para varones.

Entre 1976 y 1978, Michael F. Brown (1982) realizó trabajo de campo para su tesis doctoral en el alto río Mayo, Moyobamba, actual departamento de San Martín, entre los awajún asentados en aquella parte de la Amazonía, y publicó un artículo en inglés sobre el tema. Fue el avance descriptivo más explícito hasta entonces. Lo llevó a un congreso mundial en Londres, donde evidenció la incredulidad del auditorio.

Su aporte, predominantemente cuantitativo, expresó que los awajún del Mayo dijeron que el fenómeno era reciente. Propuso tomarlo como una conducta con base en la tradición, que pudo haberse desarrollado en la generación actual (Brown, 1982).

Aguaruna fue la denominación que hasta hace poco se les atribuyó. Es una palabra quechua que la cambiaron a awajún, como sinónimo de *aénts* (personas). Está relacionado con la antigua práctica de los guerreros que tejían con sus manos las *cushmas* y ropas para sus mujeres. Si *aguaruna* significaba 'hombre del agua', *awajún* es 'hombre del telar'. *Apu*, la autoridad máxima actual en cada comunidad, igualmente es término quechua, pero no la han variado.

Astrid Bant (1994) expresó: «Las uniones maritales jóvenes son generalmente inestables debido a la tendencia de las novias a resistirse al

matrimonio. Ella siempre tiene amantes, previene el embarazo, no sirve al novio conforme la norma, canta canciones mágicas para dominarlo» (pp. 91-92). Se refiere, evidentemente, a la costumbre de las jóvenes awajún de huir de la casa paterna, porque advierte que se está gestando una forma contemporánea de matrimonio arreglado, situación que rechaza, porque la vida en las comunidades y las referencias externas y el peso del pasado se expresan básicamente en los cantos mágicos Anen, que le han descubierto el amor y el enamoramiento.

El surgimiento de la certeza de que la mujer awajún puede enamorarse libremente, sin el sometimiento de la familia, es el descubrimiento cultural más importante que haya tenido lugar en esta cultura y en el género (Guevara, 2010).

4. Reflexiones conceptuales

Las culturas amazónicas en general y la awajún en particular no poseen dinámicas homogéneas. Por el contrario, en sus estructuras internas presentan contradicciones, asimetrías y tienden a la heterogeneidad en sus propios términos. Así, se suman los procesos de cambio y aculturación desde el exterior que los asedian de múltiples formas, sobre todo violentas y etnocidas.

Algunas posiciones antropológicas los consideran simplificación y deterioro de sus tramas íntimas. Sostengo que la aculturación más bien complejiza y no simplifica. Se complejizan bastante, y el déficit es que no se la estudia específicamente. Las posibilidades de cambio son escasas por presiones endógenas y exógenas permanentes. Es cada vez más compleja y fracturada su biculturalidad y bilingüismo. En mi opinión, la interculturalidad es un concepto en transición que necesita reconstruirse, porque no logra definir realmente la distancia entre mundos opuestos. Por el momento solo los etiqueta.

4.1. Los guerreros

La cultura awajún fue una sociedad específicamente guerrera. Es imprescindible conocer las instituciones organizadas en torno de ese carácter determinante y cómo esta estructura generó en las mujeres una manera de sentir. Y es indispensable también conocer qué sintieron las mujeres en relación con los varones. Se guerrerizaron de una manera sofisticada y única en el mundo, por influencia de los moches de la costa norte peruana, quienes quisieron conquistarlos pero fracasaron (Guevara, 2001).

Al guerrerizarse, destruyeron el matriarcado alimentario primigenio (este dato se repetirá varias veces en el artículo). Crearon instituciones patriarcales que, evidentemente, tienen semejanzas con otras en todo el mundo y en la historia, pero los comportamientos dentro de sus contextos internos fueron diferenciales (Guevara, 2013).

Describo algunas de sus configuraciones. La poligamia, la larga carrera chamánica para conseguir visiones de poder y de futuro (el *waymat* y el *ajutap*), que les permitiría manejar a la muerte y saber si morirían con honor y acumulando poderes mágicos, según la categoría de los enemigos vencidos. Ese perfil guerrero produjo inevitablemente la fractura entre géneros. La función ontológica y social de ambos se diferenció con claridad. Los guerreros manejarían la muerte y las mujeres, la vida y la naturaleza (Guevara, 2013).

Hay instituciones subjetivas que no desaparecen a pesar del cambio y la aculturación, con mayor razón en sociedades autárquicas y muy endogamizadas, como las postjibaras, en especial la awajún.

Es necesario desarrollar una antropología del cambio, una medida interdisciplinaria de la «aculturación». Es la exigencia de una nueva epistemología, un estudio de las mentalidades y subjetividades, tanto como de las feminidades y masculinidades. Es un trabajo que no hacen, necesariamente, ni el Estado ni las ONG. Tampoco lo hacen la Academia ni mucho menos las dirigencias indígenas, cuya agenda suele ser distinta (Guevara, 2017).

4.2. *¿Qué son las culturas?*

Las culturas, incluidas las mal llamadas «primitivas», son creaciones dialécticas imaginarias, imaginables e imaginadas, pero realmente existentes, en constante afirmación de sus supuestos y en permanente adopción de influencias, unas más que otras. La cultura awajún, la última en integrarse al Estado nación peruano, ha persistido en sus lógicas. Pese a la anomia en la que se halla desde los años 50 hasta la fecha, no ha dejado de lado el uso de la mujer (Guevara, 2015).

Las funciones patrísticas han pasado primero a los profesores; luego, a los jefes de comunidad y, posteriormente, a todo varón que considera que tiene derecho, por identidad y ancestro, a ejercer los usos violentos de lo *femenino*.

Las cosmovisiones amazónicas constituyen hipótesis interpretativas acerca de sus orígenes. Sus mitos son discursos explicativos sobre el tiempo, los seres y la naturaleza. Y cuando las enfermedades y epidemias externas de los conquistadores los agredieron, sus cosmovisiones se transformaron traumáticamente en cosmodemias (Guevara, 2006).

Una cosmodemia es una cosmovisión enfermada. Al momento de la invasión epidemiológica conquistadora externa, la vida existente, entonces, fue reemplazada por enfermedades que su sistema inmunológico no soportó.

Es central entender que las fiebres terribles de las morbilidades inéditas, llegadas desde el exterior, sustituyeron a las visiones diurnas y vitales conseguidas a través de rigurosos protocolos etnomédicos con apoyo de alucinógenos.

Las poblaciones se saturaron de bestiarios monstruosos, nocturnos y demonizados. Aquella etapa constituyó la principal agresión y violencia que sufrieron las etnias amazónicas. No obstante, fueron las mujeres las sanadoras, las que mantuvieron la unidad familiar y la resistencia sanitaria y alimentaria de sus familias.

Los varones salieron a defender pero perdieron. Sin embargo, instalado el nuevo orden, bajo el sometimiento al conquistador, la sumisión de la mujer no cesó y se mantuvo, incluso se acrecentó.

4.3. *Violencia en la Amazonía*

La violencia en las etnias amazónicas peruanas ha sido una constante desde antes de que arribaran los conquistadores. Jamás hubo arcadia alguna, como sostuvieran muchos cronistas laicos y religiosos. Los conflictos fueron una continuidad y el soporte de las relaciones en general y, especialmente, entre mujeres y varones.

La división social del trabajo estuvo bastante bien definida. Las mujeres fueron las proveedoras alimentarias y responsables de las familias, mientras que los varones hacían de cazadores, pescadores y sostenían guerras, muchas de ellas no necesariamente para obtener territorios o recursos, sino *específicamente para robar mujeres*. Fue una forma de ganar estatus o prestigio a través de la apropiación de lo femenino que les confería un poder superior sobre sus pares.

Aquella manera de ostentar poder con base en el uso de las mujeres es panamazónica. Y se extiende a todas las etnias habidas, extinguidas y a las que aún subsisten, a pesar de los agresivos impactos externos y al cambio social traumático que la sociedad nacional peruana ha provocado en el 60 % del territorio peruano.

La poligamia es igualmente panamazónica. La iniciación sexual temprana es una costumbre extendida que sobrevive, generando rutas de violencia sexual que los nuevos conceptos y derechos vigentes no han logrado desterrar. No toda la casuística ha sido analizada desde abordajes múltiples.

No obstante, aquella abordada hasta el momento no ha imaginado aún las estrategias correctas que puedan revertirlas, probablemente porque las visiones son externas y no se introducen en los tejidos interiores de las relaciones amorosas y sexuales de las personas y las actuaciones respectivas se encuentran con serias limitaciones de eficacia.

4.4. *La mujer como sujeto y objeto de la violencia*

Las mujeres están en el centro del ejercicio patriarcal de la violencia con particularidades propias en cada etnia y región amazónica. Así, por

ejemplo, en Madre de Dios las actividades ilegales de la tala y el tráfico de oro han creado una institucionalidad perversa cuya máxima expresión se da en la localidad denominada La Pampa, donde la prostitución infantil (y trata de personas) es una tendencia que crece de manera sostenida, pese a innumerables denuncias y al absoluto conocimiento de las entidades competentes (existe sobre el particular extensa bibliografía informativa de todo género en internet). Lo que no se descubren son estrategias de intervención y soluciones significativas, excepto interdicciones policiales que no llegan al fondo etiológico de los contextos que los producen.

Igualmente, en las zonas de influencia directa de las industrias extractivistas, las mujeres son las que tienen peores condiciones de vida, en comparación con los varones, quienes tienen mayores oportunidades de adecuarse a las nuevas situaciones y relaciones.

Pero la cadena de desvalor humano se cierne sobre las niñas, adolescentes y mujeres jóvenes, incluso cuando se encuentren cursando algún grado de escolaridad. La educación que reciben, que es intercultural bilingüe, no constituye una garantía específica de protección para ellas.

En todas las cuencas de la Amazonía peruana, las mujeres viven sus sometimientos de diversas formas. Todas ellas pertenecientes a una escala de violencia que se mide desde aquellas que la antropología relativista define como costumbres ancestrales hasta formas de agresión que les generan enfermedades culturales y biológicas. Es cada vez más frecuente que sean las portadoras de las infecciones sexuales que los varones las traen desde el exterior. No se consideran las prácticas sexuales internas donde siempre poseen la parte más vulnerable.

Un mapa infográfico activo de la violencia contra las mujeres y sus respectivas formas, grados y efectos sería necesario para el diseño de intervenciones eficientes.

5. Violencia en la cultura awajún

En la cultura awajún, la violencia de género tiene una expresión especialmente particular que no se presenta en otras etnias y está

relacionada con la ingesta de plantas venenosas cuando son agredidas desde la parte masculina de su cultura.

La práctica, desde el exterior positivista, puede ser denominada como «intento de suicidio», pero no es exactamente así, incluso cuando, por razones de entendimiento y diálogo, aceptamos el concepto.

Para entenderlo es necesario conocer los distintos contextos pasados y presentes que lo generan y sustentan. Es parte de un sistema de relaciones entre hombres y mujeres, cuya lógica solo será posible percibir y explicar desde el interior de este.

5.1. Orígenes, características y causas

Estamos ante una conducta colectiva femenina que proviene de los mitos y se hace psicología personal y social en diferentes procesos. Definitivamente, la práctica suicidal es ejercida mayoritariamente por las mujeres. Los hombres awajún actuales, especialmente los dirigentes indígenas, proponen diversas interpretaciones que se contradicen unas de otras.

En una carta de 1868 del ingeniero De Habich, contratado por Ramón Castilla para reconocer espacios de la Amazonía con fines de hallar formas de conectividad e integración territorial para el Estado (jurídico) peruano entonces en formación, escribió que llegó hasta una familia clánica al mando de un guerrero, que tenía muchas mujeres. Observó que ellas tomaban plantas venenosas para sancionar al guerrero cuando dejaba saber que dejaría a su primera mujer y tomaría una segunda o una tercera (la carta está referida en la obra de Carlos Larrabure y Correa, de 1905).

Un dato que revela por sí mismo el uso de las mujeres en la era guerrerista y dota de sentido al discurso que desarrollo es el siguiente: A los jóvenes que estudiaban la carrera chamánica para consagrarse como guerreros, situación que no todos obtenían, les entregaban una niña muy pequeña que crecía junto a él hasta que la hacía su mujer a muy temprana edad. Esa asignación de las mujeres era parte de las alianzas de poder entre guerreros y familias.

Otro dato que refuerza la misoginia esencial de los guerreros que no concebían estar enfermos ni enamorados, porque ambos estados los debilitaba, lo expresa el siguiente mito recogido y expresado por la anciana sabia Nuwis Dasek Sejekam (informante clave, anciana de 90 años a quien el autor entrevistó):

Antiguamente, las mujeres no sabían dar a luz. Cuando se embarazaban, los esposos las mataban para sacar al bebé.

Si sacaban a un niño, no le daban mayor importancia y hasta podía morir. En cambio, si sacaban a una niña, hacían todo lo posible para hacerla crecer. Luego, cuando ya pasaba el tiempo, el padre la hacía casarse con el hijo de la familia más poderosa.

Las mujeres eran para conseguir prestigio, riqueza y poder a través del matrimonio.

Así vivieron por muchos años, hasta que una vez una mujer que estaba embarazada fue mandada por el esposo a la chacra a comer maní, porque ya le quedaban pocos días para que la matara y le sacara del vientre al niño o niña.

Ella llegó a la chacra y comió maní, llorando y llorando. De pronto, llegó la familia rata con sus hijos y sus crías y le preguntaron por qué lloraba tanto. La mujer le confesó que su esposo la mataría para sacarle el bebé y no sabía qué hacer, ya que no sabía dar a luz.

Mientras la mujer conversaba con las ratas, su esposo estaba preparando materiales como bambú, un hacha y le sacaba filo para, cuando llegara la mujer, matarla.

La mujer seguía llorando, y la rata le dijo: «Yo que soy una personita pequeñita tengo un montón de hijos y tú que eres tremenda persona no puedes tener tu bebé. No te preocupes, yo te ayudaré y te enseñaré a dar a luz». En ese lapso, la mujer había cumplido con sus meses de embarazo y ya tenía que dar a luz, y empezó a sentir los dolores. Las ratas la atendieron y la mandaron a su casa muy contenta con su bebé. El hombre, al verla, entró en cólera muy grande. Ella le contó que las ratas le enseñaron a dar a luz.

El hombre dijo: «Bueno, ya no hay nada que hacer. Como descubriste la manera de dar a luz, me saco los senos y te los pongo en tu pecho». Antes los hombres llevaban los senos.

Desde entonces, las mujeres tuvieron senos y aprendieron a dar a luz.

5.2. Los procesos y sus efectos

Los awajún inicialmente se autodenominaron *aents* ('gente'), para diferenciarse de las plantas y animales a los que consideraban homólogos. No siempre los varones fueron guerreros. Adquirieron esta condición, como se ha escrito, al padecer la invasión moche, a quienes llamaron *iwas* o *uwas*.

Debe puntualizarse, una vez más, que la mitología indica que Nantu, la Luna, la deidad más antigua de las culturas amazónicas en general y de la awajún en particular, organizó un matriarcado alimentario primigenio. Les enseñaba la agricultura a las mujeres, mediante las mujeres míticas Nugkui, y les otorgaban los 22 cultivos iniciales.

La parte mítica obtiene evidencias en los hallazgos arqueológicos y etnohistóricos sobre la existencia de matriarcados en la costa norte peruana, vecina de la zona amazónica donde se asientan los awajún.

Jaime Regan S. J. (2010) ha demostrado las relaciones entre moches y grupos jíbaros y postjíbaros. Distingamos y relacionemos tiempo, espacios y construcciones ideológicas entre moches y chimús. Estos últimos se desarrollaron en el mismo territorio donde siglos antes existió la cultura Moche.

Es necesario mencionar el reciente hallazgo de niños sacrificados en estratificaciones chimús. Revelan un particular culto o manejo de la muerte que se ha expandido, obteniendo aplicaciones culturales propias en todo el territorio vecino. Es factible que el guerrerismo awajún y la reducción de cabezas de connotación mágica en la fiesta del Tzantza estén influidos por toda aquella conceptualización.

Étsa, el Sol, hegemonizó a partir de los incas (lo hemos recalcado de manera especial), que le adjuntaron características de dios. Las vertientes

por donde llega la hegemonía masculina son varias: los moches, que eran guerreros, pero adoraban a la Luna; los incas, que en repetidas oportunidades quisieron conquistarlos sin éxito, pero transmitieron la masculinidad solar como oposición a la Luna-Nantu.

Se asienta la masculinización, con la llegada de los conquistadores y sus construcciones religiosas patrísticas, y la demonización es una de las herramientas más terribles. Posteriormente, los nazarenos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con el Viejo Testamento como base doctrinal, profundizaron ese proceso que tuvo nítidos perfiles etnocidas en las subjetividades de los pueblos que vivían allí desde mucho antes de las culturas preincas.

Pero al final de todo el proceso descrito las mujeres empezaron su gesta por recuperar el poder perdido. Lo hicieron en el momento mismo en que los varones se hicieron guerreros y destruyeron el matriarcado alimentario.

Hubo toda una serie de instituciones que ellas crearon para recuperar el poder perdido. La condición de recuperación hace que la dirimencia entre varones y mujeres se convirtiera en una competencia por el poder. Si los guerreros manejaron la muerte; ellas, la vida. Al consumir una planta venenosa delante del agresor y públicamente, «subliminalmente», está diciendo: «Mira, consumo la muerte y sobrevivo». Y lo hace a través de lo que más conoce: las plantas.

5.3. Perspectiva lingüística del envenenamiento

Veamos el vocablo *maá* en idioma awajún y los diversos significados que se desprenden y sus relaciones con la muerte, según el Diccionario *awajún-castellano* de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana y el Formabiap (2011), que forma a los profesionales de la educación bilingüe intercultural de Iquitos.

Maábau. Suicida.

Maák. Suficiente. En el sentido de que ya es bastante. Que no se siga haciendo lo mismo a cada momento. Saturación.

Maákua. Ave parecida al águila. Se alimenta de serpientes y animales rastreros. Cuando canta, alguien morirá o habrá adulterio.

Maámamu. Suicidio.

Maámat. Suicidarse.

Maániamu. Peleas. Conflictos. No guerras.

Maánin. Peleador. Que le gusta hacer conflictos. No es sinónimo de guerrero.

Maánit. Peleas. Conflictos.

Maánitut. Tener conflictos.

Maát. Bañarse. Aseo del cuerpo. Bañarse es limpiarse del contacto y manejo diario de las plantas venenosas que manipulan. Lo hacen cuando limpian la chacra, cultivan o cosechan la yuca. El doctor Antonio Brack Egg, en comunicación personal, me informó que el 40 % de las plantas amazónicas son venenosas.

Maámaa (maáma). Yuca. Esta planta es acosada por muchas plantas venenosas. Y es una tarea diaria desvenenarla.

Maámag. Planta venenosa.

Maámayaak. Variedad de yuca.

Maáma. Yuca. Es la maáma, yuca, que se va envenenando.

Maáma. Yuca. Alimento central de la alimentaria awajún.

Maámagg. Planta venenosa. Que va sucesivamente envenenando a la yuca hasta hacerla colapsar. Situación que la mujer evita permanentemente.

Maámamu. Suicidio.

Maámat. Suicidarse.

Bisatkamaámu. Mujer secuestrada durante una guerra. El ganador la hacía suya. Muchas de ellas solían ahorcarse usando sus largos cabellos.

El pensamiento analógico mágico fundó sus propias relaciones y metáforas. En castellano, el término *envenenamiento* se traslada a la mujer que es saturada de agresiones, a la manera de las plantaciones de yucas que se ven cercadas hasta los límites de la vida y de la muerte por las plantas venenosas. Y desde una lógica homeopática y mágica, usan

las plantas venenosas (muerte) para rechazar a la muerte (ingiriéndola) y sobreviviéndola, demostrando su poder de vida sobre el varón que se supone gestiona la muerte.

5.4. Epidemiología histórica

Sobre la epidemiología, que se encarga de la distribución, frecuencia y factores de un fenómeno relacionado con la salud, se halló que Jeanne Grover registró, entre 1940 y 1960, 60 casos, en su mayoría femeninos. Por su parte, Michael F. Brown (1982), entre 1971 y 1989, recogió 186 casos en el río Alto Mayo, en su mayoría femeninos.

Brown (1982) analizó adicionalmente que para el periodo 1977-1981, al contar solo los suicidios registrados en el río Alto Mayo, obtuvo una tasa de 218 suicidios anuales (para una población de 100 000 habitantes), es decir, 17 veces de la tasa de los Estados Unidos en 1976. Agregó que al tomar en cuenta el margen de error, debido al número reducido de la población, se trataba de una tasa bastante alta. Señaló que el índice de suicidios era de aproximadamente de 180 x 100 000 por año para 1977-1990, para una población de 40 000. La proporción arrojaría 10 veces más que el índice de Inglaterra en el mismo periodo. La tasa estadística constante sería de 72 suicidios por año.

En mis primeras investigaciones llevadas a cabo entre 1997 y el 2006, cuando seleccioné 100 casos por año, que fueron estudiados a profundidad y con detenimiento, e incluyó la construcción de genealogías familiares y otras herramientas de la antropología médica, hallé absoluta mayoría femenina. Fueron escogidos respaldados por la opinión de las «socias investigadoras», en las más de 300 comunidades visitadas. La ubicación geográfica fue heterogénea y diversa e incluyó una especial clasificación. La tasa promedio mensual fue de 6.9 eventos suicidales, que incluyen ideación, amenazas, intentos, fallecimientos y actos diversos relacionados con el fenómeno.

6. El «suicidio» femenino awajún

6.1. Definición

Usaremos, con fines de transacción de entendimiento, términos positivistas que expliquen la lógica étnica interna. El suicidio femenino awajún tiene una característica fundamental que es necesario destacar previa y suficientemente: las mujeres no desean morir. Por tanto, lo propio es hablar de intento de suicidio, antes que suicidio propiamente dicho.

Por esa razón, además, es pertinente hablar de suicidalidad femenina awajún, porque se entran y extienden una serie de actos, sentidos, significados procesos y escenarios físicos y simbólicos a partir de ese núcleo.

La suicidalidad femenina es alimentada directamente por una serie de actos derivados de la poligamia y el desprecio patristico acumulado desde niñas.

Después de la creación de las comunidades (1956-1966), la poligamia siguió vigente. Los varones reciclados en su patristica desestimaron los contextos guerreros, pero se quedaron con la institución que más daño y dolor produce a las mujeres: la poligamia y el modo de sentir y practicar la afectividad y el amor.

A diferencia de la suicidalidad occidental y oriental, la mujer awajún no gesta su intención de manera secreta. Es un acto público que se da frente al agresor. Está confirmado que ella siente que es portadora de una acumulación sostenida de agresiones (se ha envenenado afectivamente poco a poco). De allí la pertinencia del término, donde caben lo simbólico, lo cotidiano, la violencia, la resistencia y toda una cadena de desvalores que, acumulados, llenan de *veneno* (daño) a lo *femenino*.

6.2. El envenenamiento

Se dijo que la fractura entre géneros que produjo la destrucción del matriarcado alimentario inicial tuvo como uno de sus efectos que las

mujeres manejaran la naturaleza y, por tanto, cultivaran la chacra y lo hicieran de una manera mágica. Me refero a la magia como ciencia natural, precristiana, no demonizada.

Al manejar la chacra, las mujeres cantan Anen como forma de abono mágico. Tienen unas piedras protectoras llamadas *naámug*. La magia atraviesa todas las relaciones del universo awajún o lo hacía con mayor nitidez antes de la formación de las comunidades.

Es sintomático que Guallart (1989), quien permaneció por 50 años entre los awajún y escribiera 10 libros sobre ellos, jamás mencionara el tema del envenenamiento/intento de suicidio de las mujeres. Cuando fue entrevistado, su actitud al respecto fue irónica, luego resignada y, finalmente, paternalista. Expresó que las mujeres awajún son aficionadas a consumir plantas como si estas fueran alimenticias. Acto seguido se confesó incapaz de aventurar una interpretación y, finalmente, apeló a su profesión y dijo que Dios las perdone.

Para alguien que estuvo tanto tiempo entre la cultura awajún, su punto de vista me pareció deleznable y se lo dije. Le pedí algunos datos que no los escribió, y me sirvieron para confirmar muchos de los hallazgos que para entonces ya brotaban de las indagaciones.

6.3. Algunas instituciones creadas en torno al envenenamiento

Una manera de ingresar al núcleo suicidal es a través del lenguaje desarrollado a su alrededor. Nombrar a los insumos, a las actitudes y a los signos de la potencial suicida. Prestar atención a las definiciones de ese vocabulario étnico ofrece una idea nítida de la psicodinámica interna del fenómeno. A continuación, un recuento del lenguaje suicidal a partir de dos informantes clave, Ananías Uwarai Yagkug y Natalia Mashigkash Tiwijam. Incluyo, además, algunos comentarios personales.

Tomar. Ingerir veneno (*tomar* equivale a intentar el suicidio).

Timu. Barbasco. Arbusto sumamente venenoso. Denominación etnobotánica. El barbasco fue muy usado en las casas clínicas para armar

cercos en torno de ellas, para crear una barrera epidemiológica, para evitar el paso de diversos animales malignos.

Venenos. Son plantas venenosas conocidas solo por las mujeres que las guardan en secreto y a varias de ellas las nombran con eufemismos mestizos como esmalte de uñas, lejía, detergente, pintura labial, champú y otros términos de productos relacionados con la cosmética.

Se trata de plantas que, abiertas con las manos, sus hojas, tallos o semillas arrojan olores similares a los productos mencionados, aunque no todas. Últimamente, acuden de manera directa a los insumos letales como lejía, que se vende en tiendas, especialmente en comunidades próximas a las fronteras culturales nacionales. Debe fijarse aquí lo inmensamente significativo que resulta nombrar a algunas de las plantas venenosas con productos cosméticos o de belleza.

Le gusta tomar. Calificación irónica del hombre sobre la mujer que intenta varias veces el suicidio. La frase «le gusta envenenarse» («está envenenada») es una opinión social que pretende descalificarla.

Sanar. Expresa el pedido desesperado de la mujer que se envenenó (intentó el suicidio) para que la salven o curen y la desenvenenen.

Curar. Lo opuesto a envenenamiento. Equivale a salir del estado de envenenamiento físico y simbólico. Las mujeres de la comunidad son informadas por la protagonista de que tomó veneno y solicita que la curen. Curarse es desenvenenarse.

Todas las mujeres del entorno despliegan una suerte de salvataje comunitario que se mantiene al margen de los servicios de salud oficiales. Solo después de las intervenciones de la OPS/OMS empezaron a referirse oficialmente los casos de envenenamiento a los establecimientos de salud. Sin embargo, esta práctica se ha diluido en los numerosos informes que las redes y microrredes envían a la Diresa y luego se disuelve en el Minsa. No se ha logrado desarrollar un protocolo biomédico ni etnomédico que resuelva el problema.

El término *curar* designa a la serie de operaciones dirigidas a evitar la muerte y detener el tóxico. Es un acto ampliado, porque adicionalmente convoca la atención, el cariño, la solidaridad (una forma de sororidad) y

la unidad de todas las mujeres. La solidaridad del género en torno a un acto que convocó a la muerte, la rechazó y la venció.

Si la mujer, efectivamente, salva de morir, dirá que está curada y hay un sentido importante en el término. La paciente estaba enferma, tomó, se envenenó y no murió, sino se curó. En otras palabras, resolvió un problema y adquirió futuro. Venció a lo que más quiere el varón: su sentido de la muerte.

Muerte. Cuando una mujer fallece por sobredosis, dada la cólera con que realiza el acto o porque las mujeres que acuden en su ayuda en un torbellino de llanto, desesperación y crisis no logran revertir el cuadro, se dice que *le ganó la muerte*.

¿Por qué la envenenada toma veneno si ya está envenenada? Porque el veneno destruirá ese estado. Lo similar actuará sobre lo similar. Es otra operación de homeopatía subjetiva emocional, que responde a otra de las leyes del pensamiento mágico.

Cuidar. Cuando alguna mujer menciona indirectamente la idea (ideación suicida) de tomar veneno porque el varón (o quien cumple ese rol) la viene agrediendo o envenenando, se plantean medidas para evitar que tome.

En el proceso de cuidar a las mujeres de la familia la observan, sin que ella se percate, y le retiran los probables insumos y le preguntarán, cada mañana, por los sueños que tuvo durante la noche, porque en su interpretación se notará la proximidad o lejanía de cumplir con la amenaza.

Son acciones que toda la familia despliega de manera discreta. La siguen sigilosamente a la chacra y a todas sus labores, pero la potencial suicida no toma en cuenta las medidas de seguridad: sigue su propia fenomenología. No es infrecuente que alguna vez alguien haya impedido la decisión final.

Sin embargo, cuidar no es dialogar, no es tratar de conversar o convencerla de otras salidas a sus problemas concretos, cotidianos y, muy especialmente, para que no se afilie al envenenamiento (muerte) como solución.

Una mujer que padece, por ejemplo, la poligamia de su pareja y sufre por esta razón, se siente envenenada paulatinamente. Cuando se

produzca el desencadenante final, el veneno que consuma funcionará como mecanismo relacionador, porque anulará causas y efectos del proceso de sufrimiento, y su decisión de «consumir muerte» relacionará su situación concreta al recurso cultural institucionalizado.

Las mujeres apelan al acto suicida uniendo lo personal a lo general. La muerte como recurso adquiere pleno sentido. Es una herramienta dentro de la cultura y la utilizan cuando las disfunciones enrarecen las relaciones entre las personas y los géneros de un modo crítico.

Es necesario profundizar en muchas líneas de trabajo a la luz del conocimiento producido hasta el momento sobre el fenómeno, que sigue siendo el más alto del mundo en relación con su población, con el agravante de que el INEI ha subregistrado su demografía.

El último censo, como es de conocimiento público, tuvo problemas de toda índole, incluido la autoidentificación. Y es notorio también, para quienes trabajamos en la Amazonía, que con posterioridad al Baguazo, los awajún se protegen de las derivaciones de este, como siempre lo hicieron las etnias ante las agresiones externas, y se recluyen en el centro de los bosques o en las montañas awajún, a las que, además, no siempre ha llegado el Estado.

Una de esas líneas de trabajo se relaciona con el deslinde del por qué solo las mujeres awajún practican sostenidamente el envenenamiento ante las investidas patrísticas, y se diferencian de las mujeres de su misma familia lingüística y de otras de la Amazonía que recurren al intento de suicidio o al suicidio propiamente, pero como brotes que concluyen que sus causas son muchas y más diversificadas.

Otra línea tiene que ver con la posibilidad de que asistamos a una «enfermedad cultural», o a una cosmodemia, cuyas anclas emocionales están mucho más arraigadas de lo que suponemos en los «subterráneos» del inconsciente colectivo de los awajún, que no alcanzó a los otros pueblos de raíz jíbara en su largo proceso de diferenciación.

No es tema menor señalar que otras etnias amazónicas peruanas tendieron a la unificación en diferentes procesos y modos como los asháninka, shipibo-conibo, entre otras, pero los de procedencia jíbara se dirigieron a la diferenciación, pese a mantener instituciones culturales comunes.

Al decidirse por el envenenamiento (intento de suicidio), la mujer pondrá en marcha al sistema en su conjunto, tratando de solucionar su problema y dándose la oportunidad de otro futuro, tanto para ella como para todas las mujeres.

El envenenamiento es la puerta de ingreso a un universo donde obtendrá el apoyo de las mujeres y de las Nugkuis y, simultáneamente, le permitirá sancionar al ente «envenenador». Por su especificidad, reitero, todo consumo de veneno se hace deliberadamente ante los ojos o del conocimiento del agresor.

Aconsejamiento. Antigua institución cultural que el guerrero ejercía al despertar a toda la familia durante el amanecer para aconsejarlos (darles consejos) mediante una serie de datos e informaciones para vivir el día. El aconsejamiento era una institución rutinaria preventiva que direccionaba el futuro inmediato.

Atencionada. Es cuando un varón se refiere a que ha disciplinado a una mujer. El varón manifiesta orgullo por haberle llamado la atención por cualquier motivo.

Amenaza. La mujer que acumula sucesivas agresiones (cotidianas-prácticas-simbólicas) del lado masculino, o de quien haga sus veces, expresa su intención de envenenarse. La cólera (*la kajetim*) con que informa de su situación es una amenaza. Equivale, asimismo, a la ideación suicida.

Cólera. La cólera awajún (*kajetim*) es famosa. En las mujeres, la cólera es el acto final de la cadena de agresiones. Se produce en ella inmediatamente después de recibir el insulto o grito final que culmina su decisión.

Saldrá dando un grito horrible y correrá al exterior de su vivienda a coger la planta venenosa que morderá desesperada. Ese grito horrible es la contraparte exacta de la risotada sensual y desafiante exclusiva de las awajún cuando están de buen humor. Este dato es muy importante. La oscilación entre la cólera y la risotada sensual suma rasgos diferenciales a su perfil.

La fenomenología de la cólera hará que no mida la cantidad ingerida y, en ocasiones, sobrepase la dosis y convoque a la agonía veloz que impedirá vencer a la muerte.

Huida. La mujer que corre a tomar veneno es casi siempre vista por el varón que provocó el acto. Es una diferencia sustancial con la suicidalidad no awajún. El acto es una acción entre el agresor y la agredida, una dirimencia final entre lo patrístico y lo matrístico.

En el suicidio occidental y oriental, en todas sus variantes y taxonomías, es un acto secreto que el individuo, hombre o mujer, planea consigno mismo y por largo tiempo.

El hombre que provocó la cólera, que observa el hecho, se «desinflará» o la seguirá insultándola, pero huirá y no retornará a su vida normal, sino después de algunos días.

Sanada. Se refiere a cuando la mujer pasó el envenenamiento, sobrevivió al tratamiento y se perciben evidentes cambios en su entorno, porque el intento de suicidio cambia de manera invariable las cosas y las relaciones.

Después de años se ha visto a mujeres jóvenes, quienes tentaron a la muerte, vivir estabilizadas con los esposos que las gritaron e insultaron, porque dejaron la poligamia y las relaciones fueron reformadas. Sanar es equivalente a curar. La mujer estaba sin alternativas y las encontró después de someter su cuerpo al imperio de la muerte y vencerla.

Consiguió su objetivo. Cambió al varón después de tomar veneno. Envenenarse/desenvenenarse tiene más de un sentido y, como todo acto chamánico, tomar veneno y sobrevivir es una manera de conseguir un futuro.

Salvación. Ninguna de las mujeres, al momento de salvarlas o aplicarles los mecanismos de desintoxicación, biomédicos o étnicos, dijo alguna vez que no la traten de sanar porque quiere morir. Ninguna. Por el contrario, todas se desesperan por vivir y ruegan que las curen (las sanen).

Pago. No hay pago económico o prendario si la mujer se cura (vive), pero si fallece, después del sepelio, sus familiares buscarán inmediatamente al causante del acto y le pedirán cuentas: que pague o entregue una prenda valiosa por su muerte. En caso contrario, será muerto en cualquier momento.

No es fácil conseguir información sobre los pagos, porque se hace de manera secreta; sin embargo, existen cartas y solicitudes a los jefes de comunidad de promesas incumplidas, pero siempre el documento menciona

el tema de fondo de manera indirecta. La documentación forma parte de lo que denominé «la burocracia del envenenamiento» (Guevara, 2012).

Gritada. La mujer awajún especialmente odia que la griten, porque quienes inventaron los cantos mágicos Anen, que son muestras de un lirismo y ternura incomparables. Que alguien las ofenda les provocará inevitablemente cólera.

Insultada. Los insultos de los varones en contra de las mujeres son de una elaboración metafórica impresionante. Las comparan con las mestizas o las huambisas (wampis) y las señalan como sucias, como ratas del monte y peores descalificaciones.

Todos los insultos son comparaciones onerosas con otras mujeres o animales y con una retórica breve pero concisa. Son pequeños discursos devaluadores.

Feamente. Es otra manera de calificar a los insultos: «Fue insultada feamente». Tenemos una subjetividad convertida en una especie de globo ecolisado, al que basta una ligera hincada para reventar. El insulto y el grito finales lo hacen estallar.

Vergüenza. Después del acto suicida sigue un tiempo de recuperación psicofísica, cuya duración dependerá de la fortaleza y las reservas de cada mujer.

Se dedicará íntegramente a sus labores y huirá de las miradas y comentarios. La mayoría califica a la actitud como de vergüenza, pero la calificación podría responder a otra actitud devaluadora en contra de la mujer que desafió a la muerte, pero quien efectivamente sentirá vergüenza es el varón que provocó el acto suicida y en su descargo dirá que le hicieron un problema.

No es seguro si es culpa, depresión posintento (o todos juntos) o una dificultosa y lenta readaptación a la cotidianeidad después del *shock* que supuso movilizar a la muerte en contra de ella, verle la cara y vencerla, sacudiendo a la familia y a la comunidad.

Esa conducta postsuicidal presenta recato, discreción y paz para reconstruir la vida en nuevos términos. Más que vergüenza, es un conjunto de sentimientos y sensaciones que la mujer procesa en silencio y no desea que lo público comunal se inmiscuya en algo que considera íntimo.

Ha pasado una experiencia límite, y necesita saber qué ha cambiado en los contextos y en ella misma. Desea saber si hay un futuro cierto o una ruta hacia él, después del drama de vivir-morir-volver a vivir, que no es otra cosa que poner en limpio la vida para cambiarla.

Problema. El varón que provocó el acto suicida dirá que la mujer le hizo un problema ¿A qué se refiere? Obviamente, toda la comunidad se entera del acto y sabrá que el causante tiene una identidad con nombres y apellidos. Ese es su problema. Con el acto suicidal procesado por la mujer puso en problemas al agresor ante la comunidad. Ante su machismo, su honor, su prestigio y todo cuanto cree que le son propios fueron cuestionados por el acto trasgresor. ¡Y ese sí es un problema para él!

Hablar. La mujer no desea hablar con nadie sobre nada que tenga relación directa o indirecta con su fugaz proceso en el tiempo, pero extenso en su existencia.

Verbalizar sobre el tema le significaría replicar las circunstancias fenomenológicas que solo ella conoce en toda su dimensión y secreto. Otra ley del pensamiento mágico: si hablo de lo mismo, este volverá a existir.

Sería reproducir todo el proceso anterior y volver a vivir lo que odió y sentir otra vez el laberinto. Prefiere buscar, dentro de sí, sus sueños, las cosas nuevas y las posibles herramientas para seguir existiendo.

Simbólicamente, el intento (envenenamiento-desenvenenamiento) constituye definitivamente la búsqueda de una visión de futuro. Es una forma anómica de buscar una visión femenina y de readquirir poder frente al hombre.

Engañada. Define una serie de situaciones relacionadas con abandono, mentira, engaño, manipulación, infidelidad, ocultamiento, etcétera, del hombre en relación con la mujer.

Una mujer engañada lo es en todo sentido y amplitud. Es el punto clave, el más grave, descubrir que en su relación con el hombre el amor no existía, era relativo o efímero, y no de la naturaleza y necesidad que la mujer esperaba.

Las engañadas, social y generalmente, son madres solteras o fueron abandonadas por el padre de sus hijos.

Descubrir el engaño la hiere con profundidad, y puede generar de inmediato un acto suicida o provocarle una cólera intensa que la haga amenazar con envenenarse en cualquier momento.

Cuando ella asume su condición de engañada, nadie podrá hacerle o decirle nada, porque su sola mención podría conducirla al acto suicida.

Sacar mujer. Cuando un hombre hace pública su poligamia e informa que tendrá una segunda o tercera mujer e instala una casa para tal fin.

El varón que insulta y grita se convierte en culpable. Tenemos un intento de suicidio o un suicidio con culpable. Un acto considerado universalmente de esencia individual tiene dos protagonistas en esta cultura.

Otra institución construida alrededor del fenómeno es la enorme cantidad de papeles que se producen en las oficinas del jefe de la comunidad o *apu*. Es una suerte de burocracia que consiste en cartas de los familiares que reclaman el pago de la reparación por la muerte de una mujer. Los oficios dan cuenta que darán muerte al causante del envenenamiento. Las cartas de amor atrapadas por los padres a sus hijas. Los reglamentos internos se cambian a cada tanto escribiendo que está «prohibido el suicidio» (Guevara, 2004).

6.4. Acto final de la suicida

El acto suicida contiene las siguientes secuencias que suelen producirse con una dinámica generalmente veloz (no siempre se cumplen todos los pasos, pero la mayoría de ellos tienen lugar):

El varón, o quien hace sus veces, grita a la mujer (grito ofensivo, corto, dentro de un conjunto de frases denigratorias).

La mujer, en respuesta, grita también (un grito largo con un tono herido).

La mujer huye del espacio donde fue agredida.

La mujer sale corriendo a coger una planta venenosa y vuelve.

La toma públicamente.

Se nota su cólera.

El hombre (o causante de la agresión) acusa el impacto.

La mujer pide auxilio.

Las mujeres familiares y vecinas se disponen a salvarla.

La mujer llora y narra con cólera los pormenores del proceso personal que la llevaron a su decisión.

Predomina el pedido de que la sanen o curen.

La atención que se le brinda a la envenenada es un conjunto solidario y sufriente de actos de parte de las mujeres.

Toda la comunidad se conmueve.

En otras comunidades se han establecido procedimientos y utilizan diversos elementos y plantas para desintoxicarla. No es mayoritaria la asistencia al establecimiento de salud para el tratamiento.

En el curso de este proceso la mujer identifica al culpable.

El hecho de que fallezca o se recupere depende de la cantidad de veneno que haya consumido en su cólera e indignación.

Ayuda mucho el estado de salud de la mujer.

Generalmente solicita que la ayuden para no dejar huérfanos a sus hijos.

Si la ingesta fue leve, logra recuperarse y si es fuerte, sufrirá efectos secundarios orgánicos posintento, de larga duración.

Si es débil, la ingesta fue alta, el tratamiento particularmente fue intenso y sobrevive, sufrirá para siempre dolores, disfunciones y cansancios.

Las que fallecen quedarán en el mechón del cabello, en su ropa, en la memoria de todos los días. Toda su memoria se volverá magia otra vez.

Sobre todo se fijará en la memoria colectiva que se preguntará una y otra vez «¿Por qué se envenenan las mujeres awajún?».

El intento o la supervivencia de la mujer cambia el orden de las cosas, cumple una función. He visto que luego del envenenamiento las relaciones se han simetrizado, pero el culpable seguirá siéndolo por siempre. Y ese estigma hace que los varones no quieran que se sepa del fenómeno ni se hable de él.

Si la mujer vuelve a intentar el envenenamiento, será por los mismos motivos. Existe una mujer que ha intentado el suicidio o envenenamiento

por ocho veces. No ha logrado que su marido deje la poligamia y centre su afecto en ella.

Algunos hombres también incurren en el suicidio. Muchos de ellos son homosexuales o se les atribuye alguna cualidad femenina. Ellos representan la absoluta minoría. Sean mujeres u hombres, siempre es lo matrístico (lo femenino) quien se envenena.

Aquellas que nunca retornaron de las ciudades a sus comunidades quedaron semiinmunizadas contra el suicidio. Por debajo de consideraciones accesorias como la pobreza y la distancia, en realidad no desearon volver a las secuelas de la poligamia y sus contextos, con mayor razón si asistieron a la reforma del amor en nuevos términos.

La poligamia es una institución muy diferente de las costumbres mestizas del doble hogar o la infidelidad y los parecidos acaban en las apariencias, pero no calan en sus sentidos internos.

Sin embargo, algunas mujeres jóvenes que emigraron a estudiar o a trabajar como domésticas tampoco están seguras de querer integrarse totalmente a la sociedad nacional. Muchas de ellas tienen estudios superiores y algunas viven en Lima e intentaron suicidarse y tomaron veneno. La aculturación, que suele ser una eficaz inmunizadora en otros órdenes, no funcionó aquí.

7. Interpretaciones

El intento de suicidio femenino awajún constituye una forma de disfunción cultural. Es una variante de las cosmodemias. Al mismo tiempo, es una instrumentalización al límite de la muerte para aplicar sanciones y reestructurar las relaciones entre hombres y mujeres.

En ese sentido, cumple más funciones axiológicas que patológicas. No obstante, su práctica puede generar en las psicologías personales diversos cuadros mórbidos, reales o metaforizados, sentidos o simbolizados. Debe quedar claro que su génesis no germina desde la enfermedad.

El fenómeno se extiende a una estructura amplia de relaciones entre diversos núcleos de significación: los cantos Anen, el adulterio, los vegetales venenosos y la magia. Y en todos los tiempos de su desarrollo fue la expresión del deseo profundo de la mujer por cambiar al hombre, hacer sentir el amor y desterrar la poligamia.

El intento busca peligrosamente un nuevo futuro en un solo acto totalizador. Genera una visión donde están contenidos la vida de la mujer, la del hombre que desea cambiar y la cultura a la que cuestiona. Por tanto, el intento no es patológico, sino una búsqueda de nuevos sentidos para las relaciones entre hombres y mujeres.

Ellas buscaron durante toda su historia el reordenamiento mágico de los pasados y los futuros, pero no lo consiguieron. Para que ello sucediera necesitaban del apoyo de los varones. Cuando el cambio deseado no llegó, agudizado por el peso de la anomia, la oscilación angustia/esperanza, se decidió por utilizar a la muerte, de filiación masculina, como herramienta para conseguirlo. Es otra forma de pensamiento mágico, una singular forma de homeopatía social.

8. Los mecanismos de recuperación

8.1. Los cantos mágicos Anen

Las mujeres no tuvieron posibilidades de conseguir visiones de poder y de futuro y, al inventar los Anen, consiguieron una manera mágica para introducirse en el corazón del hombre y cambiarlo. Sus orígenes están en el mito del Suwa Anen.

Los Anen femeninos originarios destruían la poligamia y propugnaban la monogamia y sus componentes de fidelidad, dignidad y amor. Servían, además, para administrar su comunicación con las mujeres míticas Nugkuis. Las delegadas de Nantu, la Luna, que viven debajo de la tierra y la alimentan, cuidan y ordenan. Son la naturaleza absoluta.

No se concebía a un guerrero enfermo ni tampoco enamorado. Una revisión de todas las culturas guerreras homologa estos estados. Recurro a Borges —para reforzar mis posiciones— y sus narraciones de orilleros cuchilleros misóginos que ofrecen diálogos y reflexiones enormemente antifemeninos. Por inversión dialéctica, el autor rioplatense resulta un enorme feminista y un analista del machismo y sus afiliaciones al mal.

Una vez visualizado el corazón, la mujer se concentraba y le susurraba versos de amor y fidelidad cantados o recitados. El mensaje es reiterado, reflexivo, no descriptivo, absolutamente lírico, con racionalidad demostrativa, con una lógica evidente de transformación.

El Anen establecía un circuito psicocultural (o para usar una figura físico-química) instalaba un escenario de energía mental afín, de naturaleza metafísica, que hacía posible una comunicación intersubjetiva, totalmente fenomenológica.

Un Anen bien expresado establecía cadenas de comunicación subjetiva y convertía en soportes mediáticos a las aves, al ruido de los follajes, los silencios de la floresta, los vientos, las aguas, toda la ecología y la naturaleza: órdenes femeninos en poder de las mujeres míticas Nugkuis.

Las mujeres usaron los Anen para otros fines también: abono mágico de sus plantas, preparación del masato, administración de los recursos naturales, mantener la salud de sus hijos y curar una serie de síndromes etnosomáticos y, en especial, para entrenar a los perros para la caza.

Tenía a su disposición un amplio repertorio de códigos. Cuando el hombre escuchaba el canto de un ave de un modo distinto, sabía con exactitud que se estaban dirigiendo a él para conmoverlo y cambiarlo. Podía elegir entre aceptar o huir, pero no se tienen evidencias de que guerrero alguno haya sucumbido a un Anen. De haber acontecido así, hubiera sido afiliado a la vida y a la monogamia.

El hombre desmereció el Anen y, en cambio, lo reutilizó para todas las tareas masculinas, incluido el Anen del perdón, que obligaba a cantar a las mujeres cuando eran atrapadas en adulterio, después de inferirle finos cortes (macheteada) en su cuero cabelludo para consignar su condición adúltera.

Jamás la mujer cantó Anen para destruir al guerrero, irrefutable prueba de que su intento fue de transformación (amor) y no de destrucción (guerra-muerte). Y fue masculina la intención de crear Anen para solucionar problemas.

Ni la fiesta del *tzantza* (reducción de cabezas), que en su largo desarrollo pretendió inducir a las mujeres a danzar con los guerreros triunfantes para agenciarlas a la muerte, logró su propósito. No lograron convencerlas nunca.

Es obvio que los hombres polígamos que atrapaban a sus mujeres en adulterio las hacían cantar los Anen de perdón para solucionar su problema: salvar su honor patristico ultrajado, pero nunca intentaron usar los cantos del perdón para perdonarse mutuamente y rehacer las relaciones entre ambos.

Los cantos mágicos Anen están desapareciendo, pero su recuperación sistemática a través de eventos sucesivos y la creación de escuelas donde las niñas los aprendan otra vez es la única manera de incidir de manera indirecta en la disminución del intento de suicidio, suicidio, ideación (envenenamiento en general).

Ese compromiso con las socias investigadoras, las informantes y las mujeres en general me obligan a una intervención que sea la continuación de la investigación, la realización de la película *Las hijas de Nantu*, y emprender un camino, seguramente largo pero necesario, que dará sus frutos en el tiempo.

8.2. El adulterio mágico

Las personas que tratan de explicarse el adulterio anotan: «Como eran tan niñas que las tomaban como esposas, es posible que los guerreros se hicieran viejos antes que ellas» o «Por estar renovando a cada tanto sus visiones, las dejaban solas y ellas aprovechaban para hacerlo».

El guerrero renovaba permanentemente sus visiones precisamente para no hacerse viejo nunca. Cuando «envejecía» su primera mujer, tomaba una segunda, siempre más joven, para contagiarse de su juventud. El adulterio

no se producía necesariamente cuando el guerrero estaba ausente o en la guerra. También era ejercido cuando se dedicaba a tejer, a construir muebles domésticos o a perfeccionar sus armas.

Los hombres escogidos para adúlterar no fueron los guerreros. Es más que seguro que pertenecían a las diversas categorías de aquellos que se quedaron a mitad del camino en la exigente carrera guerrera o tuvieron visiones defectuosas o incompletas. La extrema competitividad convertía en perdedores a muchos varones que tenían que hacer visiones alternativas o secundarias para distintas actividades, entre ellas la de adúlterar. Es posible que hubiera hombres no guerreros especializados en amar.

La singular y estentórea risa femenina awajún, escuchada con mayor frecuencia en los asentamientos de montaña, es un alarde de hembra y poder. Su sensualidad y sarcasmo revelan una impronta independiente de desafío, inexistente en las mujeres de las otras naciones postjibaras.

En comunicación personal, Gil Inoach, líder indígena, dijo claramente alguna vez que «los hombres aguarunas tenían que tener visión de poder y de futuro para vencer el poder de las mujeres [...] sin esas condiciones es imposible satisfacerlas [...] más bien podían quedar debilitados [...] en el suelo, sin comida y abandonados».

En las montañas de Alto Pagki, un anciano venido de Chiriaco, que había conseguido visiones defectuosas y no adquirió el rango de guerrero, no tuvo esposas, no fue polígamo pero fue adúltero: lógica contraria, pero simétrica a la de polígamo.

Mostró su cuero cabelludo surcado por una trama de cicatrices de cortes finos, producto de los machetazos propinados por los guerreros adúlterados, cuando pudieron encontrarlo en compañía de la adúlterante, también macheteada en su cráneo. Adúlterar con un segundo hombre era tratar de cambiar al primero.

Responde a otra de las leyes de la magia como ciencia natural precristina, no demonizada: «Actuar sobre lo semejante cambiará lo semejante».

El adulterio femenino awajún se inscribe dentro del conjunto de herramientas mágicas usadas por la mujer para cambiar al varón y tiene absoluta correspondencia con los Anen.

Si la vocación femenina por el cambio hubiera estado signada por la destrucción, pudo haber utilizado los mecanismos de la «hechicería» o de la «brujería» para hacerlo. Con ello se lograría, envenenar al hombre y no cambiarlo. Pero las evidencias demuestran lo contrario. Y las historias de vida también.

El adulterio es mágico porque, al fracasar con el Anen, la mujer decide relacionarse con cuántos hombres fueran necesarios para lograr el objetivo de cambiar al primero.

El adulterio mágico excedió la costumbre y la práctica del placer y la sexualidad como pulsiones primordiales y se convirtió en una operación del ser o del rehacer el ser. Fue un acto metasexual, con extensiones mágicas y simbólicas, antes que puramente genital, es decir, coito funcional sin erotismo ni compromiso, y acto de sexualidad mecánica con sentidos mágicos y simbólicos.

9. Conclusiones

El intento de suicidio de las mujeres awajún responde a un patrón conductual que se expresa como crisis en las relaciones (humanas) entre lo patristico y matrístico, cuyos orígenes se gestó en los procesos del guerrerismo clásico.

Algo grave sucedió en el proceso de diferenciación de los jíbaros en los awajún entre hombres y mujeres y sus relaciones y en relación con sus concepciones de muerte como solución. Sería necesario indagar sobre ese hecho cultural que no sucedió con los otros pueblos jíbaros en su tránsito a la diferenciación: wampis, shuar, achuar, shapras, kandozis y otros desaparecidos.

La memoria del fenómeno en las generaciones actuales no llega más atrás de la vida en las casas clánicas. Las generaciones mayores aún recuerdan por transmisión oral el ahorcamiento con sus largas trenzas cuando «se cansaban de vivir».

Es un fenómeno extenso e intenso. En términos epidemiológicos, dada la cantidad demográfica de su población, y según los parámetros

establecidos por la OPS/OMS, su práctica es la más alta del mundo. Con mayor razón que es una institución subjetiva instalada de manera permanente en las mujeres. La ideación suicida es permanente.

Es evidente que hubo una disfunción relacional entre hombres y mujeres que no alcanzó a las etnias homólogas del tronco lingüístico jíbaro. Los canales intergeneracionales de comunicación (como el aconsejamiento) se han perdido como ha sucedido lo mismo con otras instituciones, como los cantos mágicos de Anen, cuyo enorme poder pacificador es cada vez más escaso y debe emprenderse un programa de revitalización urgente, lo cual ayudaría de manera indirecta a disminuir las tasas del envenenamiento.

Las visiones de poder y de futuro es otra institución perdida. Su recuperación sería para buscar un nuevo sentido de futuro, tan escaso a esta cultura. Los waymat y los ajutap guerreros ya no tienen sentido, pero las visiones de futuro en nuevos términos y lógicas sí constituyen una manera de recuperarse de la anomia y de su estado actual en general.

Las explicaciones que se den sobre el fenómeno serán necesariamente personales, porque se arriesgan a proponer una interpretación ante tanta complejidad, pero otorgan cabida a otras.

Lo relevante es configurar una visión del fenómeno y afirmar un compromiso de seguir indagándolo y, muy especialmente, diseñar y movilizar recursos de todo tipo para tratar de minimizarlo, a través de estrategias innovadoras y adecuadas para ingresar a sus fondos internos.

El suicidio seguirá alimentando sus componentes internos y su transmisión intergeneracional se dará con mayor velocidad que otros componentes culturales.

No han sido materia del presente artículo, pero acosan al pueblo awajún una serie de síndromes culturales. Hechicería (brujería), enfermedades como el sida, violencia sexual contra menores de edad y otros que no han sido estudiados relacionándolos con el envenenamiento. Los estudios y las consultorías específicas se dirigen a situaciones de desarrollo, e ignoran que sin el prerrequisito de conocer los temas del subjetivario colectivo es imposible que estos últimos prosperen. La prueba radica en que todas las intervenciones externas en territorios awajún han fracasado o tienen impactos de muy baja intensidad.

Debería sistematizarse a través de los agentes de salud comunitarios, elegidos en asamblea general, una red que dé cuenta de todos los eventos «negativos» que acontecen en las comunidades awajún, de modo que se tenga un seguimiento interno de la cultura.

A diferencia de otros investigadores y consultores, sostengo que los awajún no han mostrado capacidad de adaptación plena a los nuevos tiempos, debido a la anomia en la que ingresaron después de fundarse las comunidades. En ellos, anomia es sinónimo de cambio traumático, de un estado de vida por otro. Los varones son quienes mayor capacidad tienen de *copiar* conductas mestizas y vivir entre dos mundos, pero sin que esta sea, necesariamente, una manera de lo que se puede entender por interculturalidad. Basta con leer sus reglamentos internos para saber con exactitud cuáles son los temas que ellos priorizan como problemas y como soluciones.

Es posible hallar en los jóvenes menores de 30 años, varones y mujeres, nuevas actitudes y conceptos de futuro que es necesario alentar. El cambio más traumático fue el pase de las familias clánicas a las comunidades y la instalación de las escuelas y la presencia del ILV y de las iglesias católicas.

Los procesos de demonización cumplieron una nefasta y trágica función. El Estado, a través del Minsa, no está capacitado para atender o prevenir el envenenamiento / intento de suicidio / suicidio. El Estado tuvo erráticas actuaciones o de carácter etnocida, como el ocurrido con el denominado Baguazo.

Si no existe un plan nacional de salud mental para el país, menos tendremos uno para la Amazonía e imposible para los awajún. No es útil mantener el fenómeno en secreto. Su visibilización contribuirá a diversos análisis e intervenciones multidisciplinarias. No obstante, debe señalarse que las intervenciones efectuadas desde la biomédica a través de talleres no funcionan.

El envenenamiento o intento de suicidio es un fenómeno complejo y complicado que se mantiene en secreto y requiere de profundizaciones en algunos aspectos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bant, Astrid (1994). Parentesco, matrimonio, e intereses de género en una sociedad Amazónica: el caso aguaruna. *Amazonía Peruana*, 24, 77-103.
- Bant, Astrid (1999). La política del suicidio: el caso de las mujeres Aguaruna en la Amazonía Peruana. En Maria Heise, Liliam Landeo y Astrid Bant, *Relaciones de género en la Amazonía peruana* (pp. 121-148). Lima: CAAAP.
- Brown, Michael (1982). *La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguarunas del Alto Mayo*. Ponencia presentada en el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.
- Grover, Jeanne (1956). *Relatos de viaje al Alto Marañón*. [Medio de grabación: Rollo 16.75 pp.]. Información de campo (261).
- Grover, Jeanne (1973). *Aguarunas suicidas*. [Medio de grabación: Rollo 2.69 pp.]. Información de campo (15).
- Guallart, José María (1989). *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- Grupo de Desarrollo del Alto Marañón (1978). Informe final del Proyecto de Desarrollo del Alto Marañón. Amazonas: Grupo de Desarrollo del Alto Marañón.
- Guevara, Willy (2001). *Suicidio y cultura en el Marañón*. OPS, OMS.
- Guevara, Willy (2004). *Metodologías para los estudios de las enfermedades culturales amazónicas*. OPS, OMS

- Guevara, Willy (2006). *Escritura del informe: salud con perspectiva de etnia y género. Costa, Andes y Amazonía*. OPS, OMS, WDC/Gender, Ethnicity and Health Unit.
- Guevara, Willy (2010). *El amor en las mujeres amazónicas en contextos patriarcales: el caso de la mujer Awajún y el descubrimiento del amor en las comunidades*. Informe de Investigación de Campo. OPS, OMS.
- Guevara, Willy (2012). *Patrística y matrística: sistematización de los talleres de validación en comunidades Awajún sobre temas y problemas de su cultura*. Lima: CARE.
- Guevara, Willy (2013). *Las visiones de poder y de futuro (el Ajutap y el Waymat) en el guerrerismo clásico Awajún: un estudio comprado de las culturas guerreas y sus relaciones con lo femenino*. OPS, OMS.
- Guevara, Willy (2015). “*Las etnias amazónicas más allá de sus culturas y su relación con el Estado- Nación*” ;*Conocen cómo funciona el Estado? Sus relaciones con las ONGs y la necesidad de crear mecanismo de ayuda no paternalista que vayan más allá del asistencialismo y la antropología. Pautas y conceptos para una nueva visión de la Amazonía*. Documento de Trabajo.
- Guevara, Willy (2018). *Estrategias desde la antropología médica para intervenir en las enfermedades culturales amazónicas*. Ottawa: Entre Dos Mundos.
- Heise, María; Liliam Landeo y Astrid Bant (1999). *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Larrabure y Correa, Carlos (1905). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: Imprenta de la Opinión Nacional.
- Reagan, James (2010). Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales*, 14(24), 19-35.

Wipio Paucai, Hugo (2011). *Diccionario Awajún-Castellano (normalizado)*. Serie: Construyendo Interculturalidad AIDSESEP/ISEPL. Iquitos: Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía peruana.