

AIBR

Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 16

Número 3

Septiembre - Diciembre 2021

Pp. 559 - 582

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

El suicidio de Epaá.

Mujer *huaorani* de la Amazonía ecuatoriana

Ángel Acuña Delgado

Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada

Recibido: 26.04.2020

Aceptado: 08.04.2021

DOI: 10.11156/aibr.160306



RESUMEN

Una de las consecuencias observables del cambio social y cultural entre los *huaorani*, pueblo amerindio de la Amazonía ecuatoriana contactado a finales de los años 50, ha sido el suicidio, que desde principios del siglo XXI ha ido creciendo de forma alarmante. Este artículo centra la atención de manera monográfica en el caso de Epaa, mujer de 28 años, que inesperadamente y sin aparentes motivos se quitó la vida, dejando tras de sí numerosas incógnitas. El trabajo de campo etnográfico en el que se apoya esta investigación tuvo una duración de dos meses. En base a los datos producidos, el presente informe ofrece una breve aproximación al suicidio *huaorani* en el área de Toñampari, para seguidamente abordar sus dos objetivos centrales: 1) describir con detalle el suicidio de Epaa junto a las versiones de los motivos desencadenantes; y 2) reflexionar desde una óptica cultural sobre los factores profundos que ayuden a entender el comportamiento de la protagonista. En las conclusiones se destaca el sentido práctico del chamanismo como explicación y la posible influencia de la palabra como elemento de contagio.

PALABRAS CLAVE

Suicidio, *huaorani*, pueblos indígenas, muerte, contagio.

THE SUICIDE OF EPAA. HUAORANI WOMAN FROM THE ECUADORIAN AMAZON

ABSTRACT

One of the observable consequences of the social and cultural change among the Huaorani (an Amerindian people from the Ecuadorian Amazon contacted in the late 1950s), has been the suicide, which since the beginning of the 21st century has been increasing alarmingly. This article focuses the attention on the case of Epaa, a 28-year-old woman, who unexpectedly and for no apparent reason took her own life away, leaving behind many unknowns. The ethnographic fieldwork on which this research is based lasted two months. Based on the data produced, this paper offers a brief approach to Huaorani suicide in the Toñampari area, to, after that, describe its two central objectives: 1) portray in detail the suicide of Epaa with the versions of the triggering motives; and 2) reflect, from a cultural point of view, on the deep factors that help to understand the protagonist's behavior. The conclusions highlight the practical sense of shamanism as an explanation and the possible influence of words, as an element of contagion.

KEY WORDS

Suicide, Huaorani, indigenous people, death, contagion.

Introducción

La tendencia a que el suicidio consumado entre pueblos indígenas sobrepase en incidencia al suicidio de la población general, fue ya señalada en 2009 por un estudio de Naciones Unidas y alcanza a todo el planeta (Vargas-Espinola, Villamizar-Guerrero, Puerto-López, Rojas-Villamizar, Ramírez-Montes y Urrego-Mendoza, 2017: 132). La Organización Mundial de la Salud informa en 2018 que los pueblos indígenas constituyen uno de los sectores más vulnerables afectados por el suicidio, debido al contexto de discriminación, colonización traumática y pérdida de las tradicionales formas de vida que padecen (OMS, 2018). Dentro de estas poblaciones, además, el fenómeno suicida, por su envergadura, adquiere el carácter de epidemia en muchos casos, mostrándose especialmente acusado entre jóvenes y adolescentes (Unicef, 2012). Entre los amerindios, la mayoría de las investigaciones ponen el foco de atención en las consecuencias directas o indirectas de los procesos de modernización como principal factor inductor, en el desasosiego y malestar social que genera la imposición de políticas neoliberales y de marginación territorial (Arias y Blanco, 2010; Lissett, 2020). Las fallidas políticas de integración, con las implicaciones sobre los procesos educativos y los proyectos de desarrollo local, se señalan como importantes causas de frustración que desatan comportamientos desesperados en tales ámbitos. Así ocurre entre los *huaorani*.

Conocidos también como *aucas* (término quichua que significa «salvajes»), los *huaorani* (o *waorani*) viven en la Amazonía ecuatoriana, entre los ríos Napo, al norte, y Curaray, al sur, y entre los meridianos 760 oeste y 770 30' este. Fueron contactados en 1956 de manera infructuosa por cinco misioneros evangélicos que acabaron muriendo, y tras ello, de forma progresiva, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) agrupó a la mayor parte de la población en régimen de protectorado (inicialmente en Tihueno) para llevar a cabo su labor pacificadora, evangélica y civilizadora (Cabodevilla, 1994; Rival, 1996). De ese modo en el poscontacto fueron abandonando la vida seminómada de cazadores recolectores con horticultura incipiente y las continuas incursiones guerreras que los caracterizaban, aunque no del todo ni por todos. Los *tagaeri*, grupo escindido de los *huaorani*, rechazaron el contacto con los *cohuori* (no *huaorani*, forasteros caníbales) y aún se mantienen en aislamiento. En 1983 el ILV terminó su programa y, aunque se vio obligado a abandonar el territorio, otros grupos evangélicos siguieron teniendo presencia en el lugar. La educación formal recibida en la escuela¹, junto con la adquisición de

1. En 2018 fue inaugurada la Unidad Educativa del Milenio en Toñampari, única existente en territorio *huaorani*.

productos occidentales mediante transacciones, se convirtieron en dos signos distintivos del ingreso *huaorani* en la modernidad. Si la tarea civilizadora fue encomendada en un principio por el Estado al ILV, la tarea integradora en la sociedad nacional fue delegada a las compañías petroleras en una labor asistencialista para facilitar el desarrollo comunitario. El modelo resultante, como bien expresan Rivas y Rommel (2001), ha sido de dominación y dependencia, con relaciones asimétricas, que ha propiciado una drástica transformación en el modo de vida (Rival, 2015) con pérdidas irreparables. Del espacio físico ancestral donde se desenvolvían en épocas anteriores al contacto, estimado en unos dos millones de hectáreas, desde inicios de los años 90 a la actualidad, les quedaron 678.000 hectáreas como territorio legalmente reconocido (Rivas y Rommel, 2001: 79). El crecimiento demográfico ha sido por otro lado apreciable, teniendo en cuenta que la población estimada en 1958 fue de unas 500 personas (Yost, 1991) y en 2011 se estableció un censo de 3.265 (Zurita, 2017: 501); así como los matrimonios interétnicos desde hace décadas (Whitten, 1985). En la actualidad las estimaciones escuchadas sobre el propio terreno los sitúan entre las 2.500 y 3.000 personas, distribuidas en unas 50 comunidades de entre 10 y algo más de 200 habitantes, pertenecientes a las provincias de Orellana, Sucumbíos y Pastaza.

Una de las consecuencias observables de los notables cambios producidos ha sido el suicidio, que desde principios del siglo XXI ha ido creciendo entre los *huaorani* de manera alarmante. Por tal motivo y dada la inexistencia de estudios sistemáticos sobre el suicidio *huaorani* hasta la fecha, salvo las apreciaciones hechas por Rival (2002: XIX, 43 y 124-125) y Álvarez (2011: 80 y 121-122), me interesé en estudiarlo. Para ello, invitado por la Universidad Central del Ecuador (UCE), llevé a cabo un trabajo etnográfico desde el 14 de septiembre hasta el 17 de noviembre de 2018 en la comunidad de Toñampari (o Toñampare) y comunidades de su entorno próximo², circunscritas geográficamente en el cantón Arajuno, provincia de Pastaza, de la Amazonía ecuatoriana.

El proyecto de investigación pretendió en conjunto conocer los principales problemas que afectan el área estudiada, teniendo en cuenta el contexto en amplios sentidos; registrar con detalle los casos de suicidios consumados y sus tentativas; analizar los motivos desencadenantes, así

2. Toñampari es la comunidad más poblada, con 55 familias, que suman 231 personas: 120 hombres y 111 mujeres. El resto de comunidades visitadas, próximas a Toñampari, fueron: Awencado (14 habitantes), Nemompare (32), Kiwaro (40), Tzapino (32), Kenaweno (57) y Damointaro (47). Cifras tomadas del censo elaborado por el Subcentro de Salud de Toñampari (octubre de 2018) y comprobadas personalmente, que adquieren un valor relativo debido a la gran movilidad de la población.

como los factores que intervienen para su comprensión; y ofrecer propuestas de intervención a fin de paliar su incidencia. En este artículo, no obstante, el foco de atención queda centrado en un caso concreto, el cual tuvo lugar durante la estancia de trabajo de campo. El caso de Epaa Nenquihui Nihua, mujer *huaorani* de 28 años, residente en la comunidad Nemompare, que de manera inesperada y sin aparentes motivos se quitó la vida, dejando tras de sí numerosas incógnitas. Caso que, por las circunstancias que se dieron, merece un detenido análisis y reflexión, al ser un ejemplo relevante que contribuye a entender algo más del modo de ser *huaorani* en la actualidad. Los objetivos centrales de este trabajo pretenden por tanto ofrecer en primer lugar un esbozo sobre los resultados obtenidos del suicidio *huaorani* en Toñampari y su entorno, a fin de tener una visión general del fenómeno; reconstruir con detalle la secuencia de acontecimientos en los que se produjo el suicidio de Epaa; y analizar e interpretar los factores esenciales que ayuden a entender el comportamiento de la protagonista.

Metodología

La comunidad de Toñampari reunida en asamblea fue debidamente informada sobre el plan de investigación y las autoridades comunitaria y educativa puestas regularmente al corriente de su desarrollo. Siempre se actuó con respeto y cautela para no incomodar o herir la sensibilidad de nadie en el tratamiento del delicado tema de estudio. Y pasados tres meses de completado el trabajo de campo fue entregado un informe provisional a diversas autoridades locales y nacionales del ámbito académico y del sistema de salud.

La metodología empleada fue estrictamente etnográfica durante los algo más de dos meses de estancia en el área delimitada. El trabajo de campo se desarrolló en todo momento en contexto de interacción con las gentes del lugar, empleándose técnicas de producción de datos especialmente centradas en los discursos, pero sin perder de vista los comportamientos. La observación participante y no participante, según los momentos, fue llevada a cabo de principio a fin de la estancia mediante un permanente estado de atención sobre todo aquello que ocurría en lo cotidiano y pudiera ser relevante para los intereses de la investigación. Los testimonios escuchados en las conversaciones informales y los comportamientos observados diariamente fueron registrados con detalle en un diario de campo, ordenado por unidades de análisis (educación, salud, economía, política, parentesco, influencia evangélica, cosmovisión, noción de persona, casos e interpretaciones de suicidios, etc.) de manera cronológi-

ca. De igual modo, se fueron anotando por separado las ideas personales que surgían sobre los hechos presenciados, al objeto de completar un diario denso y reflexivo a su vez. Las viviendas familiares, las mingas (trabajos solidarios colectivos), las reuniones comunitarias y los lugares de esparcimiento extraescolar fueron los principales espacios de interacción.

Por otro lado, se realizaron 35 entrevistas semiestructuradas a personas residentes en la zona de estudio, teniendo en consideración alguno de los siguientes criterios para la elección: 1) haber sido afectada o vivir de cerca casos de suicidio; 2) poseer amplios conocimientos sobre el pueblo *huaorani*; o 3) desempeñar algún cargo de representación significativo y experiencia en materia de salud o educación. La distribución por sexo fue de 20 hombres (57%) y 15 mujeres (43%). Por edad, ocho tenían entre 15 y 30 años, 17 entre 31 y 60 años, y diez más de 61 años. Por identidad étnica 28 eran *huaorani*, uno *quichua*, dos *huao-quichuas* y cuatro no indígenas (dos médicos criollos y dos misioneras). Sobre un listado general de preguntas, estas se fueron ajustando al perfil y experiencia de la persona entrevistada, de modo que, además de abordar el suicidio como tema recurrente, según el caso, se indagaba en mayor o menor medida en aspectos de la biografía personal, del proceso educativo, el modo de vida, el desarrollo local, los usos y costumbres, las transformaciones culturales, etc. Con un promedio de 90 minutos de duración, todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas literalmente. En 13 casos fue necesaria la ayuda de traductor para obtener los testimonios de *piquenamis* (personas de avanzada edad) que no hablaban castellano; para ello dos *huaoranis* bilingües de confianza se turnaron en dicha tarea.

Dentro del contexto escolar realizamos tres reuniones de diálogo y discusión con el alumnado de los últimos cursos de la Unidad Educativa del Milenio: Bachiller (siete mujeres y cinco varones), 9° y 10° de EGB (ocho mujeres y 12 varones), y 8° de EGB (siete mujeres y diez varones). Cada sesión duró algo más de una hora. Las cuestiones planteadas para dialogar sobre ellas estaban relacionadas con las enseñanzas recibidas en el colegio, el uso de medios de comunicación, el conocimiento de usos y costumbres tradicionales de los mayores, problemas existentes en la vida comunitaria, preferencias en cuanto a residencia, profesión, expectativas de futuro, etc. Estos mismos grupos realizaron por separado en otras sesiones dibujos temáticos individuales sobre la idea del mundo ideal del que desearían verse rodeados; los 64 dibujos obtenidos fueron posteriormente analizados en su contenido.

Para el análisis, los datos producidos sobre el terreno fueron ordenados y cruzados entre sí, para contrastar discursos y comportamientos,

siendo siempre contextualizados para su interpretación. Datos que igualmente fueron contrastados con la información obtenida de la literatura científica como marco de referencia.

Breve aproximación al suicidio *huaorani* en Toñampari y su entorno

Concluido el trabajo de campo en Toñampari y comunidades vecinas de su entorno, desde 1998 a 2018 fueron contabilizados un total de 11 suicidios consumados y diez intentos de personas que se salvaron a tiempo, además de numerosos casos de amenazas y advertencias que no llegaron a más. Con estas cifras, teniendo en cuenta que la población total de la zona de estudio sumaba 452 personas (237 hombres y 215 mujeres)³, la tasa de suicidio consumado en los últimos 21 años resultaba ser de 115 por cada 100.000 habitantes⁴.

De la casuística registrada en suicidios consumados y tentativas la media de edad se sitúa en torno a los 18 años (si exceptuamos una mujer de 57). Lo llevan a cabo tanto mujeres como hombres, aunque las primeras destacan por su consumación (siete a cuatro) y los segundos por los intentos (seis a cuatro); 12 de 21 están identificados como *huaorani*, siete *huao-quichua* y dos *quichua*. El procedimiento casi exclusivo es el envenenamiento, de manera preferente mediante toma de barbasco con diez casos, seguido de productos tóxicos industriales con siete, sobredosis de medicamentos con dos, y, de manera extraordinaria, por disparo de escopeta en la cabeza con uno.

Las motivaciones suicidas encontradas se agruparon en cuatro grandes tipos: 1. Desengaños amorosos o sentimentales en las relaciones de pareja. 2. Conflictos familiares entre sus miembros. 3. Sentimiento de culpa o vergüenza. 4. Chamanismo⁵.

3. Hay que precisar que la población referida no es solo *huaorani*, ya que los *quichuas* se han instalado desde hace décadas en la región y existe un alto grado de mezcla. Concretamente en la comunidad de Toñampari, con las debidas reservas, fueron identificadas: 14 familias de padre y madre *huaorani*; siete familias con un solo progenitor o los dos *quichua*; y 34 familias con mezcla de *huaorani* y *quichua*; lo que hace ver que se trata en la actualidad de una comunidad esencialmente *huao-quichua*.

4. Tasa que alcanza con creces la categoría de «epidemia» y resulta enormemente elevada si la comparamos con el 9,2 de Ecuador (OMS, 2014).

5. Entre los *huaorani* la noción de ser «presa» (Rival, 2015: 240) está presente en las relaciones interpersonales conflictivas, pero no encontramos evidencias significativas que apuntaran a sentirse también presa del barbasco, como aparece entre los *suruwaha* de la Amazonía occidental brasileña (Aparicio, 2015).

Se trata de un fenómeno nuevo que antes no existía o era inapreciable y que afecta fundamentalmente a los jóvenes, por lo que el cambio de valores y las nuevas condiciones de vida constituyen un eje fundamental sobre el que reflexionar y actuar.

Como señala Rival (2015: 286): «*los niños huaorani aprenden desde edad muy temprana que la gente real (los únicos verdaderos) deben tener el control sobre sí mismos y que uno tiene que saber sobrevivir sin necesidad de nadie más*». En tal sentido, los mayores viven con la memoria de haber sido los dominadores de la selva y aguantan con resignación sentirse dependientes de otros, pero los jóvenes en su proceso de formación se distancian de sus antepasados y emulan todo lo que les llega de fuera, construyendo así una frágil y vulnerable personalidad, que no soporta determinadas situaciones de frustración.

El caso de Epaa Nenquihui Nihua y sus incógnitas

1. Viaje y encuentro

Acompañado por M. Valladares, profesor de la Universidad Central del Ecuador, y O. Yeti, traductor e interprete *huaorani*, el lunes 22 de octubre de 2018 viajamos en peque-peque desde Toñampari a la comunidad de Nemompare, a orillas del río Curaray, situada a hora y media de trayecto, con la intención de visitar las comunidades cercanas de Kiwaro y Tzapino para entrevistar a varios *piquenanis* de ambas comunidades, como así hicimos. Pernoctamos, no obstante, en Nemompare la noche del 22; cenamos y conversamos en casa de Gaba Ehungei, donde se encontraba también Saúl⁶, *quichua*, Presidente de la comunidad, y Epaa, su esposa, que junto a su hermana C. Nenquihui, nos sirvieron comida y bebida. En un ambiente agradable y distendido, las mujeres se mostraron animadas y habladoras, como el resto de los asistentes que continuamente reían entre ellos y con nosotros, haciendo comentarios y bromeando. Dormimos en casa de Nimonte, madre de Epaa.

Al día siguiente, tras regresar de Tzapino, como acordamos con Saúl, sobre las 14:00 mantuvimos una reunión con la asamblea comunitaria de Nemompare⁷, en la que el Presidente nos dio la palabra para que nos

6. Nombre ficticio para preservar en lo posible su identidad, ya que será un protagonista destacado en el desarrollo del acontecimiento luctuoso.

7. La comunidad Nemompare la componen siete familias que suman un total de 32 habitantes: 17 hombres y 15 mujeres. Solo Saúl es de origen *quichua*, que casado con Epaa Nenquihui forma una familia *huao-quichua* con sus cinco hijos (dos niñas y tres niños) de entre 3 y 11 años. El resto son *huaorani*.

presentáramos y expusiéramos el motivo de la visita. Así lo hicimos y la comunidad se mostró dispuesta a colaborar. Formulamos una serie de preguntas acerca de posibles casos de suicidio y las respuestas nos hacían ver que en Nemompare no se habían producido jamás, aunque sí apareció el caso de un joven de esa comunidad que se quitó la vida en Toñampari; los padres allí presentes sospechaban, no obstante, que fue envenenado por su pareja, entendiéndolo así como un homicidio. Aparte de ello hablamos de otros temas relacionados con la educación y el desarrollo comunitario. Epaa, igualmente estuvo presente en todo momento y, aunque no intervino, no mostró signos de preocupación, despidiéndose de nosotros al final con saludo de manos, como hicimos con el resto. C. Nenquihui, su hermana, nos invitó a comer amablemente, antes de regresar a Toñampari por río, a donde llegamos sobre las 18:30.

2. *Noticia luctuosa*

El día 25 en la mañana, justo un día después de regresar de Nemompare, nos llegó una desagradable y sorprendente noticia: «Epaa había tomado barbasco muriendo esa madrugada». La noticia nos dejó helados, sin palabras, y no dejé de darle vueltas al hecho de que la decisión de quitarse la vida había tenido lugar al día siguiente de nuestra presencia en la comunidad hablando de suicidio; nos fuimos el martes por la tarde y Epaa tomó barbasco el miércoles por la tarde, apenas 24 horas después.

Era jueves y el día se presentó tormentoso desde la mañana a la tarde, con fuertes rayos y truenos y una lluvia intensa que se prolongó durante horas. Con ese ambiente visité varias familias y en las conversaciones ya aparecieron diversos motivos y versiones de lo ocurrido: los celos por la posible relación de Saúl con su exmujer *quichua*, residente en Puyo, con la que también tenía hijos; el maltrato del marido, del que alguno llegó a decir que la golpeó a patadas en el costado ese mismo día, embarazada como estaba de cuatro o cinco meses; se comentaban las posibles venganzas que se tomarían, el carácter todavía guerrero de algunos parientes como el *piquenani* Tewe de Kiwaro, que podría lancear a Saúl, dado que la venganza con lanza no es contemplada como delito ante los tribunales de justicia (sí lo sería si se usa la escopeta o el machete); también se comentaba que el día estaba así por lo ocurrido, el cielo lloraba, estaba triste y furioso al no dejar de rugir. R. Nenquihui, hermano mayor de Epaa, fue a Nemompare al escuchar la noticia, y, según cuentan, peleó a golpes con Saúl, acusándole de ser responsable de lo sucedido.

3. Regreso a Nemopare y relato de los hechos

En la mañana del 26, invitado por el Rector del Colegio del Milenio, L. Cerda, acompañé a la comitiva del profesorado y alumnado, parientes de Epaa, que embarcaron en tres botes para dar las condolencias a la familia y asistir al funeral. En el trayecto por río los jóvenes con los que me tocó compartir la embarcación mostraban un rostro serio, y no oculto mi preocupación por cómo me recibirían después de haber pasado tan solo dos días desde que estuve allí mismo hablando de suicidio: ¿lo entenderían como una casualidad o habría algo de causalidad?

Comenzamos a llegar sobre las 09:30 y el ambiente estaba tranquilo; R. Nenquihui, hermano de Epaa, cortaba la yerba frente a la casa de su madre, la mayoría de la gente del poblado se encontraba en ese momento en sus casas ocupadas con sus tareas, y la madre, hermanas, hijos, y algunas mujeres y hombres se hallaban en casa de Epaa, junto al ataúd que contenía su cadáver. Con expresiones tristes, aunque sin llanto, tras dar el pésame a los familiares de Epaa, Gaba fue el primero en relatarme cómo había acontecido todo; seguido de Saúl, el marido, quien con mucho detalle me describió todo el proceso, mostrándome incluso los distintos lugares por donde había pasado su esposa el mismo día del suceso.

Según su versión, Epaa no dio muestras de preocupación en ningún momento, pero los días previos le dijo que caminando por el bosque escuchó una voz que le decía: «*ven conmigo*» y también: «*para qué va a recoger verde si no lo va a utilizar*». La noche del 24 también le lanzó un mensaje más diciéndole: «*Me ves pero yo ya no estoy aquí. Tienes que cuidar de mis hijitos y conseguir dinero para ellos, pero pronto vendré a llevármelos conmigo*». Palabras que en su momento no le prestó atención, ya que Epaa era muy bromista, pero ahora cobraban sentido.

En la mañana del 24 y hasta el mediodía, según Saúl, Epaa estuvo colaborando en una minga, trasportando arena desde un riachuelo hasta el lugar donde están construyendo la iglesia evangélica de la comunidad. Ya en la tarde se vieron, y con los niños lavados dentro de la casa se distribuyeron como siempre para dormir. Sobre las 19:00 ella salió fuera, pensaba que para lavarse, pero al ver que no regresaba se preocupó y salió a buscarla. En la chacra de yuca que tienen junto a la casa, donde también hay plantado barbasco, escuchó sonidos de lamento, caminó hacia ellos y a unos 50 metros la encontró tumbada en el suelo, traspuesta, con los ojos vueltos y sufriendo por el dolor. Tenía un vaso junto a ella y la boca llena de raíces de barbasco masticadas, apretaba la dentadura, pero finalmente al conseguir abrírsele le sacó el amasijo de raíces y, entre susurro le dijo: «*mira*», tragándose el jugo que le quedaba en la boca.

Intentó transportarla fuera de la chacra hasta la casa, pero por el peso no podía, fue entonces que pidió ayuda a los vecinos de la comunidad, llamó a voces, pero al ver que nadie salía de las viviendas se fue de nuevo al lugar donde se hallaba tendida Epaa y, con la ayuda de la hija mayor, lograron llevarla hasta la casa. Allí la intentó reanimar, junto a sus hijos, pero no hubo manera.

A la 01:00 de la madrugada del día 25, los ojos se volvieron vidriosos y la vida se le acabó. En ese momento llamó de nuevo a los vecinos, esta vez con más insistencia, y estos acudieron, pero ya no pudieron más que avisar por radio del fallecimiento y encargar a la NAWE (Nacionalidad Waorani del Ecuador) que trajeran un ataúd en avioneta.

En la mañana, R. Nenquihui llegó muy alterado por la muerte de su hermana y agredió a Saúl golpeándolo en el brazo, pero este se defendió. Con rostro muy serio decía ahora sentirse solo en una comunidad *huao-rani*, parientes de su mujer, con todos en su contra, acusándole de haberla maltratado. Pero al mismo tiempo manifestaba mostrarse tranquilo y confiado en que «Dios es grande», como repitió varias veces, y sabe que no es culpable de nada. Como detalle, no menos significativo, dijo también haber visto el día anterior un venado echado justo al lado donde encontró luego tumbada y moribunda a Epaa, que desapareció cuando regresó de la casa con la escopeta para dispararle. Imagen que insinúa la existencia de alguna acción chamánica⁸.

4. Reacciones ante el acto suicida

Saúl es, además de Presidente de la comunidad, promotor de salud, y las cinco horas de agonía que Epaa pasó junto a él, sin que los vecinos fueran conscientes de ello, constituye toda una incógnita que despertó desconfianza y sospechas. El marido de la fallecida deambuló en solitario la mayor parte del tiempo por el lugar, mientras que las acusaciones contra él circulaban en privado entre unos y otros⁹. N. conjeturaba que Epaa por el día cayó al suelo aquejada de un dolor en el costado, que podría ser consecuencia de una patada de su marido. R. no creía nada de la versión de Saúl y afirmaba, este sí públicamente, que su marido era el único res-

8. La presencia y avistamiento de un animal como el venado, el jaguar o la boa, en el lugar donde murió la persona suicida, es un signo de presencia maléfica encarnada en ese animal, en el que el chamán se ha transformado.

9. Las graves acusaciones vertidas contra el marido son de su conocimiento y de conocimiento público en Nepompare, Toñampari y demás comunidades, por lo que mencionarlas aquí, que es fundamental como versiones de lo ocurrido, no desvela nada nuevo que no se sepa en ese contexto, ni implica un mayor daño de su imagen entre sus allegados.

ponsable y que Epaa venía sufriendo regularmente maltrato de él, incluso hacía dos meses que le pegó en Puyo y tras la denuncia lo mantuvieron preso un tiempo. Unos y otros deseaban esclarecer lo allí ocurrido, comentando lo extraño que resulta que una mujer dinámica y divertida como Epaa tomara esa decisión, y, más aún, no haber sido avisados para intervenir durante la larga agonía.

5. El funeral

El funeral discurrió tranquilo, sin apenas llantos. Las mujeres acompañaban a Epaa, ya vestida y metida en el ataúd dentro de la vivienda, alternándose en la preparación de comida, chicha y limonada que repartían a los presentes. Mientras que los hombres llegados de varios sitios (Toñampari, Kiwaro, Tzapino) preparaban la fosa a unos 10m de la casa, fosa de 1 m por 1,80 m y 1,50 m aproximadamente de profundidad, encofrada de hormigón. Sobre las 14:00 almorzamos seco de arroz con pollo o sopa de pollo con verde. La tarde avanzaba, llegaron algunas mujeres conocidas de Kiwaro, los niños jugaban, las mujeres cuidaban a sus bebés y conversaban en grupos, los jóvenes ayudaban a los adultos en las tareas de la tumba, y los chistes y comentarios jocosos despertaban con frecuencia la risa de unas y otros. Nimonte, la madre de Epaa, aunque con rostro serio, estuvo más de una hora lavando ropa con normalidad.

Sobre las 16:00 Saúl abrió el ataúd y puso algodones en los orificios nasales de Epaa, le limpió la boca cubriéndola con un pañuelo y llamó a sus cinco hijos para que ellos solos abrieran la tapa que descubre el rostro y se despidieran de su mamá; así lo hicieron en unos 30 segundos, sin que se inmutaran, sin llorar y con total naturalidad. Cerraron la tapa y continuaron con sus tareas. Un grupo de hombres cargaron el ataúd hasta las proximidades de la fosa donde lo depositaron para que Saúl con sus hijos se hicieran una foto junto a él. El resto contemplaba en silencio la caja con la tapa que descubría el rostro de Epaa. Se acercó la madre y las hermanas, a las que se le saltaron las lágrimas por momentos. T. Caigua y M. Alvarado, como amigo de la familia y Presidente de Toñampari respectivamente, dijeron algunas palabras de consuelo, y R. Nenquihui, el hermano, declinó hacer uso de la palabra cuando se la ofrecieron. Luego C. Paushi leyó un pasaje bíblico y terminó diciendo: «*polvo somos y en polvo nos convertiremos*». Por último, Saúl concluyó con unas palabras de despedida en *huaorani* y bajaron el ataúd a la fosa para tapanlo con tablas y cubrirlo con una losa de hormigón, quedando así totalmente encofrado. Una lápida con la inscripción de su nombre, el día de nacimiento y de fallecimiento, se pondría posteriormente encima y todo quedó

cubierto con techo de zinc. Con la despedida de la familia, subimos a las embarcaciones y emprendimos el camino de vuelta a Toñampari.

Factores para la reflexión

Los motivos ofrecidos por la población para entender la muerte de Epaa apuntaron en tres direcciones: la primera y con más variedad de versiones señalaba el maltrato recibido del marido y los celos por su posible infidelidad como causas para quitarse la vida. Por otro lado, el homicidio no fue descartado por quienes consideraron muy sospechosas las últimas cinco horas de agonía que Epaa pasó con su esposo, sin testigos de la comunidad. Y por último apareció el chamanismo como relato que desplazaba las culpas de dentro a fuera del grupo de residencia (*nanicabo*), eximiendo así de responsabilidad a sus seres más cercanos, para poner el foco de atención en agentes externos capaces de doblegar la voluntad de la víctima mediante actos maléficos.

Pero más allá de los posibles motivos desencadenantes comentados por las personas del lugar (*emic*) para resolver sus dudas de tan inesperada pérdida, vamos a reflexionar aquí sobre los posibles factores a tener en cuenta para entender la decisión final de Epaa dentro de su entorno. Factores observados con una óptica estrictamente cultural y desde la perspectiva del investigador (*etic*), salvo el primero de ellos, cuya lógica se explica desde dentro de la propia cultura (*emic*), que nos ofrecen claves para pensar un fenómeno multicausal de alta complejidad a través de un caso concreto cargado de incertidumbre, del que resultaría imposible con los recursos que disponemos alcanzar certezas absolutas. Por motivos de espacio, no obstante, limitaremos su desarrollo argumental.

1. Chamanismo

En buena parte de los estudios sobre suicidio indígena amazónico se resalta que, a partir de los principios indígenas de subjetivación, no se concibe este tipo de muertes como «suicidio» (eliminación deliberada de la propia vida), sino propiamente como homicidio. Muchas cosmovisiones indígenas refieren un agente externo como provocador de ciertas muertes clasificadas de «suicidio» en la perspectiva occidental. Así se aprecia en el trabajo de Cardozo da Silva (2017) con los *ticuna* del Alto Solimões (Brasil), en el de Tuesta Cerrón, García Tuesta y García Hierro (2012) con los *awajún* del noroeste peruano, en el de Almeida (2017) con los *matses* del río Yarabí (en la frontera de Brasil y Perú), pueblo que se siente ata-

cado por espíritus que provocan el ahorcamiento, o en el de Levcovitz (1998) con los *guaraní pai-tavitera* (Brasil), que ven al denominado *tarujú* como una amenaza mágica que induce también al ahorcamiento. Trabajos que convergen en la inadecuada asignación de la categoría «suicidio» al ser aplicada en estos contextos amerindios.

En los casos registrados personalmente entre los *huaorani* de Toñampari y su entorno, varios de ellos dejaban entrever motivaciones chamánicas, y en dos se declaraba de manera explícita qué chamanes fueron los responsables. Concretamente en uno, contaba el padre de la víctima, una chica joven de 15 años, que su hija tomó barbasco inducida por su propio tío (hermano del padre), un chamán muy temido que la embrujó por la envidia que le tenía, al ser buena estudiante y pretender ejercer de médica en el futuro.

En el caso de Epaa, el marido fue el primero en ofrecer indicios para encaminar la culpabilidad hacia algún «otro», con la presencia del venado que decía haber visto el día antes en el lugar del envenenamiento, y las diversas frases recibidas de su mujer a modo de clave, también días antes. Insinuaciones de posible intervención de agentes externos, que no resultaban convincentes a muchos de los presentes, pero que finalmente se impuso como versión verosímil al ser ofrecida días después del entierro por Tementa, el padre de Epaa, para zanjar el tema. El relato resumido discurría así: la exmujer *quichua* de Saúl encargó a un chamán de Puyo que matara a Epaa al haberle robado su marido años atrás. Aceptado el encargo, el chamán consiguió a través de unos jóvenes algunas fotos de Epaa, que le hicieron a escondidas, y por medio de las fotos operó el maleficio haciendo que tomara barbasco. Relato no cuestionado por los del lugar al encajar en su cosmovisión (Álvarez, 2011; Rival, 1996; Tagliani, 2004), independientemente de que siguieran pronunciándose otras alternativas que explicaran los hechos.

Observado desde fuera, la supuesta acción chamánica tuvo el sentido práctico de calmar la animadversión y evitar tentaciones vengativas de algunos familiares, como el hermano o el tío de la fallecida hacia su marido. De ese modo, al ser asumido y transmitido por el propio padre de la víctima, con la autoridad que ello le confiere, las personas señaladas responsables del acto: exmujer *quichua* y chamán, quedaban lejos de la comunidad y esta podría recobrar la normalidad, al igual que la familia. De acuerdo con la antigua tradición de entender todas las muertes «*como asesinatos perpetrados por agentes humanos*» (Rival, 1996: 13), si alguien decidiera hacerla valer en una acción vengativa por la que una muerte ha de ser compensada por otra, la víctima de tal reparación no tendría por qué afectar a los corresponsables, desplazándose la ira hacia enemigos foráneos.

2. *Actitud ante la muerte*

La muerte causada en emboscadas, en peleas interpersonales y guerras entre poblados rivales fue una constante entre los *huaorani* anteriores al contacto, hace apenas 60 años. La experiencia vivida por muchos de los actuales *piquenani* así lo demuestra:

Moipa e Iteca mataron en muchos lugares, buscaban familias para matar, por el río Tzapino donde había oro mataron a muchos *quichuas*, *záparos*. [...] Las mujeres también eran guerreras, acompañaban a los hombres con machete y cortaban a los enemigos golpeándoles en las rodillas, la columna y el costado. (C. Hombre *piquenani* de Toñampari. Traductor F. Gaba. 15 de octubre de 2018).

En las matanzas se mataba primero al menor de los hermanos y luego al mayor, que era menos problemático. [...] Hubo matanza en casa de otro familiar, el abuelo Kemontare lo mataron, y un joven llamado Taga se fue huyendo y a él lo siguieron un grupo que se llamaron *tagaeri*. (E. Mujer *piquenani* de Toñampari. Traductor F. Gaba. 13 de octubre de 2018).

Los homicidios han motivado continuos ciclos de violencia vengativa en la historia *huaorani*, pero las formas de morir han cambiado con el pasar del tiempo; los homicidios han venido a menos y han aparecido los suicidios, aunque, en cualquier caso, la muerte de un ser querido ha generado emociones de frustración (ira, ansiedad, tristeza, miedo...) entre sus familiares y allegados (Santos Ortiz, 1996: 132-133). Sin embargo, sea como sea, la muerte de alguien siempre tiene un motivo o causa humana que la justifica, no se produce de manera casual (Álvarez, 2011). Y, tras ella, mientras el cuerpo convertido en cadáver se descompone y funde con la tierra para generar vida, el espíritu viaja al *nanicabo* (mismo término que el empleado para designar el grupo de residencia), un más allá semejante al mundo conocido, pero con más abundancia (Tagliani, 2004: 141), para compartir con quienes hayan tenido una forma parecida de morir. Espíritu que puede ser visto entre los vivos cuando adopta la apariencia del jaguar o se transforma en dicho animal.

Cuando muere un *huaorani* se convierte en tigre [jaguar]. A una persona lo mataron como por deporte y cuando se fueron sus asesinos llegó el tigre y el espíritu del fallecido se transformó en bebé tigre en ese mismo lugar, bebé que lancearon al instante para que no se convierta en persona que se vengue (T. Mujer *piquenani* de Toñampari. Traductor: O. Yeti. 11 de octubre de 2018).

La muerte para los *huaorani* es una transformación a un estado distinto, pero el modo en el que se muere es decisivo para establecer alianzas

en el otro mundo, ya que existe continuidad con él (Naranjo, 1994). De ese modo, dado que la muerte continúa en otro territorio y no marca el final del ser, «*es un concepto espacial más que temporal*» (Rival, 1996: 115). En definitiva, desde la perspectiva *huaorani* con la muerte no acaba todo, existiendo en su cosmovisión la esperanza o confianza en la continuidad de una existencia transformada, en llegar a ser otro ser en otro lugar. Idea que entronca con el perspectivismo amazónico (Chaumeil, 1992; Descola, 2001; Viveiros de Castro, 2004). Visto así, cabe pensar desde fuera que, en determinadas circunstancias, morir deliberadamente puede convertirse en una experiencia de liberación ante el estado de padecimiento o aflicción en el que la persona se encuentre.

3. La venganza

El suicidio, como acción estratégica al valorar costo-beneficio es comentado por Imberton-Deneke (2016), y es desde esa perspectiva como podemos observar también el caso de Epaa. En otros pueblos amerindios, autores como Metraux (1943) con los *mataco* del Gran Chaco (Argentina), Brown (1984) con los *aguaruna* del Alto Mayo (Perú), o Halbmayer (2017) con los *yukpa* de la sierra de Perijá (Venezuela), observan que cuando por distintos motivos se dan situaciones de frustración e impotencia en las víctimas, paradójicamente estas ven en su propia muerte auto infligida un escarmiento para su agresor. Quitarse la vida se convierte así en un instrumento utilitario de venganza ante situaciones que llegan a ser insoportables, con el que, bien poner en evidencia ante la opinión pública el castigo o abusos recibidos de alguien que se muestra intocable e impune, o bien tomar represalias sobre el agresor desde el más allá.

No podemos afirmar nada con certeza acerca de la intencionalidad que tuviera Epaa con su deliberada muerte, pero por los efectos producidos, intencionados o no, fue el marido sobre el que muchos hicieron recaer las sospechas y la culpa de lo ocurrido.

Asimismo, teniendo en cuenta el efecto transformador que la muerte tiene en la cosmovisión *huaorani*, las represalias se podrían también llevar a cabo desde el otro mundo. En relación con los pueblos amazónicos, Surrallés (2003: 11) expresaba que los rituales y demás acciones situadas en torno a la muerte se hallan relacionadas con el poder o capacidad de acción. En la cosmovisión *huaorani*, la venganza ha sido ejecutada tradicionalmente por los hombres, son ellos quienes usan lanzas y salen a la guerra (Cabodevilla, 1994; Rival, 1996 y 2015), pero tras la muerte, no es la fuerza física lo que se impone y el espíritu de la víctima cobra otra dimensión en las relaciones de poder, aliado en el otro mundo con otros

espíritus, procedentes de cuerpos que tuvieron semejante forma de morir (Naranjo, 1994).

Como correlatos en la literatura científica, Kmitta expresa sobre el suicidio de una mujer guaraní: «*ella por fin comete el suicidio, en un acto de venganza o protesta, una violencia simbólica contra sus agresores*» (Kmitta, 2006: 59). Y Dal Poz (2000) observa igualmente la muerte autoinfligida como un posible medio para vengarse de quienes han causado cierto tipo de constreñimiento. Muestras todas ellas que invisten al acto suicida de una carga simbólica capaz de construir un espacio de poder que no se tuvo en vida, una ocasión para quienes viven situaciones desesperadas de maltrato y subordinación de destruir o devaluar al menos la reputación de sus opresores, buscando así una cierta restauración del daño sufrido, aunque ello suponga un alto coste.

4. *Los rasgos del carácter*

Un factor más para tener en cuenta combina al menos tres rasgos del carácter *huaorani*: independencia, impulsividad y determinación. Respecto al primer aspecto, Rival (2015: 205 y 208) señala de los *huaorani* que «*está especialmente desarrollado el ethos de la autonomía personal*», siendo un «*valor cultural clave que explica por qué casi no existe una división del trabajo*». Sobre el esquema de autosubsistencia e independencia, como observamos, resulta normal que los jóvenes no cuenten habitualmente sus problemas a los familiares, compañeros o amigos, reteniéndolos para sí y afrontándolos en solitario sin pedir ayuda. Autoeliminarse constituye una forma extrema y expeditiva de afrontar ciertos problemas, pero no deja de ser también una expresión de libertad en el uso de la propia vida, que, aunque sea lo máspreciado, ha de ser la vida que se desea llevar.

La carencia de redes sociales que faciliten la resolución de ciertos problemas constituye un factor relevante señalado por algunos autores como Levcovitz (1998) y Acuña (2007) para entender el suicidio en los *guaraní pai-tavitera* y los *yukpa irapa* respectivamente.

La impulsividad o sentido de inmediatez en la experiencia vital forma también parte del carácter *huaorani*. Los acontecimientos se viven con intensidad importando el aquí y ahora. La vida se construye en el presente más inmediato sin que apenas haya proyección hacia el futuro.

Lo importante es el presente. [...] hacer deporte, pescar, jugar, enamorarse, [...] es por ello que se dan tantos embarazos prematuros, lo importante es pasar un buen rato sexual, divertirse, emborracharse, y luego ya iremos viendo. (EG. *Huaorani*, promotor de salud. 08 de noviembre de 2018).

Las palabras del promotor de salud en relación con las actitudes juveniles son significativas en ese sentido. Pero al igual que la respuesta es inmediata ante expectativas de goce, lo es también ante situaciones de frustración o sufrimiento, como se muestra en el testimonio de este joven relatando el caso de su hermano menor, que, de estar eufórico entre amigos en estado de embriaguez, se sintió de pronto contrariado al recibir una dolorosa noticia relacionada con su pareja e intentó envenenarse, arrepintiéndose momentos después.

Cuando se recuperó [de tomar barbasco], un día estábamos en la casa y me dijo que para mí era un chiste eso, pero los amigos me dijeron que tu novia está con otro y por eso me lo tragué. Está arrepentido, ya no toma ni licor. Al momento de estar desmayado me dijo: «*sálvame, sálvame*». Fue mi padre quien lo salvó y lo hizo vomitar (RC. Joven estudiante *huao-quichua*. 11 de octubre de 2018).

La valentía y determinación en la gestión de conflictos es otro de los rasgos distintivos *huaorani*, presente sobre todo en su costumbre guerrera. Valentía que en la tradición es preciso unir a la indolencia. No está bien visto el lamento permanente del hombre o la mujer *huaorani*, cuando han de superar dificultades, como pudimos escuchar en numerosas conversaciones. El suicidio, no obstante, lejos de haber estado instalado en la costumbre, constituye una respuesta novedosa para los *huaorani* con la que renuncian a mostrarse públicamente quejumbrosos o airear sus problemas, ya que por lo general quienes intentan o consiguen quitarse la vida lo hacen manteniendo su silencio; renunciando también a mostrarse compasivos con uno mismo.

Como expresa Rival (2015: 218), en la cosmovisión *huaorani* el «Pii como energía cruda o vitalidad *'vive'* por igual en los cuerpos de hombres y mujeres»; y el *pii inte*, traducido por la autora como «la propia ira», se apodera del hombre en momentos de aflicción y agarra las lanzas para matar. A falta de enemigos que matar, la ira convertida en ejercicio de violencia y presente tanto en hombres como en mujeres, manifestada ahora de otra manera sin necesidad de lanzas, revierte en los nuevos tiempos sobre la propia persona que la carga. Las grandes y rápidas transformaciones producidas en la población *huaorani* durante las últimas décadas han alterado el factor emocional, poderoso elemento de su identidad (Paniagua, 2019), generándose nuevas conductas para responder a nuevas inquietudes y problemas.

5. *El contagio*

De manera muy especial cabe considerar en este caso el papel que juega el contagio, la posible influencia en la víctima de palabras o hechos

percibidos que la hayan inducido a la acción. Más allá del caso de Epaa, el suicidio entre los *huaorani* con frecuencia va por rachas, periodos tranquilos seguidos de varios casos en serie; llega a afectar a miembros de la misma familia, hermanas, hija y madre; o a parejas, primero lo ejecuta el marido o pretendiente y después va la mujer, o al revés. Circunstancias que hacen pensar en la imitación como factor condicionante. Y dada su ausencia en tiempos anteriores al contacto, en la posible influencia de los contactos interétnicos y los modelos importados de la modernidad.

Los *huaos* no pegan a sus mujeres, [...] tampoco antes la gente se suicidaba, [...] ahora hay maltrato a las esposas y chicos que toman barbasco. [...] se ve en la ciudad [...] pasa con los *quichuas* (FG. Hombre *huaorani*. 03 de octubre de 2018).

El contacto con los *quichuas* y la sociedad nacional ha acarreado numerosos cambios, y, al igual que ocurre en otros pueblos amerindios, el suicidio como reacción ante situaciones conflictivas, imitadas de unos a otros hasta convertirse en una epidemia, ha sido observada por numerosos autores como Metraux (1943) entre los *mataco*; Morgado (1991) entre los *guaraní kaiowá*; o Acuña (2007) entre los *yukpa irapa*.

A la vista de los hechos, entre los *huaorani* quitarse voluntariamente la vida se ha instalado como alternativa para acabar con la pesadumbre provocada por distintos motivos, pero en el caso de Epaa, por cómo se desarrollaron los acontecimientos, hay motivos suficientes para pensar en la influencia de las palabras. «*Las palabras atraen o repelen. Las palabras ayudan u obstaculizan. Las palabras sanan [...] y también matan. Constituyen la mismísima materia de nuestra realidad*» (Hall, 2010). Sobre el poder de las palabras o similar se han escrito más de una veintena de libros, con diferentes orientaciones, incluida la neurolingüística (Dilts, 2013), que explora el impacto del lenguaje sobre la experiencia y el pensamiento. Para los *huaorani* la palabra ha ocupado un papel esencial en el proceso «civilizador» recibido. A través de la palabra aprendieron el culto evangélico y a leer la Biblia; y es con la palabra como se educa en la escuela, lugar ligado a la experiencia de modernidad cuyo efecto estructura la vida social (Rival, 1996: 268-271). La palabra constituye en definitiva el vehículo que conduce a la adquisición de nuevas disposiciones o *habitus* (Bourdieu, 1997), a construir esquemas mentales, dirigir los actos y percibir la realidad adaptada a los nuevos tiempos.

Si bien el alcohol es mencionado permanentemente como factor precipitante (no causante) de muchos actos suicidas por el estado de embriaguez que produce, también la palabra en determinadas circunstancias puede constituir un detonante que predisponga a la acción por su capaci-

dad de activar emociones y pensamientos. En tal sentido cabe preguntarse ¿hasta qué punto podría haber influido nuestro interés por el tema del suicidio, el haber preguntado por él, haber mencionado su nombre y el del barbasco, para despertar, estimular, incitar o provocar una intención suicida?, ¿hasta qué punto la sola pronunciación de la palabra «suicidio» o «barbasco», la reflexión sobre el tema, aunque sea de rechazo, puede incitar a la acción?

Las preguntas formuladas en Nemompare, al igual que las reflexiones en torno al suicidio, pretendían obtener información para documentar una investigación, pero es más que probable que las palabras sirvieran de detonante o catalizador del comportamiento de Epaa, 24 horas después de ser escuchadas. El contagio por la implicación que la sola palabra tiene, no ya por la intencionalidad que le pueda dar quien la pronuncia, cobra sentido. Tuesta Cerrón, García Tuesta y García Hierro (2012: 76) manifiestan que «*la palabra, como instrumento para herir sentimientos, es uno de los aspectos más importantes a tomar en cuenta para analizar el suicidio awajún*». Reacio a admitir que se tratara de una casualidad, la palabra, de manera inconsciente, cabe pensar que obró su poder de seducción por sí sola, conectando con la problemática en la que Epaa estuviera envuelta, y tuvo su efecto. No se puede asegurar con certeza tal extremo, pero tampoco puede pasar desapercibido, a la vista de cómo sucedieron los acontecimientos. Austin (1981) hablaba en su libro de «cómo hacer cosas con palabras», y en esa línea las circunstancias que rodean a este caso han de servir también para reflexionar sobre el alcance de estas, y para evitar que se produzcan según qué tipo de cosas.

Conclusiones

Como consecuencia de la gran transformación experimentada por los *huaorani* en los últimos 60 años, el suicidio se ha instalado en ellos como un fenómeno nuevo que afecta especialmente a la población juvenil, sobre la que se viene incrementando de manera progresiva desde principios del siglo XXI.

El caso de Epaa aquí tratado reúne algunas de las características habituales del que, en general, se produce entre los *huaorani* (sorpresivo, con barbasco, que implica chamanismo), y por las circunstancias en que se dio y el perfil de la víctima pone de manifiesto que ninguna persona queda exenta de poderlo cometer en algún momento.

Al no disponer de una declaración explícita de la protagonista, los motivos señalados como desencadenantes de la acción resultan dudosos al hallarse sujetos no solo a los indicios que se pueden aportar, sino tam-

bién a la imaginación que cada cual vierte al respecto. No obstante, son relevantes para observar cómo es percibido el acontecimiento desde dentro por la población (*emic*). En tal sentido, comprobamos que la responsabilidad o culpa del acto cometido no se hace recaer sobre la persona que lo sufrió, sino que apunta a personas más o menos próximas a ella (el marido o el chamán), lo cual genera reacciones distintas en familiares y allegados.

Desde la perspectiva del investigador (*etic*), no se ha tratado aquí de averiguar con certeza las causas de lo ocurrido, sino de utilizar los datos obtenidos del contexto etnográfico, junto con el conocimiento derivado de la literatura científica, para señalar con argumentos una serie de elementos que permitan entender mejor el sustrato en el que descansa la decisión de quitarse voluntariamente la vida. Además de los motivos desencadenantes, el conocimiento de dicho sustrato resulta central para entender la mentalidad suicida en un contexto particular y poder implementar posibles programas de intervención. En esa línea, además del chamanismo, como factor esencial para explicarlo desde la perspectiva *huaorani*, difuminándose de ese modo la frontera conceptual con el homicidio; la familiaridad con la muerte y la idea de trascender a ella, como parte de su ecología cultural; el carácter independiente, impulsivo, emocional y la determinación con la que se afrontan las dificultades; el sentido vengativo que puede cobrar cuando se instrumentaliza para castigar a alguien, ya sea a través de su conciencia, del reproche social o desde el otro mundo; y el poder persuasivo de ciertas palabras o conversaciones que de manera ocasional se presentan y recuerdan la existencia de esa posibilidad, son factores relevantes observados desde fuera, a tener en cuenta como ya explicamos.

De todo ello, dos enseñanzas se desprenden especialmente de esta investigación. La primera de ellas conecta con el sentido práctico que supuso interpretar la muerte de Epaa con motivo de un acto chamánico, lo cual hizo desviar la atención del marido al chamán, evitar el conflicto entre los corresidentes y dirigir las posibles represalias vengativas hacia el exterior. La segunda apunta al cuidado que el investigador debe adoptar con el lenguaje. Resulta imposible demostrar una relación de causalidad entre el novedoso diálogo sobre el suicidio en Nemompare y lo ocurrido con Epaa un día después, pero por todo lo dicho al respecto sobre el caso en cuestión, al menos por precaución conviene ser muy cauto con los gestos y con las palabras en contextos como el estudiado. Aunque en entornos urbanos pueda ser recomendable visibilizar las estadísticas y verbalizar los problemas relativos al suicidio, y no sea del todo cierto el dicho de que «lo que no se nombra no existe», en determinados lugares

puede ocurrir que ciertas palabras o conversaciones despierten la imaginación y provoquen conductas con desagradables sorpresas.

Referencias

- Acuña, A. (2007). El suicidio entre los Yukpa-Irapa de la sierra de Perijá (Venezuela): características y factores condicionantes para su comprensión. *Antropologica*, 107-108: 89-104.
- Almeida, B. (2017). O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses. En *Etnografías del suicidio en América del Sur*. L. Campo y M. Aparicio, Ed. Quito: Abya-Yala.
- Álvarez, K. (2011). *Prácticas funerarias en los waorani*. Quito: Flacso-Abya Yala.
- Aparicio, M. (2015). *Presas del veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)*. Quito: Abya Yala.
- Arias, E y Blanco, I. (2010). Una aproximación al entendimiento del suicidio en comunidades rurales y remotas de América Latina. *Estudios Sociológicos*, 28(82): 185-210.
- Austin, J.L. (1981). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Brown, M.F. (1984). La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguaruna del Alto Mayo. En *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*. M.F. Brown, Ed. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Cabodevilla, M.A. (1994). *Los Huaoranis en la Historia de los Pueblos del Oriente*. Quito: Cicame.
- Cardozo da Silva, M.I. (2017). Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões–Brasil). En *Etnografías del suicidio en América del Sur*. L. Campo y M. Aparicio, Ed. Quito: Abya-Yala.
- Chaumeil, J.P. (1992). La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía. En *La muerte y el más allá, en las culturas indígenas latinoamericanas*. M.S. Cipolletti y E.J. Langdon, Eds. Quito: Abya Yala.
- Dal Poz, J. (2000). Crónica de una muerte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, 43(1): 89-144.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y Sociedad, Perspectivas Antropológicas*. P. Descola y G. Pálsson, Eds. México: Siglo XXI.
- Dilts, R. (2013). *El poder de la palabra: PLN Programación neurolingüística*. Barcelona: Ediciones Urano.
- Halbmayer, E. (2017). Del suicidio y las concepciones de la muerte entre los Yukpa y otros pueblos amerindios de las Tierras Bajas Suramericanas. En *Etnografías del suicidio en América del Sur*. L. Campo y M. Aparicio, Eds. Quito: Abya-Yala.
- Hall, K. (2010). *El poder de las palabras. Alcanza todo tu potencial a través de su significado oculto*. Barcelona: Ediciones Urano.

- Imberton-Deneke, G. (2016). *La voluntad de morir: el suicidio entre los choles*. México: Flasco México.
- Kmitta, S. (2006). *Sansões e Guaxos. Suicídio Guarani e Kaiowá - Uma Proposta de Síntese*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras y Ciencias Humanas, Universidad de São Paulo. São Paulo.
- Levcovitz, S. (1998). *Kandire: o paraíso terreal*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.
- Lissett, A. (2020). La denuncia de la muerte en América del Sur Suicidios, ruralidades y tiempos neoliberales. *Revista de Ciencias Sociales*, 33(46): 43-65.
- Metraux, A. (1943). Suicide among the Matakos of the Argentine Gran Chaco. *América indígena*, 3(3): 199-209.
- Morgado, A. (1991). Epidemia de suicidio entre os Guarani-Kaiwá: indagando suas causas e avançando a hipótese do recuo impossível. *Cadernos de Saúde Pública*, 7: 585-598.
- Naranjo, M. (1994). *Etnografía Waodani*. Quito (sin publicar).
- OMS (2014). *Primer informe de la OMS sobre prevención del suicidio*. En <https://www.who.int/mediacentre/news/releases/2014/suicide-prevention-report/es/>.
- OMS (2018). *Suicidio*. En <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide>.
- Paniagua, F. (2019). *La frontera de la ira: la emocionalidad como marcador identitario entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana*. Tesis Doctoral. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- Rival, L. (2015). *Transformaciones huaorani. Frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Latin American Centre / Abya Yala.
- Rival, L. (2002). *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.
- Rival, L. (1996). *Hijos del Sol, padres del jaguar: Los huaorani de ayer y de hoy*. Quito: Abya Yala.
- Rivas, A. y Rommel, L. (2001). *Conservación y petróleo en la Amazonía Ecuatoriana. Un acercamiento al caso waorani*. Quito: AcoCiencia / Abya-Yala.
- Santos Ortiz, J. (1996). *Los últimos Huaorani*. Quito: Cicame.
- Surrallés, A. (2003). Percepción, ritual y poder. Elementos del análisis desde una perspectiva amazónica. *Quaderns-e*, 1(01a). En <https://www.antropologia.cat/antiga/quaderns-e/01/01a05art.htm>.
- Tagliani, L. (2004). *También el sol muere: cuatro años con los Huaorani*. Quito: Cicame.
- Tuesta Cerrón, I.; García Tuesta, M. y García Hierro, P. (2012). Oportunidad para los niños y el suicidio continuado de jóvenes de la Nación Awajún. En *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*. Unicef, Ed. Lima: IWGIA.
- Unicef (2012). *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*. Lima: Unicef/ IWGIA.
- Vargas-Espinola, A.; Villamizar-Guerrero, J.C.; Puerto-López J.S.; Rojas-Villamizar M.R.; Ramírez-Montes, O.S. y Urrego-Mendoza, Z.C. (2017). Conducta suicida en pueblos indígenas: una revisión del estado del arte. *Revista Facultad de medicina*, 65(1): 129-35.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y Multinaturalismo en América Indígena. En *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del entorno*. A. Surrallés y P. García Fierro, Eds. København: IWGIA.

- Whitten, N. (1985). *Sicuanga Runa: the Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Yost, J. (1991). Los Waodani: Un pueblo de la selva. En *Ecuador al estilo de la sombra de los Volcanes*. M. Acosta-Solis, Ed. Quito: Ediciones Mundi Libri.
- Zurita, M.G. (2017). Cultivando las plantas y la sociedad waorani. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 12(2): 495-516.