

**Suicidio indígena.
Trasfondo político de esta situación en un resguardo Emberá Dobidá en el
Chocó colombiano. 2010-2015.**

Presentado por: Milton Puertas Rizo

**Universidad del Valle
Instituto de Educación y Pedagogía
Programa Académico Profesional en Estudios Políticos y Resolución de
Conflictos
Santiago de Cali, 2017**

**Suicidio indígena.
Trasfondo político de esta situación en un resguardo Emberá Dobidá, en el Chocó
colombiano. 2010-2015.**

**Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de Profesional
en Estudios Políticos y Resolución de Conflictos**

Presentado por: Milton Puertas Rizo

Directora: Luz Edith Cáceres Enríquez (PHD)

**Universidad del Valle
Instituto de Educación y Pedagogía
Programa Académico Profesional en Estudios Políticos y Resolución de
Conflictos
Santiago de Cali, septiembre de 2017**

Tabla de Contenido

Índice de tablas	1
Índice de gráficos	2
Resumen	3
Introducción	4
Detalles metodológicos	6
Referentes conceptuales	10
Capítulo I. Los hechos.	19
Contextualización	19
Magnitud de la dinámica suicida	24
Capítulo II. Las primeras explicaciones	33
La versión indígena	33
La versión no-indígena.	41
Aspectos generales detectados.	42
Las particularidades más destacadas.	46
¿Es posible la armonización de ambas interpretaciones?	56
Capítulo III. ¿Cómo llegaron los Dobidá a esta situación?	60
Cambios demográficos	60
Cambios en el patrón de poblamiento	63
Cambios en la cosmovisión	73
Cambios en la estructura social	76
Otros cambios culturales	88
Capítulo IV. Segunda explicación: el trasfondo político.	94
Resumen capítulo anterior	94
¿Son políticos los comportamientos Dobidá?	97
¿Dónde ubicar el trasfondo político de los actos suicidas Dobidá?	99
Conclusión	113
Referencias	118
Anexo 1. Instrumentos de recolección de información.	124

Índice de tablas

Tabla 1 Distribución centros poblados según principales cuencas hidrográficas del Resguardo indígena de los ríos Catrú, Dubasa y Ancosó.	21
Tabla 2 Balance suicidios efectivos población Dobidá (casos y tasas*)	25
Tabla 3 Comparación tasas de suicidios indígenas vs tasas generales por país o región*	29
Tabla 4 Balance suicidios efectivos e intentos de suicidio Dobidá 2010-2015.	30
Tabla 5 Razón hombre-mujer, Suicidios efectivos e intentos de suicidio entre los Dobidá 2010-2015	31
Tabla 6 Personas que se han quitado la vida entre los Dobidá 2010-2015, en edades agrupadas	32
Tabla 7 Comparativo tasas básicas de crecimiento poblacional nacional y Dobidá en tres periodos: 1905-1960, 1960-1986, 1986-2015.	62

Índice de gráficos

Gráfica 1 Comparación tasas de suicidio Dobidá y las reportadas por la OMS* y la OPS **	26
Gráfica 2 Grupos de combinaciones de emociones de tristeza y rabia directamente implicadas en el intento de suicidio entre los Dobida. 2015	44
Gráfica 3 Comparativo de las tasas básicas de crecimiento nacional y Dobida en tres periodos, en el lapso de 1905 y 2015.	63

Suicidio indígena.

Trasfondo político de esta situación en un resguardo Emberá Dobidá, en el Chocó colombiano. 2010-2015.

Indigenous suicides.

Analysis of the Problematic in an Emberá Dobidá Reserve in Chocó, Colombia. 2010-2015

Milton Puertas Rizo
Consultor para Heartland Alliance International
Cali, Colombia.
miltonpuertas@yahoo.es

Resumen

La dinámica suicida observada en esta población indígena está íntimamente relacionada con el conjunto de creencias bajo las cuales interpretan su existencia y sus mundos. Lo que para los nativos es producto de la ruptura del equilibrio en los diferentes mundos, para los no-indígenas, es el resultado de grandes transformaciones –rupturas si se quiere- culturales, sociales, políticas y económicas en el seno de este grupo particular. Todo indica que el suicidio entre los Dobidá, es el resultado de un proceso acumulativo, diverso y progresivo de alteraciones negativas de la emocionalidad. Un proceso que, si bien pareciera tener como punto de partida, afectaciones, empíricas, observables y medibles, sólo es posible comprender al valorar el peso que tiene el acervo cultural en todo el fenómeno analizado. Así, no hay una interpretación mejor o peor sino dos complementarias y que tienen en común; la *ruptura*. Aquella que en los mitos de origen fue vital para la existencia de esta población y que, aunque hoy se presenta como una amenaza, puede ser el inicio de una nueva etapa para estas *gentes de río*.

Introducción

El presente documento es el intento de dar una segunda respuesta a una serie de acontecimientos dramáticos analizados en calidad de consultor durante 2014-2015 y que, ocurrieron en un periodo relativamente corto de seis años en el pacífico colombiano. Se trata de suicidios e intentos de suicidio al interior del Resguardo indígena de los ríos Catrú Dubasa y Ancosó, conformado en su totalidad por integrantes de la etnia Emberá Dobidá, ubicado en la cuenca media del lado occidental del río Baudó, Departamento del chocó. Los resultados de aquel primer análisis indicaban en primera instancia que la muerte de aquellas personas obedecía a causas psicológicas, en tanto que se trataba del resultado de una serie de fuertes alteraciones emocionales, ligadas en su mayoría a causas más estructurales del ámbito social y cultural.

Sin embargo, la duda acerca del alcance de dicho análisis fue aumentando al observar un patrón compartido por esta etnia y otras en el mundo: una mayor frecuencia de la dinámica suicida por parte de la población indígena en comparación a la población no-indígena de sus lugares de origen, ya fueran éstos las mismas localidades, las regiones a las cuales pertenecían o, los mismos Estados. Cada vez que se observaba ese comportamiento coincidente, la sospecha de que había algo que se había pasado por alto, hacía que la duda fuese más persistente. Finalmente, con la ayuda de quien fuera la directora de monografía de este estudio, llegarían los

elementos necesarios, a través de los cuales fue posible atar los cabos sueltos que había y poder dar finalmente, con unos elementos causales más ajustados a la realidad, los cuales, si bien siguen siendo estructurales, esta vez son de corte político.

La duda que acompañó esta investigación fue sí ¿Existe un trasfondo político en los actos suicidas cometidos por los indígenas Dobidá que habitan en los ríos Catrú y Dubasa en el Chocó colombiano? Duda cuya respuesta saldrá tímidamente a la luz en el capítulo III y sólo en el IV será evidente. Por lo pronto, el contenido de este escrito está estructurado en dos partes: una inicial que contiene los presupuestos, tanto metodológicos como los soportes teóricos que orientaron el análisis; la segunda, que corresponde en términos generales al análisis.

Esta parte está organizada en cuatro capítulos: en el primero se exponen los hechos, es decir, la descripción de la dinámica suicida y de la población en la que éstos ocurrieron; en el segundo, se exponen dos explicaciones a estos hechos, por un lado, la interpretación que los indígenas hacen de su situación y por otro, un resumen del primer análisis hecho en el marco de la consultoría mencionada; el tercero es básicamente un análisis retrospectivo de la situación observada, en aras de captar la existencia de ese trasfondo político; en el último se expone abiertamente la respuesta al interrogante que ha guiado esta investigación y finalmente se presentan unas conclusiones.

Detalles metodológicos

La información recolectada en esta investigación se ajustó a tres necesidades. En primer lugar, el interés de establecer la magnitud de la situación, en segundo lugar, determinar las posibles causas inmediatas de la dinámica suicida y, por último, profundizar en los aspectos estructurales que dieron origen a la situación actual. Es importante mencionar que para poder realizar la recolección de toda la información en campo fue necesaria la participación y colaboración de traductores comunitarios vinculados al proyecto, quienes no sólo se limitaron a esta labor sino que, además de ser los guías en los recorridos, ofrecieron información vital para destacar la presencia de factores estructurales en la configuración de la dinámica suicida actual.

En cuanto a la magnitud de la situación, se realizaron entrevistas grupales en cada uno de los seis centros poblados, con el propósito de contar con información consensuada sobre el número de personas que se quitaron o intentaron quitarse la vida. Así también información sobre variables que permitieran la ubicación de estas personas como un caso específico (nombre, edad, sexo). Variables que complementaron el análisis sobre las causas inmediatas de la dinámica suicida. Estas entrevistas estuvieron dirigidas a los líderes administrativos más sobresalientes: representantes actuales y anteriores de los cabildos, docentes, el personal formado por Heartland en la atención a las familias afectadas por la dinámica del suicidio y sus

síntomas (Tep's¹) y otras personas que conocían a los afectados por el tema de suicidio.

Respecto del objetivo de establecer las causas inmediatas de la dinámica suicida, se procedió -también en cada uno de los centros poblados- a la realización de: *i)* entrevistas en profundidad y *ii)* grupos de discusión. Las primeras estuvieron dirigidas a los parientes de todos occisos-as y a los-as sobrevivientes de los intentos de suicidio del último año (2015). Básicamente se trató de un encuentro comunicativo basado en un guión de preguntas acordes a los intereses de la investigación (ver anexo # 1, Instrumento # 2). Se optó por esta herramienta por la versatilidad que ofrece en investigaciones o aproximaciones de corta duración y en cierta manera exploratorias dado que: “cumple un papel estratégico de previsión de errores que pueden resultar costosos: en tiempo, medios y calidad de la información. Se destaca por tanto, como técnica flexible, diligente y económica” (Valle, 1999, p. 196-197).

Los grupos de discusión, se entienden éstos como “un dispositivo analizador cuyo proceso de producción es la puesta de colisión de los diferentes discursos y cuyo producto es la puesta de manifiesto de los efectos de la colisión (discusión) en los discursos personales (convencimiento: convencido es el que ha sido vencido por el grupo) y en los discursos grupales (consenso)” (Callejo, 2001, p. 26). En este caso, esta técnica se llevó a cabo de manera diferenciada según el sexo. Esto con el objeto de evitar la anulación de la voz femenina en un contexto altamente machista, en el que por lo general son los varones quienes toman la palabra en las reuniones,

¹ Trabajadores Comunitarios Psicosociales, miembros de la comunidad que durante la ejecución del Proyecto ejecutado por Heartland, recibió orientación y formación en la atención a las familias afectadas por la dinámica del suicidio y sus síntomas.

opacando la participación femenina, algo que privaría a los resultados esperados, de la interpretación que este grupo poblacional posee frente a las causas y la dinámica misma del suicidio.

Así como se evitó la pérdida de información femenina, también se tuvo cuidado de evitar la alteración de la misma. Entre los criterios para evaluar la confiabilidad de la información, sobre todo en el caso de los suicidios efectivos, donde hay mayor posibilidad de magnificación o exageración de algunos de los detalles de la muerte de los occisos por parte de sus parientes, se consideró el uso de dos fuentes independientes. Esto permitió comprobar que no había discrepancia significativa en cuanto a la veracidad de los datos suministrados por parte de las fuentes; por el contrario, dicha contrastación aportó una mayor precisión en cuanto a fechas y detalles de los hechos ocurridos.

La información recolectada a través de las entrevistas fue procesada cualitativa y estadísticamente. Esto último a través del programa de análisis estadístico SPSS. Una vez obtenidos los resultados preliminares, se procedió a la validación en terreno de la información y su respectivo ajuste. Así, en total se realizaron 6 entrevistas grupales con líderes para establecer la magnitud de la situación, 26 entrevistas a familiares de las personas que se quitaron la vida, 62 entrevistas a personas que intentaron suicidarse, 11 grupos de discusión² y 6 reuniones de validación, en el marco de las cuales, se llevó a cabo igual número de grupos de discusión con el objeto de profundizar sobre los aspectos estructurales que

² En el centro poblado de Tundó no fue posible realizar la actividad programada con los varones, debido a una actividad paralela que ellos priorizaron.

dieron origen a la situación actual, así como también 8 entrevistas a personas que por sus calidades son conocedores-as del pasado de la etnia en estos territorios.

Referentes conceptuales

El presente estudio cuenta con varios referentes conceptuales, dos de los cuales pueden considerarse como los principales, sin decir con ello que los demás carezcan de importancia alguna, de hecho, fueron fundamentales para seguir el curso analítico y metodológico que está contenido en las siguientes páginas, al mismo tiempo que fueron soporte para aquellos referentes que se consideran principales. Y éstos últimos lo son, sólo por el hecho de que, dan cuenta de la dimensión política que subyace a la dinámica del suicidio que actualmente se presenta entre los Dobidá. A continuación, se exponen cada uno de los referentes conceptuales que guiaron el presente documento, aclarando que el orden de exposición, es el que corresponde a la ruta analítica de esta investigación.

El primer referente conceptual a tener en cuenta es la definición sociológica clásica del *suicidio* que plantea Durkheim en su obra que lleva el mismo nombre. En las primeras páginas de ésta, el autor define claramente este tipo de acción como: “todo caso de muerte que resulte directa o indirectamente, de un acto positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado” (Durkheim, 2004, p. 5). Definición con la cual se excluyen todas aquellas muertes fortuitas o accidentales, en tanto que ésta acción trae consigo una clara intencionalidad por parte de quien la realiza. Dado que el autor se refiere al *suicidio* como un *hecho social*, éste se convierte en el segundo referente conceptual. Cuya definición aparece en: *Las Reglas del Método Sociológico*.

Los *hechos sociales* según Durkheim, tienen básicamente tres características: i) son externos, *existen fuera de las conciencias individuales*; ii) son coercitivos, se imponen ante los individuos *quieran o no quieran*; y iii) son generales, esto en dos sentidos a) en los individuos se reflejan como estados colectivos y b) porque están presentes en todas las sociedades, incluso en las que el propio autor llama primitivas. Así resumirá diciendo: “Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, que es general dentro de la extensión de una sociedad dada a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales”. Metodológicamente dirá que a estos hechos se les debe tratar como *cosas*, porque son: “el único *datum* ofrecido al sociólogo. En efecto, se entiende por cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o, más bien, todo lo que se impone a la observación” (Durkheim, 1993, p. 42, 53).

El concepto de *política* es el tercer soporte conceptual, siendo éste, uno de los principales del documento. Para ello se recurrirá a los planteamientos de Giovanni Sartori, iniciando por la definición orientativa de la política que él propone en un artículo titulado: *Tecniche Decisionali e Sistema dei Comitati* (1974), para luego incorporar algunos de los atributos del concepto más amplio que el autor elaboró previamente en su texto: *Cosa è “politica”* (1972), cuya traducción al castellano fue *¿Qué es la política?* Y se convirtió en 1979, en los capítulos VII y VIII de una de sus obras más importantes: *La Política, lógica y método en las ciencias sociales*.

Según la definición orientativa de este autor, la política básicamente consiste en la toma de *decisiones colectivizadas*. Y lo que les da el status de *colectivizadas* es la capacidad de afectación que tienen con relación a una población receptora y no, por

el sujeto que las toma, sea éste una *entidad colectiva*, un *grupo* o un individuo. Es decir, lo que las hace *colectivizadas* es su carácter vinculante, siendo tres aspectos básicos los que otorgan dicho carácter: *i)* son soberanas, es decir, superiores y prevalentes con respecto a todas las demás decisiones. *ii)* son válidas *erga omnes*, o sea, para toda la colectividad a la que están destinadas. Y *iii)* son de obligado cumplimiento, es decir, tienen carácter sancionatorio.

La posibilidad que una decisión tomada por un individuo sea una *decisión colectivizada*, sólo está dada en el caso que esa persona “decida por todos”, es decir, que su decisión resulte vinculante para toda la comunidad a la que va dirigida. En cuanto a la diferencia entre un *grupo* y una *entidad colectiva*, el autor se refiere al primero como: una aglomeración real (de existencia física), instituido en la relación cara a cara de cada uno de sus integrantes. La segunda es una aglomeración más amplia, que no necesita la presencia física de sus miembros para instituir la y se refiere por lo general a los ciudadanos de un Estado territorial, aunque también puede tratarse de comunidades locales. Así, Sartori cierra diciendo: “In breve, possiamo dire che la politica denota le decisioni collettivizzate che sono a) sovrane, b) vincolanti *erga omnes*, c) sanzionabili. Beninteso, questa definizione è soltanto orientativa e non esaurisce il concetto di politica”. (Sartori, 1974, p. 5, 6)³.

En realidad, el concepto más acabado sobre la *política* fue elaborado por Sartori en su texto *Cosa è “politica”*. En éste están presentes varios atributos

³ Una traducción de las palabras de Sartori es: “En resumen, podemos decir que la política significa las decisiones colectivizadas que son a) soberanas b) vinculantes *erga omnes*, c) sancionable. Por supuesto, esta definición sólo es orientativa y no agota el concepto de la política”.

adicionales a los de la definición anterior. Pero ni en la versión de 1972, ni en la que aparece en *La Política, lógica y método en las ciencias sociales*, esos atributos aparecen explícitos o, en algún orden de relevancia. Así como tampoco hay en éstas, una definición de la política tipo: por política debe entenderse tal o cual cosa. Lo que sí es claro es que a principios de los 70's, Sartori observaba una crisis de identidad de la política: “Oggi, invece, la *parola* è sulle bocche di tutti; ma non sappiamo più pensare la *cosa*. Nel mondo contemporaneo la parola si spreca, ma la politica soffre di «crisi di identità»” (Sartori, 1972, p. 18)⁴.

Crisis que era producto de la adopción sin cuestionamiento ni medida, de la idea griega sobre la política y las variaciones que de ésta surgieron para interpretar la realidad de la época, pero sobretudo, por la no consideración de lo que él llamaba: “*los procesos de diferenciación estructural de los componentes humanos*”. El primero de esos atributos es que, la *política* expresa una dimensión de verticalidad, asociada con la idea de poder y mando, una verticalidad que da cuenta de la estructuración jerárquica de la vida en sociedad. Siendo ésta, una dimensión que se contrapone a la dimensión de horizontalidad con la que la *política* surge en la *polis*: hombres libres e iguales y que estuvo presente, hasta la época medieval (recogida en las expresiones de *politía optima*, *optima republica*, *common weal* y *commonwealth*), pasando -por supuesto- por la *res publica* de los romanos.

Un segundo atributo es que la política como tal, es una *esfera*, un *contexto* específico y autónomo. Para llegar a este punto Sartori procede como sólo podía

⁴ La traducción del texto es: “la *palabra* está en boca de todos, Pero ya no sabemos pensar la *cosa*. En el mundo contemporáneo la palabra se emplea sin tasa ni medida, pero la política sufre una “crisis de identidad””.

hacerlo en su propósito de instituir la ciencia política, enfocándose en lo tangible, en un observable hacer, es decir, en el comportamiento político. Para decir que: “En política no se da un comportamiento que tenga características de uniformidad asimilables a los comportamientos morales y económicos. Y quizá aquí resida la cuestión, la expresión "comportamiento político" no se puede tomar al pie de la letra. No equivale a indicar un tipo particular de comportamiento, sino un *ámbito*, un *contexto*”. Lo cual reafirma más adelante cuando dice: “Para los políticos, la política no es un ámbito difícil de situar; ellos saben muy bien donde está y cuáles son sus dominios” (Sartori, 2013, p. 217, 222).

Ahora bien, ese *ámbito* está estructurado, o sea, está conformado por un complejo de estructuras, instituciones y funciones específicas. Siendo este quizá uno de los atributos más relevantes de la política. Esta estructuración es la consolidación de la política como una dimensión de la realidad autónoma con respecto a otras dimensiones. Estructuración que evidencia *los procesos de diferenciación estructural de los componentes humanos* que, se inician con la separación entre la política y la moral, luego entre la política y la economía, posteriormente con el sistema social y por último con el derecho. Esta autonomía de la política se expresa en la actualidad a través del “sistema político”, el cual surge como alternativa frente a los gobiernos y Estados, por su incapacidad de retener para sí mismos, el ejercicio de la política tras el proceso de democratización o *masificación* de ésta en el siglo XX.

El último atributo corresponde a lo ya dicho sobre las *decisiones colectivizadas*, añadiendo que, un sistema político consiste en un sistema de autónoma producción de decisiones. En tanto que, éste sistema no sólo recibe *inputs*

(o demandas fuera de él) para responder a través de *outputs* (decisiones que se convierten en leyes, normas o, directrices) sino que, con frecuencia muchas de estas decisiones, no son una respuesta a demandas externas al sistema, más si lo son a demandas que han surgido al interior del mismo: “son *withinputs*, están dentro "del dentro", es decir son generadas por las interacciones entre los actores que se encuentran en el vértice del sistema político” (Sartori, 2016, p. 259).

A partir de estos atributos se podría decir que la política para Sartori –como concepto- es: un ámbito específico y autónomo, que da cuenta de una dimensión de verticalidad (asociada a la idea de poder, mando y jerarquía de una sociedad), que se encuentra estructurado mediante un complejo de instituciones y funciones propias, diferentes de las éticas, económicas, sociales y jurídicas (lo que él denomina *sistema político*). Y que es posible captarlo en un tangible hacer, a través de la concreción de decisiones colectivizadas (soberanas, vinculantes para todos y sancionables).

El cuarto referente conceptual y el segundo en orden de relevancia en este escrito es el de *etnocidio*. El término es usado por primera vez en 1970 por el francés Robert Jaulin en su obra: *La paix blanche. Introduction à l'éthnocide*. Y aunque algunas críticas de mediados de dicha década indicaban que, desde sus inicios, el vocablo se usaba de manera ambigua⁵, lo cierto es que desde 1974 el término hacía

⁵ Al respecto Lucy Mair decía: “Etnocidio, no obstante, ha sido un término mucho más ambiguo desde que empezó a usarse, fundamentalmente porque los que lo han utilizado para condenar un tipo de destrucción, no han tenido claridad respecto a qué era lo que estaban condenando... Quienes han empleado este término, lo han hecho indistintamente para dos tipos de víctimas: la población y la cultura” (Mair, 1976, p. 95-96). Y aunque quizá la crítica fuera válida para los inicios del uso del término, es muy probable ésta no reflejara las correcciones que en tiempo real, el propio Jaulin y otros autores habían hecho con relación a la mentada ambigüedad. Prueba de ello es el escrito de Clastres de 1974 en

referencia exclusiva a un tipo de destrucción, la que va encaminada contra la cultura. Es decir, se trata de un tipo de violencia ejercida con base en el carácter étnico. Y por *etnia*, en esta oportunidad se entenderá de manera breve: “específicamente una población que posee una cultura y demás símbolos que la diferencian de sus vecinos” (Mair, 1976, p. 95-96).

Cuando en 1974, Clastres escribe el artículo *Sobre el Etnocidio*, establece una clara diferenciación al decir: “Si el término genocidio remite a la idea de «raza» y a la voluntad de exterminar una minoría racial, el de etnocidio se refiere no ya a la destrucción física de los hombres (en este caso permaneceríamos dentro de la situación genocida) sino a la de su cultura. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. Tanto en uno como en otro caso se trata sin duda de la muerte, pero de una muerte diferente: la supresión física es inmediata, la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida”(Clastres, 1996, p. 56).

De la definición propuesta por Clastres se destacan dos asuntos claves para analizar la situación del grupo indígena Dobidá. Por un lado, la muerte cultural de la que habla el autor se refiere a dos aspectos básicos: *i)* la destrucción de los modos de vida y *ii)* el pensamiento. Y por el otro, la introducción de la variable tiempo. Lo cual importa porque, si los resultados o efectos de una acción o acciones etnocidas, se

donde se decía claramente que el etnocidio hacía referencia específica a la destrucción de la cultura y no a la población.

concretan mucho después de que éstas acciones han incidido en la vida de los integrantes de una etnia, es necesario rastrear esas acciones en el pasado. La cuestión es ¿Cuáles son esas acciones y quién, qué persona o institución las llevó a cabo?

Los planteamientos de Clastres coinciden, veinte años después, con los de Moreno. Ambos consideran que la base sobre la cual se asienta el etnocidio es el etnocentrismo. Esa disposición de considerar todas las culturas diferentes a la propia como inferiores. Pero la existencia sola del etnocentrismo, no garantiza la concreción de un acto etnocida, de hecho muchas de las autodenominaciones de los pueblos indígenas son una evidencia de su etnocentrismo, dado que esas formas de llamarse guardan para sí mismos la condición de humanidad, que se le niega a las demás culturas: “los indios Guaraníes se llaman Ava, que significa los «Hombres»; que los Guayaki dicen que son Aché, las «Personas»; que los Waika de Venezuela se proclaman Yanomami, la «Gente»; que los Esquimales son los Inuit, los «Hombres». (Clastres, 1996, p. 58) y a pesar de ello, el etnocidio no está presente entre estos pueblos.

¿Cuál es entonces el elemento que viabiliza la concreción de la violencia de carácter étnico basado en el etnocentrismo? La respuesta a este y al anterior interrogante será el elemento fundamental del capítulo final de este escrito. Por ahora pasemos al último referente conceptual, el de *cultura*, que es en últimas, contra el cual atenta el etnocidio. En ese sentido, citando a Geertz, podemos decir que ésta “es el sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la interacción social, es el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus

sentimientos e ideas y emiten sus juicios. Se trata de la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su existencia y orientan su acción y la estructura social es la forma que toma esa acción. Siendo ambas, diferentes abstracciones de los mismos fenómenos”. (Geertz, 1987, p. 131-133).

Capítulo I. Los hechos.

Contextualización

En los primeros meses de 2009 ocurría un hecho inusual e inédito para un grupo de personas. Sería el comienzo de una serie de acontecimientos fatales para una etnia indígena que habita en la selva húmeda tropical chocoana en Colombia. En pleno corazón de una de las zonas más biodiversas del mundo: el Chocó Biogeográfico, que se extiende desde Perú hasta Panamá. Y en Colombia, además de ser patrimonio ambiental y ecológico, es el territorio habitado principalmente por comunidades indígenas Emberá y afrodescendientes. Una zona afectada por casi todas las últimas expresiones de la violencia en el país. La del conflicto armado: FARC y ELN vs Estado, la respuesta contrainsurgente paramilitar: AUC y Águilas Negras. Y la de las bandas ligadas al negocio del narcotráfico: Autodefensas Gaitanistas de Colombia (originalmente llamados los Urabeños y ahora el Clan del Golfo).

La etnia específica sobre la que versa este documento son los Emberá Dobidá. Uno de los cinco grupos que conforman el conglomerado o nación Emberá, del cual hacen parte las etnias: Siapidara, Wounán, Chamí y Katío. El grupo en cuestión se autodenomina Dobidá para diferenciarse de los demás grupos indígenas que desde siempre han habitado en la zona. Denominación que es el resultado de la palabra Emberá: *do*, que significa: río. Y el sufijo *bida*, que en realidad es un gentilicio (gente de...) Así, ellos se reconocen como *gente de río*, en contraste con los pobladores que

habitan en las montañas (*Eyabidá*) y aquellos que moran cerca a la desembocadura de los ríos en el mar (*Pusabidá*)⁶.

Nadie recuerda la fecha exacta pero sí, que fue en los primeros meses de 2009, cuando a Santa Catalina de Catrú, principal centro poblado del Resguardo indígena de los ríos Catrú, Dubasa y Ancosó, llegó la noticia sobre el extraño fallecimiento en Quibdó, capital del departamento de Chocó, de una niña Dobidá de 16 años, extraño porque había sido ella misma quien se había quitado la vida, ahorcándose. Ella sería la primera de una serie de casos en este resguardo que, a finales de 2015 superaban la treintena. A penas se supo la noticia, una alarma silenciosa se activó, no sólo el centro poblado de Santa Catalina de Catrú, sino en todos los 51 centros poblados distribuidos en las tres subcuencas hidrográficas de este Resguardo, ubicado en el municipio del Alto Baudó, Chocó y que actualmente cuenta con una extensión de 53.078 hectáreas⁷.

⁶ Así, desde el punto de vista de esta etnia, decir Emberá Dobidá es redundante. Pues en realidad, la palabra Emberá en el dialecto propio significa: "gente". Vocablo utilizado por estos indígenas en sus orígenes para distinguirse como seres humanos del resto de los seres vivos y que posteriormente fue asumida por los conquistadores y colonos españoles como un nombre específico, cuando en realidad no lo era. Y que, el mundo académico continúa usando para evitar confusiones.

⁷ Según el Ministerio de Ambiente, vivienda y Desarrollo Territorial este resguardo fue constituido mediante Resolución No. 014 del 21 de abril de 1982, ante el Incora, hoy Incoder. (Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, 2011).

Tabla 1 Distribución centros poblados según principales cuencas hidrográficas del Resguardo indígena de los ríos Catrú, Dubasa y Ancosó.

Cuencas		Centros poblados			
Cuenca Dubasa Docasina	1.	Geandó	8.	Debadá	<u>Subcuenca río Docasina</u> 21. Docasina 22. Punto Viejo 23. Pueblo Nuevo
	2.	Santa Catalina	9.	La Loma	
	3.	Catrú Central	10.	Andeudó	
	4.	Dubasa Central	11.	Puerto Peña	
	5.	Siorodó	12.	Carrizal	
	6.	Dupurdú	13.	Playa Grande	
	7.	Villa Miriam	14.	Ecevede	
Cuenca Catrú Cedro	24.	Paraíso	28.	Arradó	<u>Subcuenca río Cedro</u> 34. Nucidó 35. Chorro 36. Tundó 37. Iruto
	25.	Playa Nueva	29.	Cañizal	
	26.	Bocana	30.	Playita	
	27.	Mekabaradó	31.	El Llano	
Cuenca Ancosó	38.	Bundó,	43.	Incidá,	
	39.	Puerto Achito,	44.	Hierrito,	
	40.	Luripe,	45.	Uyabá,	
	41.	Cocalito,	46.	Charco Azul	
	42.	Puerto Libia	47.	Salto Pinocho.	
Periferia del resguardo	48.	Tatabrera			
	49.	Playa Bonita			
	50.	Tierra Alta			
	51.	Agua Blanca			

Elaboración propia a partir del ejercicio de Mapa Parlante realizado entre 2014-2015 para la organización Heartland Alliance International.

La tradición histórica, antropológica y lingüística sugiere que los Emberá del medio Baudó: ríos Dubasa, Catrú y aledaños, podrían ser descendientes de una facción de antiguos Emberaes venidos del alto Atrato, muy probablemente Cirambiraes que se separaron del grupo original Emberá mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles. Algunos creen que, como la mayoría de los grupos indígenas de la zona durante el siglo XVII, fueron sometidos por los españoles y éstos terminaron trabajando en las minas de oro y platino de Tatamá (Alto río San Juan) bajo la figura de la Encomienda, de donde huyen una vez se dieron allí las

rebeliones indígenas de 1640 (Pardo, 1987). Momento a partir del cual se dispensan, siguiendo la costumbre nómada de trasladar sus moradas en búsqueda de alimento y evitando a toda costa el contacto con los blancos europeos.

Así, ocultos en la selva, cambiando constantemente su lugar de morada e inadvertidos ante los ojos del mundo, fueron ocupando con el paso del tiempo, el territorio que hoy habitan. En total, se estima que unas 5.834 personas son miembros de este Resguardo⁸, donde la comunicación se hacía hasta no hace mucho, por el desplazamiento fluvial hacia Puerto Meluk (bajo río Baudó). Fue así cómo, la noticia sobre el primer *Ojú* (ahorcamiento en su lengua), recorrió de boca en boca, los ríos Catrú, Dubasa y sus tributarios, hasta llegar a la cabeceras de los mismos, relato que rápidamente se fue contaminando con la información de dos nuevos suicidios, también acaecidos en Santa Catalina de Catrú, en el que los protagonistas compartían con el primero un rasgo característico, todos eran jóvenes que cursaban sus estudios de secundaria.

Sin embargo, lo que sucedía en el territorio no trascendía a nivel nacional. Por ejemplo, en el *Boletín Epidemiológico, Suicidio de indígenas en Colombia* (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses [INMLyCF], 2014), en el periodo 2010-2014, sólo se reportaba una persona indígena fallecida a través del suicidio en todo el departamento del Chocó. Mientras que en el territorio, sólo en la cuenca del río Catrú-Cedro del Resguardo, en ese mismo lapso de tiempo, habían ocurrido 24

⁸ Este número de personas representa el 9,76% de la población indígena del departamento del Chocó y el 0,49% de la población indígena colombiana proyectada para el 2015 (Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE, 2015).

defunciones por mano propia⁹. Fue a partir de un suceso de mayor visibilidad, que la información sobre los suicidios en esta zona, sería objeto de atención por fuera del territorio.

En mayo de 2014, ocurre el desplazamiento forzado de más de 2.500 personas de los centros poblados indígenas de la cuenca del río Dubasa, hacia Santa Catalina de Catrú, Puerto Echeverry y Puerto Meluk, a raíz de la disputa territorial entre el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Autodefensas Gaitanistas (Relief Web, Colombia 2014). Evento que ameritó una respuesta humanitaria inmediata por parte de la Oficina de las Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA) y que en terreno fue ejecutada por las organizaciones Heartland Alliance International (HAI), Halü Bienestar Humano y Caminar. Respuesta en la que, quien escribe, tuvo la oportunidad participar desarrollando un ejercicio de Mapa Parlante. Plasmando en éste, la evolución del poblamiento y distintos aspectos que afectaban el bienestar de esta población.

A partir de este contacto, HAI desarrolla el proyecto “Dando una oportunidad a la Vida. 2014-2016”, con el propósito de evaluar los patrones y desencadenantes de suicidio en Niños, Niñas y Adolescentes indígenas de esta etnia. El cual fue acordado con los líderes de las distintas organizaciones que hay en el Resguardo y se estableció llevar a cabo una investigación -coordinada por quien escribe- para establecer la magnitud de la situación y sus posibles causas en 6 de los centros poblados: Playita,

⁹ Tras un recorrido realizado por la cuenca del río Catrú, entre el 19 y 20 de marzo de 2015 se pudo establecer, consultando a las autoridades indígenas de 11 de los 14 centros poblados que hay en ésta, el siguiente número de casos de suicidios efectivos: Playa Nueva: 1, Cañizal: 2, Bocana:1, Arradó: 1; Playita: 2, Nucidó:3, Tundó: 1, Iruto: 7, El Llano: 1, Punto Caimito: 3, Paye-Paté 1 y Campo Bonito: 2 (los habitantes de este centro poblado lo abandonaron a raíz de estos acontecimientos).

El Llano, Nucidó, Chorro, Tundó e Iruto, todos éstos en la cuenca Catrú-Cedro, los dos primeros ubicados en la parte media del río Catrú y los cuatro restantes en la cabecera, en la subcuenca del río Cedro. A 2015, estos centros poblados albergaban una población de 1.613 habitantes¹⁰, lo que equivale al 27,64% del total de los habitantes del Resguardo.

Magnitud de la dinámica suicida

El balance de la dinámica suicida entre la población Dobidá en el periodo 2010-15 es bastante crítico. Sólo en los 6 centros poblados analizados se reportan 14 casos de personas que fallecieron a causa de lesiones auto infringidas, 4 de los cuales ocurrieron en el transcurso de 2015. E igualmente preocupante son las 158 personas que en este mismo periodo (2010-15) intentaron quitarse la vida¹¹. Esta gravedad se logra dimensionar cuando se observan estos datos, a la luz de tendencias más generales. Por ejemplo, el último informe de la Organización Mundial de la Salud estimaba que en 2012, se registraron en el mundo unas 804.000 muertes por suicidio, lo que representa una tasa anual mundial de suicidio de 11,4 personas por cada 100.000 habitantes. La tasa de suicidios en el continente americano era de 6,1 y la de Colombia 5,4 (OMS, 2014, p. 16-17,81).

¹⁰ Esta información fue suministrada por las autoridades indígenas de cada centro poblado, las cuales cada año, levantan el censo respectivo.

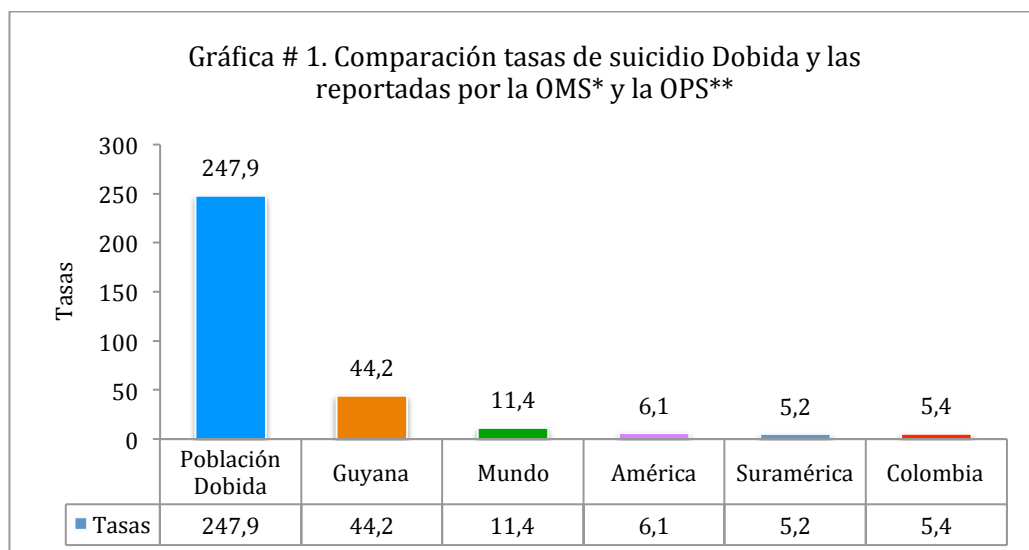
¹¹ La enumeración se asignó de acuerdo con los siguientes criterios: los casos de suicidio efectivo (que son 14) inician con el número 10. Por lo tanto, su numeración va desde el 1001 hasta el 1014. En el caso de intento de suicidio, se utilizan la numeración convencional, del número 01 hasta el 158.

Tabla 2 Balance suicidios efectivos población Dobidá (casos y tasas)*

Centro Poblado	Población total a 2015	Periodo 2010-2015		2015	
		Total casos	Tasa	Total casos	Tasa
Iruto	269	7	2.602	2	744
Tundó	115	1	867	1	867
Chorro	53	0	-	0	-
Nucidó	606	3	495	0	-
El Llano	162	1	617	1	617
Playita	408	2	490	0	-
Total	1.613	14	868	4	247,9

*Tanto éstas como todas las tasas expresadas en adelante, han sido calculadas sobre 100.000 habitantes. Elaboración propia a partir de información recolectada en terreno.

En la tabla anterior se observa el número de casos y tasas de suicidio efectivo ocurridos en el periodo 2010-2015 entre los Dobidá y basta con fijarse en la tasa total registrada en el último año (2015: 248 personas por cada 100.000 habitantes), para vislumbrar la difícil situación por la que atraviesa esta población. Algo que se hace más evidente si se comparan a través de una gráfica, los datos de la población Dobidá con la información más reciente disponible por parte de la OMS y la Organización Panamericana de la Salud (OPS). Donde ésta última reportaba en un informe de 2014 que, durante el periodo 2005-2009, la tasa de suicidios ajustada estimada para Suramérica era de 5,2. (OPS, 2014, p. 5).



Gráfica 1 Comparación tasas de suicidio Dobidá y las reportadas por la OMS y la OPS ***

Fuente: Elaboración propia

*La información es del año 2012 y en esta gráfica corresponden los datos de Guayana, el mundo, América y Colombia (OMS, 2014, p. 16-17,81).

** En este caso la información es del periodo 2005-2009. Y en esta gráfica corresponde a los datos de Suramérica (OPS, 2014, p. 5).

Este desbordamiento exagerado de las tasas de suicidio indígena Dobidá con respecto a la tasa de Colombia o la de regiones más amplias (Suramérica, el continente o, el mundo) parece ser una constante entre los pueblos indígenas. Esto se observa, por ejemplo, en mediciones que comparan población aborigen vs población no-aborigen en lugares específicos como en Shoalhaven (Australia), lugar donde se produjo una tasa de suicidio aborigen de aproximadamente 22,0 durante el periodo 1989-1996, mientras que la población no aborigen registraba una tasa de 13,0 (Capp, Deane y Lambert, 2001, p. 315). O una región más amplia, sur de Nueva Gales (Queensland, sur y oeste de Australia), donde el *Australian Bureau of Statistics* (ABS), basado en datos entre 2001-2010, estimaba que las tasas de suicidio en

población aborígen era aproximadamente el doble de la población no indígena de esos lugares (Closing the Gap Clearinghouse, 2013, p. 3-4).

Este tipo de diferencias en la magnitud de las tasas también se observa en mediciones que abarcan grandes regiones e incluso países, donde se compara la situación de la población indígena vs la situación de la población general (incluida en ésta última, la población indígena). Es el caso de un estudio publicado en Canadá en 2007, donde se mostraba que en el año 2000 la tasa de suicidios indígenas en el país era de 24,0 mientras que la de la población general era de 12,0. (Kirmayer *et al.*, 2007, p. 14). En 2006 otro estudio, esta vez en Alaska, daba a conocer un histórico de 10 años en el que la tasa de suicidios en población indígena era superior a la tasa general en todas las fechas de medición. En dicho año la tasa de suicidio indígena en el país se ubicaba en 41,0 en tanto que la tasa en Alaska era 20,0 (*Alaska Injury Prevention Center*, 2006, p. 12).

Las diferencias son superiores cuando se compara la situación de poblaciones indígenas específicas con la que sucede en los Estados o regiones de las que éstas hacen parte. Por ejemplo, en 2005 en Brasil se reportaba una tasa de suicidio indígena para población Guaraní de 86,3, en comparación con la tasa registrada en la región de Mato Grosso do Sul (8,6) y con la tasa general de Brasil que era de 4,5 (*Centers For Disease Control and Prevention*, 2007, párr. 3-4). Así mismo, con base en un estudio brasileiro más reciente, cuyo periodo de análisis fue el 2009 (Orellana, Basta y Ponte de Souza, 2013) y las estadísticas censales disponibles de la región correspondiente, se puede estimar que la tasa de suicidios de población indígena en los tres municipios con mayor porcentaje de población indígena del Estado de Amazonas era

aproximadamente de 179,4, en comparación con la tasa de 4,8 que reportaba Brasil en 2010¹².

En el caso colombiano, en 2004, el New York Times publicaba un artículo sobre un episodio particular en el que, en un corto periodo de tiempo (2003-2004), se habían presentado 15 suicidios entre indígenas de las etnias Emberá, Wounaan, Katio y Chamí en el departamento del Chocó. Muertes que indicaban una tasa de suicidios específica de 500,0 en comparación a la tasa oficial de 4,4 que se registraba en Colombia en aquella época (Forero Juan, 2004). Y en 2009, esta vez en la Amazonía colombiana, el periódico El Tiempo reportaba que, entre 2005 y 2009, se habían registrado 24 suicidios entre cuatro etnias (Tucanos, Desanos, Cubeos y Curripacos) en el municipio de Mitú, que contaba para la época -según el rotativo- con una población indígena aproximada de 12.000 habitantes. Lo que sugiere una tasa de suicidios específica de 200,0 frente a la tasa nacional de 4,9 en dicho año (Rubén Darío Romero Castro, 2009).

¹² Esta tasa es cálculo propio y la razón de que sea una tasa aproximada es porque para calcularla fue necesario tener en cuenta información del documento original que versa sobre el 2009 (% de población indígena pág. 661) e información del Censo Nacional de Brasil 2010, recuperado en: <http://ciudades.ibge.gov.br/xtras/uf.php?lang=&coduf=13&search=amazonas>

*Tabla 3 Comparación tasas de suicidios indígenas vs tasas generales por país o región**

País	Año registro	Tasa país o región	Tasa indígena
Australia	1989-1996	13,0	22,0
Canadá	2000	12,0	24,0
Alaska	2006	20,0	41,0
Brasil	2005	4,5	86,0
	2009	4,8	180,0
	2004	4,4	500,0
Colombia	2005-2009	4,9	200,0
	2015	5,4	247,9

Elaboración propia, a partir de la información analizada en las fuentes mencionadas atrás.

* Con excepción de la información de las tasas indígenas de Canadá y Alaska, que corresponde a tasas generales de la población indígena en dichos países, algunas son tasas de suicidio específicas de determinadas poblaciones indígenas. En el caso de Brasil 2005: se trata de la población Guaraní, en el Estado Mato Grosso Do Sul. Brasil 2009: Municipios con mayor concentración de población indígena, en el Estado de Amazonas. Colombia 2004: comunidades indígenas Emberá, Wounnán, Katío y Chamí, Departamento de Chocó. Colombia 2009: etnias Tucanos, Desanos, Cubeos y Curripacos, Municipio de Mitú, Departamento de Vaupés. Colombia 2015: hallazgos actuales población Dobidá, departamento de Chocó. Y en el caso de la información que corresponde a Australia 1989-1996, aunque también se trata de información específica (suicidios indígenas en Shoalhaven, Nueva Gales), la tasa de referencia no corresponde a la tasa general de Australia o, a la general de Shoalhaven sino a la tasa de suicidios de la población No-indígena de esas mismas localidades.

Es evidente que mientras más específicas sean las tasas, mayor es la diferencia con respecto a las tasas nacionales. Algo que quizá se presenta en estos países porque, como en el nuestro, no existe un sistema de registro actualizado y confiable que dé cuenta, de manera general, de la dinámica suicida en las comunidades indígenas y que permita contrastarlas en igualdad de condiciones con la de otras regiones al interior de los países o, incluso, los países mismos. Sin embargo, esta coincidencia negativa, en donde la población indígena de distintas partes del mundo presenta este desbordamiento exagerado de las tasas de suicidio con respecto a la de regiones más amplias, no deja de llamar la atención.

Y no es válido pensar simplemente que la población indígena es en sí o genéticamente más propensa al suicidio que la población no-indígena. Esta situación sugiere la existencia de algún mecanismo en el mundo por el que esta población está optando por prácticas suicidas a una escala mayor que la de la población no-indígena. Por ahora sólo destacar la difícil situación de los indígenas Dobidá, donde el total de personas fallecidas a través del suicidio entre 2010-2015 representan el 0,87% del total de 1.613 personas que habita en estos seis centros poblados. Y lo mismo ocurre con las 158 personas que intentaron quitarse la vida en este periodo y que representan casi el 10,0% de esa población (ver tabla #4.).

Tabla 4 Balance suicidios efectivos e intentos de suicidio Dobidá 2010-2015.

Centro Poblado	Población 2015	2010-2013		2014		2015		Total		%	
		Suicidio efectivo	Intento suicidio	Suicidio efectivo	Intento suicidio	Suicidio efectivo	Intento suicidio	Suicidio efectivo	Intento suicidio	Suicidio efectivo	Intento suicidio
Iruto	269	3	4	2	23	2	3	7	30	2,6	11,2
Tundó	115	0	0	0	3	1	7	1	10	0,9	8,7
Chorro	53	0	2	0	5	0	2	0	9	-	17,0
Nucidó	606	3	3	0	27	0	19	3	49	0,5	8,1
El Llano	162	0	0	0	5	1	21	1	26	0,6	16,0
Playita	408	2	18	0	6	0	10	0	34	0,5	8,3
Total	1.613	8	27	2	69	4	62	14	158	0,87	9,8

Elaboración propia a partir de la información recolectada en terreno.

Aparte de la magnitud, otro de los aspectos importantes a la hora de estimar la dinámica del suicidio es establecer el grupo poblacional que participa mayormente en ésta. El primer acercamiento es en torno al sexo, a través de lo que

epidemiológicamente se conoce como Razón¹³. Entre los integrantes de esta etnia, la razón hombre-mujer indica que el riesgo de suicidio es el mismo para hombres y mujeres (*Ver tabla # 5*). Algo que se distancia de las tendencias del continente, Suramérica y las nacionales. Puesto que en el periodo 2005-2009 en el que basa su análisis la OPS, la razón hombre-mujer en América y Suramérica eran de 3,8 y 3,9 respectivamente. Mientras que Colombia reportaba una razón de 4,2, lo que equivale a decir, en números enteros, que por cada 21 hombres suicidados en el país en ese entonces lo hacían 5 mujeres. (OPS, 2014, p. 19,66).

Tabla 5 Razón hombre-mujer, Suicidios efectivos e intentos de suicidio entre los Dobidá 2010-2015.

Centro Poblado	Suicidios efectivos				Intentos de suicidio			
	Hombres	Mujeres	total	Razón	Hombres	Mujeres	Total	Razón
Iruto	4	3	7	1,33	15	15	30	1,000
Tundó	0	1	1	0	5	5	10	1,000
Chorro	0	0	0	0	1	8	9	0,125
Nucidó	0	3	3	0	24	25	49	0,960
El llano	1	0	1	?	14	12	26	1,167
Playita	2	0	2	?	17	17	34	1,000
Total Dobidá	7	7	14	1,0	76	82	158	0,927

Elaboración propia a partir de la información recolectada en terreno.

La dinámica del suicidio en términos de edad afecta de manera diferente a la población Dobidá, en comparación con las tendencias más generales. A partir de la información suministrada por la OPS, se sabe que entre 2005 y 2009 la población de

¹³ “La razón hombre-mujer se define como el número de muertes por suicidio en hombres por 100.000 habitantes, dividido por el número de defunciones por suicidio en mujeres por 100.000 habitantes. Si el sexo no tuviera ningún efecto sobre el suicidio, la razón tendría un valor de 1,0. Si el valor es superior a 1,0 existe un mayor riesgo de muerte por suicidio entre los hombres que entre las mujeres, mientras que los valores inferiores a 1,0 indican un mayor riesgo de muerte para las mujeres” (OPS. 2014, p. 3).

niños-as, adolescentes y jóvenes sólo representaba el 17,7% de las personas que murieron por sus propios medios en el continente (OPS, 2014, p. 6). En el caso colombiano, este grupo poblacional, en el 2013, tenía una representación del 31,84% (Cifuentes, 2013, p. 134). En ese orden de ideas, la dinámica de la conducta suicida entre la población Dobidá, tanto en suicidios efectivos como intentos de suicidio, se distancia significativamente de estas tendencias, tal como se observa en la tabla # 6, donde el 50,0% de las personas que se quitaron la vida eran adolescentes y jóvenes.

Tabla 6 Personas que se han quitado la vida entre los Dobidá 2010-2015, en edades agrupadas.

Centros poblados	Niños-as 5 - 9	Adolescentes 10 - 19	Jóvenes 20 - 24	Adultos 25 - 44 45 - 59		Adulto mayor 60 a más	Total
Iruto	0	2	2	3	0	0	7
Tundó	0	0	0	0	1	0	1
Chorro	0	0	0	0	0	0	0
Nucidó	0	2	1	0	0	0	3
El Llano	0	0	0	1	0	0	1
Playita	0	0	0	0	2	0	2
Total abs.	0	4	3	4	3	0	14
Porcentajes	0,0	28,6	21,4	28,6	21,4	0,0	100%

Elaboración propia a partir de la información recolectada en terreno.

Capítulo II. Las primeras explicaciones

La versión indígena

De acuerdo a la cosmovisión Dobidá, el mundo Emberá está constituido en tres submundos íntimamente relacionados entre sí: el mundo de arriba (*bajía*), donde habitan los espíritus de los muertos; *Ancoré*, el Dios creador padre de *Carabí* (*Caragabi* según los Chamí); el propio *Carabí*, quien es la luna y padre de *Jinopotabar* y; *Bá*, el trueno. El segundo mundo éste, el de la tierra (*Egoró*), donde viven los Emberá. El tercero es el de abajo (*Aremuko* o *Chiapera*), al cual se llega por el agua y es donde viven: *Tutruica* (el sol) el líder antagónico de *Carabí*; los *Dojura* o *Antumiá* y; *Jinopotabar*, siendo este mundo el lugar de donde procede el conocimiento de los Jaibaná. Un mundo que actualmente, tras la influencia del cristianismo y la evangelización, es identificado como la morada de los diablos.

Los Dobidá son conscientes de la gravedad de la situación que representan los suicidios. Su explicación dista mucho del carácter racional acostumbrado en occidente. Para esta población este tipo de muertes sólo se pueden explicar por la influencia de seres sobrenaturales. Para ellos los causantes de estas muertes -que claramente ante una mirada occidental, han sido llevadas a cabo por mano propia- son los habitantes del mundo de abajo, los *Dojura* y el encuentro con este tipo de seres, ya sea a través de los sueños o en los espacios cotidianos, significa para los Dobidá que su alma ha iniciado su proceso de separación del cuerpo. Es como si el proceso de morir se hubiese desencadenado sin revés. En este sentido se expresó el profesor del centro poblado de Tundó:

Cuenta la gente que ha intentado en eso [quitarse la vida], le cuentan a uno que es un diablo ¡El diablo! Porque... usted está sólo aquí en la noche, se puede venir un diablo, se puede soñar y eso diablo carga unos bejucos ¡Un nylon pues! Entonces eso [el diablo] es que coge el espíritu de uno. Un ejemplo, si el diablo coge el espíritu suyo, usted se puede morir así. Entonces ese es el problema que nos está trayendo. Porque anteriormente no pasaba. Eso no está muriendo porque está... el marido está peleando, le pegó o está maltratando o... por hambre, no. Eso no es por eso. Es el diablo, el demonio que viene del monte... Por eso estoy diciendo, eso no se acaba. ¿Y el diablo quien lo mata? Y está recorriendo todo esto¹⁴.

Lo cierto es que testimonios como el anterior abundan en la zona e, incluso, hay unanimidad en cuanto la apariencia de este tipo de seres. Todas las personas consultadas relatan que quienes les han visto o se han soñado con este “*diablo*” tiene apariencia humana. Se trata de un varón (o varones) de tez negra, de contextura fuerte. La mayoría lo describe como una persona mayor y otros dicen que está “viejo” porque tiene el cabello cubierto de canas, pero sin que esta apariencia de vejez vaya en detrimento de su fortaleza y corpulencia. Incluso, curiosamente, llegó a observarse que, sin haberse realizado contacto visual con estos seres, la gente los identifica como personas negras:

Cuando se fallece intentado una compañera, un compañero, sí, nosotros escuchamos eso es bulla, nosotros acá decimos: eso es bulla. Escuchamos caramba,

¹⁴ Entrevista no estructurada, Relato narrado por el profesor Asnoraldito Rojas Forastero, en la comunidad de Tundó, Audio 134 del minuto 00:00 al minuto 02:05.

donde vivía el difunto Cantalacio Birry, escuchamos en la casa como un ruido, como un diablo, como forma de un negro alto como que fue bajando, bulla que sentimos ¡Miércoles, esa es la que mató! Ese es el diablo, es el *Mohano* que de pronto mató al compañero¹⁵.

Con respecto a este comentario es necesario aclarar que el uso de la palabra *Mojano* por parte del entrevistado, no es la adecuada para referirse a estos “demonios” o por lo menos, a los “demonios” originales. Según la mitología, los *Mojanos*, también conocidos como los *Aribadá* entre los Emberá Chamí o *Alpadi* entre los Wounnán, son indígenas fallecidos resucitados que, según algunos, están bajo el control de un *Jaibaná*, quien les ha provocado la muerte para después resucitarles y sacarles provecho. Se trata de seres inmortales porque no tienen alma y se cree que algunos, libres del control de su *Jaibaná*, deambulan por la selva cazando a los demás indígenas (Puertas y Campo, 2003, p. 86-87, 133-135). Otros consideran que los *mohanos* son un estado adicional de los *Jaibanás*, al cual éstos llegan luego de morir: “La idea más difundida es la de que los jaibanás resucitan a los varios días de su muerte, luego de haber sufrido una amplia transformación física, convertidos en Aribadas” (Vasco, 1985, p. 78); es decir, independientemente de la interpretación, tanto los *Aribadá*, *Alpadi* o *Mohanos* derivan de los indígenas, lo cual no coincide con la idea de relacionar personas afrodescendientes con este tipo de “demonios” o seres sobrenaturales.

¹⁵ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó, Relato narrado por el Gobernador. Audio 55 del minuto 98:00 al minuto 100:10.

El análisis de los mitos sobre el origen de los Jaibanás entre los Emberá realizado por Vasco, sugiere que la relación entre “demonios” y gente negra, es mucho más antigua. Los mitos revelan que fueron personas negras, los “demonios” originales. Y fueron éstos quienes brindaron el conocimiento a los primeros *jaibanás* para curar a través del canto que controla los espíritus, un conocimiento que proviene del mundo de abajo. A continuación, el fragmento de un relato recogido por Sofía Botero entre los Chamí en 1980, recuperado por Vasco:

Yo sé la historia de cómo aprendió el primer Jaibaná. La primera fue mujer. Se encontró como con *espíritus* que la invitaban a una casa muy grande que no era casa sino palo [un árbol]. Ella iba allá como soñando, como borracha (como con queredera, ¿no será?) Y así varias veces... Cuando volvía a la casa, el esposo preguntaba dónde estaba ella. Para que él no pensara nada, lo invita para que aprenda a curar achaques. Él acepta y se va al chorro y ahí mismo ve la casa que no es casa sino palo (Palo Santo, grande). En esa casa él ve una escalera muy grande, pero es mentira. Todo el tiempo oye sonido de tambores. Sube, y encuentra una sala muy grande, donde está bailando su mujer. Esta viste con paruma y está muy adornada y pintada con rayitas. En esa sala muy grande hay también muchas jepás [serpientes], enrolladas por todas partes. Y también *negros (que no son indígenas ni humanos. “Serán como espíritus”)*. Los *negros* están adornados con coronas de flores y también bailan; utilizan las jepás como banquitos. (Vasco, 1985, p. 32-33)¹⁶.

¹⁶ Los corchetes y el uso de la cursiva en el texto es un recurso propio para resaltar la relación “demonios” y gente negra.

Es tal la relación que existe entre estos “demonios” del mundo de abajo con la gente negra que incluso existe una quebrada en la cabecera del río Catrú cuyo nombre es *Diarudochae* (*Diaru* = diablo, *dochae* = quebrada o río pequeño) en honor a que, en ésta aparecía antiguamente uno de esos “diablos”, un hombre que ellos describen como un afrodescendiente de edad avanzada, a quien con sólo mirarle, bastaba para caer enfermo y morir. Es así como los Dobidá creen que, la gente se está quitando la vida bajo la influencia de los *Dojura*. Incluso, algunos atribuyen la actual situación a hechos ya esperados y que al parecer están relacionados con una profecía sobre el fin de los tiempos entre esta población. El antropólogo de la etnia, Baltazar Mecha comentó:

“Como va a suceder en todas partes, no demora en que aquí [en Catrú] ya se calme, ya no va a pasar más nada. Y entonces va a pasar esto acá y va a ir a otra región, a otro municipio y eso viene cumpliendo. Mire que pasó... inició en Riosucio, de Riosucio pasó al municipio de Quibdó, del municipio de Quibdó pasó al municipio de Juradó y del municipio de Juradó pasó al municipio del Alto Baudó. Y va recorriendo... Entonces esas cosas cuando uno ve y va analizando... esa profecía está cumpliendo... Para mí hay dos elementos y me adelanto para hacer un análisis así: guerrilla y narcotráfico... Cuando llegue estos bichos [se refiere a los “demonios”] allá -como yo digo- a otra zona, a otro municipio, también va a haber esa situación [refiriéndose a los suicidios]. En el Bajo Atrato los indígenas han sido parte de la guerrilla, miembros de la guerrilla, han sido cocaleros. Los indígenas se convirtieron en mulas en el Bajo Atrato... [Inaudible] en Quibdó: los indígenas además de estar en los grupos armados, [hay] indígena en los grupos delincuencial, indígena en el grupo armado del Estado, indígena que están transportando droga a

través de los ríos, vía Chocó-Magdalena. Acá [en alusión al Resguardo], el indígena siembra coca”.

La respuesta de Baltazar ante el cuestionamiento sobre si estos comportamientos suicidas son una forma de expiación de la conducta colectiva de los indígenas que ha causado el deterioro de la cultura y el orden cosmogónico Dobidá, es contundente:

“Sí. Y entonces, eso en términos de los Emberá, en términos de los mayores, es la misma naturaleza que está cobrando. Es un elemento para restablecer el orden. Es necesario volver a la armonización. Entonces los viejos, los mayores están diciendo: Aquí hay toda una enseñanza, o regresamos al camino que nuestro *Ancoré* nos señaló o este es el fin de los indios, de todo indio. Física y culturalmente”¹⁷.

Este aspecto de la expiación de la conducta colectiva desviada de los cánones cosmogónicos establecidos, concuerda con una investigación sobre el comportamiento suicida entre Emberá y Wounanas en el municipio de Riosucio, en el Bajo Atrato Chocoano (Sepúlveda, 2008.), sólo que en aquella oportunidad la conducta original sancionada por los espíritus era la contaminación cultural, al darse vinculaciones sentimentales entre las mujeres indígenas con mestizos y afrocolombianos, mientras que en ésta la conducta negativa es la vinculación directa de los indígenas a alguno de los bandos del conflicto armado colombiano en la zona

¹⁷ Entrevista con Baltazar Mecha Antropólogo indígena y líder del Resguardo. Audio IPod (22-05-16) Minuto 00:00 a minuto 7:52

o, a bandas delincuenciales o, de manera más concreta, participando del negocio del narcotráfico.

Esta armonización a la que se refiere el antropólogo de la comunidad tiene que ver con el equilibrio que debe existir entre los tres mundos que hacen parte de su cosmovisión y los tres órdenes ligados a *Agoró*, el mundo que habitan los Emberá. Estos órdenes, según Vasco, son: “El del monte, el de la tierra en donde viven los Emberá en las orillas de los ríos, y el del agua. Estos tres componentes se equivalen y relacionan con los tres anteriores. Así, sus términos extremos, monte y río, son las vías de comunicación con el mundo de arriba y el de abajo, respectivamente”... “La continuidad de la vida, las diversas formas de cotidianidad implican el mantenimiento de la relación entre los tres mundos y entre los tres órdenes de este mundo, tarea que corresponde fundamentalmente al Jaibaná, pero en la que tiene también un lugar el trabajo que los hombres realizan con base en las premisas establecidas por el sabio tradicional” (Vasco, 1991, p. 127-128).

Esta continuidad de la vida en el mundo Emberá y el equilibrio entre los diferentes submundos que cohabitan en él, requiere la aceptación de cada miembro –o por lo menos de la mayoría- con respecto al universo simbólico que los hace Emberá y no otra cosa. De lo contrario, esa continuidad sufre una ruptura que elimina las bases de la identidad de este grupo étnico, y la mayoría de indígenas mayores sienten que esa unidad-equilibrio ya está rota, no sólo por la vinculación de algunos de sus miembros en actividades ilícitas sino porque se han profanado antiguos lugares sagrados e, incluso, por el cambio en los hábitos de consumo (alimentos, música,

bailes e indumentaria) y por la tendencia hacia el resquebrajamiento de la superioridad masculina en su estructura social.

En la medida en que se ha roto este equilibrio, los habitantes del mundo de abajo, hoy identificados como “demonios”, aparecen como agentes restauradores del orden tradicional y por consiguiente, aquellas personas que se dan muerte por mano propia (*piú bari*, en Dobidá) no son responsables de sus actos, a pesar que las evidencias prueban lo contrario. Lo relevante de esta concepción es que, ésta misma crea una atmosfera mística en la que la población se siente asehada por estos seres sobrehumanos desde que se enteraron de la ocurrencia de este tipo de sucesos en el municipio norte chocoano de Riosucio (2003-2007) y más aún, cuando ocurrió el primer suicidio en el resguardo. Fue así como la noticia según la cual un “diablo” estaba rondando la población se extendió por todos los centros poblados, creando inicialmente miedo y preocupación entre los habitantes; también predisposición y expectativas sobre el momento en que ese “diablo” atacaría cada centro poblado, sentimientos que, con el correr de los días, al ver que cada vez eran más los muertos y las personas que intentaban quitarse la vida, fue aumentando.

Los testimonios en los distintos centros poblados con relación al estado de ánimo generalizado y los pensamientos expresados al enterarse de los primeros suicidios en el resguardo dan cuenta de ello: “*si la gente murió así, tal vez nos vamos a morir acá también*”¹⁸; “a partir de ese momento, ellas pensaron que van a acabar

¹⁸ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Iruto, quienes se enteraron por primera vez de hechos suicidas ocurridos en Riosucio, en el bajo Atrato Chocoano, es decir, antes que se presentaran los suicidios en Santa Catalina de Catrú. Audio 031. Minuto 16:54 a minuto 24:30.

[palabras del traductor], *allá está pasando eso, también van a caer acá, en la comunidad*¹⁹; “*Cómo se murieron allá en Catrú, así mismo ellas se iban a morir*”²⁰; “Ella dice que cuando... pasó en Catrú y cuando escucharon acá, que le dieron susto, triste y... [Dijo:] *nosotros de pronto mal tiempo, también le puede hacer [suceder] y más bien a nosotros lo van a acabar eso todo*”²¹.

La versión no-indígena.

Esta explicación tiene como punto de partida la definición sociológica clásica del suicidio que plantea Durkheim, quien lo define como “todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado” (Durkheim, 2004, p. 5). Esta noción permitió descartar en terreno el que se creía había sido el primer caso de suicidio en la zona, cuando en realidad había sido una muerte accidental por la ingesta errónea de un plaguicida, bajo los efectos del alcohol, en el centro poblado de Nucidó. Así mismo, se descartaron 5 casos de personas que se creía habían intentado suicidarse, cuando en realidad nunca alcanzaron a cometer actos en su contra.

De los 14 casos de suicidio efectivo registrados sólo en 1 no fue posible obtener información para establecer los motivos o causas directas asociadas con la muerte de esta persona. El análisis de los 13 casos restantes muestra claramente que

¹⁹ Grupo de discusión con las mujeres del centro poblado de Iruto, comentario en torno al estado de ánimo generalizado al enterarse del segundo acontecimiento suicida ocurrido al interior del resguardo. Audio 29, del minuto 32:00 a minuto 32:45.

²⁰ Grupo de discusión con las mujeres del centro poblado de Tundó, al enterarse de los acontecimientos acaecidos en Catrú (el primer *Ojú*). Audio 36 minuto 52:52 a minuto 55:00.

²¹ Grupo de discusión con las mujeres del centro poblado de Nucidó. Audio 56 minuto 18:47 a minuto 19:28.

no hay una sola causa que induzca al suicidio sino que éste es un fenómeno multicausal. Todo indica que el suicidio entre los Dobidá es el resultado de un proceso acumulativo, diverso y progresivo de alteraciones negativas de la emocionalidad (todo aquello que produzca tristeza, rabia o miedo); acumulativo porque se trata de emociones negativas que no se descargan, que persisten en la persona y le acompañan hasta el día de su muerte; diverso porque coexisten, simultáneamente, diferentes emociones negativas y progresivo porque el nivel de intensidad de las emociones negativas, en la mayoría de los casos, aumenta gradualmente.

Aspectos generales detectados.

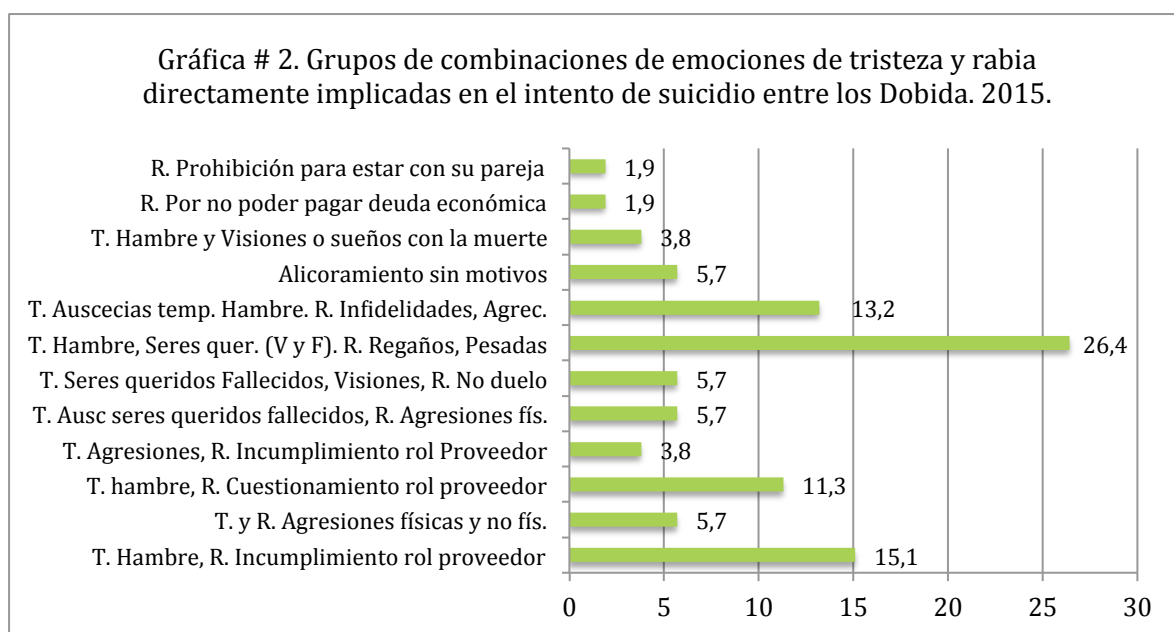
El análisis de los casos de suicidio efectivo permitió encontrar algunos factores comunes o generales, así como también, otros destacados que evidentemente están relacionados con la manifestación negativa de las emociones. Fueron tres los aspectos generales evidenciados. Los dos primeros aparecen siempre como sustrato de la alteración emocional de los occisos. Son el punto de partida en que la persona comienza el proceso acumulativo que más tarde desembocará en el acto suicida. El primero es el hambre por la escasez de alimentos. El segundo, la ausencia de seres queridos: parientes cercanos fallecidos o, padres distanciados temporalmente (en caso de los niños), los cónyuges (caso de mujeres con pareja) y hermanos. Es así como todos, a excepción de uno de los 13 casos analizados, tenían como punto de partida uno de éstos factores o ambos a la vez.

La reconstrucción de las semanas y días previos a la muerte de estas personas, permitieron recuperar algunas frases que dan cuenta de la presión emocional producida por estos hechos en cada caso. Frases como: *“Ve, yo no voy a aguantar más de hambre, más bien yo quiero morir”* (caso 1003); o quien le decía a su hermana: *“Por gusto estoy trabajando. El plátano no da más y por eso no quiero trabajar más, por eso yo quiero quitarme la vida”*... *“No quiero vivir más. Por falta de dinero y de tanto trabajo estoy cansado”* (caso 1011), o la del caso 1010, quien quería morir para evitar el sufrimiento por la ausencia de sus tres hermanos suicidados: *“Por aburrimiento ve, por sufrimiento lo voy a morir yo también así mismo, porque no está mi hermano aquí”*. Y en esta misma dirección se expresaron los varones de los casos 1013 y 1014. El primero por la expulsión de su hermano mayor en su comunidad de origen y, el segundo, quien por la muerte de su padre meses atrás llegó a decir: *“yo también quiero morir”* o, *“ya no quiero quedar aquí”*.

Estos aspectos generales coinciden con las posibles causas detectadas entre las personas que durante el 2015 intentaron quitarse la vida.²² No sólo el 26,4% expresó haber sentido, de manera simultánea, tristeza por pasar hambre y la ausencia de seres queridos sino que un 70,8% llegó a expresar tristeza por padecer hambre. Y la sumatoria de aquellas categorías en las que la tristeza fue el resultado de la ausencia de seres queridos llega al 53,3% (ver gráfica # 2). En el caso del hambre se destaca que la tristeza no es sólo por una cuestión fisiológica sino que, debido a la

²² En 2015 fueron 62 las personas que intentaron quitarse la vida en estos 6 centros poblados, pero la investigación sólo pudo recabar información directa a través de entrevistas a 53 de éstas. Las 9 restantes no fue posible porque no se encontraban en terreno en el momento de la recolección de información.

disminución de la fertilidad del suelo y el agotamiento de las especies de caza y pesca por la sobreexplotación, estas personas deben esforzarse más. Ahora la gente no sólo tiene hambre, sino que está agotada física y emocionalmente, esto último debido a que no perciben una recompensa por los esfuerzos adicionales que actualmente realizan para obtener alimentos.



Gráfica 2 Grupos de combinaciones de emociones de tristeza y rabia directamente implicadas en el intento de suicidio entre los Dobida. 2015

Fuente: Elaboración propia a partir de la información recolectada en terreno.

El tercer aspecto general es la manifestación de sueños y/o apariciones ligadas a la muerte. Ya sea a través de los “diablos” que la gente describe o de familiares fallecidos que invitan al suicida a irse con él a un mundo mejor, un mundo en el que no hay las carencias o situaciones negativas que le afectan en éste. Sueños y manifestaciones que según la tradición, indican la pérdida de alma para quien los

tiene. En cuanto a los casos de suicidios efectivos, sólo en 2 de éstos no hubo referencia a este tipo de sucesos. En el caso de los intentos de suicidio se observó que el 73,1% de estas personas había tenido en días previos, e incluso en la noche anterior al suceso, este tipo de manifestaciones.

Sin embargo, todo parece indicar que estos sueños y visiones se concretan, en primer lugar, porque hacen parte del acervo cultural Dobidá. Es decir, si ésta no fuera la única explicación al suicidio, seguramente estas manifestaciones no estarían tan generalizadas. En segundo lugar, porque este acervo cultural genera una atmósfera mística que predispone y sugestiona a las personas a favor de la concreción de los mismos. En tercer lugar, porque la mala alimentación y el consumo exagerado de bebidas embriagantes favorecen las manifestaciones de este tipo de expresiones delirantes. Y por último, porque un análisis secuencial evidenció que en todos los casos, estos sueños o visiones ocurrieron cuando ya las personas presentaban un avanzado estado de acumulación de emociones negativas, es decir, en ninguno de los 13 casos se mencionó este tipo de manifestaciones sobrenaturales como punto de partida de las alteraciones emocionales padecidas.

Y aunque, estas manifestaciones relacionadas con la muerte sean producto de alteraciones emocionales acumuladas previamente, lo cierto es que cuando una persona tiene esos sueños o visiones, éstos adquieren vida propia como una nueva, determinante y final fuente de alteración, añadiendo miedo y más tristeza a la ya existente carga emocional que una persona tiene. Sobre todo si se tiene en cuenta que soñar o ver estos “demonios” es interpretado por los Dobidá como una señal

inequívoca que la vida pronto acabará. Así, este tipo de manifestaciones son al mismo tiempo, producto y causa de alteraciones emocionales.

Las particularidades más destacadas.

Estas situaciones estuvieron presentes entre el grupo de factores que contribuyeron a la alteración emocional de algunos de los 13 casos de suicidio efectivo. Y si bien no fueron determinantes en la decisión de quitarse la vida, si ayudaron a que el peso de la carga emocional fuera menos llevadera. Fueron cinco las situaciones no generales, las que se destacaron a la hora de incidir en la alteración emocional de las personas que murieron a través del suicidio y de aquellas que lo intentaron. Éstas fueron: *i)* agresiones físicas y/o psicológicas previas, *ii)* choque cultural, *iii)* comportamiento imitativo, *iv)* alteración por aspectos afectivos (infidelidades) y *v)* presión por el incumplimiento de roles.

Agresiones físicas y psicológicas previas. En los cinco casos en los que hubo agresiones previas al acto suicida, éste tipo de eventos ocurrieron entre los siete días anteriores y el mismo día del deceso. Tres de estos casos fueron mujeres. El primer caso (1005) fue una agresión psicológica hacia una de ellas por parte de compañeros de reunión el mismo día del suicidio. Ese día éstos se burlaron de la occisa a causa de que su esposo había tenido otra mujer y esto había ocurrido porque ella ya no podía tener más hijos. Estas burlas sirvieron para reavivar la agresión previa por parte de su pareja, la infidelidad. Al mismo tiempo golpearon su autoestima como mujer, en un

contexto tan tradicional como éste, donde uno de los roles destacados de la mujer es dar a luz, reproducir la estirpe y la etnia.

En el segundo y tercer caso se trató de agresiones físicas. La primera, una semana antes de morir y la segunda 2 o 3 días antes de su muerte. En ambos casos, fueron sus parejas quienes les agredieron bajo los efectos del licor y por temas relacionados con la alimentación. En el caso 1003 ella resulta agredida por defender un dinero que quería invertir en alimentos, mientras que su pareja lo demandaba para ir a comprar más licor. Y en el caso 1009, la agresión se dio por el reclamo que ella le hizo a su pareja por la desidia de éste para ir a cazar o pescar y traer alimentos, en lugar de estar bebiendo todo el tiempo.

Los dos últimos casos en los que hubo agresión física (esta vez contra varones) ocurrieron una semana antes de los fallecimientos, al pelearse con familiares cercanos con los que ya tenían rencillas previas. El primero (caso 1013) se peleó con el hermano que había expulsado a su hermano favorito de su casa materna y de la comunidad en la que antes vivía, ausencia que le producía una gran tristeza, al punto de manifestarle a su esposa que se quitaran la vida juntos para no tener que extrañarse mutuamente. Y el segundo (caso 1014) se peleó una semana antes con un primo con quien no tenía problemas, sólo por la borrachera, pero un par de días antes del suicidio, se peleó con un cuñado que le envidiaba por su éxito en la producción agrícola.

El choque cultural. Este es otro de los elementos que se destaca en la configuración del acto suicida entre las personas que fallecieron por este medio. Entendido como el resultado negativo al entrecruzarse aspectos que dan vida y forma

a una determinada cultura con los de otra diferente. Esta situación se hizo evidente en tres casos en los que el acto de quitarse la vida -además de todo lo anterior- obedeció a dos razones: *i)* al desajuste o des-encajamiento entre las aspiraciones culturales de estas personas y lo que ofrece su cultura tradicional y *ii)* al relegamiento o marginación producto del cambio cultural. En el primer caso, se trató de las personas más jóvenes entre este grupo de suicidas (15 y 10 años), ambas mujeres y oriundas del centro poblado de Nucidó (casos 1006 y 1012).

En el caso de estas niñas, la alteración de la emocionalidad se debía a una serie de desagradados y frustraciones con el orden tradicional de las cosas en esta etnia. Por ejemplo, ambas rechazaban realizar oficios que tradicionalmente correspondían con su edad y/o género. Es así como una de ellas manifestaba desagrado por tener que ir a recoger agua, cuando siempre han sido los niños-as y mujeres quienes tienen a cargo esa tarea entre los Dobidá mientras la otra se disgustó profundamente por tener que cortar el pasto en la escuela, cuando éste es un oficio cotidiano que se aprende desde los primeros años de vida y es fundamental para el cuidado de los cultivos y es, por excelencia, un oficio femenino. A ésta última, el día de su muerte, sus compañeras de clase la oyeron sentenciar: *“así como salió esta ampolla, esta es la última vez que me van a ver rozando esta escuela”*.

Así mismo, ambas manifestaban su enfado por *“comer vacío”*, que es el término que usan los Dobidá para referirse al plato de comida que carece de proteína animal. Sin embargo, resulta extraño que ellas eligieran dejar de comer el banano o plátano cocido o el arroz, por el hecho de no encontrar carne en el plato, cuando en la actualidad, la escasez de alimento proteico en la dieta Dobidá es la regla y no la

excepción. Es decir, es evidente que esta escasez fuera un factor de tristeza y desagrado, pero dejar de alimentarse por este motivo es ir un paso más allá de lo que sugiere el instinto de conservación. Esto fue lo que ambas hicieron el día de su muerte.

El otro aspecto que sugiere esta ruptura con la tradición es el hecho de expresar frustración o tristeza por no poder acceder a artículos que tradicional y culturalmente, no hacían parte la etnia y son más bien productos diseñados para el consumo de mercado y la moda, donde la imagen lo es todo. A la primera de ellas le daba mucha tristeza y rabia no poder comprar los adornos que los comerciantes llevaban al centro poblado, mientras que la segunda, daba demasiada importancia a su apariencia física escolar, al punto que un par de días previos a su muerte, se enfadó seriamente con sus padres por no poder comprarle un uniforme nuevo para ir a estudiar. Adicional a estos dos casos, una entrevista con un grupo de hombres en el centro poblado de La Playita dejó al descubierto que en quienes más se evidencia esta influencia del choque cultural es en las mujeres:

“Desde 1987 [año en el que varias parentelas deciden agruparse y vivir en centros poblados] hasta el año 2010, a mediados, eso [el suicidio] no se reflejaba... Mire que hay muchas familias [hombres] que le daban golpes a su mujer como se dice, le daban puños y lo maltrataban o, lo metían al fondo del río pues y... esas mujeres no pensaban de esas formas de, quitarse la vida sino que, al otro día vivía normalmente... al otro día con su mujer abrazados y listo. Vivían así. Y ahora, ya no se puede hacer. Porque si le pega, ya la mujer primero que todo va cogiendo su paruma o cualquier lazo y van al monte [para ahorcarse]. O sino, se guindan

[cuelgan] en la casa... entonces son cosas que yo veo que el comportamiento de ahora son muy frágiles” (comentario del Rector del Colegio de La Playita)²³.

Es evidente que los varones, incluso los más preparados, no son conscientes que las mujeres ahora reclaman otros tratos, producto de la incorporación de otros referentes femeninos luego de la llegada de las instituciones educativas, las ayudas del Estado por los temas de desplazamiento y suicidio e, incluso, a través de la televisión. Por todo el territorio circulan mujeres docentes, médicas, enfermeras, trabajadoras sociales, odontólogas, sociólogas, antropólogas, ingenieras y otras profesionales que ostentan cargos administrativos. Mujeres que dirigen equipos de trabajo en los que los varones rinden cuentas, mujeres que se relacionan con los hombres con mucha más igualdad, en contraste con el lugar de inferioridad al que las mujeres Dobidá tradicionalmente han sido sometidas.

En cuanto a la marginación, producto del cambio cultural, está el caso 1008, un hombre de 53 años que había sido líder de la comunidad, cuyo liderazgo había sido ganado por mérito propio, por conocer su entorno y los peligros que la selva entraña, un hombre que había sido criado en los tiempos en los que los mayores eran respetados por su valentía, por su fuerza, por su conocimiento para garantizar los alimentos y proteger a los suyos. Y cuya autoridad nunca nadie, por debajo de su status de líder (mujeres y hombres menores de edad), se atrevía a desafiar. Un hombre que al final de sus días, se entera de su ocaso, alguien que debe soportar cómo los jóvenes se burlaban de él y le menospreciaban a causa de su edad pues, para

²³ Grupo de discusión varones en el centro poblado de La Playita. Audio 111. Minuto 30:00 a 39:00. Se ha añadido los corchetes con el propósito de clarificar el texto.

ellos, él ya era un viejo que no tenía ni siquiera estudios, como ellos. O ver cómo su mujer ya no obedecía sus órdenes y tomaba decisiones por sí misma. Alguien que pasivamente veía cómo todo aquello que le permitió ser líder, perdía importancia en este tiempo, donde lo relevante es saber leer, escribir, interactuar con el mundo no indígena, tener propiedades y mercancías (algo que él no sabía ni poseía). Donde las figuras de autoridad y éxito son ahora los maestros, los profesionales y los políticos, y son ellos quienes hoy guían a la comunidad, ostentan el poder económico y proveen de bienestar a sus familias en un nivel que está muy por encima del que pueden brindar los mayores a través del trabajo tradicional. Especialmente porque los cultivos ya no dan el mismo rendimiento que en antaño y la falta de animales de presa obligan ahora a la población a contar con dinero para suplir sus necesidades alimenticias. La autonomía alimentaria que se tenía con la cacería y el cultivo tradicional se ha perdido y esos saberes que antes garantizaban no sólo la supervivencia sino que eran claves para perfilar liderazgos, ahora ya no son relevantes.

Así pues, este contacto con el mundo no indígena, le ha permitido a las mujeres indígenas, ver que ellas no sólo están para cargar leña, rozar colino, tener y criar los hijos, hacer la comida, lavar la ropa, limpiar la casa y traer el agua del río. Ahora que conocen otra versión de mujer y ese otro nuevo contexto, demandan mejores tratos, nuevos productos. Sin embargo, la frustración, el resultado más inmediato para las nuevas generaciones al ver que no pueden acceder a los nuevos referentes que el mundo no indígena ofrece y por los que se sienten atraídas. Y en

cuanto a las generaciones mayores, este contacto revela cómo nuevos saberes reemplazan a aquellos que fueron sustento para perfilar los liderazgos tradicionales.

Actuación por imitación. Los resultados también revelan que en algunos casos, el acto suicida entre los Dobidá es producto de la imitación. De este modo se observa cómo a modo de contagio, algunos meses, semanas o días antes de morir, algunos de los suicidas empezaron a usar a familiares y otras personas cercanas que se habían suicidado antes, como referentes a seguir. Las siguientes frases son un ejemplo de ello: *“Yo también voy a pasar por eso, también pá quitarme la vida”* (caso 1001, hermana del que se creía era el primer caso de suicidio en Nucidó, pero fue un accidente). *“Como se murió mi cuñado y también yo voy pá allá...”* (Caso 1003, cuñada del primer suicida en Iruto). *“Porque mi hermano no está aquí, todos lo murieron... ¡Ve, yo con ese aburrimiento voy a morir!”* (Caso 1010, hermano de dos de las primeras personas en quitarse la vida en Iruto).

Esta disposición imitativa coincide en algunos casos con la influencia del choque cultural en las mujeres descrito atrás. Por ejemplo, cuando se le preguntó a las mujeres en Tundó acerca de lo que pensaron cuando se enteraron del primer episodio de suicidio en el resguardo, el traductor dice: *“ellas pensaron que: nosotros queremos morir también así mismo”* [al tiempo que una de ellas aclara:] *“cuando mi marido me pega, yo me voy a morir también así mismo, como lo que pasó en Catrú”*²⁴. Y en el mismo sentido se manifestaron en Nucidó: *“cuando le pega el marido quiere morirse, quiere intentar .Así dice ella”* [palabras del traductor]²⁵. Es decir, para estas mujeres

²⁴ Grupo de discusión Mujeres Tundó. Audio 36 minuto 58:10 a minuto 58:23.

²⁵ Grupo de discusión Mujeres Nucidó. Audio 56 minuto 22:00 a 22:07.

en concreto, el acto suicida es principalmente un ejemplo a replicar. Un medio que les permite escapar de una situación que quizá siempre ha sido percibida como negativa entre quienes la padecen y que recientemente han encontrado nuevos argumentos para rechazarla.

Alteración por aspectos afectivos: suicidio e infidelidad. Fueron pocos los casos de suicidios efectivos que hicieron evidente esta situación. El primero fue un hombre, quien al enterarse de la infidelidad de su esposa le dijo a su padre: *“papá yo aquí no me quedo, yo me voy, como la mujer está con otro marido, entonces yo me voy por la rabia... yo trabajo y no consigue la plata y aguantando hambre, ve, mejor voy a morir yo”* (caso 1002), Y el día de su muerte, estando bajo los efectos del licor, intentó matar primero a su compañera. El segundo caso fue el 1005, la mujer soportó la infidelidad de su marido porque ella no podía tener más hijos. Quien advierte a su pareja en varias ocasiones sobre la posibilidad de suicidarse si él continuaba con esa otra relación: *“si va coger, cójaselo y no vuelva más, porque si usted vuelve conmigo yo voy a morir antes que usted”*. Y quien horas antes de su muerte, había sido objeto de burlas a causa de esta infidelidad en su contra.

Presión por el cumplimiento de roles masculinos. Uno de los principales roles masculinos en esta etnia es proveer bienestar a través de la alimentación, ya sea producto de la caza o, la compra de alimentos en mercados externos o locales, compra que se hace con el dinero de la venta de los principales productos agrícolas: plátano, banano, cacao y maíz. Resulta que si los varones dejan de cumplir con esa obligación, la presión sobre ellos actúa física y emocionalmente. Física porque se sabe que las esposas (como mecanismo de protesta), a falta de la proteína que los

varones deben proveer, dejan de cocinarles el banano y el plátano que consiguen en las fincas. Y emocionalmente, porque su papel como líderes naturales que deben brindar bienestar a los suyos comienza a resquebrajarse.

Esta situación fue evidente en el caso 1013, quien constantemente –a decir de su suegro- se peleaba con su esposa porque ella no le cocinaba los alimentos, debido a que él no traía animales de monte o peces. Y en el mismo sentido, pero sin ser tan notoria la presión femenina, aparece el caso 1010, quien siendo consciente de su incapacidad para proveer alimentos a su familia llega a expresar su deseo de quitarse la vida ante su hermana: *“No quiero vivir más, por falta de dinero y de tanto trabajo estoy cansado. Y si vamos al río, no consigue nada. Por esta razón yo quiero piu bari”*. Caso que evidencia el grado de conciencia de esta persona en su incumplimiento como proveedor de alimentos. Razón por la cual no era necesaria la presión de la mujer en este sentido.

Contribuyentes y/o detonantes de suicidio. Si bien son varios los factores que contribuyen a que, independientemente del resultado final, el acto suicida se concrete, hay algunos elementos que funcionan como detonantes finales y son en últimas los que hacen que toda la carga emocional acumulada fluya y se dé este tipo de actos. Desde un principio se consideró el consumo de bebidas embriagantes como uno de los más destacados detonantes. Esto por el exagerado consumo de éstas entre la población, donde la mayoría de las personas mayores a 13 años participan en 2 o 3 jornadas de bebida al mes. En las que los hombres mayores pueden durar entre 3 y 7 días bebiendo, mientras que las mujeres y los jóvenes 1 o 2 días. La bebida principal

es la chicha de maíz, pero recientemente la están mezclando con biche, un alcohol destilado del fermento de la caña de azúcar.

En el caso de los suicidios efectivos se confirma la influencia del consumo de bebidas embriagantes, donde 10 de los 13 casos analizados se quitaron la vida bajo la influencia de éstas. Mientras en el caso de los intentos de suicidio, la influencia de estas sustancias psicoactivas no tiene el mismo peso y sólo el 46,2% de las personas entrevistadas manifestó haber consumido bebidas embriagantes el día en que intentaron quitarse la vida. Es decir, para el 53,8% restante, hubo otros aspectos que les impulsaron en el último momento hacia el suicidio. Y todo apunta que los dos principales detonantes de esos intentos de suicidio son, las discusiones o altercados (76,9%) y el haber tenido sueños o visiones relacionados con la muerte (73,1%).

Hasta aquí esta aproximación explicativa de la dinámica suicida entre los Dobidá partiendo de los datos y sin desconocer o menospreciar la interpretación cultural antes descrita. Una interpretación que se ciñe a los postulados durkheimnianos según los cuales el suicidio es ante todo un *hecho social*, no sólo por la generalidad del hecho mismo sino por el tratamiento de *cosa social* que en esta oportunidad se le ha dado al suicidio, como *datum* único ofrecido a la observación, intentando mostrar siempre que éste fenómeno es el resultado de la confluencia de diversos factores que se encuentran íntimamente entrelazados, empezando por el hambre a causa de la escasez de alimentos, seguido por el cuestionamiento hacia el liderazgo de los varones por su incapacidad o desidia para proveer bienestar en sus hogares a través de la proteína animal. Hecho ante el que, algunos responden con agresión hacia sus mujeres, lo que ocurre mientras ellas, por el contacto con otros

referentes femeninos, reclaman a través de estas prácticas (suicidios e intentos de suicidio) mejores condiciones de vida o lo usan como un mecanismo para liberar su frustración, ante la incapacidad de acceder a algunas nuevas adquisiciones externas a su entorno cultural tradicional.

Dicha situación deja al descubierto un fenómeno más complejo: el choque cultural que se manifiesta a través de ese desencajamiento cultural de los jóvenes y, además, a través del relegamiento o marginación de los mayores, quienes ven cómo todo lo que ellos han sido y representan no es indispensable en el devenir del nuevo contexto que emerge. Un choque cultural que sólo es posible percibirlo en la medida que se es consciente de la importancia que tiene el sistema de creencias y la forma de entender el mundo entre estas gentes, donde el conjunto de creencias, ligadas a la muerte, facilitan la concreción de sueños y visiones en las que los *dojura* -ahora identificados como “diablos”- son los protagonistas en esta etapa de su historia. Y todo esto ocurre al mismo tiempo que las condiciones materiales adversas (hambre, ausencia de seres queridos, consumo exagerado de las bebidas embriagantes, infidelidades etc.), con sus consecuentes miedos, rabia, tristeza y frustraciones, se apoderan de los Dobidá, algunos de los cuales encuentran una salida a tanta adversidad a través del suicidio.

¿Es posible la armonización de ambas interpretaciones?

A pesar de lo disímiles que puedan parecer ambas interpretaciones, es posible encontrar un elemento común en ambas, la *ruptura*. La versión indígena sugiere que

ésta se da cuando los nativos han desatendido las orientaciones de su padre creador *Ancoré*, siendo la vinculación de algunos indígenas al conflicto armado, la delincuencia y el narcotráfico, la gota que colma el vaso. Pero no menos importante es la subversión del orden jerárquico masculino que la tradición ha establecido; la profanación de los lugares sagrados y algunos cambios en los hábitos de consumo.

Por otra parte, la interpretación no indígena sugiere que estos eventos mortales son producto de grandes cambios en la estructura social, cultural y, quizá, política de estas gentes. Empezando por el cambio en el patrón de poblamiento, pues lo común era vivir distanciados los unos de los otros. A inicios de la década del 30 se da el primer caso de nucleación, algo que coincide con la llegada de la educación formal nacional y la religión católica a la zona. Ambas, traídas por la comunidad Claretiana que creó, en 1933, la Estación misional de Santa Catalina de Catrú, a la que se sumarían las Misioneras de María Inmaculada y de Santa Catalina de Siena, más conocidas como las hermanas Lauritas (Vargas. 1993, p. 306).

Ese lugar será el único centro poblado de la zona hasta mediados de la década de los 80, época a partir del cual se inicia la creación de otros centros poblados hasta llegar a los 51 que hoy hay en el Resguardo. Todo esto ha traído, desde la perspectiva de varios pobladores, el aumento exagerado de la población, lo que a su vez ha tenido un impacto en la disponibilidad de los animales de caza y pesca, sin dejar de lado, por supuesto, los cambios en la estructura social.

En ese orden de ideas, los líderes tradicionales cedieron terreno frente a los nuevos liderazgos en los que prima el saber occidental, un saber que los jóvenes (hombres y mujeres) están dispuestos a seguir porque ven en éste una posibilidad de

mejorar sus actuales condiciones de vida, al contrastarlas con un mundo no-indígena que, a cuentagotas se deja ver a través de los funcionarios, médicos y otros profesionales que van y vienen por los ríos. Más aún, a través de las pantallas de televisión y las de los celulares inteligentes -que funcionan desde hace un par de años tras la instalación de una antena repetidora en la zona. Un mundo que llegó desde los 30's para quedarse. En suma, toda una *ruptura* con lo que hace 80 años tenían.

La *ruptura* entre los Emberá es un elemento vital para su existencia pues, gracias a ésta, los Emberá surgen como gentes, como humanos. A partir de los mitos de origen, Vasco estableció que los actuales Emberá son una versión final y mejorada de tres intentos fallidos anteriores -mitológicamente hablando por supuesto, versiones que fueron eliminadas por su creador debido a algunos defectos. Inicialmente fueron los *Bibidí* y los *Burumías*. Los primeros eran una combinación entre habitantes del mundo de abajo, animal y hombres de este mundo. Eran caníbales y sucumbieron luchando contra los segundos, a causa de una traición interna: una anciana enojada por el egoísmo de los suyos a la hora de repartir un cadáver burumía. Los segundos eran hombres de este mundo, cuyas mujeres provenían del mundo de abajo. A éstos fue el propio *Caragabí* quien decidió eliminarlos por ser caníbales. Luego aparecen los *Carautas* que, aunque no eran caníbales sí incestuosos razón por la cual *Caragabí* los convirtió en animales. Por último, *Caragabí* hizo a los Emberá a partir del barro proporcionando su eterno rival, *Tutruica*, el señor del mundo de abajo.

Según Vasco, estas *rupturas* no son más que el proceso de humanización de los Emberá: “Si se quiere expresar en el lenguaje de moda en la antropología, estas rupturas van produciendo una disyunción entre naturaleza y cultura, cuyo final

resultado son los hombres, la gente, los Emberá” (Vasco, 1985, p. 94). Pero la *ruptura* ante la que se encuentra esta población en la actualidad, podría significar su desaparición cultural, tal como lo menciona Baltazar en su relato. Sus creencias han sido suplantadas, sus seres míticos -cruciales para el mantenimiento del equilibrio entre los mundos- han sido demonizados. Ahora los *Dojura* les atormentan porque el equilibrio entre sus mundos se ha roto. Con la implantación y consolidación de unas nuevas formas de ser, hacer y representarse a sí mismos, la pervivencia cultural Dobidá se hace cada vez más difícil.

Lo que comenzó como un análisis sobre los patrones y desencadenantes de suicidio en esta etnia terminó revelando una trama de factores interconectados, que van desde los más materiales hasta seres sobrenaturales que asechan a la población como única salida para recomponer el equilibrio perdido. Seres sobrenaturales que sólo pueden entenderse desde la dimensión inmaterial de la cultura. La que será necesario tener en cuenta, si se quiere implementar una intervención psicosocial eficaz y efectiva. Especialmente porque ésta es la que da forma y sentido a la vida de esta gente, porque sin ella, dejarían de ser lo que siempre han sido como etnia. Las respuestas que requiere esta población, deben ser acordes con este complejo cruce de factores. Debe ser una respuesta que le ayude a los Dobidá a, hacerle frente a los nuevos retos, sin tener que perder aquello que aún los hace ser las *gentes de río*. Una respuesta equilibrada, como la esencia de sus mundos.

Capítulo III. ¿Cómo llegaron los Dobidá a esta situación?

¿Cómo era su situación antes de 1933 y cómo ésta ha evolucionado desde esa época? ¿Qué los llevó a aceptar la llegada y el asentamiento de la Estación Misional de Santa Catalina de Catrú por parte de los religiosos Claretianos y las hermanas Lauritas? ¿Tenían opción de evitar o resistirse a esa llegada? La respuesta a este último interrogante es un categórico ¡No! La llegada de los claretianos a la zona no fue un asunto fortuito. Era algo planeado desde hacía mucho tiempo atrás, pues esta orden religiosa actuaba bajo el marco de Ley 89 de 1890, *Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*. Tarea civilizadora encomendada a las Misiones, según rezaba el Artículo primero de la misma (Congreso de Colombia, 1890).

Cambios demográficos

Antes de 1930 la población Dobidá no tenía el tamaño que presenta actualmente. A partir del ejercicio de Mapa parlante, realizado en 2015, se identificaron 49 familias extensas iniciales (25 en el río Dubasa y 24 en el río Catrú). Esto permitió estimar que la población “original” de lo que hoy es el Resguardo, rondaba las 490 personas que coincidieron en el territorio con la generación de los abuelos del ex senador y ex constituyente indígena Francisco Rojas Birry, quien nació en 1960. Es decir, unos 110 años atrás aproximadamente. Esto teniendo en

cuenta que, en el pasado, entre los Dobidá, la edad de formar familia para los varones era entre los 26-27 años, lo que nos sitúa, más o menos, a mediados de la década de 1900²⁶.

La evolución poblacional se puede observar al contemplar los datos suministrados por un par de reconocidos antropólogos, quienes ingresaron a la zona en dos fechas posteriores a las de la estimación que se realizó con el ejercicio de Mapa Parlante. En 1960, Reichel-Dolmatoff dice que: “En los ríos Torraidó, Chontaduro, Dubasa, Catrú y Nauca había un total de unas 200 casas, siendo los núcleos principales los de los tres últimos ríos”. Según sus observaciones, cada casa estaba habitada por unas 10 personas en promedio, lo que da una población aproximada de 2.000 indígenas (Reichel-Dolmatoff, 1960, p. 5). En 1986, Rodrigo Pardo observaba una población aproximada de 3.000 personas para los Emberá que habitan los ríos “Dubasa, Catrú, Ancosó, y un poco al norte el área del río Nauca” (Pardo, 1987, p. 55).

Dado que Pardo y Reichel-Dolmatoff incluyen en sus observaciones a la población del río Nauca, que no hace parte del Resguardo y que, según los Dobidá, históricamente ha contado con una población similar en tamaño a la de los ríos Dubasa o Catrú. La información suministrada por estos autores puede ser ajustada en torno a un 66,6% para tener, de este modo, una mejor aproximación a lo que sería la población Dobidá dentro del Resguardo, en las fechas en las que estos antropólogos

²⁶ El ejercicio de Mapa Parlante fue realizado y validado en cinco centros poblados, seleccionando los más importantes en las partes altas y medias de los ríos Dubasa (Docasina y Andeudó) y Catrú (Nucidó y La Playita), lo mismo que en Santa Catalina de Catrú, por ser el primer y más grande de todos los centros poblados del resguardo. Esto con el propósito de tener la máxima representatividad en la información recolectada.

visitaron la zona. Así se tiene que, la población del Resguardo pasó de 490 habitantes en 1905 (según los cálculos tras el ejercicio de Mapa parlante), a 1.332 en 1960. Posteriormente, en el año 1986, pudieron llegar a ser 1.998 personas, para llegar en el 2015 a las 5.834 que reporta el DANE en la actualidad. (Ver tabla # 7).

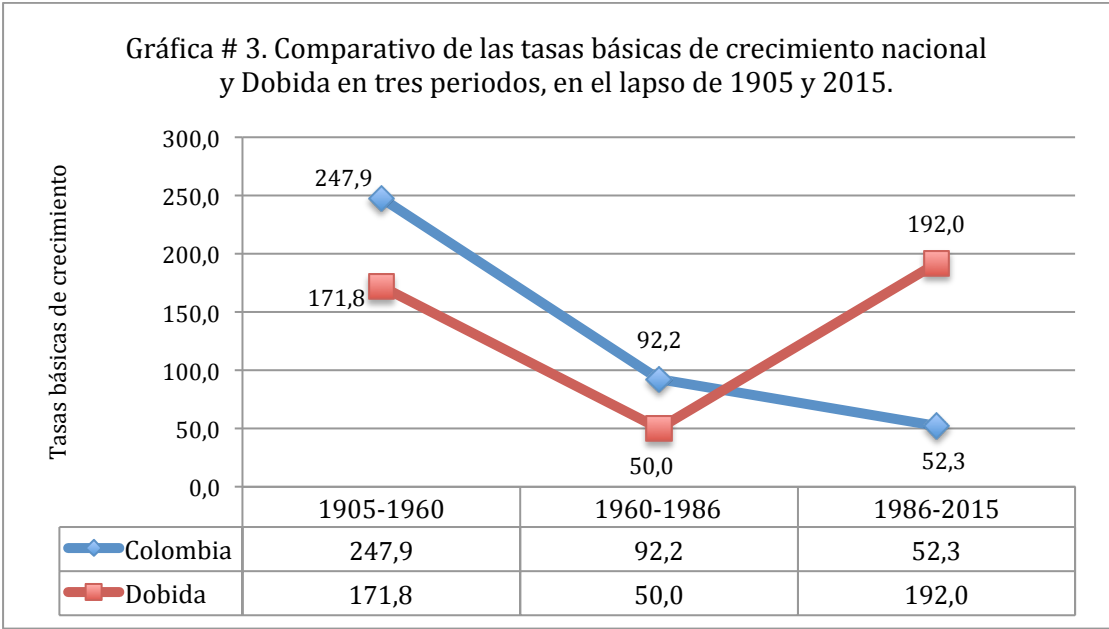
Tabla 7 Comparativo tasas básicas de crecimiento poblacional nacional y Dobidá en tres periodos: 1905-1960, 1960-1986, 1986-2015.

Años	Colombia		Población Dobidá	
	Número de habitantes	Tasas básicas interperiodos	Número de habitantes	Tasas básicas interperiodos
1905	4.737.588		490	
1960	16.480.383	247,9	1.332	171,8
1986	31.669.776	92,2	1.998	50,0
2015	48.228.697	52,3	5.834	192,0

Elaboración propia. La información correspondiente a la población indígena, a partir de los datos aportados por los investigadores citados. Y la información del país, con base en la información del Databank, *Indicadores del Desarrollo Mundial* del Banco Mundial, (años 1960, 1986 y 2015) datos recuperados en: http://databank.bancomundial.org/data/reports.aspx?Code=SP.POP.TOTL&id=1ff4a498&report_name=Popular-Indicators&populartype=series&ispopular=y# Y la información correspondiente al año 1905, fue obtenida del artículo: *Cambios demográficos y epidemiológicos en Colombia durante el siglo XX* (Carmona Fonseca, 2005, p. 467).

El ajuste anterior permite calcular –también aproximadamente- unas tasas básicas crecimiento Dobidá de: 171,8% para el periodo 1905-1960; 50,0% para el periodo 1960-1986; y 192,0% entre 1986-2015. Tasas que si se comparan con las del crecimiento poblacional del país en dichos periodos, se observa que comparten la tendencia decreciente entre los dos primeros periodos pero, en el último (1986-2015), el comportamiento de la tasa de crecimiento Dobidá presenta un repunte no sólo muy superior a la tendencia del país en este mismo periodo sino, también, a la de ellos mismos en el periodo 1905-1960 (Ver gráfica # 3). Aunque hay que reconocer que se

trata de una información estimada, producto de cálculos no estandarizados y con la rigurosidad deseada. Es lo único con lo que se cuenta para acercarse, así sea de manera aproximada, a esa realidad.



Gráfica 3 Comparativo de las tasas básicas de crecimiento nacional y Dobida en tres periodos, en el lapso de 1905 y 2015.

Cambios en el patrón de poblamiento

Aunque haya cuestionamientos sobre las estimaciones poblacionales descritas atrás, en el territorio la gente manifiesta que el aumento poblacional coincidió con el proceso de nucleación que se dio luego de la creación del resguardo en 1982. Todo indica que cuando la Misión Claretiana llegó a Catrú, ya se agrupaban en el lugar varias unidades familiares. Así lo revela un relato hecho por Tobías Rojas, jaibaná de Catrú, en el que narró que su padre, el “cacique” Leoncio Rojas (abuelo de Francisco

Rojas Birry), permitió que varios de los miembros de su familia extensa formaran un caserío en sus tierras. Con el tiempo, surgieron problemas entre estas personas y se volvieron habituales las riñas. Es entonces cuando el viejo “cacique” decide buscar la mediación de los religiosos que ya merodeaban la zona y estaban ubicados en Puerto Pizarro y en Itsmina²⁷.

Quizá el relato sea cierto. En la descripción virtual del documental Amanecer en la Selva, del sacerdote Miguel Rodríguez (1950), se comenta que el internado se construyó en Catrú, debido a la población indígena allí concentrada²⁸. De todos modos, en 1960 Reichel-Dolmatoff constata que la dispersión seguía siendo el patrón de poblamiento: “Los indios Noanamá y Emberá no viven en poblaciones nucleadas sino en casas dispersas, escalonadas por las orillas de los ríos. Aun en las regiones más densamente pobladas por indígenas, las casas distan uno o varios kilómetros

²⁷ A pesar que la conversación original no fue grabada, en una reunión posterior que, si se conservó en audio, se menciona en el relato realizado por Tobías Rojas el día 21 de marzo de 2015. No se recuerda el nombre de la persona que narra, pero era un miembro destacado de la organización indígena AsoCatrú. La otra persona que acompaña el relato fue el señor Lucio, quien hizo las veces de motorista en la validación del Mapa Parlante por el río Dubasa. Este relato dice: “el viejo fue y habló con el cura y el cura le dijo: *¿Este cholito qué es lo que quiere? Usted lo que quiere es educación y creación de comunidad.* De inmediato el cura redactó una carta... El pobre indígena que era sabio con su pampanilla y eso que no llevaba comida, llevó sólo molida de maíz. Entonces le dijo el cura: *vaya usted para Itsmina y busca un cura y le entrega esta encomienda al cura...* Entonces ya como el viejo sabía por dónde quedaba, entonces se metió por [el río] Pepé subiendo de Pizarro a Pepé, se metió por allí, se fue por la carretera caminando y llegó a Itsmina. Y cuando llegó Itsmina, también buscó al cura y dijo: *cura, carta padre, cura carta.* Entonces la gente se preguntó *¿Y este indígena de dónde sale?* Y cuando miró la carta, ahí estaba bien elaborado y le dijeron: *usted váyase de donde vino.* Y así es cuando llegaron los curas. Y ahí fue cuando empezó la educación. Audio 01, minuto 1:00 a minuto 4:00.

²⁸ Este documental ha sido publicado por la Universidad Tecnológica del Chocó en YouTube. La información que habla de la existencia de un grupo de indígenas concentrados en Catrú, está en la descripción hecha el 10 de julio de 2010, de la parte 2 del documental, quinto párrafo. El documental se recuperó (a excepción de la parte 4), en los siguientes links:
https://www.youtube.com/watch?v=XXnoptKd_ic (Parte 1)
<https://www.youtube.com/watch?v=eZ92RRleTSk> (Parte 2)
<https://www.youtube.com/watch?v=uHUrfLAfBQo> (Parte 3)
<https://www.youtube.com/watch?v=I2DAhoYkAXE> (Parte 5)

entre sí y sólo raras veces se encuentran pequeños grupos de dos o tres casas vecinas que, en este caso, pertenecen generalmente a una parentela” (Reichel-Dolmatoff, 1960, p. 79). Esta dispersión, según Hernández, se debe a la existencia de conflictos entre los Jaibanás y los espíritus que éstos gobiernan (Hernández, 1995, p. 109).

A partir de 1982, fecha en la que el Instituto Colombiano de Reforma Agraria legaliza la constitución del Resguardo, se inicia un proceso de creación de nuevos caseríos en todo el territorio, empezando por la cuenca del río Ancosó (1985), para luego crearse el centro poblado de Docasina en la cuenca del Dubasa, casi al mismo tiempo que el de Nucidó (1988). Este proceso de nucleación continúa actualmente en el Resguardo y uno de sus rasgos más característicos, en los primeros centros poblados, es la recomposición en unidades familiares a escala mayor, la de las parentelas. A continuación una descripción de cómo fueron estos procesos de nucleación en los seis casos analizados.

Nucidó (1988). Este centro poblado se creó como respuesta a los abusos de los inspectores de policía de la región, quienes se inventaban infracciones contra los indígenas para luego proponerles un trato: o pagaban en especie con animales o cosechas o pagaban cárcel por unos días en la inspección que estaba en Puerto Echeverri. La idea de nucleación se había intentado en los 50's por sugerencia de un extraño personaje no-indígena al que llamaban “*el Hermanito*”. Pero ésta solo se concretaría treinta años más tarde con el apoyo de un joven líder educado en el Internado de Catrú. Joselito Mecha, quien a la edad de 12, años en 1966, salió de la zona en búsqueda de aventuras, para regresar en 1971, lleno de historias sobre sus

viajes por el Departamento de Antioquia, la Costa Caribe, los Llanos Orientales e incluso Venezuela y Panamá.

Cuando Joselito retorna se convierte en Secretario del inspector de policía de la zona y, al año siguiente, es ascendido a Comisario Mayor. Su función era evitar las riñas y los problemas entre los indígenas dispersos de los tres ríos que hoy dan nombre al Resguardo. Pasan los años y, aún en el cargo, es invitado a una reunión familiar por un grupo de líderes que vivían dispersos en la cabecera del río Cedro, donde le preguntan si él por su experiencia, podría ayudar a conformar una comunidad. Él responde que sí. La gente organiza un terreno, crean un listado de las familias y él se dirige a Istmina ante Mario Cerrato Valdez, funcionario de asuntos indígenas de la época, para informar la decisión y solicitar apoyos. Originalmente fueron 12 familias, la mayoría eran de apellidos Forastero Undágama, Mecha y Undágama Rojas. Joselito recuerda cómo fue aquella propuesta.

“Este Forastero tenía una mesa y cuando menos pensaba me dice: *primo ¿Usted por qué no me enseña a sumar que usted entiende más que nosotros, por qué no me enseña?... y llegó el viejo, el abuelo de Luis Santo [Jaibaná Rosendo Forastero], estaba en una cama y el viejo dice: sobrino, ellos como que quieren aprender, ¿Usted por qué no va a formar una comunidad? ¡Formemos una comunidad! porque el inspector ¿Cómo viene a castigarnos a nosotros acá? Le quita marranos, gallinas, de todo. De pronto teniendo comunidad, podemos conseguir una maestra y pueden enseñar acá y pueden ir los muchachos y así*

pueden ir ellos aprendiendo. Y yo dije que estaba muy de acuerdo a formar comunidad”²⁹

Iruto (1989). Parte de la población original de este Iruro participó de la creación del caserío de Nucidó. La idea de la creación de este centro poblado surgió de Aristarco Birry Pedroza, hijo de un antiguo cacique y Jaibaná y del señor Jacinto Birry, quien era el “propietario” de las tierras sobre las cuales hoy se asienta el caserío. Aristarco también había sido educado en el internado de Catrú hasta los 7 años, de donde se escapó por los malos tratos, iniciando así una vida de andariego que lo llevó en su época juvenil a explorar el curso del río Atrato, donde conoce cómo funcionan otros centros poblados indígenas ya configurados como los de Bojayá, Chanú, Cantadó, Atrato del Buey, etc.

Motivados por sus relatos, varios familiares de Aristarco le preguntan si es posible levantar para ellos una comunidad en un lugar propio y más cercano a donde tenían sus tierras. Tierras donde se había llevado a cabo la reunión de donde surgió la idea de crear Nucidó. El propósito de esta nueva creación era estar más cerca de los cultivos, para evitar las largas jornadas empleadas en cuidarlos y aprovecharlos. Aristarco acepta la propuesta, elaboran un listado de las familias interesadas, limpian el terreno y se presentan ante el gobernador de Catrú, José Nery Mecha Forastero,

²⁹ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó. Audio 74, del minuto 42:12 a minuto 44:00. No se mencionó en el relato, pero las tierras sobre las cuales se levantó Nucidó, pertenecían al viejo “cacique” y jaibaná Rosendo Forastero, que es quien le propone a Joselito de crear su propia comunidad.

para informarle su disposición. Esta es aceptada en un congreso zonal. Las primeras familias del centro poblado fueron las de los Birry y los Pedroza, eran sólo 12 casas³⁰.

Playita (1990-1992). Las primeras familias de este lugar fueron: Caízamo, e Isaramá, los primeros oriundos de Purricha y los segundos “propios” del curso medio de río Catrú. Éstos, cansados del maltrato al que eran sometidos por los representantes de gobierno de Catrú, deciden organizarse en cabeza de Elicio Caízamo Isaramá, hijo de Agraciada Isaramá propietaria de las tierras en las que hoy está el caserío y bisnieto del primer poblador de la zona del que se tiene recordación, el Jaibaná Ceverico Isaramá. Elicio también había estudiado en el Internado de Catrú. Es él quien reúne a los jefes de familia de la zona, especialmente de la quebrada El Salto, para conformar la comunidad.

Según el rector del colegio de Playita, Elicio les dijo: “*¡Muchachos, yo no aguanto más con esta humillación! ¿Por qué? Carajo ¿Cómo así que nos están obligando a una reunión? Y la gente asintió diciendo: Nosotros ya no queremos bajar a Catrú y vamos a formar nuestra propia comunidad y vamos a estar allí trabajando*”. Originalmente fueron cinco familias las que conformaron este centro poblado. Al parecer, los maltratos consistían en castigos por no participar en las labores que limpieza, cuidado y construcción de instalaciones en Catrú, las cuales se llevaban a cabo con cierta regularidad, algo que no es tradicional entre estas gentes

³⁰ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Iruto. Audio 31, del minuto 3:30 a minuto 9:30.

que, si bien se organizan para realizar tareas conjuntas, éstas sólo se circunscriben al ámbito familiar, a través de las mingas.³¹

Tundó (2001). Este caserío se fundó con personas que venían de Nucidó. El lugar en el que se asienta actualmente pertenecía a Lorenza Pedroza Isabaré, abuela de Fulgencio Isaramá Isabaré, fundador del caserío. Originalmente había 10 casas³². Fueron dos los motivos que llevaron a esta población a separarse de Nucidó. En primer lugar, por diferencias con los líderes y otros pobladores del lugar, que terminaron en riñas constantes, especialmente con las familias Caízamo, Rojas, Pedroza, Birry y Forastero. Por otra parte, la mayoría de la gente quería estar más cerca de las tierras que había heredado de sus ancestros³³. Paradójicamente estas mismas razones, llevaron a Fulgencio a fundar, seis años más adelante, el centro poblado de Chorro.

El Llano (2001). La población de este lugar proviene en su mayoría de Nucidó y las tierras que hoy ocupa pertenecen al líder tradicional y Jaibaná Anular Isabaré Isaramá. La idea de separación surge del hijo mayor de Anular, Silverio Isabaré Caízamo quien, a pesar de no haber estudiado, era una persona reconocida por su capacidad oratoria. Silverio decide separarse de Nucidó a raíz de los constantes

³¹ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Playita. Audio 111, del minuto 14:11 a minuto 22:00 y minuto 28:00 a minuto 29:00. En el relato original, el profesor Jhon Jairo Caízamo Dogiramá (nieto de Agraciada Isaramá y sobrino de Elicio Cízamo), quien retorna al territorio en 1994, luego de haber estado fuera desde su infancia. Menciona que el centro poblado se fundó en 1987; sin embargo, este lugar se conformó después del de Nucidó e Iruto, lo que hace pensar que la fecha propuesta por esta persona en cuanto a la creación de caserío está errada.

³² Grupo de discusión con las mujeres del centro poblado de Tundó. Audio 36, del minuto 8:15 al minuto 22:00.

³³ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Chorro. Audio 43, del minuto 21.00 a minuto 25:38.

regaños y sanciones que recibían por no participar de las reuniones que allá se convocaban cuando su gobernador aún era el fundador de Nucidó. Castigos que, más que pesadas faenas, se percibían como humillaciones, como tener que cortar el pasto de áreas comunes o alrededor del cabildo³⁴.

Para lograr su cometido, Silverio busca el apoyo de Francisco Javier Isabaré Isaramá, quien había ayudado a crear Iruto y contaba con formación escolar. Este acepta bajo la promesa de ser el docente del nuevo centro poblado pero, a pesar del éxito de la misión por algunas diferencias, sale del Resguardo. Las primeras familias que conformaron El Llano fueron: Isabaré y Caízamo. Sin embargo, el proceso de separación-nucleación continuaría y tres años más tarde, de esta población más otros integrantes de Nucidó, se forma en 2004, el centro poblado de Punto Caimito, del cual más tarde se separaría en 2006, último centro poblado en la cabecera del río Catrú: Payé Paté³⁵.

Chorro (2007). La población que actualmente habita este lugar proviene enteramente de Tundó, incluso quien fuera su fundador. Básicamente, la razón por la que se separaron fueron las disputas internas en cuanto a las normas que el fundador quería que se cumplieran: prohibición a la ingesta de bebidas alcohólicas, eliminación de las riñas entre parejas y vecinos y la práctica de la fe católica. Una de las familias con las que más tenían problemas en Tundó era la de los Rojas. El suceso que rebosó el límite de la convivencia fue una riña en la que la señora María Lucinda Isaramá

³⁴ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de El Llano. Audio 78, del minuto 2:15 a minuto 8:50.

³⁵ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó. Audio 74, del minuto 38:00 a minuto 39:00.

isabaré, heredera actual de la tierra donde está Tundó, resultó herida por Martha Luz Caízamo. María Lucinda expulsa a los Caízamo de sus tierras desatendiendo las orientaciones de Fulgencio y apelando a la colaboración de los líderes de Nucidó. Éste se molesta y es así como se crea Chorro³⁶.

Además, las razones que motivaron la creación de los centros poblados descritos, las separaciones ocurridas después de 1993, también estuvieron motivadas por el interés de algunos líderes por el manejo de las transferencias que otorga el Estado, a través del Sistema General de Participaciones. En esa línea ubican en Nucidó a líderes como: Fulgencio Isaramá (fundador de Tundó y Chorro), Francisco Javier Isabaré (apoyó de la fundación de El Llano) y Tomás de Aquino Isabaré, quien motivó la creación de Punto Caimito:

“llegaron estas láminas [de techo], con la plata de las transferencias y repartieron. Por esa inconformidad...Tomas de Aquino dijo: *no, aquí el gobernador del Llano está usando la plata de las transferencias, porque él es el dueño de la comunidad, él es dueño de la tierra, ellos siempre han sido miembros del cabildo, secretario, alguaciles, no aché [amigo], así no. Mi papá tiene parcela arriba en boca Jedó, en Punto Caimito, hablemos con mi papá y mi papá también está dando parcela para que hagamos comunidad*”³⁷.

En resumen, el proceso de nucleación surge como rechazo frente a los abusos cometidos por parte de las autoridades locales, en cabeza de los inspectores de policía

³⁶ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Chorro. Audio 43, del minuto 1:13 a minuto 20:20.

³⁷ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó. Audio 55, del minuto 42:20 a minuto 44:18

y cuando son los gobernadores de Santa Catalina de Catrú o los de Nucidó los que ejercen los abusos, el rechazo es una reivindicación de la dignidad del grupo familiar que se separa, al no querer estar ésta, bajo los dictámenes de otras familias. Un proceso que obedeció a intereses económicos. Al principio, intereses económicos tradicionales, es decir, propios de los modos de vida Dobidá en tanto que, en todos los casos, se buscaba mantener un acceso más fácil y rápido hacia las tierras de labranza y sus productos. Posteriormente, surgió el interés particular de algunos líderes por el manejo y apropiación de los recursos que les entrega el Estado; es decir, nuevos intereses económicos, en cuya base está el dinero.

En términos de implicaciones, si bien la creación de los centros poblados partió del fortalecimiento de unidades familiares tradicionales -las de los “caciques” y jaibanás que aportaron las tierras para su fundación- la situación derivó en el fortalecimiento de una escala mayor: la de las *parentelas* que se configuraron en la medida en que fue posible la unión conyugal y otro tipo de alianzas entre miembros de las distintas familias extensas. Uniones y alianzas que dieron lugar a la conformación de nuevos centros poblados, ello gracias al *aumento de población* que, a su vez, es producto de la nucleación. Por otra parte, a pesar del gran aporte de los liderazgos tradicionales, fueron los *nuevos liderazgos*, los que llevaron a término este proceso de nucleación. Liderazgos que se concretan por la incorporación de los conocimientos del mundo no indígena a través de la educación.

Cambios en la cosmovisión

Antes de 1930, la cosmovisión Dobidá se hallaba en un estado muy similar al de las “provincias”³⁸ indígenas de Novita y Citará descritas por el Gobernador del Chocó entre 1804-07, ambas colindantes con la de los Cirambirá, probables ascendientes de los Dobidá: “No teniendo estos indios los más leves rudimentos de la Religión católica, viven poseídos de la superstición... Están sumergidos en la creencia de todo lo que sueñan favorable y adverso; y en que la muerte es de brujería o de mal de ojo. Así es que ignorantes de la Doctrina cristiana y de la Ley Evangélica, no... tienen remota noticia de que hay un solo Dios verdadero; pues cuando hablan de su Divina Majestad y del culto que le damos, dicen: El Dios de los cristianos, tratándonos con este nombre sin saber ni entender que ellos lo son por haber recibido el santo Sacramento del Bautismo. Por esto, en sus casas no... se les oye invocar el dulce nombre de Jesús ni de su Santísima Madre”. (Ciaurriz, 1962, p. 158)³⁹.

Cuando Riechel-Dolmatoff realiza su visita por la zona dirá que la religión y las creencias de estas gentes aún identifica a Karagabí (Ancoré entre los Dobidá) como la personificación sobrenatural suprema, un ser “benigno que controla el universo pero casi sin interferir en la vida cotidiana del individuo o la sociedad” y que aún no había sido sincretizado, con el dios único y verdadero de Ciaurriz. Del mismo modo dirá que la denominación de “diablos” hacia las personificaciones

³⁸ En adelante, el término “provincias” se remite al uso de corriente empleado por los conquistadores y colonizadores españoles al designar con éste a “una comarca habitada por gente de una misma lengua” (Romoli, 1976, p. 29).

³⁹ En el texto, Ciaurriz habla de los indígenas Chocó, esta fue la primera denominación recibieron los Emberá y Wounnán por parte de los españoles (Pardo, 1987, p. 49).

sobrenaturales que controlan el bienestar humano sólo son expresiones de los *indios algo aculturados*, sin que esta denominación se refiera a una personificación del mal y sólo indica la calidad de “espíritu” o “demonio” de dicho ser sobrenatural. (Reichel-Dolmatoff, 1960, p. 119).

La forma en que los Dobidá conciben los males -y que Ciaurriz califica como “*supersticiones*”- no ha cambiado incluso aún hoy día. Sin embargo, lo que sí ha cambiado, es que ahora algunos creen que esos males son obra de los demonios, demonios que sólo llegaron a serlo gracias a la evangelización católica durante todo este tiempo. Es así como ahora los seres míticos Dobidá se vuelven contra ellos. Prueba de ello es que cuando se le preguntó a los varones Iruto sobre las razones por las que ellos creían, se estaban presentando los suicidios, éstos afirmaron que estos hechos no eran más que un castigo de dios, uno en el que Satanás, como subalterno, sería el encargado de ejecutarlo.

Al respecto, el gobernador de Iruto dijo: “*Eso es Castigo de dios, yo creo de dios... de Ancoré...*” [Pregunto ¿Y por qué los castigaría Ancoré?] “*Como no es casado, casado, o sea, de matrimonio, porque algunas personas deciden no estar casado con el matrimonio, con el padre [sacerdote]. [El traductor aclara:] Dios los castiga porque no está creyendo pues, en Ancoré.* [Pregunto si es lo mismo creer en Ancoré y en la fe católica, ante lo cual responden] “*Sí, es claro, acá es lo mismo, católico es Ancoré... Entonces nosotros tenemos dos pensado, castigará dios o, satanás... porque ese mata, la Sataná, ese mata. A veces lo coge, cuando la persona,*

los indígenas, nosotros el sábado, el domingo no respeta, andaba en ese monte, entonces ahí es que ese diablo, el Satanás que lo sigue”⁴⁰.

Este Ancoré sincretizado con el dios cristiano, que castiga por no seguir el sacramento del matrimonio o irrespetar los días “santos”, también lo hace por la ingesta de bebidas embriagantes, pues éstas le pertenecen al diablo. Así lo mencionaron en Nucidó: “la mayoría, lo que está haciendo eso intento [de suicidio] es por trago y ese trago no es de dios, sino que ese trago es de diablo, eso alcohol, todo ese viche, todo eso es de diablo. Entonces siempre se viene a perseguir, yo de mi imaginación, yo siempre estudio todo, porque, si no pensamos a dios, no salvan. Algunos que está pensando de dios, puede salvar la vida, algunos que no piensan de dios ¡Lo hacen de una y mañana amanece muerto ya!⁴¹ Y en el mismo sentido, pensaba el docente del centro poblado de Tundó: “eso es castigo del dios ¿Ya?... ¿Por qué cómo va a estar muriendo la gente así? Inocente”⁴².

⁴⁰ Grupo de discusión con varones de centro poblado de Iruto. Audio 31, del minuto 25:27 al minuto 29:00.

⁴¹ Grupo de discusión con varones de centro poblado de Nucidó. Audio 55, del minuto 93:40 al minuto 94:20. Este comentario estuvo a cargo del profesor Luis Santo Rojas Forastero, quien en una corta entrevista expresa claramente su filiación religiosa hacia la fe Católica y hacia Jesucristo: “dios es que me acompaña y que eso proceso no es bueno (en alusión a los intentos de suicidio)... yo recochaba de Valeriano... En ese día, en la tarde de la noche, me quedé como pensativo... mi vida también quiere cómo hacerlo y yo me pensó: hombre si hago yo de eso de ahorcamiento ¿Será que eso es bueno? Así como que, el diablo me vino a perseguir, a hacer. Entonces me quedé tirado. Yo tenía eso grabado, eso de palabra de dios, ahí hablaba todo de lengua de Emberá, eso que Jesús habla a manera de dios, de todos los mandamientos de dios. Entonces ahí empecé a mirar el celular ¡Ay hombre que dios me ampare! ¿Por qué yo estoy pensando de eso de hacerme, por qué? Y entonces empecé a buscar agua vendita y yo empecé a echarme en todo el cuerpo y empecé a leer libro de biblia. Dios que me ayude, todo eso. Y por ahí a las 3:00, de una me quedé dormido ya. Y no pasó nada. Pero si tuviera, no hubiera haber hecho esa cosa, yo iba a hacerlo, porque el diablo estaba para que hiciera”. Audio 70, del minuto 4:18 al minuto 6:59.

⁴² Entrevista no estructurada. Audio 134. Del minuto 6:08 al minuto 7:00. El profesor Asnoraldito Rojas Forastero sirvió de traductor durante el periodo en que se realizó la recolección de información en este centro poblado de Tundó.

Así pues, fueron suficientes 55 años (tiempo transcurrido entre las observaciones de Reichel-Dolmatoff y las que hacen parte de esta investigación) para que los deseos de Ciaurriz y los propósitos que expresaba la nación dominante a través de la Ley 89 de 1890, se vieran cristalizados. 85 años después de la llegada de los misioneros Claretianos y las hermanas Lauritas, la población Dobidá cuenta con docentes indígenas, sólo que ahora éstos profesan la fe Católica y aceptan a Jesucristo como el dios verdadero. Ancoré conserva su nombre, pero en realidad es Jesucristo el que opera bajo su nombre. Y las otras personificaciones sobrehumanas de antaño ahora sólo entran en la categoría de “demonios” o “diablos”, y ya no como simples espíritus sino como seres definitivamente malignos.

Cambios en la estructura social

Muchos historiadores y antropólogos son cautelosos de otorgar un carácter político a la estructura social Emberá. Por ejemplo, Reichel-Dolmatoff sólo habla de la *autoridad* en el marco de la organización social Emberá, la cual –según él- estaba restringida a la familia extensa. Y será muy enfático al decir: “No existen jefes tribales ni individuos que ejerzan autoridad sobre grupos locales numerosos”. En cuanto a la autoridad por parte de jaibanás, dirá que ésta *nunca* sobrepasa sus funciones mágico-religiosas. (Reichel-Dolmatoff, 1960, pp. 109, 124). Vasco coincide en esto último y dice que, si no se tiene en cuenta el conjunto de relaciones de parentesco, cuando en una misma persona se da el rol de jefe de familia y el de

jaibaná, puede “dar la impresión de que el Jaibaná se convierte en autoridad política con base en su condición de tal” (Vasco, 1985, p 128).

Mauricio Pardo también prefiere hablar de la organización social Emberá, mencionando que era muy flexible y, en tiempos de guerra, podía disponer de no más de 50 hombres, los cuales se podían asociar con otros para enfrentar enemigos comunes. A su vez indica cómo la actual organización social quedó relegada a la esfera de las familias y los pequeños grupos locales: *i)* cooptación de los líderes guerreros, al ser convertidos en “caciques” por parte de los corregidores españoles, *ii)* aislamiento de grupos menores en zonas apartadas, *iii)* reducción poblacional a través del régimen en las minas y *iv)* la colaboración interesada por parte de algunos grupos indígenas hacia los españoles. Ese conjunto de acciones evitó el reagrupamiento de “provincias” (Pardo, 1987, pp. 58-59).

Patricia Vargas va un poco más allá y habla de una organización política Emberá que, en el ámbito antropológico, se conoce como: segmentaria, “en tanto está conformada por niveles inclusivos, como son: la familia nuclear, la familia extensa, las parentelas o "parcialidades" y la nación sociedad o "provincias"". Sin embargo, el rasgo político al que Vargas se refiere se restringe –como Pardo- al ámbito de la guerra, y menciona que quienes asumían el liderazgo político en ésta lo hacían mediante la ingesta de algunas plantas y otras prácticas, para obtener los conocimientos de sus antepasados en la materia (Vargas. 1993, p. 297). Es decir, a través de rituales jaibanísticos.

Antes de la Misión, la estructura social y de mando de los Dobidá se limitaba a familias extensas y, sólo en el caso de la congregación que existía en Catrú, podría

hablarse de una parentela. En éstas, el papel de los jaibanás era relevante. Éstos garantizaban la salud y *una oferta aceptable de animales de presa y espacios para la agricultura* mediante la armonización de los mundos, razón por la cual, en cada unidad familiar era y sigue siendo importante contar con un jaibaná propio, sobre todo por la certeza que se tiene de sus intenciones, en comparación a las de jaibanás de otras familias (Hernández, 1995, p. 68). Lo que se constata en los centros poblados fundados antes de 1993, donde las figuras de autoridad eran jaibanás: Rosendo Forastero (Nucidó), Jacinto Birry (Iruto), Ceverico Isaramá (Playita), Anular Isabaré (El Llano), incluso Leoncio Rojas (Sta Catalina de Catrú).

Con la llegada de la fe católica, la autoridad tradicional fue debilitada por esa doble característica de ser líderes de unidades domésticas y jaibanás al mismo tiempo. Con la implantación del dios cristiano, la práctica chamánica fue prohibida al considerarla brujería, las representaciones sobrehumanas de los Dobidá y sus mundos, fueron relegados paulatinamente a ser considerados inferiores y en el peor de los casos, demonizados. Y aunque entre los Dobidá no hubo aniquilamiento de jaibanás como entre los Emberá Chamí (Vasco, 1985, pp. 133-134 y Puertas, 2003⁴³), lo cierto es que este debilitamiento de la autoridad trajo consigo cambios en

⁴³ El documento, publicado por la Secretaría de Cultura y Turismo de la Gobernación del Valle, no incluyó la información en la que se mencionan los hechos relacionados con el asesinato de jaibanás Emberá Chamí, en el Resguardo Batatal (El Dovio) y San Quinini (Bolívar), en el cañón del río Garrapatas, en el Valle del Cauca. En el documento original aparece un relato de Indalecio Murimbía en el que narra las razones por la que su familia, incluido su padre, decide abandonar ese Resguardo: “¿Por qué motivos salimos de allá?, porque la gente en esa época, los primeros que eran los bien conocimiento, iban la gente, eran... habían matado mucha gente, habían matado mucha gente, y entonces nosotros por eso, pá nosotros estamos en huelga con ellos, más bien, vamos buscar un ladito pá partes pá donde vamos vivir bueno, sin ninguna problema y sin matanza la gente y hagamos aquí en esta vereda de Taparó” luego pregunto: ¿Y entre quienes se mataban, eran los blancos que iban matando indios? “¡No! Era la misma comunidad indígena, se mataba mucho, hay

cuanto a normas y costumbres que eran claves para mantener el orden social ajustado a las condiciones que el entorno exigía⁴⁴.

La autoridad tradicional se cimentaba en el conocimiento del entorno, la fuerza física, la inmediatez de la sanción frente a las faltas cometidas y, sobre todo, el manejo de las fuerzas sobrenaturales. Esta combinación aseguraba la obediencia absoluta al interior de las unidades familiares, donde nadie estaba a la altura del jefe, ni en términos de conocimientos ni física ni espiritualmente. Siendo el miedo, el elemento clave para su sustentación, tal como lo mencionó Joselito Mecha: *“lo de antes no era así [en comparación con los tiempos actuales], con una sola mano lo llevaba, lo sentaba y lo unía y lo dejaban privado de una vez. Eso era el miedo, esa era la ley de ellos [de los viejos]. Y con una sola mano lo cogía y lo alzaba y lo azotaba y lo dejaban dormido ahí de una vez. Esa era la ley de ellos ¡Eso era que tenía miedo! ¿Y quién podía meter allí? Nadie”*.⁴⁵

veces que le resultaban dos muertos, matado a escopeta o peinillazo así. Entonces por esa culpa nosotros no pudimos meter entre esa mala gente y vinimos para acá este lado pá Taparó, buscamos la forma”. Sobre las muertes que mencionan los Murimbia y otros habitantes de Taparó no obtuve información por parte de los hombres en el Batatal que me permitiera precisar el carácter o el motivo de éstas. Sin embargo pude acercarme a los acontecimientos a través de las mujeres, las viudas de los muertos, quienes en baja voz contaban lo sucedido, y todo parece indicar que se trataba de la guerra entre Jaibanás que menciona el profesor Luis Evelio Gutiérrez, una guerra avivada por la influencia de la fe evangélica”. Del original no publicado, p. 113.

⁴⁴ En este punto se debe advertir que en terreno no fue posible contar con información que permitiera ilustrar cómo la introducción de la fe Católica debilitó el papel de los jaibanás. Esto porque las personas que participaron de los Grupos de discusión eran demasiado jóvenes o no recordaban la actuación de los misioneros y las hermanas Lauritas en ese sentido. Por tanto, esta situación se dio por descontada al tener en cuenta que, uno de los propósitos principales de los misioneros era convertir al cristianismo a los salvajes y eliminar todo rasgo de brujería y superstición. Algo que se llevó a cabo en todo el territorio nacional y que se constata en los escritos de Vasco (1985), Isaza (1987), Vargas (1993) y Hernández (1995) entre otros.

⁴⁵ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó. Audio 74, del minuto 81:55 a minuto 82:21. La pregunta y la respuesta final de este fragmento la dieron los demás participantes del grupo de discusión luego que Joselito Mecha hiciera su exposición.

A continuación, el proceso de transformación de dos normas consuetudinarias cuyo cambio incidió directamente en el aumento de la población y en el mantenimiento de la armonía al interior de las unidades familiares. En primer lugar, la norma que regulaba la posibilidad de uniones en pareja, la cual consistía en una serie de requisitos tanto para el hombre como para la mujer que, al observarse, se convertían en garantía de bienestar para la pareja y su descendencia. Lo primero que establecía esta norma era que las parejas no podían ser cercanas en términos de parentesco, algo vigilado estrictamente por los jefes de cada unidad familiar. En términos de espacialidad, obligaba a los interesados a conseguir pareja, a desplazarse lejos de los territorios de su familia para poder conseguir mujer pues, en esta cultura, eran los varones lo que escogían a las mujeres y no a la inversa.

En el caso de los hombres, éstos debían demostrar habilidad para cazar, pescar, cultivar y cosechar los diferentes productos de la dieta Dobidá, saber construir su medio de transporte (canoas) y, por último, debían ser capaces de construir una vivienda. Lo que exigía un gran despliegue de fuerza física, conocimientos técnicos del entorno selvático y sus riesgos. Un muchacho se enteraba que dominaba estos oficios cuando su padre le invitaba por primera vez a tomar chica junto al grupo de hombres mayores. Y se sabe que este dominio se lograba aproximadamente, entre los 27 y 30 años. Sin embargo, no bastaba con que un joven dominara estos saberes para poder tener pareja. Antes, la mujer escogida por él debía ser aprobada por su padre y, adicionalmente, era necesaria la aprobación del futuro suegro, con el que conviviría

durante uno o dos años, tiempo en el que éste aprobaría no sólo sus destrezas sino también su carácter y verdaderas intenciones hacia su hija.⁴⁶

Las mujeres debían tener destrezas domésticas y agrícolas. Debían saber procesar todos los diferentes animales que pescaban y cazaban los hombres; asear y cuidar la vivienda; cuidar los niños; tejer y seleccionar las fibras para los diferentes tipos de canastos usados en la siembra-cosecha y los de guardar la ropa e igualmente, debían saber elaborar objetos cerámicos. Las tareas agrícolas eran las mismas de los varones: rocería, preparación de semillas, siembra y almacenamiento. Además, debían poder cargar los productos cosechados, el agua y la leña “menuda”⁴⁷. A pesar de todo esto, tener pareja no era sencillo, principalmente porque sus padres eran muy exigentes a la hora de aprobar una unión, razón por la cual algunas mujeres de Nucidó dijeron que la edad de “casamiento” rondaba los 30 años⁴⁸. Y la situación se complicaba más para aquellas hijas de temidos jaibanás, a quienes nadie quería tener como suegros.

Estas normas cambiaron rápidamente con la llegada de la Misión, primero porque los viejos jaibanás habían ido paulatinamente perdiendo parte de su credibilidad frente al nuevo y único dios, con lo cual su rol de jefes de familia, empezaba a carecer de su soporte sobrenatural. Segundo, porque paralelo a esto se

⁴⁶ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó. Audio 74, del minuto 75:30 a minuto 76:19 y Grupo de discusión con varones de centro poblado de Iruto. Audio 133, del minuto 05:00 al minuto 07:20.

⁴⁷ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó. Audio 74, del minuto 76:24 a minuto 76:45 y del minuto 78:10 al minuto 79:30. Y Grupo de discusión con varones de centro poblado de Iruto. Audio 133, del minuto 07:20 al minuto 07:40. La leña gruesa les tocaba a los varones, pero es curioso que le llamen leña “menuda” cuando en realidad, las mujeres juntan atados de ésta que, difícilmente puede uno abarcar con ambos brazos.

⁴⁸ Entrevista no estructurada con mujeres y varones de Nucidó. Nota de voz Ipod. 18/05/16. Del minuto 1:20:56 a minuto 1:25:26.

estaban fortaleciendo nuevos liderazgos basados en la educación formal nacional. Conocimientos educativos del mundo no-indígena altamente valorados por todos, incluidos los mayores, pues éstos nuevos líderes eran hijos de viejos jaibanás y terminaron estudiando en el internado de Catrú, porque sus padres los enviaron como una estrategia de fortalecimiento de su unidad familiar. Es decir, se creía que la incorporación de esos conocimientos del mundo no-indígena favorecería la supervivencia de la unidad familiar en el nuevo contexto que se presentaba.

Por ejemplo, los jóvenes fundadores de Iruto y Nucidó no tuvieron que probar esas habilidades masculinas ante sus futuros suegros. De hecho, el último ni siquiera las tenía y las desarrolló junto a su suegro, cuando apenas tenía 19 años (en 1973). Y a decir de los varones del grupo de discusión, a él no le aplicaron las normas tradicionales porque “*estaba bien civilizado, Como él llegó civilizado entonces la gente [el suegro] le dio de una*”⁴⁹. Efectivamente, Joselito, había regresado a la zona después de haber pasado por el internado de Catrú y seis años de nuevas experiencias en ese mundo no-indígena. Y gracias a ello, a su regreso había sido nombrado Secretario del inspector de policía y cuando su suegro lo acepta como yerno, él ya era Comisario Mayor.

En el caso de Aristarco Birry (fundador de Iruto), sucedió algo similar. Con escasos 14 años (en 1975) toma su primera mujer. El suegro (Matías Caízamo) lo acepta luego de una borrachera en la que este joven líder le plantea el interés hacia su hija. Cuenta Aristarco que el viejo le preguntó: “*¿Usted está estudiando?* Yo le dije:

⁴⁹ Grupo de discusión con los varones del centro poblado de Nucidó. Audio 74, del minuto 82:55 a minuto 83:29

Sí yo estoy estudiando [y el viejo dijo] Bueno, yo le gusta este estudiante, porque de pronto él a veces lo ayuda, porque yo no sabe contar la cuentica ni nada. Entonces bueno, yo lo voy a entregar. Tal vez usted lo ayuda. Yo le dije: Sí, yo lo ayudo. Y ahí mismito lo entregó facilito entonces yo cogí”. Y cuando se le pregunta a Aristarco si el viejo le hubiera entregado la mujer si él no hubiese estudiado, él comenta: ¡Vé! No había entregado no.⁵⁰

Algo similar narro el ex gobernador de Nucidó (2015), quien a sus 18 años (en 2001), tomo como mujer a una de las hijas de Joselito Mecha, líder fundador. Este personaje apeló a estrategia que neutralizó el juicio de sus suegros, convencido que, al final de cuentas, saldría airoso de su actuar: “mi reglamento fue conseguir una caneca de chicha bien fuerte y media caneca de vinete bien fuerte, lo puse a emborrachar a mi suegra y a mi suegro, mientras ellos queden borrachos, yo ajunté con mi señora. Ese fue [su reglamento-estrategia]. Al día siguiente ya dije: *bueno, yo ya ajunté con la hija ¿Qué vamos a hacer?* [Y ellos dijeron:] *Ya cogió, sin saber pues, como es profesor, ya va a terminar, no sabe trabajar, pero de pronto en el camino va a mantener con la plata*”⁵¹.

La otra norma desaparecida regulaba el consumo de bebidas embriagantes. Ya se mencionó que los jóvenes varones Dobidá alcanzaban la condición de persona mayor en la medida en que habían dominado todas las habilidades y saberes para poder tener pareja. Pues bien, sólo cuando un “joven” se convertía en “adulto”, podía

⁵⁰ Grupo de discusión con varones de centro poblado de Iruto. Audio 133, del minuto 18:40 al minuto 19:27

⁵¹ Entrevista no estructurada con mujeres y varones de Nucidó Nota de voz Ipod. 18/05/16 de minuto 1:36:17 al minuto 1:36:58.

consumir chica, tal como comentó Aristarco: “el menor de edad de 14 años o 12 años... el papá de él se regañaba: *No puede tomar usted*. Sino, lo pega. *Porque usted no sabe el trabajo todavía...* dice los papá pues. Y entonces... ellos se paró como su edad, como de 25 años y ahí sí, le daba el papá: *Usted tome, usted ya aprendió el trabajo, a labrar canoa, a ir a buscar mujer*⁵². Y en el caso de las mujeres, ellas sólo podían consumir chica cuando estuvieran “casadas” y bajo la autorización de los jefes de la unidad familiar de la que hicieran parte o, de su cónyuge. De esta manera, sólo consumían licor las personas cercanas o mayores a los 30 años. Siendo este consumo, una práctica principalmente masculina.

También se supo que en las reuniones donde participaban varias familias, no todos compartían el mismo licor sino que se formaban grupos según la edad. Los ancianos tomaban aparte de los hombres mayores y éstos de los mayores más jóvenes. Este tipo de disposición evitaba el contacto conflictivo intergeneracional. Es decir, si por alguna razón bajo los efectos del licor surgía una disputa, ésta se resolvía entre los miembros de ese rango de edad, a través de un combate de lucha cuerpo a cuerpo, cuyo propósito era probar quién era el más fuerte de los contrincantes. El perdedor aceptaba su derrota sin rencores y el público asistente, sobre todo los jefes de familia, eran los garantes del resultado.

Actualmente, el consumo de bebidas embriagantes es quizá uno de los principales problemas Dobidá. No sólo porque éste se da en niños y niñas de 12 y 16

⁵² Grupo de discusión con varones de centro poblado de Iruto. Audio 133, del minuto 20:32 al minuto 21:27. E igualmente se hizo mención a esta situación en el grupo de discusión con los varones de Playita (Audio 111, del minuto 81:02 al minuto 82:11) y Nucidó. (Audio 74, del minuto 64:25 al minuto 67:30).

años en adelante respectivamente sino por las constantes riñas que surgen a partir de éste, riñas en las que la presencia de armas es una constante y muchas personas han muerto o resultado heridas bajo los efectos del licor o por la embriaguez de otras. Riñas que, ahora que habitan en centros poblados, se dan con mucha mayor frecuencia en comparación con la época en la que vivían dispersos, pues esas reuniones sólo se hacían cada tres o cuatro meses. En el momento actual casi todos los días del año -aunque en casas diferentes- hay una reunión que puede durar 7 días y en las que se consume chicha mezclada con otras bebidas como: viche, vinete, cerveza, aguardiente e incluso ron.

En cuanto a las razones que llevaron a la nulidad de estas dos normas, algunos mencionaron que se debió a la sustracción de materia. Tras la muerte de los viejos ya no hubo quien exigiera su cumplimiento y éstas entraron en desuso. Otros sugieren que el debilitamiento se produjo por el hecho mismo de vivir en comunidad en ese nuevo contexto formativo. Es decir, como si el contacto entre los diferentes integrantes de familias que en antaño no se daba, más la adquisición de valores y conocimientos de la nueva cultura no-indígena, hubiese ayudando a perfilar otro tipo de gentes, unos Dobidá menos dispuestos a reproducir esas normas. Por último otros mencionan que hubo nuevas normas que las reemplazaron. Unas que si bien provenían de indígenas, eran externas a los Dobidá.

Un docente de Nucidó dijo: “ellos [los viejos] no conocían qué era el derecho, pero a partir de 1991, que ya existieron los cabildos... empezaron a estudiar los indígenas, entonces conocieron que los niños también tenían derechos... y los

juventudes comienzan a compartir lo mismo como los viejos”⁵³. Días más tarde comentó: “a partir de la creación de la comunidad también llegó un reglamento de los indígenas... ¿Qué reglamento llegó allí? Que los mayores no podían pegar a los niños menores de edad. Entonces ahí como que ellos va rebajando. Y ahí fue estudiando lo jóvenes hasta que ya un menor de edad, por ejemplo, a los 15 años, en el caso mío, a los 16 años me gradué como bachillerato, ya entonces yo proponía, yo planteaba, mientras que los viejos no. Entonces fue allí como que los viejos se fue rebajando. Y ahí dejaron que comparta los niños y las muchachas”⁵⁴.

El rector de Playita recuerda que los miembros de la Organización Regional Emberá Waunana (Orewa) fueron los que introdujeron esos nuevos reglamentos: “venían acá a dictar talleres sobre la autonomía, gobernabilidad y otros talleres... y entonces empezaron a [decir] *No que... hay que cambiar esa norma que, en el caso de la pareja... lo único que decían es que no, no hay que prohibir a los jóvenes, a los que quieren coger, sino que, a su gusto...* Porque antes, se hacía lo siguiente: si el suegro lo quería a este, que este sea el yerno, entonces y mi hija no quería ese muchacho, entonces yo le obligaba y le pegaba a esa muchacha hasta que finalmente lo cogía ¿ya? Desde ahí... la Orewa empezó a hablar sobre ese tema. *No, los muchachos... ya aquí no hay que obligar a nuestras hijas sino que, de otra forma, que cada quien a su gusto coja*”⁵⁵.

⁵³ Grupo de discusión con varones de centro poblado de Nucidó. Audio 74, del minuto 69:00 al minuto 70:59.

⁵⁴ Grupo de discusión con varones de centro poblado de Nucidó. Comentarios el profesor Luís Eduardo Caízamo Mecha. Nota de voz Ipod. 18/05/16, del minuto 1:45:00 al minuto 1:47:50.

⁵⁵ Grupo de discusión con varones de centro poblado de Playita. Audio 111, del minuto 83:23 al minuto 85:50.

Si el proceso de nucleación facilitó el encuentro entre hombres y mujeres de diferentes unidades familiares -que por la dispersión de antaño no se realizaba o era más complicado hacerlo. El debilitamiento de la autoridad tradicional facilitó la unión temprana y sin control entre ambos sexos, cuyo resultado inevitable fue el aumento poblacional éste, a su vez, fue insumo para la conformación de nuevos centros poblados. Empezando por la competencia por los recursos de la selva y porque la anulación de aquella norma que regulaba el consumo de bebidas embriagantes convirtió las riñas en una constante, cuando en el pasado esos enfrentamientos sólo ocurrían -y no siempre- tres o cuatro veces al año, cada vez que varias familias se reunían para tomar chicha. Enfrentamientos en los que, el deseo de eliminación del otro no estaba presente, se restringían a personas de la misma edad y eran regulados por los jefes familiares, cuando no eran ellos los que se enfrentaban.

En resumen, los cambios en la estructura social y de mando de los Dobidá fueron posibles por la coincidencia de dos roles en una misma persona: por un lado, el de ser líder de familias (nucleadas o extensas) y, por el otro, el de ser guardianes del equilibrio entre los mundos: el jaibaná. El propósito eclesiástico Católico de eliminar las falsas creencias e incorporar a la vida “civilizada” a estas gentes finalmente surtió su efecto. Primero debilitó la figura mística y con ello facilitó el derrumbamiento de su estructura social, para lo cual fue clave el proceso educativo. Al no haber autoridad tradicional, las normas emanadas de éstas entraron en desuso y provocaron los resultados ya mencionados: aumento poblacional y conflictos sociales por doquier. Y, lo más importante, logró imponer un nuevo referente en términos de

liderazgo, un nuevo modelo a seguir por parte de las nuevas generaciones, uno más acorde al ideal de civilización y modernidad de la nación dominante en el país.

Otros cambios culturales

En este apartado básicamente se mencionarán aspectos relevantes en torno a la cultura material y hábitos de consumo. Cuando Reichel-Dolmatoff visita la zona constata que los Dobidá aún conservaban, en buena medida, todos aquellos utensilios, herramientas, adornos y otros objetos elaborados con materiales del entorno, a partir de los saberes y técnicas propias de la etnia. Entre los objetos observados por él había arcos y flechas usados para cazar y pescar. La vestimenta de los hombres consistía en un pedazo de tela que solo cubría sus genitales, sujeto a un cordón atado a la cintura (pampanilla) mientras que las mujeres se cubrían de la cintura hacia abajo, con un pedazo de tela que hacía las veces de falda (telas que eran compradas en el comercio).

En cuanto a adornos, usaban cuentas de vidrio multicolor en lugar de semillas y tanto hombres como mujeres llevaban flores aromáticas en el cabello en ocasiones ceremoniales. Muy poco, en comparación con lo que observaba aquel gobernador del Chocó a principios de siglo XIX: “su gala es la de pintarse la cara de colorado, adornándose con gargantillas de corales, higas y muchas alhajitas curiosas de plata, con orejeras, y manillas de lo mismo y con abalorios en la cintura, igualmente que con flores, vainilla y bejucos olorosos colgados al cuello”. (Ciaurriz, 1962, p. 158)

Reichel-Dolmatoff también menciona que no poseían camas y dormían en el suelo sobre un pedazo de corteza de damajagua (*Pulsenia armata*) y para los bebés

usaban hamacas trenzadas con fibras naturales. Los recipientes para almacenar, cocinar y servir los alimentos eran de barro cocido y madera. Para avivar el fuego utilizaban sopladeras tejidas con fibras naturales. A partir de algunos frutos secos como el totumo (*crescentia cujete*), elaboraban pequeños recipientes, gran variedad de cucharas y coladeras para la chicha. Igualmente, tenían pilones y morteros para triturar el maíz, bateas para lavar o depositar frutas, peces u otros animales y pequeños trapiches para moler la caña de azúcar.

Hoy día casi todos esos objetos de la cultura material han sido reemplazados por objetos fabricados en el mundo no-indígena. Objetos que traen los comerciantes que hoy se lucran a costa de los nuevos gustos indígenas. Este reemplazo ha hecho que el saber-hacer estos antiguos objetos se haya perdido. Por ejemplo, ya nadie sabe elaborar objetos cerámicos ni dónde conseguir o cómo procesar la materia prima que se usaba para ello, al mismo tiempo que los totumos, recipientes y utensilios de madera cedieron paso a los platos de plástico y cubiertos de metal. Las flores de vainilla ya no son el perfume que acompaña a los jóvenes, quienes ahora prefieren las colonias en aerosol. Y el pintalabios reemplazó los tintes naturales extraídos de las plantas y otras materias primas de la zona.

Aunque en la zona se argumenta que la preferencia por estos nuevos productos se configuró por su duración frente a la de los propios o, por la facilidad de comprarlos directamente en los centros poblados, en comparación con tener que ir al monte a conseguir las materias primas tradicionales para su elaboración⁵⁶. Lo cierto

⁵⁶ Al respecto comentaron en Playita sobre el porqué dejaron de construir casas con el techo de paja y ahora se hace usando tejas-lámina de zinc: "la gente le gustó porque era más fácil

es que este cambio, que ahora se expresa como gusto, rompe con la autonomía económica que ofrecían los objetos propios, pues su tenencia no dependía de agentes externos ni del dinero para poseerlos. Hoy, sin el saber-hacer que poseían las personas de antaño, y el gusto de los jóvenes por los productos fabricados, lo que se acentúa es la dependencia hacia la cultura material externa pero, sobre todo, profundiza la necesidad de tener dinero para saciar esos nuevos gustos y necesidades.

El punto es que la mayoría de los Dobidá no tiene las oportunidades ni las capacidades para acceder a esos recursos. Esto para los jóvenes se traduce en un alto nivel de frustración, pues se encuentran entre dos mundos, el propio que se desvanece rápidamente y el de la nación dominante que no los acoge o lo hace precarizándolos. Al respecto Vargas comentaba que la educación misionera, en su “objetivo de separar a los jóvenes de sus tradiciones culturales, lo había hecho sin ofrecer alternativas de equidad con relación a la sociedad hegemónica”, siendo el trabajo doméstico, la alternativa de las mujeres que habían estudiado en esas escuelas e internados (Vargas. 1993, p. 306).

Y aunque algunos de los que terminan sus estudios logran ubicarse como docentes en las escuelas del Resguardo, lo cierto es que el entorno no ofrece oportunidades para todos lo que están estudiando en este momento y tienen la esperanza de mejorar sus condiciones de vida por esta vía, tal como lo hicieron aquellos hijos de jaibanás que un día fundaron los lugares donde hoy viven y

que estar cortando esa paja en medio del zancudo, en medio de la chitra [*phlebotomus*], porque para hacer eso es pasar trabajo y esa cargadera en medio de esa loma. Entonces es mejor comprar y es más fácil de construirla [el techo]. Y finalmente esto se llenó de tejalit, cuando yo llegué acá en 1994 y ya estaba todo lleno de tejalit, no se veía techo de paja”. Grupo de discusión con varones del centro poblado de Playita. Audio 111, del minuto 23:30 al minuto 25:00

estudian. La otra cara de la moneda son aquellos pocos que logran insertarse con “éxito” en ese mundo no-indígena, incorporando como propios los modos de vida que este ofrece, al punto de llegar a sentir rechazo hacia el mundo de sus ancestros. Jóvenes que sin proponérselo han dejado de ser verdaderamente Dobidá y se convierten en una prueba de la pérdida de cultura de estas gentes.

Este es el caso de un profesor, hijo del Jaibaná y fundador de un caserío, quien salió de la comunidad a la edad de 10 años para ir a estudiar por orden de su padre, que tenía la idea que su hijo, en el futuro, pudiera ayudar a la comunidad con los conocimientos adquiridos. Pero luego de 15 años de estar alejado del territorio viviendo en Istmina, Las Animas, Tadó, Quibdó, Puerto Pizarro, Buenaventura y Nuquí, esta persona ya no se siente a gusto en el Resguardo, tanto que sólo regresó a regañadientes y casi obligado por su padre, quien le reclamaba su colaboración a la comunidad como maestro. Un caso en el que se evidencia el choque cultural. El mismo que influyó en la decisión de las dos niñas que se quitaron la vida en Nucidó. Aquí su relato:

“El año pasado, otra vez me llamaron: *profe vea colabore que usted ya terminó*. Mi papá me trató de loco, *no, usted está loco, usted ya terminó bachiller y ¿Qué fue a hacer por allá? ¿Qué hace? ¡Véngase más bien y trabaje!*. La comunidad me llamaron y me vine porque ya estaba la orden para trabajar en el 2015... [Ante la pregunta de si se amaña en la zona él responde:] yo me aburro, mire vea uno todo el día sólo, no hay ambiente, yo lo único que tengo entretenido ahí es una radio que tengo de memoria, ahí escuchando música. Eso es que me entretiene, porque sin eso aghhh!!! esto acá es duro mi doctor. Esto por acá no es bueno para vivir, no hay comida, no hay remesa, a

dónde comprar, no vende pollo, no vende carne o esos quesos del pueblo ¡Nada! Si uno quiere tomar, cualquier fría [cerveza], no hay nada. Eso es que me da duro mano... Claro, porque en la ciudad uno consigue una platica y se fue por allí a rumbar y puede conseguir hasta muchacha. Pero acá vea, acá no hay muchacha ¡Nada mano! Acá eso es muerto este caserío. Por ese motivo yo me siento como aburrido. Voy a trabajar este año mano, a la mala aguantando, pero ya para el año entrante yo no voy a trabajar más. No!.”⁵⁷

Por otro parte, también está el tema de la incorporación de nuevos objetos para la práctica. Sólo mencionar un par de los que se introdujeron para cazar y pescar que, si bien al inicio facilitó una mayor captura de presas, su uso continuado y masivo ha tenido, en la actualidad, serias implicaciones en la disponibilidad de las mismas. Por ejemplo, la linterna de baterías permitió a los Dobidá cazar en la noche con mayor facilidad pero, sobre todo, pescar. La gente se la ingenió para impermeabilizar estos instrumentos y con la ayuda caretas de buceo (un nuevo artilugio que hay en todas las casas), salen en las noches a arponear peces y camarones ocultos entre las rocas que no podían capturar con redes de pesca. Igualmente, ante la escasez de peces y que las redes dejaron de ser eficaces, pues dejaban escapar los peces de menor tamaño, decidieron utilizar los mosquiteros que abandonaban los foráneos tras sus visitas a la zona, como redes, capturándolo todo a su paso, incluso los alevinos, lo que ha hecho imposible la regeneración de peces.

⁵⁷ Entrevista no estructurada con el docente de Iruto. Audio 135, del minuto 4:11 al minuto 7:34.

Para resumir, el proceso de sustitución de los productos propios de la cultura material y la incorporación de aquellos que facilitaron la caza y pesca, ha roto la autonomía económica de estas gentes, generando una mayor dependencia hacia los productos externos básicos, aumentando así la necesidad de tener dinero para adquirirlos, con lo cual se obtiene el ingreso de la población desde el modelo económico nacional, el del mercado. Sin embargo, se trata de un ingreso en condiciones desfavorables en el que, en términos generales, la precarización es el resultado final porque carecen de las capacidades exigidas en este nuevo entorno, el mismo que tampoco les brinda las oportunidades para superarla. Por otro lado, la incorporación continuada de referentes y productos foráneos a la cultura indígena han logrado el objetivo republicano de “civilizar” a estas gentes. La tarea de los Claretianos y las hermanas Lauritas, finalmente, ha dado fruto.

Capítulo IV. Segunda explicación: el trasfondo político.

Resumen capítulo anterior

La situación descrita en el capítulo anterior se puede resumir de la siguiente manera: la realidad actual de este grupo indígena se empezó a configurar a partir del momento en que dos procesos se juntaron. Por un lado, el interés nacional de “civilizar” y cristianizar a estos indígenas; por el otro, el interés de algunos jefes de unidades familiares por acceder a algunos de los conocimientos de la cultura dominante. Esto es algo que ilustra muy bien la actuación del viejo jaibaná Leoncio Rojas, cuando busca el apoyo de los curas en Puerto Pizarro e Itsmina, para resolver una situación que desbordaba su capacidad de respuesta, en el caserío que él mismo había permitido se conformase en sus tierras. Además, en esa disposición de los jaibanás y líderes tradicionales de enviar sus hijos a estudiar al Internado de Catrú, con el ánimo de fortalecer sus unidades familiares particulares.

A partir de esa conjunción, se inician cuatro subprocesos que irán retroalimentándose paulatinamente, hasta desembocar en la situación actual. Primero, la suplantación del conjunto de creencias espíritu-religiosas Dobidá, que desvirtúa la figura del Jaibaná como guardián del equilibrio entre los mundos y sus prácticas. Segundo, el debilitamiento de la autoridad tradicional, a raíz de la coincidencia que se da entre el rol de jefe de unidad familiar y el jaibaná. Tercero, la configuración de nuevos liderazgos a partir de los conocimientos básicos de la nueva cultura y, cuarto, el inicio del cambio del patrón de poblamiento: la creación de los centros poblados.

Éste último surge como respuesta a los abusos de la autoridad local y siguiendo un interés económico tradicional (cercanía a las tierras de labranza) pero, sobre todo, por el propósito de los líderes tradicionales de fortalecer sus unidades familiares particulares. Centros poblados que sólo se concretan con el apoyo de los nuevos liderazgos que, sin proponérselo, envían un claro mensaje a las nuevas generaciones sobre la ruta que deben seguir para alcanzar el éxito: la formación y contacto con el mundo no-indígena. Al mismo tiempo, sus logros ayudaban a debilitar la ya maltrecha imagen de los líderes tradicionales. Por otra parte, el inicio de esta nucleación posibilitó el encuentro entre hombres y mujeres que, en épocas pasadas, era casi imposible.

Paralelamente, el debilitamiento de la autoridad tradicional hizo que algunas normas consuetudinarias empezaran a entrar en desuso. Fueron los nuevos líderes quienes, inspirados en los principios democráticos, enterraron definitivamente aquella norma que regulaba las uniones de pareja. Complementariamente se crearon condiciones favorables para la reproducción social -ya favorecida por el contacto hombre-mujer que posibilitó la nucleación- dando paso a una etapa de crecimiento poblacional exagerado. A dicho aumento se suma la competencia por alimentos, cada vez más escasos, más el relajamiento de la antigua norma que regulaba el consumo de bebidas embriagantes.

Todos estos factores dieron paso a la proliferación de conflictos no resueltos, con el agravante uso de armas en las contiendas, cuya consecuencia fue la creación de más centros poblados en los que un nuevo interés económico, el del dinero y los recursos que ofrecía el Estado, se sumó a los intereses económicos tradicionales. Era

el ingreso de estas gentes al sistema económico nacional, al sistema de mercado. Pero este ingreso no ha sido favorable para estas gentes porque en ese contacto con el mundo no-indígena sustituyeron buena parte de los productos de su cultura material, e incorporaron a otros para que ayudaran a romper con la autonomía económica que antes tenían, generando dependencia hacia los productos básicos externos e instaurando la necesidad de tener dinero para adquirirlos. Por su parte, quienes salen del Resguardo atraídos por la idea del “éxito”, a través de la educación, sólo logran insertarse precariamente en este mundo no-indígena, pues carecen de las capacidades exigidas en este nuevo entorno y éste tampoco les brinda las oportunidades para alcanzarlo.

Así, el nivel de frustración de los jóvenes y las familias que tienen puestas en ellos sus esperanzas para mejorar su calidad de vida, es total. Con el agravante adicional, de la ruptura cultural que se ha observado por parte de quienes salen del Resguardo (incorporan como propios los nuevos modos de vida, gustos y aspiraciones de ese mundo no-indígena). En suma, una compleja situación que fue configurándose mientras todo el sistema de creencias tradicionales había sido trastocado: los designios de Ancoré son los de la fe Católica y las otras personificaciones sobrehumanas no son más que “diablos”, seres malignos al acecho. El tradicional mundo Dobidá ya no les favorece, ya no les cobija o, para decirlo en palabras de Geertz, el marco de creencias, símbolos expresivos y valores, a partir de los cuales interpretaban su existencia y orientaban su acción, dejó de operar. Al mismo tiempo que el nuevo mundo, tampoco les ofrece uno favorable.

¿Son políticos los comportamientos Dobidá?

A partir de este recorrido por los hechos que dieron como resultado la situación de hambre y desesperanza entre los Dobidá la cuestión es ¿Dónde está el trasfondo político en la dinámica suicida de esta población? ¿Es acaso posible ubicarlo en algunos de los comportamientos de los antiguos y recientes líderes Dobidá? La respuesta es, sin lugar a dudas, negativa. En un primer momento puede parecer tentador asignar un carácter político a las decisiones de los líderes tradicionales y los resultados de éstas, en tanto que se trata de decisiones soberanas, válidas para todos los miembros de la unidad familiar que ellos presidían y, por supuesto, de obligatorio cumplimiento al interior de ese grupo. Pero sólo al interior de ese grupo.

El incipiente rasgo político contenido en éstas desaparece cuando se da paso a la conformación de parentelas tras el proceso de nucleación. En este nivel de organización social, las decisiones de los líderes tradicionales podían ser incumplidas y las personas podían evadir la sanción a través del abandono y creación de otros centros poblados. Igualmente, se observó cómo algunas de las normas tradicionales entraron en desuso tras la nucleación. Por supuesto estaba en marcha todo el proceso de cambio descrito en el capítulo anterior, pero lo que no se puede pasar por alto es que esas normas -antiguas decisiones reguladoras- dejaron de funcionar, no sólo por factores externos que debilitaron la estructura social Dobidá sino porque el nivel de institucionalización de dichas normas no trascendía el nivel familiar (nuclear o extenso). Por fuera de éste nivel, su inoperancia estaba casi que garantizada.

Insistir en asignar un carácter político a las decisiones de los líderes tradicionales, dado su reducido ámbito de incidencia, sería un error. Básicamente porque se caería en la mala práctica del estiramiento conceptual; es decir, trabajar con un concepto cuyo conjunto de características y atributos (connotación) sería mínimo y, por lo tanto, tendría un nivel de extensión (denotación) muy alto (Sartori, 2013, pp. 78-79). Sería abrir la posibilidad para que un sinnúmero de fenómenos fueran considerados comportamientos políticos, dejando el presente análisis sin bases conceptuales para conducirlo, pues todo sería político. En ese orden de ideas, se habría vaciado la política de la identidad, y lo máximo que se podría decir es que los comportamientos de estas gentes poseen un mínimo rasgo político, pero sin que éste sea suficiente para decir que lo es.

Y en el caso de las acciones emprendidas por los nuevos liderazgos y la Orewa, éstas sólo evidenciaban un ámbito político externo al mundo indígena. Por ejemplo, una de las primeras luchas de este colectivo en la región fue la titulación de tierras, bajo la figura del Resguardo, una figura colonial concedida por la corona española en el siglo XVI. Y cada vez que se creaba un nuevo centro poblado, esto se hacía exigiendo el cumplimiento de la Ley 089 de 1890, que regulaba todo lo concerniente a la manera como debían *ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*. Es decir, las acciones provenientes de estos nuevos líderes indígenas eran acordes o estaban reguladas por un contexto normativo no-indígena, facilitado por la nación dominante.

Ahora bien, es importante aclarar que el propósito de la afirmación anterior no es menospreciar, o dejar de reconocer, los esfuerzos de la lucha indígena colectiva y

particular de quienes han participado del devenir de estas gentes, ni mucho menos reducir a dos acciones toda la lucha indígena pues, muy seguramente, se están pasando por alto detalles del contexto que condicionaban el actuar. El propósito de tales afirmaciones no es más que el de hacer evidente que el entorno político, a partir del cual se fue configurando la situación que ha llevado a estas gentes hacia el suicidio, es externo a los indígenas; y que las acciones ejecutadas por estos líderes y organizaciones indígenas eran, en su momento, funcionales al orden establecido por la nación dominante. Es en este contexto en el que es posible ubicar el trasfondo político que hay detrás de la dinámica suicida de los Dobidá.

¿Dónde ubicar el trasfondo político de los actos suicidas Dobidá?

Hasta ahora el análisis se ha limitado a presentar la intervención de factores externos a los Dobidá, que se remontan a la llegada al territorio de los misioneros Claretianos y la congregación de las hermanas Lauritas en 1933, sin advertir que esta exposición obedece a una directriz conceptual, aquella que gira en torno a la institución que viabiliza la concreción de la violencia de carácter étnico basado en el etnocentrismo, tal como se expresa en el modelo de Estado impuesto, el Estado moderno. Según Clastres y Moreno, al erigirse este modelo, desde sus orígenes, ha buscado la unidad a partir de la eliminación de la diversidad porque, al interior de éstos, siempre ha habido un grupo que ha intentado e intentará, por todos los medios de que disponga, de imponer su acervo cultural a los demás grupos sociales.

Clastres inicia comentando que “Se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales juzgadas inferiores y perniciosas, la puesta en marcha de un

proceso de identificación, un proyecto de reducción del otro a lo mismo...¿Y qué es el Estado? Es, esencialmente, la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas... Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia del Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia... comprobamos que la práctica etnocida y la máquina del Estado funcionan de la misma manera y producen los mismos efectos: ya sea como civilización occidental, o como Estado, se descubre siempre la voluntad de reducción de la diferencia y de la alteridad, el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno”. (Clastres, 1996, p. 60). Concluye diciendo que “La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros como en las sociedades civilizadas de Occidente: toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado. Hay, por lo tanto, una cierta universalidad del etnocidio, por cuanto no es propio solamente de un vago «mundo blanco» indeterminado sino de todo un conjunto de sociedades que son las sociedades con Estado” (Clastres, 1996, p. 62.) Mientras el segundo dice: “De lo que se trata, generalmente, es de desarrollar un proceso con el objetivo de conseguir, partiendo de la realidad de un estado pluricultural, pluriétnico y plurinacional... la eliminación de esa misma pluralidad para desembocar en un estado uniétnico, homogeneizado culturalmente en los aspectos fundamentales, y en el que la diversidad sea poco más que una curiosidad pintoresca o exótica. Se trata de lograr lo que, a partir del Renacimiento, comenzó a llamarse un Estado-Nación. (Moreno, 1994, p. 141).

De esta manera, el trasfondo político de la situación de los Dobidá debe rastrearse desde antes de 1933. Incluso hay quienes sitúan esta disposición de auto superioridad proclamada y auto asignarse los mayores beneficios de un territorio a costa de otros, en las dos Bulas Papales del siglo XV, promulgadas por Nicolás V: la *Dum Diversas* de 1452 y la *Romanus Pontifex*, expedida en 1455. A partir de ellas las monarquías y los Estados cristianos de Europa hicieron todos los esfuerzos, a partir del siglo XV, para “asumir y ejercer derechos de conquista y dominación sobre los pueblos indígenas no cristianos, con la finalidad de apoderarse y sacar provecho de sus tierras y territorios”. En tal idea se sustenta la teoría jurídica internacional conocida como *la doctrina del descubrimiento* (Naciones Unidas, 2010). Para nuestro caso, basta con situarnos en los orígenes del Estado nacional colombiano.

Ad portas de concretarse el proceso de Independencia de la Nueva Granda, el 15 de febrero de 1819, Bolívar expresaba, en el Congreso de Angostura, la necesidad de actuar con un *tacto infinitamente delicado* para manejar la heterogénea sociedad que se estaba liberando. Una sociedad en la que los criollos se hallaban en conflicto por tener que disputar, a los naturales de estas tierras, los títulos de posesión (aunque la mayor parte del indígena se hubiese aniquilado) al mismo tiempo que tenían que permanecer en el país que les vio nacer, haciéndole frente a los invasores, ante la imposibilidad de reencontrarse con el territorio de sus ancestros, dada su osadía.⁵⁸. Estas palabras, que si bien daban cuenta de las precauciones tras las implicaciones de

⁵⁸ *Discurso de Angostura*, Tomado de la versión Electrónica de: Ideas en torno de Latinoamérica. Edición de Leopoldo Zea. México: UNAM, 1986. recuperado en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/bolivar/bolivar2.htm>

los años de la Patria Boba, también expresaban la necesidad de un trato más justo para con los naturales de estas tierras.

Así, en 1820 Bolívar prepara el *Decreto a favor de los pueblos originarios*, cuyo Artículo primero planteaba la devolución total de las tierras de resguardos a los indígenas. No obstante, en su Artículo 4º abrirá la posibilidad de repartición de éstos a título personal⁵⁹, y las élites de la naciente República prefirieron seguir aprovechando las ventajas que el régimen colonial les ofrecía en cuanto a dominación frente a los indígenas. Así, el 30 de agosto de 1821, se promulga la Constitución de Cúcuta que establecía que las leyes debían ser “*enteramente conformes a con las máximas y dogmas de la religión Católica, Apostólica, Romana*”. Y de la que se infiere, a partir del preámbulo y los artículos relacionados con los electores y cargos de elección (Artículos 21, 87, 95 y 106), el perfil de la élite dominante: *i)* blanco criollo, *ii)* católico, *iii)* letrado, *iv)* adinerado propietario y/o, *v)* científico (Congreso General de la República de Colombia, 1821). Un perfil que dejaba a la población indígena relegada de los asuntos nacionales y bajo la tutela de esta élite.

Ese mismo año, a través de la Ley del 11 de octubre *sobre extinción de los tributos de los indígenas, distribución de sus resguardos y exenciones que se les conceden*, se establecía que, en adelante, los indígenas se ajustaban en igualdad de condiciones, a los demás ciudadanos y a las leyes nacionales (Art. 1º). Esto implicaba el pago por derechos parroquiales y contribución civiles sobre las propiedades que poseyeran a título personal. A partir de 1927 debían hacerlo sobre las tierras de

⁵⁹ Decreto presidencial a favor de los pueblos originarios. Cúcuta, 1820 (Bolívar, 1820). Recuperado en: <http://adhilac.com.ar/?p=1288>

resguardos (Art. 2º), pues éstas serían repartidas, a título particular, entre los integrantes de las familias que los ocupasen (Art. 3º y 4º). También se establecía la permanencia de los *protectores de naturales* en las tierras de resguardo, quienes podrían continuar con su labor de adoctrinamiento ministerial (Art. 8º). Y, sobre todo, se abría la posibilidad del ingreso de población no indígena al interior de las tierras de resguardo (Art.11º), lo que por supuesto, traería posteriormente disputas entre indígenas y los nuevos inquilinos.

Tres años más tarde, y en consonancia con el ideario de extender la *religión Católica, Apostólica y Romana* de esa primera Constitución, se promulgaría la Ley del 30 de junio de 1824, por medio de la cual: “...Se establecen misiones para propagar la religión de Jesucristo, los principios de la vida civil en los países limítrofes del territorio de Colombia, para las tribus conocidas con los nombres de guajiros, cunas, caroníes, andaquíes, mosquitos, guaraunos, marañón, y otros confinantes de éstos” (Vargas. 1993, p. 304). Y “se adoptaban medidas proteccionistas orientadas a la civilización, sedentarización, y cristianización de los indígenas... desarrollando un proyecto cultural-nacional civilizador basado en la escolarización y la enseñanza del castellano, el cristianismo y algunas prácticas económicas como la ganadería” (Arango y Sánchez, 2004, p. 30).

La pugna por el poder entre centralistas y federalistas no tardó en fracturar esa primera República y, en 1830, Venezuela y Ecuador abandonan el proyecto que se había gestado en Cúcuta. Entre 1839 y 1886, el país inicia un periodo de inestabilidad política plagado de guerras civiles en las que los vencedores instauraban una nueva Constitución acorde a sus intereses. En ese periodo hubo seis rebeliones (1839-41,

1851, 1854, 1860, 1876-77, 1884-85) y cinco constituciones intercaladas (1843, 1853, 1858, 1863 y 1886)⁶⁰. Tiempo en el que algunas de las órdenes religiosas encargadas de la labor misional, dirigida a civilizar a los indígenas, fueron expulsadas y reincorporadas según el criterio de los gobiernos de turno. Por ejemplo, los Jesuitas fueron expulsados dos veces por orden de gobiernos liberales (José Hilario López: 1850 y Tomás Cipriano Mosquera: 1861) y fueron reincorporados por el gobierno conservador de Mariano Ospina Rodríguez (1858) y el del regeneracionista Rafael Núñez (1886).

La Constitución Política de 1886 retomó los principios religiosos de la de Cúcuta de 1821, elevando la religión Católica a la categoría de *“esencial elemento del orden social”* (Art. 38º), al tiempo que: *“La educación pública estaría organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica”* (Art. 41º). Con estos principios lo que incorporaba igualmente era la idea de “civilización” y cristianización de indígenas, contenida en la Ley del 30 de junio de 1824. Y, por supuesto, también mantenía vigente la idea de eliminar el carácter de propiedad colectiva de los resguardos y las exenciones tributarias hacia éstos (Ley del 11 de octubre de 1821), a través del Artículo 37º que decía: *“No habrá en Colombia bienes raíces que no sean de libre enajenación ni obligaciones irredimibles”* (Consejo Nacional Constituyente, 1886).

En suma, una continuidad de propósitos que, en términos prácticos, se verán reflejados, en primer lugar, en la Ley 89 de 1890 que, si bien tenía por objeto determinar *“la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan*

⁶⁰Aun que entre 1899 y 1902 sucedería la Guerra de los Mil Días.

reduciéndose a la vida civilizada”, en su Artículo 39 dejaba claro que la finalidad última era la disolución de los resguardos: *“Hecha la división de la terrenos de Resguardo, cesarían las funciones de los Cabildos de las parcialidades”*. Y por consiguiente, la insolvencia misma de la norma, porque los indígenas entrarían a hacer parte de la nación en igualdad de “condiciones” y obligaciones, como el resto de la población del país.

Para lograr esto, se dictaron leyes en ese sentido desde inicios del siglo XIX. Por ejemplo, en 1905, a través de la Ley 55, la Nación -entre otras disposiciones- ratificaba y confirmaba la *“vacancia de globos de terrenos conocidos como Resguardos de indígenas”* y reconocía *“como título legal de propiedad de esos terrenos el adquirido por sus rematadores”* (Art. 1). Y cedía, a través del Artículo 2º, *“a los distritos municipales, los terrenos de resguardos ubicados dentro de su jurisdicción”* (Asamblea Nacional Constituyente y Legislativa de Colombia, 1905). Así mismo, la ley 104 de 1919, *por la cual se dispone la división de algunos terrenos de resguardo*, en especial el Artículo 12º que reza: *“Declarase extinguidas las parcialidades o resguardos de indígenas que se compongan de menos de treinta familias con no más de doscientas personas de Esa raza”* (Congreso de Colombia, 1919).

Nueve años más tarde se promulgará, en ese mismo sentido, la Ley 19 de 1927 *Sobre división de resguardos de indígenas*, cuyo Artículo 3º establecía que: *“El repartimiento se hará por cabezas o por familias, según lo estime...la comisión partidora, con aprobación del señor Gobernador del Departamento”*. En 1940, el Presidente Eduardo Santos, a través del Decreto 1412, *“facultó al Ministerio de la*

Economía Nacional para declarar por vía administrativa si los resguardos indígenas creados por la Corona española existían o no... Amparados en esta facultad, en los años siguientes fueron declarados extintos varios resguardos indígenas, principalmente en los departamentos de Caldas, Cauca y Nariño” (González, 2014). En 1969, el Presidente Carlos Lleras expedía el Decreto 2117 *“por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 135 de 1961 para la dotación de tierras, división y distribución de los resguardos e integración de las parcialidades indígenas a los beneficios de la Reforma Social Agraria”* (Presidencia de la República, 1969).

Es claro que todo este conjunto de disposiciones jurídicas tenía dos propósitos. Primero, la eliminación de todo el sistema de creencias que fuera contrario a la fe declarada nacional, la Católica, Apostólica y Romana. Segundo, mantener en condiciones mínimas la autonomía y capacidad de solvencia económica de los indígenas, a través del despojo de su principal medio de producción, la tierra. Porque al dividir los resguardos y convertir a los indígenas en propietarios privados de la tierra lo que sucedió, en muchas partes, fue la venta de dichas parcelas a colonos. En otras palabras, lo único que le quedaba a los indígenas, luego del saqueo de los conquistadores y colonizadores españoles, les fue arrebatado vía jurídica (leyes y decretos), por la sociedad dominante, en aras de preservar para sí las condiciones que garantizaban su posición de superioridad.

Fue a partir de la Constitución de 1991 cuando se da un vuelco significativo a esa disposición jurídica nacional, a pesar de que el país había ratificado el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo, mediante la Ley 31 de julio de 1967, Convenio que ni siquiera se tuvo en cuenta en las consideraciones de la citada

Ley de 1969. Y que los Artículos 11° al 14° trataban los temas de la tierra con respecto a: *i)* derecho a la propiedad, *ii)* no traslado de lugar ancestral, *iii)* respeto por los usos y costumbres tradicionales, *iv)* protección contra la apropiación por parte de actores no indígenas, *v)* suficiencia para la satisfacción de la existencia (vida) normal y *vi)* el fomento. (Congreso de Colombia, 1967).

La Constitución de 1991 reconoce abiertamente la diversidad cultural y establece mecanismos para su protección⁶¹. Por ejemplo, dentro del bloque de principios fundamentales, el Artículo 1° establece que nuestro Estado es -entre otras cosas- una *República pluralista*. A través del Artículo 7°, “*El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación*” y el artículo 10° menciona que, además del castellano como lengua oficial, “*las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.*” Y en el bloque de derechos fundamentales, tenemos los artículos 18° y 19°. El primero “*garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia*”. Y el segundo, “*garantiza la libertad de cultos*”.

Entre los derechos sociales, económicos y culturales, el Artículo 63° deja claro que “*las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación... son inalienables, imprescriptibles e inembargables*”. En

⁶¹ Para los efectos de este documento se ha utilizado la versión electrónica disponible en Internet, elaborada y actualizada por parte de la Corte Constitucional colombiana en 2015. Documento recuperado en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia%20-%202015.pdf>.

el 68º, sobre la fundación de establecimientos educativos menciona: “Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”. El 70º, al hacer mención a la importancia de la cultura, dice: *“el Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país”*. Y el Artículo 72º, se refiere a la protección que el Estado está obligado a brindar al patrimonio cultural de la Nación y *“reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica”*.

En cuanto a la rama legislativa, tenemos dos artículos que, además de reconocer la diversidad, hacen posible la participación de los miembros pertenecientes a las etnias indígenas, estos son, los artículos 171º, relacionado con la integración del Senado y las *dos curules de circunscripción especial para indígenas*. Y el artículo 176º, relacionado con la conformación de la Cámara de Representantes, establece un representante *“por la circunscripción de las comunidades indígenas”*. Por otra parte, lo que respecta a la rama judicial, a través del Artículo 246º se reconoce la jurisdicción indígena como una jurisdicción especial válida: *“Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República”*.

Más adelante, en el título XI, sobre la organización territorial, tenemos el artículo 286º, que dice: *“Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”*. Y el artículo 287º, que establece que *éstas entidades territoriales: “gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y*

dentro de los límites de la Constitución”. Gozando de 4 derechos específicos: “1. Gobernarse por autoridades propias. 2. Ejercer las competencias que les correspondan. 3. Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones. Y 4. Participar en las rentas nacionales”.

Nadie puede negar que la Constitución de 1991 sea una prueba del cambio en las disposiciones tendientes al aniquilamiento cultural de los pueblos indígenas en el país. Sin embargo, los representantes de la nación dominante nunca han cesado en su empeño por seguir disfrutando de las ventajas que otorga su histórica posición. Prueba de ello es que aún hoy, en 2017, sigue vigente, aunque con derogaciones parciales, la Ley 89 de 1890. Y, entre los artículos no derogados, hay uno muy particular, el número 3º, en el que se establece que el periodo de duración de los cabildos indígenas, es decir, de las autoridades dentro de una parcelación centro poblado indígena, *“será de 1 año. De enero a 31 de Diciembre”.*

Ante la mirada desprevénida, este puede parecer un asunto irrisorio e incluso banal. Pero resulta que esta disposición de otorgar un periodo corto de gobierno era parte de un conjunto de estrategias coloniales, para asegurar el control al interior de las parcelaciones o “provincias” indígenas, para lo cual era necesario evitar la consolidación de poder de los líderes tradicionales, a través de la figura de los Cabildos Mayores o Menores (que no eran otra cosa que una reproducción de los cabildos Castellanos). Las demás eran: *i)* imposición de liderazgos contrarios a los del líder tradicional al interior de las parcialidades, generando divisiones y dobles poderes. *ii)* evitar que los “caciques” estuvieran en alguno de los cargos principales (alcaldes o gobernadores) o secundarios. *iii)* vetar el acceso de los infieles o

hechiceros y a sus parientes cercanos, a los cargos de cabildo. iv) establecer funciones mínimas para estos cabildos, las de policía. (Pachón, 1980, pp. 314-319).

En la práctica, esta disposición de elegir periódicamente las autoridades evita el surgimiento de propuestas maduras, y conscientes, de la realidad que rodea a los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, crea un espacio periódico en el que los antagonismos entre parentelas o liderazgos proliferen, manteniendo así la división interna en los resguardos. En estos momentos, casi el 50% de los días del año, los nuevos líderes indígenas están en “campana” al interior de los centros poblados. Por ejemplo, un gobernador indígena recién elegido se pasa todo el mes de enero haciendo valer su designación ante las autoridades municipales, entre febrero y marzo se ha enterado de todos los acuerdos internos y externos a los que ha llegado su sucesor, al mismo tiempo que resuelve asuntos administrativos propios de su oficio. Y a partir del mes de octubre, o incluso septiembre, empieza nuevamente la carrera para establecer posible sucesor afín a sí mismo.

Para resumir, desde el inicio del país como República, las élites dominantes, se encargaron de preservar su condición como tal, a partir de leyes y decretos, es decir, de *decisiones colectivizadas* cuyo propósito era evitar el surgimiento de poderes alternativos al que detentaban. Leyes de eliminación y suplantación de creencias y prácticas contrarias a las de la religión Católica, Apostólica y Romana en primera instancia y, sobre todo, leyes y decretos que vulneraban la autonomía y capacidad económica de los indígenas que, en su conjunto, han dado como resultado su empobrecimiento económico y sobre todo, ha hecho desaparecer su marco de creencias, símbolos expresivos y valores a partir de los cuales interpretaban su

existencia y orientaban su acción para dar forma a sus tradicionales estructuras sociales, es decir, perdieron su cultura.

Hay una concordancia entre las Constituciones de 1821 y 1886, en cuanto a los propósitos de *i)* civilizar e igualar culturalmente a los indígenas, con respecto al ideal nacional y *ii)* romper con sus bases económicas, a través del despojo de sus medios de reproducción. Más la continuidad de estos propósitos, a través de las Leyes mencionadas, queda claro, fue una misión de Estado en la que la nación dominante definió dicho curso. Éste es, en últimas, el trasfondo político que hay detrás de todas las muertes por suicidio que están padeciendo los Dobidá y otros grupos indígenas en el país. Los suicidios observados no son más que el resultado de acciones emprendidas desde hace siglos en contra de esta población, acciones que poco a poco fueron eliminando el sistema cultural indígena y sus bases económicas.

Tales acciones, en conjunto, evidencian claramente una política etnocida. Acciones todas que se ajustan a la definición conceptual de política propuesta por Sartori, porque proceden de un ámbito específico y autónomo, que da cuenta de una dimensión de verticalidad, porque fueron *decisiones colectivizadas* (soberanas, vinculantes para todos y sancionables); es decir, leyes, decretos y normas promulgadas al interior de un complejo de instituciones especializadas y funciones propias que concentraban y aún concentran el poder y mando en nuestra jerarquía social (nuestro *sistema político*). Es este el trasfondo político que hay detrás de los *Ojú* de las *gentes de río*.

Trasfondo político etnocida que, en este caso particular, se materializó a través de: *i)* la integración forzada de los indígenas al proyecto nacionalizador,

imponiéndoles una lengua, pero sobre todo una religión. *ii*) el ejercicio de la violencia física y sanciones jurídicas a través del aparato estatal, auto-legitimado por la nación dominante para ello. *iii*) la apelación del discurso ideológico de la “identidad nacional”, para justificar la negación de los derechos colectivos de las etnias e imponerles los valores y atributos de dicha identidad. *iv*) el desconocimiento deliberado de la existencia etnonaciones⁶² y su derecho de autodeterminación. *v*) la cooptación por parte del Estado en sus instituciones, de miembros destacados de las etnias para permearlas de la “*cultura nacional*” y facilitar así, la asimilación de ésta por parte de los demás. *vi*) haber sometido en épocas pre-republicanas a la población a trabajo forzado como, las mitas o encomiendas. *vii*) estimular la situación en que estas gentes, llegaron a perder las adecuadas condiciones para lograr su subsistencia, generándoles dependencia. Por último. *viii*) propiciar la subproletarización de los integrantes de las etnias dominadas, a través de alternativas de trabajo precarias.

⁶² Se trata de un término acuñado por Moreno, según el cual: “existe etnonación cultural cuando un grupo étnico, con una identidad diferenciada respecto a otros grupos, explicitada en base a marcadores objetivos y subjetivos que pueden ser más o menos cambiantes en el tiempo, posee un referente territorial considerado como propio”. (Moreno, 1994, p. 143).

Conclusión

Bastaron 85 años para que el conjunto de creencias espíritu-religiosas Dobida fuera suplantado por el Católico. Se desvirtuó la figura del Jaibaná: guardián del equilibrio entre los mundos. Lo que debilitó la autoridad tradicional, dada la coincidencia que se da entre el rol de jefe de unidad familiar y el jaibaná. Al mismo tiempo, se configuraron nuevos liderazgos a partir de la asimilación la nueva cultura a través de la educación formal nacional. A partir de allí, se dio paso a un nuevo patrón de poblamiento: la creación de los centros poblados, en el que nuevas dinámicas y conocimientos ayudaron a suplantar las normas tradicionales que regulaban las uniones entre parejas, dando como resultado un desbordado crecimiento poblacional, cuyo principal efecto ha sido el agotamiento de los recursos alimenticios.

El ingreso de estas *gentes* al sistema económico nacional, al sistema de mercado, no ha sido favorable, porque en ese contacto con el mundo no-indígena sustituyeron buena parte de los productos de su cultura material e incorporaron otros que ayudaron a romper con la autonomía económica que antes tenían, generando dependencia hacia los productos básicos externos e instaurando la necesidad de tener dinero para adquirirlos. Y quienes salen del Resguardo atraídos por la idea del “éxito” a través de la educación, sólo logran insertarse precariamente en este mundo no-indígena, pues carecen de las capacidades exigidas en este nuevo entorno y éste tampoco les brinda las oportunidades para ello.

Así, el nivel de frustración de los jóvenes y las familias que tienen puestas en ellos sus esperanzas para mejorar su calidad de vida, es total. Con el agravante adicional de la ruptura cultural que se ha observado por parte de quienes salen del Resguardo (incorporan como propios los nuevos modos de vida, gustos y aspiraciones de ese mundo no-indígena). En suma, una compleja situación que fue configurándose mientras todo el sistema de creencias tradicionales había sido trastocado: los designios de Ancoré (su antiguo “dios”) son los de la fe Católica y las otras personificaciones sobrehumanas no son más que “diablos”, seres malignos al acecho. El tradicional mundo Dobidá ya no les favorece, ya no les cobija o, para decirlo en palabras de Geertz, el marco de creencias, símbolos expresivos y valores, a partir de los cuales interpretaban su existencia y orientaban su acción, dejó de operar, al mismo tiempo que el nuevo mundo tampoco les ofrece uno favorable.

A partir del análisis de lo que en un principio parecía ser un hecho netamente social psicológico y cultural, cuyas raíces se encontraban en la alteración emocional de las personas a causa de la ausencia de seres queridos, la escasez de alimentos, las agresiones físicas y psicológicas, infidelidades y sobretodo, por la interpretación propia de la etnia en torno a la vida y la muerte, se descubre que detrás de todo esto existe un trasfondo político. Algunos Dobidá creen que el asedio por parte de seres sobrenaturales es el intento por parte de éstos para recomponer el equilibrio perdido de sus mundos. Para otros -dejando al descubierto la influencia de la religión católica- sólo se trata de “demonios” liberados por algunos brujos de la zona o “diablos” que les rondan por vivir en pecado. Y para quienes están por fuera de esta cultura, lo que

se observa es una serie de rupturas en la estructura social, económica, cultural de estas gentes. Una ruptura cuyo origen está en el ámbito político nacional.

Es claro que la mayoría de las personas que se quitaron la vida lo hicieron por desesperanza, porque no vieron opción de futuro, porque por más que lo intentaron, sus esfuerzos eran en vano, porque estaban cansados de luchar contra algo que los superaba. Los Dobidá saben que hay algo que los oprime, una fuerza superior les impide avanzar en su búsqueda por el bienestar, pero ni ellos ni sus mejores jaibanás logran identificarlo para enfrentarlo. Una fuerza oculta que los ha llevado hasta el lugar y momento en el que se encuentran desde hace mucho tiempo, un tiempo olvidado por aquellos que no son conscientes de su pasado. Un tiempo olvidado por el ocultamiento de su historia por parte de la historia Nacional, por la historia del nuevo dios y sus santos que ahora triunfan al ver cómo los antiguos seres míticos Dobidá son identificados como diablos o demonios.

El análisis permite establecer que los suicidios entre estas *gentes* son el resultado de un proceso de aniquilación étnica iniciado desde mucho tiempo atrás, un proceso que se remonta a las Bulas papales del siglo XV. Una aniquilación que las élites republicanas nunca objetaron porque favorecía sus intereses desde el inicio de la República en 1821, que reforzaron durante la Regeneración de Núñez (1886) y que sostuvieron durante casi todo el siglo XX. Unas élites que, continuaron con el proceso de “civilización” y cristianización promovido desde la Corona (abolición de sus dioses y creencias). Al mismo tiempo que, hicieron todo lo posible para evitar que las tierras volvieran a manos de los antiguos y naturales poseedores, garantizando para sí, el beneficio de su explotación.

Es así como se llega a 1933, a través de leyes y decretos formulados por una clase dirigente, por una nación dominante que había preservado para sí y sus similares, las mejores condiciones para reproducirse en detrimento de las condiciones económicas de los indígenas pero, sobre todo, con la férrea intención de asimilarlos, de igualarlos al ideal identitario basado en ellos mismos como referente, anulando su cultura. 1933 fue el momento en que ese mundo no indígena irrumpió definitivamente en esas selvas chocoanas. Todo gracias a una política etnocida, como ya se señaló.

Es cierto que, en la actualidad, las leyes colombianas no promueven abiertamente acciones etnocidas; que son mínimos los vestigios de aquella disposición en el compendio jurídico nacional y que la Constitución Política de 1991 debe ser considerada como uno de los mayores logros para frenar la disposición etnocida por parte de nuestro Estado. Pero lo que realmente importa es que el daño, la destrucción de los modos de vida y el pensamiento de esta etnia está hecho. Han pasado cinco siglos desde que la operación etnocida iniciara bajo la sombra del imperio español. En ésta hay hechos que han sido llevados a cabo por las élites de la nación dominante en el país. Y aunque estas *gentes de río* lograron burlar inicialmente esas disposiciones internándose en la selva más inhóspita, su esfuerzo fue en vano: hasta allá llegaron, en la década de los 30, los misioneros de la orden claretiana y las hermanas Lauritas, para dar inicio al fin de su cultura.

Así pues, el suicidio de las *gentes de río* no son solamente los desequilibrios emocionales a causa de la falta de alimentos, o el stress por los conflictos armados entre la insurgencia y el Estado, o entre la insurgencia y los neo-paramilitares, o por

la tristeza de la pérdida de seres queridos, o por los malos tratos que reciben las mujeres, o por las duras faenas a las que se ven sometidos hombres, mujeres y niños en el campo, o por la soledad y marginación a la que los viejos se ven abocados ¡No! El suicidio en estas gentes es una consecuencia de *decisiones colectivizadas* a expensas de ellas mismas. Decisiones que nunca tomaron y sin embargo han estado siempre cobijados por éstas porque, su nación al igual que las demás naciones indígenas que sobrevivieron al contacto brutal inicial con los españoles, quedaron inmersas, a la fuerza, dentro del Estado Nacional colombiano.

El análisis del suicidio entre estas gentes revela que se trata de un problema estructuralmente político que tiene que ser resuelto en este ámbito porque, en él se ha originado, así sus implicaciones se vean reflejadas en primera instancia en la situación económica y el comportamiento social y psicológico de las gentes. La ruta analítica, seguida hasta este punto, sólo ha sido posible gracias a los planteamientos que Sartori elaboró, con el propósito de darle a la ciencia política un lugar en el mundo de las ciencias. En ese sentido, los resultados hasta ahora obtenidos son, en cierta forma, un reconocimiento a esa labor. Este ejercicio reivindica el esfuerzo de Sartori de establecer un ámbito netamente político que puede ser tangiblemente observable, así esos hechos estén íntimamente relacionados con los sociales, económicos y/o culturales.

Referencias

- Alaska Injury Prevention Center, Critical Illness and Trauma Foundation, Inc. y American Association of Suicidology (2006). *Alaska Suicide Follow-back Study. Final Report*. Recuperado en: http://dhss.alaska.gov/SuicidePrevention/Documents/pdfs_sspc/sspcfollowback2-07.pdf.
- Arango, R. y Sánchez, E. (2004). *Los Pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá Colombia. Departamento Nacional de Planeación.
- Asamblea Nacional Constituyente y Legislativa de Colombia. (1905). *Ley 55, (abril 29) Por la cual se ratifica la venta de varios bienes nacionales y se hace cesión de otros*. Bogotá, Colombia. Recuperado en: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1607905>
- Banco Mundial (2017). Databank, *Indicadores del Desarrollo Mundial* (años 1960, 1986 y 2015). Recuperado en: http://databank.bancomundial.org/data/reports.aspx?Code=SP.POP.TOTL&id=1ff4a498&report_name=Popular-Indicators&populartype=series&ispopular=y#
- Bolívar, S. (1819). *Discurso de Angostura*. Recuperado en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/bolivar/bolivar2.htm>.
- (1820) *Decreto presidencial a favor de los pueblos originarios*. Cúcuta, Colombia. Recuperado en: <http://adhilac.com.ar/?p=1288>
- Callejo, J. (2001). *Grupo de discusión: Introducción a una práctica de investigación*. Barcelona, España. Editorial Ariel.
- Capp, K., Deane, F. y Lambert, G. (2001). Suicide prevention in Aboriginal communities: Application of community gatekeeper training. *Australian and New Zealand Journal of Public Health*. Vol. 25. No 4. (315-321)
- Carmona-Fonseca, J. (2005). Cambios demográficos y epidemiológicos en Colombia durante el siglo XX. *Revista Biomédica* Vol. 25 No 4. (464-480) DOI: <https://doi.org/10.7705/biomedica.v25i4.1373> Bogotá, Colombia.

- Centers For Disease Control and Prevention. (2007). "Suicide Trends and Characteristics Among Persons in the Guaraní Kaiowá and Nandeva Communities. Mato Grosso do Sul, Brazil, 2000-2005. Atlanta, Estados Unidos. Recuperado en: <http://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/mm5601a3.htm>
- Ciaurritz, C. (1962). Visita del Gobernador de Chocó, Don Carlos de Ciaurritz, practicada en el territorio de su mando en los años 1804-1807. Transcrito por Bedoya, V. *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 8. (154-167) Bogotá, Colombia.
- Cifuentes, S. L. (2013). *Comportamiento del suicidio, Colombia 2013*. (pp. 129-168). Bogotá, Colombia. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. Recuperado en: <http://www.medicinalegal.gov.co/documents/10180/188820/FORENSIS+2013+3-+suicidio.pdf/65a683b4-38b2-46a4-b32a-f2a0884b25bf>
- Clastres, p. (1996). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, España. Gedisa.
- Closing the Gap Clearinghouse (AIHW & AIFS) (2013). *Strategies to minimise the incidence of suicide and suicidal behaviour. Resource sheet* No. 18. Produced for the Closing the Gap Clearinghouse. Canberra: Australian Institute of Health and Welfare & Melbourne: Australian Institute of Family Studies.
- Congreso de Colombia. (1919). *Ley 104 (diciembre 16). Por la cual se dispone la división de algunos terrenos de resguardo*. Bogotá, Colombia. Recuperado en <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1638854>
- (1927). *Ley 19 de 1927 (septiembre 23) Sobre división de resguardos de indígenas*. Bogotá, Colombia. Recuperado en <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1574900>
- Congreso General de la República de Colombia (1821). *Constitución Política de la República de Colombia*. Rosario de Cúcuta, Colombia. Bruno Espinosa, Impresor del Gobierno General. Recuperado en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/6.pdf>
- (1821) Ley 11 de octubre. *Sobre extinción de los tributos de los indígenas, distribución de sus resguardos y exenciones que se les conceden*. Bogotá, Colombia. Recuperado en http://www.bdigital.unal.edu.co/21/34/leyes_de_1821.pdf
- Consejo Nacional Constituyente (1886). *Constitución Política de la República de Colombia*. Bogotá, Colombia. Diario Oficial Núm. 6.758.

- Corte Constitucional de Colombia. (2015). *Constitución Política de Colombia, actualizada con los actos legislativos a 2015*. Recuperado en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia%20-%202015.pdf>.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE (2015). *Población indígena en resguardos, certificada al DNP, 2010-2015. A junio 30 de 2015*. Recuperado en: <http://sige.dane.gov.co:81/resguardos/map.phtml> (pestaña “consultas”, opción: Descargar listado de Resguardos).
- Durkheim, E. (1996). *Las reglas del método sociológico*. Madrid, España. Morata.
- (2004). *El suicidio*. Buenos Aires, Argentina. Libertador.
- Forero Juan (23 de noviembre de 2004). En una tierra desgarrada por la violencia, demasiadas muertes preocupantes. *New York Times*. Recuperado en: http://www.nytimes.com/2004/11/23/health/psychology/in-a-land-torn-by-violence-too-many-troubling-deaths.html?_r=0
- Geertz, C. (1987). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona, España. Gedisa.
- González, D. (2014). El lugar del problema indígena en la cuestión agraria. Colombia 1900-1960. *Procesos Históricos* (26). pp. 120-139. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela ISSN: 1690-4818
- Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora, actual Incoder) (1982). *Resolución Número 014 del 21 abril de 1982. Mediante la cual se constituye el Resguardo Indígena Catrú - Dubasa - Ancosó*. Disponible en: http://www.anla.gov.co/documentos/normativa/gaceta_ambiental/2011/res_1528_290711.pdf
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2014). *Boletín Epidemiológico, Suicidio de indígenas en Colombia. 2010-2014*. Bogotá, Colombia. Recuperado en <http://www.medicinalegal.gov.co/documents/10180/778488/indigenas.pdf/5c4cc0a3-8695-42c2-bf59-7f39164c6826>
- Isaza, A. (1987) *Leyendas y relatos embera*. En: Jairo Muños (Ed.) *Relatos y Leyendas Orales. (Kamsá-Emberá-Chamí)*. (pp. 105-148). Bogotá, Colombia. Servicio Colombiano de Comunicación Social, Centro de Recursos.
- Kirmayer, L. J., Brass, G. M., Holton, T., Paul, K., Simpson, C. y Tait, C. (2007) *Suicide Among Aboriginal People in Canada*. Ottawa, Canadá. The

Aboriginal Healing Foundation. Recuperado de la página:
<http://www.ahf.ca/downloads/suicide.pdf>

Mair, L. (1976). Notas sobre el Etnocidio. *Nueva Antropología, Revista de ciencias sociales* (3). 95-100. Universidad autónoma de México, México. Recuperado en:
<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/14178/12649>

Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. (2011). *Resolución Número 1528, julio 29 de 2011. "Por la cual se certifica el cumplimiento de la función ecológica de la propiedad para la ampliación del Resguardo Indígena Catrú - Dubasa - Ancosó, localizado en jurisdicción de los municipios de Alto y Bajo Baudó, departamento de Chocó"*. Recuperado de
http://www.anla.gov.co/sites/default/files/res_1528_290711.pdf

Moreno, I. (1994). *¿Violencia étnica o violencia de estado? Nacionalismos estatistas, etnonacionalismos y minorías étnicas*. En: Fernández de Rota J. (Ed.) *Etnicidad y violencia*. [Simposio] (Ferrol, 1993), A Coruña: Universidade, Servicio de Publicación, (pp. 137-156). ISBN: 84-88301-89-8.

Naciones Unidas (2010). *Estudio preliminar sobre las consecuencias para los pueblos indígenas de la teoría jurídica internacional conocida como la doctrina del descubrimiento*. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Consejo Económico y Social. New York, USA. Recuperado de:
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20ES.pdf>

Orellana J., Basta, P. y Ponte de Souza, M. (2013). Mortalidade por Suicídio: um enfoque em municípios com alta proporção de população autodeclarada indígena no Estado do Amazonas, Brasil. *Revista Brasileira Epidemiológica*. 16 (3). 258-269.

Organización Mundial de la Salud (2014). *Preventing Suicide. A global imperative*. Washington, D.C., USA. Recuperado en:
http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/

Organización Panamericana de la Salud (2014) *Informe Mortalidad y Suicidio en las Américas. Informe regional*. Washington, D.C., Estados Unidos. Recuperado en:
http://www.paho.org/hq/index.php?option=com_docman&task=doc_download&Itemid=270&gid=27709&lang=es

Pachón, X. (1980). Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas. *Revista Colombiana de Antropología Vol. 23*. 298-326. Bogotá, Colombia.

- Pardo, M. (1987). Regionalización de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales. *Boletín museo del Oro*. No 18. Banco de la República. Bogotá, Colombia. Recuperado en: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7215/7478>
- Presidente de la República de Colombia (1969). Decreto 2117, “por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 135 de 1961 para la dotación de tierras, división y distribución de los resguardos e integración de las parcialidades indígenas a los beneficios de la Reforma Social Agraria”. Bogotá, Colombia. Recuperado en <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1759090>
- Puertas, M. y Campo, S. (2003). *Diagnóstico Sociocultural de los pueblos indígenas del Valle del Cauca*. En: Paz, C. (Ed.) *Los Indígenas en el Valle del Cauca: Permanencia y presencia* (pp. 43-136). Cali, Colombia. Secretaría de Cultura y Turismo del Valle del Cauca.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología Vol. 9*. (74-197). Bogotá, Colombia.
- Relief Web. Colombia (2014): *Informe Flash MIRA. Municipio Alto Baudó - Resguardo Indígena Catrú, Dubaza y Ankosó (Chocó) Desplazamiento masivo y confinamiento en comunidades indígenas Embera, 26/05/2014*. Recuperado en: <http://reliefweb.int/report/colombia/colombia-informe-flash-mira-municipio-alto-baud-resguardo-ind-gena-catr-dubaza-y>
- Romero, R. (05 de agosto de 2009). Suicidios indígenas espantan a Vaupés; en cuatro años, 24 jóvenes se han ahorcado. *El Tiempo*. Recuperado en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5785767>
- Romoli, K. (1976). Alto Chocó en el Siglo XVI. Parte II. Las gentes. *Revista Colombiana de Antropología Vol. 20*. 24-73. Bogotá, Colombia.
- Sartori, G. (1974). Tecniche decisionali e sistema dei comitati. *Rivista Italiana di Scienza Politica, Vol 4, No 1*. (5-42) recuperado en: <https://www.cambridge.org/core/journals/italian-political-science-review-rivista-italiana-di-scienza-politica/article/tecnica-decisionali-e-sistema-dei-comitati/9A493ABE4A988C52149FE32AE1E2CA63> DOI: <https://doi.org/10.1017/S0048840200020803>
- (1972). Cosa è politica. *Rivista Italiana di Scienza Politica*, No II. (3-26). Recuperado en: https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/F5EDFE810B0D33F53182EDB41A4F8A6A/S004884020000290a.pdf/cosa_e_politica.pdf <https://doi.org/10.1017/S0048840200000290>

- (2013). *La Política, lógica y método en las ciencias sociales*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Sepúlveda, R. (2008). Vivir las ideas, idear la vida: adversidad, suicidio, y flexibilidad en el ethos de los Emberá y wounaan de Riosucio, Chocó. *Antípoda* N° 6. (245-269).
- Ulloa, E. (1992). *Grupo indígena Los Emberá*. En Instituto Colombiano de Cultura Hispanica. (Ed.) *Geografía Humana de Colombia, Región Pacífico*, Tomo IX (pp. 93-131). Bogotá, Colombia. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Valle, M. (1999). *Técnicas Cualitativas de Investigación social*. Madrid, España. Editorial Síntesis.
- Vargas, P. (1993). *Los Embera, los Waunana y los Cuna. Cinco siglos de transformaciones territoriales en la región del Chocó*. En Leyva, P. (Ed.) *Colombia Pacífico* (pp. 293-309). Bogotá, Colombia. Fondo FEN.
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá, Colombia. Banco Popular.
- (1991). *Los Emberá Chamí en guerra contra los cangrejos*. En François Correa (Ed.) *La selva humanizada* (pp. 123-142). Bogotá, Colombia. CEREC-ICAN-FEN.

Anexo 1. Instrumentos de recolección de información.

Para capturar la información contenida y analizada en esta investigación se diseñaron tres instrumentos. En primer lugar, una ficha que permitiera captar de manera separada, la magnitud de los suicidios efectivos y los intentos de suicidio en cada centro poblado, denominada: Instrumento # 1. Magnitud de la situación. Versión 1 y versión 2 (suicidios efectivos e intentos de suicidios). Este instrumento estuvo dirigido a autoridades y otros líderes indígenas. Básicamente se trata de un instrumento que permite contabilizar y ubicar en el tiempo, los distintos casos de suicidio e intentos de suicidio ocurridos en los centros poblados. Detallando de estos casos, las variables sexo y edad.

El segundo instrumento diseñando estuvo dirigido a personas directamente implicadas o relacionadas con la dinámica suicida, sobrevivientes de los intentos o familiares de las personas que lograron quitarse la vida. Este instrumento se denominó: Instrumento # 2. Guía de preguntas para la entrevista en profundidad. Versión 1. Familiares de personas que se han quitado la vida y Versión 2. Personas que han intentado quitarse la vida.

El objetivo de este instrumento fue recopilar información que permitiera *i)* establecer una caracterización individual de las personas que se suicidaron o intentaron suicidarse. *ii)* identificar las posibles causas que llevó a esta población a esta situación. *iii)* detallar aspectos económicos de estas personas, responsabilidades y/o obligaciones inherentes a los mismos. *iv)* detalles de su entorno familiar y personales que permitieran identificar antecedentes del comportamiento suicida. *v)*

identificar los detonantes del suicidio. *vi)* información que diera pistas sobre la influencia de culturas externas a la indígena en estas personas. *vii)* se indagó por las reflexiones propias –en este caso de los sobrevivientes a los intentos de suicidio– sobre este comportamiento. Y *viii)* datos sobre la respuesta familiar y comunitaria a esta situación.

El tercer instrumento fue diseñado para ser aplicado a grupos de discusión. Con el propósito de recoger información de la comunidad en general acerca de: *i)* historia del asentamiento. *ii)* un comparativo sobre los recursos en el pasado y el momento actual. *iii)* situación de la salud con perspectiva comparada. *iv)* irrupción de la dinámica suicida y las percepciones sobre la misma. Y *v)* el papel de la autoridad en este tema. Este instrumento se denominó: Instrumento # 3. Guía preguntas para tratar con los grupos de discusión.

Instrumento # 1.
Magnitud de la situación. Versión 1. Personas que se han suicidado

Diligenciado por	Fecha			Comunidad
	D	M	A	

# caso	Nombres y apellidos	Documento identidad	Sexo		Fecha nacimiento			Edad	Fecha evento		
			M	F	D	M	A		D	M	A

Instrumento # 1.
Magnitud de la situación. Versión 2. Personas que han intentado quitarse la vida

Diligenciado por	Fecha			Comunidad
	D	M	A	

# caso	Nombres y apellidos	Documento identidad	Sexo		Fecha nacimiento			Edad	Fecha evento		
			M	F	D	M	A		D	M	A

En el caso del Instrumento # 2, Por tratarse de una guía de preguntas, ésta sólo expresa el propósito de lo que se quiere conocer o saber. Propósito que fue transmitido en terreno a los traductores y éstos se encargaron de hacer las respectivas preguntas en su lengua, a las personas entrevistadas.

Instrumento # 2.
Guía de preguntas para la entrevista en profundidad.
Versión 2. Personas que han intentado quitarse la vida

Diligenciado por	Fecha			Comunidad	# caso
	D	M	A		

I. Información básica

1. Nombre		2. Documento	
3. Sexo		4. Edad	
5. Estado civil:			
6. # de hijos-as a cargo		7. Fecha evento	DD MM AA

II. Información del entorno familiar

8. Establecer cuántas personas componen el hogar de esta persona
9. Establecer quién es el líder o lideresa de este hogar
10. Detallar las edades de las personas de este hogar
11. Establecer si esta persona o su familia directa posee tierras para la labranza
12. Establecer qué alimentos cultiva o cría esta persona o su familia directa
13. Establecer si esta persona o algún miembro de su familia directa, cultiva o cría alimentos o elabora otros productos para la venta ¿Cuáles y cuánto gana al mes por esa venta?
14. Establecer si esta persona o su familia directa recibe del Estado algún tipo de subsidio ¿Cuánto recibe al mes?
15. Establecer si esta persona o alguien de su familia directa recibe algún salario por alguna ocupación ¿Cuánto recibe al mes?
16. Establecer si persona es oriundo de este centro poblado o proviene de otra parte ¿De dónde proviene? ¿Por qué dejó de vivir allá?
17. Establecer persona ha sido testigo de algún tipo de violencia contra él, su familia u otros indígenas, por parte de algún grupo armado. De ser así ¿Cuándo ocurrió este hecho?
18. Establecer si ha habido personas cercanas a él o ella que, se hayan suicidado antes que esta persona intentara quitarse la vida ¿Qué parentesco tenía con estas personas? Y ¿Hace cuánto ocurrieron estos hechos?
19. Establecer si ha habido personas cercanas que hayan intentado quitarse la vida antes que esta persona ¿Qué parentesco tiene con estas personas? Y ¿Hace cuánto ocurrieron estos hechos?
20. Establecer si ha habido personas cercanas que hayan fallecido por otros motivos diferentes al suicidio, antes que esta persona intentara quitarse la vida ¿Qué parentesco tenía con estas personas? Y ¿Hace cuánto ocurrieron estos hechos?

III. Información acerca del entrevistado-a

21. Establecer qué ocupación o a qué se dedica esta persona para generar ingresos
22. Establecer el nivel de escolaridad de esta persona, indagar por el lugar en donde ha llevado a cabo esos estudios
23. Indagar por aquellas cosas o situaciones que hacen que, esta persona se sienta feliz o contenta
24. Indagar por aquellas cosas o situaciones que hacen que, esta persona se disguste o enoje

25. Indagar por aquellas cosas o situaciones que hacen que, esta persona se ponga triste
26. A través de las funciones, obligaciones o tareas que esta persona debe realizar dentro de su hogar, establecer qué tan importante es esta persona dentro de su grupo familiar
27. Establecer si esta persona es importante dentro la comunidad, si tiene o ha tenido un rol destacado dentro de la misma
28. Establecer si esta persona acostumbra a tomar licor
29. Establecer cuál es la bebida que más acostumbra tomar
30. Establecer la frecuencia de consumo de licor en un mes
31. Establecer la intensidad de cada jornada de consumo de licor
32. Establecer si esta persona acostumbra a consumir plantas para tener visiones
33. Establecer cuál es la planta predilecta para tener visiones.
34. Establecer la frecuencia de consumo de esta planta en un mes
35. Establecer la intensidad de cada jornada de consumo de esta planta
36. Establecer si esta persona frecuenta algún culto o religión
37. Establecer si esta persona tiene relaciones de trabajo, amistosas o sentimentales con personas no indígenas ¿A qué etnia pertenecen las personas con las que se relaciona?

IV. Antes del suceso (por definir el lapso de tiempo: 1 semana, 2 semanas, 1 mes, etc.)

38. Establecer si la persona ya había intentado quitarse la vida antes, cuántas veces y determinar tiempo transcurrido en las últimas dos ocasiones
39. Establecer si la persona había manifestado antes su deseo de quitarse la vida, indagar por las expresiones o motivos que esgrimía
40. Establecer, con relación al último intento de suicidio, aproximadamente cuánto tiempo atrás había manifestado ese deseo de quitarse la vida
41. Establecer si la persona había tenido visiones, sueños, presentimientos, con relación a la muerte
42. Establecer, con relación al intento de suicidio, cuanto tiempo atrás había tenido esos sueños o visiones.
43. Establecer si días antes del intento de suicidio, esta persona había expresado tristeza ¿Por qué motivos y cuánto tiempo atrás?
44. Establecer si días antes del intento de suicidio, esta persona había expresado rabia ¿Por qué motivos y cuánto tiempo atrás?

45. Establecer si días antes del intento de suicidio, esta persona había expresado miedo ¿Por qué motivos y cuánto tiempo atrás?
46. Establecer si días antes del intento de suicidio, esta persona había tenido peleas o discusiones fuertes con la familia u otras personas

V. El acto (hechos ocurridos en las 24 horas previas al intento de suicidio)

47. Establecer si el día del intento de suicidio esa persona había estado triste ¿Por qué motivos?
48. Establecer si el día del intento de suicidio esa persona había estado con rabia ¿Por qué motivos?
49. Establecer si el día del intento de suicidio esa persona había estado con miedo ¿Por qué motivos?
50. Establecer si ese día esa persona había tenido algún altercado o discutido con alguien y cuál fue el motivo de la situación
51. Establecer si ese altercado estuvo acompañado de violencia física o alguna agresión en su contra
52. Establecer si ese día esa persona estaba bajo los efectos de algún licor u otra sustancia que le hiciera ver visiones ¿Qué bebida o sustancia era?
53. Establecer cómo intentó quitarse la vida esta persona, qué medios usó para ello.
54. Establecer si esa persona avisó o dio a entender a los demás que iba a suicidarse

VI. Reacciones y explicaciones

55. Establecer cómo se sintió esa persona después de haber intentado quitarse la vida.
56. Volver a indagar acerca de qué fue lo que motivó a esta persona a querer quitarse la vida
57. Establecer cómo reaccionaron las personas cercanas a esta persona, luego de este suceso.
58. Establecer cómo reaccionó la comunidad ante lo ocurrido ¿Qué les decían cómo se comportaron con la familia?

Instrumento # 3.
Guía preguntas para tratar con los grupos de discusión

Diligenciado por	Fecha			Comunidad
	D	M	A	

I. Información sobre el poblamiento

1. ¿Quiénes fueron los primeros pobladores? ¿Qué familias? ¿De dónde venían?
2. ¿Cuántas personas o familias había al inicio?
3. ¿En qué año se empezó a ser centro poblado? ¿De dónde surgió la idea de conformarlo?
¿Qué beneficio se percibían en esto?

II. Recursos

1. ¿A quién pertenecían estas tierras?
2. ¿Actualmente hay gente que no posee tierras para labranza?
3. ¿Qué alimentos había antes en comparación a los que se encuentran hoy?
4. ¿A qué se debe la variación en la cantidad de alimentos de antes y los de ahora?
5. ¿Actualmente la gente pasa hambre?

III. Salud

1. ¿De qué se enfermaba la gente antes?
2. En comparación con la situación actual ¿Las enfermedades han aumentado o disminuido?
3. ¿Anteriormente se veía o se daba esta situación de los suicidios?

IV. Suicidios o intentos de suicidio

1. ¿Cuándo se enteraron por primera vez en esta comunidad de que eso estaba pasando?
2. ¿Cómo se dieron cuenta?
 - a. ¿A través de qué medio?
 - b. ¿Cómo fue la noticia?
 - c. ¿Qué pensaron los que se enteraron?
 - d. ¿Qué decía la gente cómo era el ambiente en torno a ese hecho?
 - e. ¿Cuándo se enteraron se dieron cuenta de las causas de esos suicidios?
3. ¿Cuándo fue el primer caso en la comunidad? (ya fuese suicidio o intento)
 - a. ¿Cuál fue el primer caso?
 - b. ¿Qué pensó la gente de la comunidad?
 - c. ¿Qué se decía?

- d. ¿Cómo era el ambiente?
4. Motivos ¿Por qué creen que las personas intentan suicidarse?
 5. ¿Qué piensan en la comunidad de las personas que intentan o se han quitado la vida a sí mismas?
 - a. Sienten envidia
 - b. Les da miedo
 - c. Les da rabia
 - d. Les reprochan
 - e. Los admiran
 - f. Les tienen lástima
 - g. Los aíslan
 6. ¿Hay alguna forma de llamarle a estas personas en la comunidad?
 7. ¿Qué piensan de aquellos que lo hacen para chantajear?
 8. ¿Qué están haciendo los gobiernos locales para frenar esta situación?