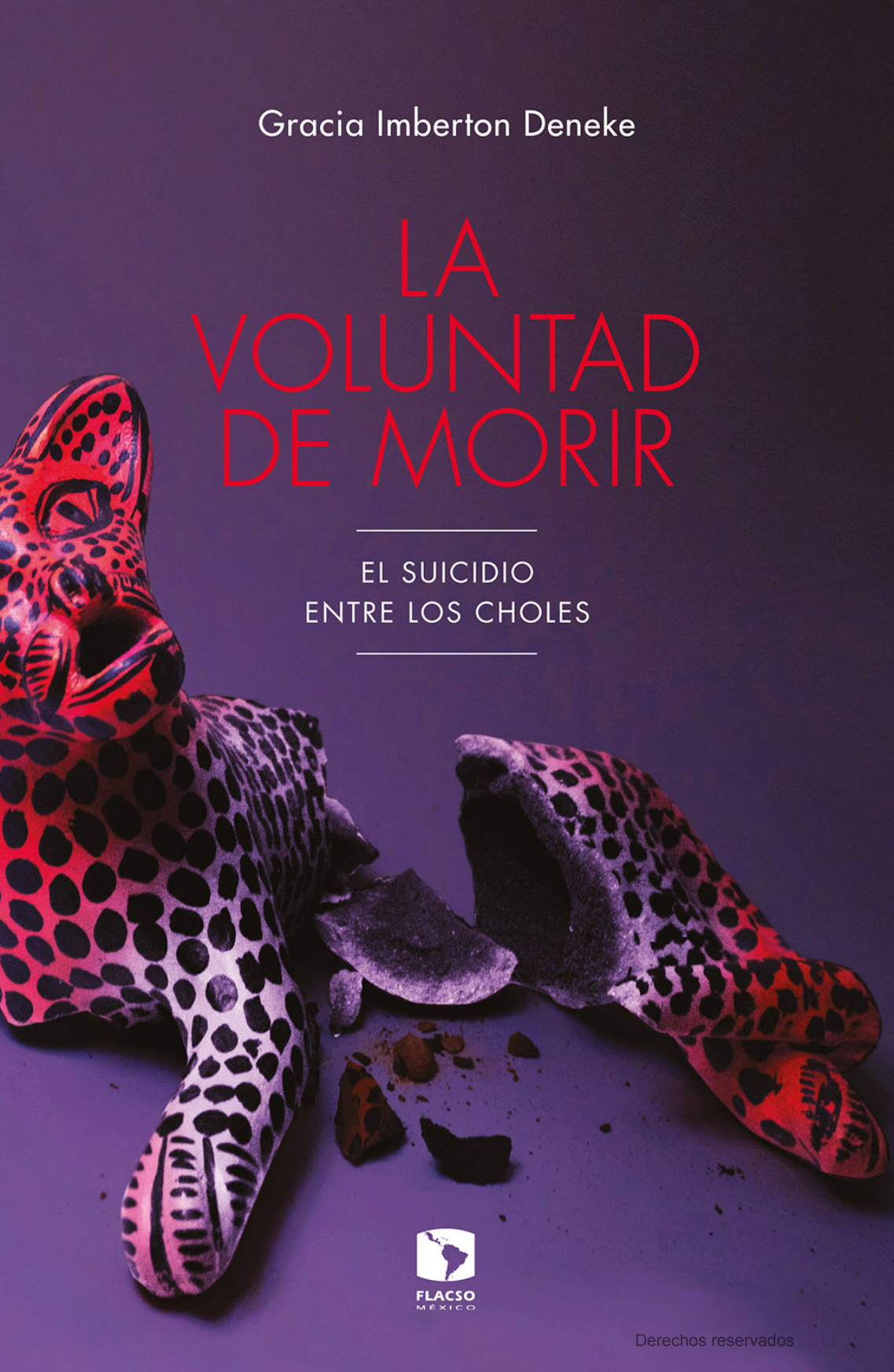
Gracia Imberton Deneke

LA VOLUNTAD DE MORIR

EL SUICIDIO ENTRE LOS CHOLES



FLACSO
MÉXICO

Derechos reservados

© Flacso México

Derechos reservados

La voluntad de morir
El suicidio entre los choles

© Flacso México

Derechos reservados

La voluntad de morir

El suicidio entre los choles

Gracia Imberton Deneke

FLACSO
MÉXICO

© Flacso México

362.28097275
I324v Imberton Deneke, Gracia María
La voluntad de morir : el suicidio entre los choles / Gracia Imberton Deneke.– México : FLACSO México, 2016.
209 páginas : mapas, gráficas; 23 cm

ISBN 978-607-9275-86-0

1. Choles – Suicidio – Tila (Chiapas, México) – Estudio de Casos 2. Choles – Suicidio – Aspectos Sociales – Tila (Chiapas, México) – Estudio de Casos 3. Indígenas de México – Chiapas – Suicidio – Estudio de Casos 4. Antropología Social y Cultural – Tila (Chiapas, México) – Estudio de Casos I. t

Primera edición: junio de 2016
D.R. © 2016, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México,
Carretera al Ajusco 377, Héroes de Padierna, Tlalpan, 14200 México, D.F.
www.flacso.edu.mx | public@flacso.edu.mx

ISBN 978-607-9275-86-0

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de la Flacso México.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables.

Impreso y hecho en México. *Printed and made in Mexico.*

Derechos reservados

Índice

Agradecimientos 11

Introducción 13
Acercamiento etnográfico al estudio del suicidio. 18
Las localidades de estudio 25

Primera parte
La región de estudio

I. La región de Tila: contexto histórico-social 31
Cambios sociales y suicidio, ¿una relación causal?. 31
El cultivo del café y las fincas en la configuración regional. 38
Revolución y reforma agraria 42
Las localidades de estudio a lo largo del siglo XX. 46
Dotación ejidal y café 47
Diversificación productiva, presencia del Estado, nuevas opciones religiosas y políticas 52
La crisis agrícola de los noventa. 57

II. Las cifras sobre suicidio 63
Fuentes utilizadas 63
Subregistro y conteo de casos 66
Factores demográficos y tasas de suicidio 69

© Flacso México

Segunda parte
Entendimientos locales de la responsabilidad y la voluntad en el suicidio

III. Explicaciones causales y responsabilidad. Algunos casos 83
Responsabilidad en la literatura antropológica 84
Las narrativas: seis casos de estudio..... 91
Refugio 91
Leonel 96
Ignacio..... 98
Antonia..... 101
José 103
Gilberto..... 104
Las explicaciones locales 107
Los "problemas" 107
Brujería 109
Consumo excesivo de alcohol o droga 110
Destino divino 111

IV. Entendimientos locales sobre la voluntad 113
Dos tipos de almas: *ch'ujlel* y *wäy* 113
Ch'ujlel, corazón y cabeza 114
Wäy 118
La susceptibilidad del *ch'ujlel* 121
Edad y género..... 122
Carácter..... 123
Elementos que inciden en la voluntad del *ch'ujlel*..... 124
Brujería 125
Witsob 128
Xi'baj 130

Tercera parte
La dimensión social del suicidio

V. Los "problemas" y las envidias en la causalidad suicida 137
Acercamiento etnográfico a la causalidad..... 137
Causalidad social en las narrativas locales..... 142

Derechos reservados

Los "problemas" en el grupo doméstico 143
Violencia intradoméstica. 143
Violencia sexual 146
Adulterio 146
Abandono 147
Disputas por la herencia de la tierra 148
Noviazgo 149
Problemas económicos 150
Las envidias en las relaciones sociales. 151

VI. Dimensión local, posiciones sociales y *estrategias* 153
La discusión antropológica en torno al suicidio en la dinámica social 153
Tensiones en el grupo doméstico y las relaciones entre vecinos . 158
Cambios en el grupo doméstico 165
Envidias. 171
Posiciones sociales, *estrategias* y vulnerabilidad suicida. 173
Mujeres casadas 177
Hombres casados 178
Mujeres solteras 180
Hombres solteros 181

VII. Cambios en los entendimientos locales sobre suicidio 183

Epílogo. 193

Referencias 199

© Flacso México

Derechos reservados

Agradecimientos

Expreso mi gratitud a muchas personas que contribuyeron a la realización de este trabajo. Desarrollé esta investigación originalmente en el marco del programa del Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (Imberton, 2012b). A Roger Bartra, director de la tesis, le agradezco sus sugerencias y atinadas críticas, pero sobre todo el haberse aventurado a acompañarme en este proceso de investigación sobre un tema al que me acercaba por primera vez. A Pedro Pitarch le reconozco la buena disposición y paciencia que mostró siempre para escuchar y discutir mis ideas, así como sus muy valiosas recomendaciones y entusiasmo contagioso. A Sonia Toledo Tello, quien leyó y comentó detenidamente muchos borradores del trabajo, a la vez que permitió que la discusión del tema invadiera nuestras charlas cotidianas. Estoy en deuda igualmente con los otros miembros del Comité Tutoral, Mario Humberto Ruz, José Luis Escalona y Enrique Rodríguez Balam, porque sus cuestionamientos me llevaron a reflexionar sobre la problemática desde nuevos ángulos y a profundizar en los ya planteados.

Transformar la tesis en libro, en esta versión final, fue posible gracias al apoyo del Programa "Estancias Posdoctorales y Sabáticas al Extranjero para la Consolidación de Grupos de Investigación" del Conacyt. Este me permitió realizar una estancia en España, en la Universidad Complutense de Madrid, bajo la tutoría de Pedro Pitarch, quien nuevamente contribuyó con su mirada crítica a fortalecer este trabajo. Igualmente agradezco a Gemma Orobitg por haberme acogido gentilmente en la Universidad de Barcelona.

© Flacso México

Otras personas, asimismo, me asistieron en la discusión de algunos capítulos del libro. Expreso mi reconocimiento a los compañeros del Seminario de Antropología del Poder: Anna María Garza Caligaris, Antonio Gómez Hernández y Patricia Ochoa, por sus observaciones y comentarios en varias sesiones. También obtuve sugerencias a capítulos de parte de Dolores Aramoni, Oscar Ramos y José Antonio Vázquez. A Isabel Neila Boyer le agradezco haberme introducido a la lectura de Laura Ahearn, así como sus comentarios sobre el trabajo. Reconozco el aporte relevante de James Staples y Tom Widger, editores del volumen *Ethnographies of Suicide*, pues con sus comentarios y críticas a mi artículo allí incluido me ayudaron a concretar la perspectiva analítica, a la vez que me acercaron a nueva bibliografía. María Fernanda Paz revisó detenidamente la versión completa del libro e hizo observaciones y sugerencias muy pertinentes y atinadas. Pablo Salmerón aportó observaciones editoriales para la introducción. Igualmente doy las gracias a muchas amistades que me hicieron llegar ensayos, trabajos de investigación y diversa literatura sobre suicidio: María Elena Fernández-Galán, Ana María Cofiño, Gaspar Morquecho, y a varios más que no puedo nombrar aquí.

De igual modo, estoy en deuda con el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, institución donde laboro, por la ayuda prestada durante esta investigación. Agradezco al técnico en Cómputo, Emmanuel Ballinas, sus servicios para la realización de las gráficas y mapas del libro, así como del formato final.

A mis hijos, Jacinto y Damián, que me brindaron su cálida compañía (aun a la distancia) y fueron un apoyo vital durante este periodo, ¡¡mil gracias!!

En especial quiero agradecer a todos los pobladores de las localidades de estudio que me permitieron acercarme a sus vidas, y que compartieron conmigo tanto sus entendimientos y opiniones sobre el suicidio, a pesar de lo difícil y doloroso que podía ser, como muchas otras historias felices, además de momentos de alegría y rica convivencia.

Derechos reservados

Introducción

La investigación sobre el suicidio me ha enfrentado a retos difíciles que no vislumbraba cabalmente al iniciar este trabajo. Mi interés por el tema fue surgiendo de forma inadvertida cuando los pobladores de la región de estudio me contaban, exaltados y con preocupación, los casos de muerte autoinfligida que se sucedían en las localidades propias y vecinas. Entonces investigaba una temática distinta, pero recuerdo el impacto que me produjo la pregunta de una mujer: "¿ya nos llegó el suicidio?", como si se tratara de una epidemia contagiosa que llegaba de fuera y sobre la que no tenían control alguno.

Años más tarde, en 2003, cuando decidí realizar una investigación sobre esta cuestión e inicié el trabajo de campo, muchas de las pláticas con los pobladores traslucían sus esfuerzos ansiosos por aprehender las causas de este tipo de muerte y del incremento de casos, y eran la ocasión para formular peticiones desesperadas de ayuda. Los pobladores me solicitaban que "diera consejo" a los jóvenes (como antes "aconsejaban" las personas mayores con prestigio), y les explicara —o persuadiera, más bien— que la muerte no es la salida a sus problemas. Este libro busca hacer visible la problemática del suicidio en las localidades de Río Grande y Cantioc del municipio de Tila, Chiapas, y, al darla a conocer, espero responder en parte a su petición de ayuda, convocando a antropólogos principalmente, y a otros investigadores, académicos, organizaciones no gubernamentales (ONG) e instituciones oficiales a hacer de este problema su objeto de estudio, a reflexionar y discutir sobre esta situación apremiante.

Quizás el reto más difícil tiene que ver con la naturaleza misma del suicidio. Albert Camus planteó en 1950 que "no hay más que un

© Flacso México

problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio", pues "juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía" (Camus, 1985: 3). Quitarse la vida, aparentemente el acto más personal e individual de todos, nos interroga en varios sentidos. Por un lado, acerca de los "juicios" —siguiendo a Camus— que habrá hecho la víctima para alcanzar esa decisión. Cuáles fueron los motivos y las circunstancias que llevaron a la muerte son las preguntas que nos hacemos todos —la gente cercana al fallecido y los estudiosos del fenómeno— y que intentamos responder. Pero establecer la causalidad del suicidio es precisamente uno de los aspectos más problemáticos. Aunque los investigadores acotemos el campo explicativo con instrumentos teóricos refinados y metodologías diversas, las conclusiones serán inciertas, necesariamente hipotéticas, apenas aproximaciones. Como resulta obvio, no es posible hablar con la víctima para conocer su punto de vista. Aun cuando puedan reconstruirse algunas de las circunstancias y hechos que rodearon este acto, no sabemos con certeza, por ejemplo, si la decisión de quitarse la vida fue meditada o resultado de un arrebato, de un impulso repentino; si hubo un hecho particular que desencadenó el final o fue más bien la suma de varios a lo largo del tiempo (y si fue esto último, por qué lo hizo entonces, y no antes, ni después); si la víctima deseaba morir o solamente llamar la atención.

El acercamiento etnográfico al suicidio se basa en las opiniones y juicios que brindan los familiares y personas cercanas a las víctimas. Pero estas explicaciones deben entenderse como relatos situados, más que como descripciones neutras y objetivas (Marecek y Senadheera, 2012; Owens y Lambert, 2012; Staples y Widger, 2012; Chua, 2009). Estas narrativas dependerán en buena medida de la relación que mantuvo la persona que narra con el suicida y pueden perseguir diversos objetivos: recrear a la persona fallecida de determinada manera para justificar o no sus motivos; responsabilizar a otros del hecho o, por el contrario, rechazar imputaciones de culpa, entre varios posibles. Cabe destacar que estos relatos no siguen generalmente una lógica coherente y sistemática, más bien reflejan el desconcierto por el acto suicida e incertidumbre y ambigüedad en torno a las causas. Además, las explicaciones pueden variar con el transcurso del tiempo pues, pasado el deceso, algunos toman en consideración las opiniones de otros o nueva información que se pueda encontrar, sopesan las circunstancias del caso o valoran el acto desde otra perspectiva.

Derechos reservados

Establecer las causas del suicidio conlleva simultáneamente otro riesgo. Investigaciones antropológicas como la de Chua (2012) han comenzado a destacar cómo las taxonomías oficiales de causalidad suicida (generadas casi siempre por las instituciones oficiales de salud y demografía) contribuyen a generar ciertos "arquetipos", a los que actualmente recurre tanto la gente común como los expertos para explicar los casos particulares. La autora plantea que en Kerala, India, las causas y significados de los suicidios ahora resultan autoevidentes, y la gente realiza una lectura epidemiológica de las motivaciones (basada en el género, edad, clase social, entre otros) sin siquiera conocer los detalles del caso. Por ejemplo, la muerte de un joven de veintitantos años en las vías del tren seguramente será interpretada como resultado de un problema amoroso, mientras que el suicidio de una mujer mayor en el seno de su familia será atribuido al maltrato de la nuera y otros familiares. Al presentarse un caso de muerte autoinfligida, dice Chua, ya no se exploran los posibles motivos individuales y circunstancias específicas que vivió la víctima, sino que las explicaciones se desplazan a la esfera social más amplia. Además, estos arquetipos delimitan razones para quitarse la vida, las cuales adquieren cierta legitimidad, y desautorizan otras diferentes que pudieran expresarse. Existe el riesgo entonces de que los conocimientos académicos que produzcamos los antropólogos (entre otros) se retomen en este mismo sentido, y no sólo describan realidades sino que a su vez contribuyan a crearlas. Por estos motivos he renunciado a establecer relaciones causales directas, pues me parece que simplifican un fenómeno muy complejo.

Por otro lado, me parece que la frase de Camus alude igualmente a otra "cualidad" del suicidio. Durante las últimas décadas he realizado investigación antropológica en la región chol de Chiapas, primero sobre la *vergüenza*, considerada localmente como enfermedad, y después en torno al suicidio. A lo largo de este tiempo he presentado resultados de investigación en diferentes foros académicos y en pláticas informales con antropólogos, y un hecho llamó fuertemente mi atención. Cuando hablaba de la enfermedad de la *vergüenza* era claro para todos que se trataba de una manifestación propia de un grupo indígena particular, culturalmente diferente. Pero el tema del suicidio era visto de otra manera y me interpelaba directamente. Varias personas me preguntaron, en ocasión de mis intervenciones, si yo había tenido alguna experiencia cercana con el

© Flacso México

suicidio, quizá algún familiar, amigo, o yo misma. ¿Por qué nadie sospechaba ni remotamente que yo pudiera enfermar de *vergüenza*, pero sí cabía la duda de que mi interés por el suicidio respondiera a una experiencia personal? Es como si la experiencia del suicidio fuera la misma para todos, independientemente de la cultura particular y circunstancias de vida de cada quien, y que las dudas, inquietudes e incluso explicaciones que este acto despierta fuesen compartidas. Parece que existe continuidad entre el desconcierto que genera el suicidio en la población indígena local y el que suscita entre la comunidad académica que busca explicar el fenómeno. En la medida en que el suicidio nos interroga a todos de esa forma, las explicaciones locales, sociales, culturales y académicas no son campos discretos sino que se entrecruzan, traslapándose y solapándose de distintos modos, como veremos a lo largo del libro. Widger y Staples han opinado que "es el caso que el suicidio, de una manera u otra, es un asunto que nos afecta a todos, y sobre el cual todos tenemos algo que decir. El comportamiento suicida plantea preguntas serias y desafíos tanto al entendimiento de la naturaleza humana como de la cultura humana, que existen aparentemente como la negación fundamental de la otra" (Staples y Widger, 2012: 184).[1] Apelo a este entendimiento "común" sobre el suicidio para sugerir que este libro puede ser útil para pensar y plantear preguntas sobre este tipo de muerte, válidas no sólo para las localidades de estudio sino para otras realidades.

El trabajo de campo fue en varios sentidos otro reto muy importante. Por una parte, no todos los familiares de las víctimas aceptaron hablar abiertamente y en profundidad del caso de su pariente; algunos se limitaron a brindar los datos generales e hicieron comentarios superficiales. La muerte autoinfligida trae cierto estigma a la familia, pues se sospecha de la existencia de problemas serios entre sus miembros, que no fueron atendidos con oportunidad, ni satisfactoriamente.

Por otra parte, entre las personas que sí accedieron a narrar sus experiencias, indagar sobre los suicidios implicó hablar sobre cuestiones muy

[1] "it remains the case that suicide, in one way or another, is a subject that affects us all, and about which we all have something to say. Suicidal behaviour raises serious questions about and challenges to the understanding of both human nature and human culture, seemingly existing as a fundamental negation of each" (Staples y Widger, 2012: 184). Todas las traducciones del inglés son propias.

Derechos reservados

delicadas y privadas, revivir momentos dolorosos e inquietantes y reabrir sus heridas. En este sentido, busqué perturbar lo menos posible a quienes aceptaron las entrevistas, y procuré siempre un cierre para que esas sesiones no les provocaran mayor desánimo. Esto no impidió que, con frecuencia, yo me viera afectada por la situación, al sentir que los importunaba e incomodaba, pero también por compartir el mismo sentimiento de impotencia ante el suicidio consumado. Con quienes había más confianza, las pláticas fluyeron largamente y en repetidas ocasiones. Hubo algunos que incluso me expresaron su agradecimiento por escucharles, ya que decían que nunca habían tenido oportunidad de platicar explícitamente sobre esta situación. En estos casos, me parece que dialogar con alguien de fuera, "la maestra", que está al margen de la dinámica local de habladurías e incriminaciones, les permitió un espacio para reflexionar en voz alta sobre las muchas dudas y suposiciones que guardaban al respecto, y sentir algún alivio.

Sin embargo, una circunstancia particular me enfrentó a las limitaciones de este tipo de investigación. Registré el suicidio por envenenamiento de un poblador que gozaba de prestigio en la región, y obtuve varias explicaciones en numerosas entrevistas. Yo consideraba el caso cerrado, pero una persona muy cercana me confió "un secreto del corazón", como ella lo llamó; había acompañado a la víctima durante las horas de agonía previas a su muerte, y ésta le había confesado los motivos de su acto. Las razones apuntaban en una dirección muy distinta a todas las explicaciones que yo había obtenido en las entrevistas. ¿Cuántos "secretos del corazón" podría desentrañar?

Las limitaciones a las que se enfrenta una investigación sobre el suicidio son sin duda muy serias. Sin embargo, considero que no deben hacernos desistir de este propósito, aunque sí se requiere ejercer mayor precaución metodológica y asumir que, al tratar la causalidad suicida, existirá siempre un grado de incertidumbre. Como dice Chua, "aquí reside la fuerza metodológica particular de la antropología: la etnografía puede capturar las realidades múltiples, cambiantes y contradictorias del suicidio tal como se viven simultáneamente" (Chua, 2014: 20).[2]

[2] "This is where the particular methodological strength of anthropology lies: ethnography is able to capture the multiple, moving, and contradictory realities of suicide as they are simultaneously lived" (Chua, 2014: 20).

© Flacso México

Acercamiento etnográfico al estudio del suicidio

En el campo de las ciencias sociales, la sociología y la sicología han aportado más al estudio del suicidio en comparación con la antropología. Las investigaciones antropológicas resultan escasas; hay varios artículos etnográficos, pero los libros dedicados al suicidio son todavía pocos.[3] Llama a reflexión esta falta de interés, ya que el acercamiento etnográfico presenta enormes ventajas para profundizar en asuntos tan delicados como éste, en la medida en que el investigador establece una relación de largo plazo con sus informantes, caracterizada en lo común por la familiaridad y la confianza (Jones *et al.*, 2007: 463). Varias razones se han señalado sobre este descuido. Se argumenta que las tasas de suicidio en general son muy bajas y por tanto el investigador difícilmente podrá encontrar ciertas regularidades en los plazos finitos de la investigación de campo (Johnson, 1981: 325). Se menciona que si bien la etnografía descansa en la interacción cotidiana con los informantes, el carácter íntimo y no anticipado del suicidio hace imposible observar sus antecedentes o el hecho mismo (Owens y Lambert, 2012: 349). Romanucci-Ross destaca además la limitante metodológica de que no se puede entrevistar a la víctima (citada en Owens y Lambert, 2012: 349). Chua (2009), por su parte, ha expuesto otro tipo de motivos. Ella plantea que el desinterés o rechazo de los antropólogos tal vez reside en que el suicidio es visto sólo como un acto de destrucción, contrario a los temas que tradicionalmente investiga esta disciplina: cultura, parentesco y vida social (Chua, 2009: 16-17).

A diferencia de los métodos de la sociología y la sicología, el acercamiento etnográfico permite conocer a fondo las opiniones y perspectivas sobre el suicidio de la gente local, por medio de sus narrativas. Éstas nos proporcionan material abundante que puede ser leído de muchas maneras y desde diferentes ángulos. Además, la presencia prolongada del antropólogo/a y la convivencia con la población local posibilita observar en detalle y a profundidad la dinámica social local, en relación con la muerte autoinfligida. Pero, como ya señalé arriba, en el análisis de este tema

[3] Esta situación está cambiando. A partir de 2012, se han publicado trabajos antropológicos en varios números de revista dedicados al tema (*Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 36, 2012; *Contributions to Indian Sociology*, vol. 46, 1-2, 2012), así como compilaciones (Honkasalo y Tuominen, 2014; Broz y Münster, 2015), y libros (Chua, 2014), entre otros.

Derechos reservados

habrá siempre —necesariamente— un grado importante de incertidumbre. A lo largo del texto insisto en esta limitante particular.

El argumento de este libro se ha construido siguiendo dos ejes principales. El primero tiene que ver con los entendimientos culturales particulares de los pobladores en torno al suicidio y, más precisamente, de la acción suicida. El segundo se propone el análisis del comportamiento suicida recurriendo a las herramientas de la sociología y la antropología.

Sobre el primer eje —los entendimientos locales—, recuerdo que después de varias estancias en campo, y en coincidencia con el suicidio de una jovencita en una de las localidades de estudio, una mujer me confió que esa muerte había sido provocada por brujería. Ella me explicó que la joven efectivamente se había quitado la vida, pero que su impulso no respondía a una decisión propia sino al "daño" que le habían "echado". Esta explicación me desconcertó pues contradice la definición de suicidio que consideraba comúnmente aceptada: la muerte como resultado de la decisión consciente de la víctima. Si una persona puede quitarse la vida, ya sea ahorcándose o tomando veneno, por un acto de brujería, ¿cómo se concibe localmente la acción humana que puede permitir tal lectura de un suicidio?

De las diversas explicaciones que registré, algunas reconocen que la víctima procura conscientemente su propia muerte, mientras que otras imputan el suicidio a fuerzas externas que la "empujan" a quitarse la vida. En discusión con las teorías de la "agencia" (Ahearn, 2001a y 2001b; Giddens, 1995; Ortner, 2006, entre otros), decidí recurrir a la noción de responsabilidad (Ahearn, 2001b) para analizar cómo y a quién se atribuye localmente la muerte autoinfligida. Fue así como distinguí cuatro explicaciones diferentes, con las que agrupé todas las causas mencionadas. En una de éstas, el suicidio se ve como resultado de problemas de la vida cotidiana (adulterio, violencia intrafamiliar, regaños y ofensas, entre otros). En una más, como efecto de un acto de brujería, provocado por las envidias entre vecinos. También se le percibe como consecuencia del consumo excesivo de alcohol (o marihuana) que hace que la persona actúe "sin saber lo que hace" y, finalmente, otra lo concibe como expresión del destino fijado por Dios. De estas cuatro explicaciones, sólo la de los problemas cotidianos le reconoce responsabilidad sobre la muerte a la víctima, mientras que las otras tres la desplazan a sustancias, seres y fuerzas sobrenaturales ajenos a ella. Cabe resaltar que los pobladores las utilizan y combinan en sus narrativas sobre suicidio sin que les parezcan

© Flacso México

excluyentes o contradictorias, por lo que siempre hay ambigüedad en torno a la responsabilidad.

En la actualidad se recurre a unas explicaciones más que a otras. Por ejemplo, la que apunta al destino divino como causa de suicidio es seriamente cuestionada por algunos, mientras que la de los problemas cotidianos goza de amplia aceptación. Nuevamente en diálogo con las teorías de la "agencia", indago si las explicaciones actuales —las "teorías nativas"— están cambiando a la par de las otras transformaciones que viven estas sociedades rurales, y si lo hacen, cómo y en qué sentido. ¿Están perdiendo importancia algunas de estas teorías locales? ¿Se han modificado sus contenidos? ¿Las explicaciones sobrenaturales están cediendo el paso a las que atribuyen responsabilidad directa a la víctima?

No es posible explicar los entendimientos locales sobre la responsabilidad al margen de un conjunto de creencias en torno a las almas o entidades anímicas que componen la persona. Esto es así porque en una de éstas se ubica la voluntad, aquella que participa en la acción suicida. Rastrear los entendimientos sobre las almas nos permite comprender algunas de las desigualdades entre ellas, así como la distinta vulnerabilidad que presentan ante el suicidio. En las localidades de estudio se piensa además que existen seres y fuerzas que actúan sobre dichas entidades anímicas y que pueden afectarlas, incluso dominando su voluntad para empujarlas a quitarse la vida. Nuevamente las ideas sobre la persona y sus almas refuerzan la ambigüedad e indeterminación en torno a la voluntad de quitarse la vida.

A primera vista, sorprende esta caracterización tan ambigua y vaga sobre la acción suicida, quizá más porque está revestida de creencias en la brujería, las almas y diversos seres sobrenaturales. Pero, ¿no hay la misma ambigüedad en las explicaciones médicas que, al hablar de enfermedades mentales, como la depresión, desplazan la responsabilidad del suicida a los neurotransmisores, sustancias químicas en el cerebro (dopamina, serotonina, entre otras) que llevan al paciente a perder el control sobre sus actos?

El segundo eje de la investigación analiza el comportamiento suicida en las localidades de estudio. Esta parte de la investigación se ha construido, obligadamente, en diálogo crítico con *El suicidio* de Emile Durkheim, de 1897. Hasta la fecha, dicha obra se mantiene como la referencia más importante sobre el tema en las ciencias sociales, y muchos

Derechos reservados

autores retoman sus planteamientos sin mayor discusión. Es urgente superar algunas de sus tesis; desde su perspectiva, por ejemplo, un acercamiento etnográfico simplemente no tiene cabida.[4]

En torno a la caracterización de la acción suicida existen teorías distintas. Aquellos estudiosos que retoman a Durkheim la explican como el resultado de determinaciones estructurales (que el suicida generalmente desconoce), mientras que otros (Malinowski, 1986; Counts, 1980) la ubican en el lado opuesto, como expresión de las intenciones conscientes de la víctima. En este trabajo he retomado los planteamientos de Pierre Bourdieu (1993; 1995), para quien la acción humana no está totalmente determinada por la estructura social, pero tampoco es resultado de una elección libre y consciente. El concepto de *estrategia* que propone el autor es central para disolver la falsa disyuntiva estructura/agencia. Los agentes sociales —señala Bourdieu— desarrollan un sentido del juego o sentido práctico que les permite actuar *estratégicamente* (espontáneamente) de acuerdo con su posición social, en función de las posibilidades reales y los beneficios que les reporte determinada situación.

Siguiendo estos planteamientos teóricos, examiné las circunstancias particulares y situadas que vive la población de estudio, por medio de un enfoque histórico y relacional, que pone de relieve las desigualdades de poder en ese espacio social (Bourdieu, 1993; 1995). Las localidades de estudio —Río Grande y Cantioc— fueron sociedades campesinas históricamente dedicadas a la agricultura, que transitan desde hace décadas a nuevas formas de subsistencia y organización. En éstas, los agentes sociales ocupan posiciones desiguales a partir del género, edad, parentesco y condiciones socioeconómicas, principalmente, y entran en disputas por mantener y defender su posición o alcanzar otras mejores. Es importante destacar que las posiciones se definen relacionalmente y además son cambiantes. En esta dinámica de poder, el comportamiento suicida puede ser un recurso para

[4] Para la perspectiva teórica y metodológica que representa Durkheim (1998a), no tiene sentido conocer las opiniones de los suicidas (en sus cartas de despedida), ni de la gente cercana al hecho, porque éstas ofrecen "causas individuales" que no son las verdaderas razones para quitarse la vida. Un acercamiento etnográfico, según el autor, no aportaría al análisis del fenómeno pues las causas verdaderas son de orden estructural (y la gente no es consciente de éstas). En este sentido, Landsberg (1995) critica a Durkheim porque se refiere al suicidio como "un tipo de muerte" y no como "un acto humano"; hablar en los términos de Landsberg le obligaría a tomar en consideración otros elementos además de los estructurales.

© Flacso México

incidir en esa lucha. Desde la perspectiva de la acción suicida como *estrategia*, las prácticas suicidas —suicidios consumados, intentos fallidos y amenazas verbales— pueden entenderse como la expresión de las disputas de poder entre los agentes sociales que luchan por alcanzar una posición diferente en el espacio social.[5]

Este acercamiento me permitió examinar en profundidad el tipo de conflictos asociado localmente con el suicidio (violencia intradoméstica, adulterio, abandono, disputas por la herencia de la tierra y el matrimonio de los hijos, problemas económicos, envidias, entre otros) y las relaciones específicas que conducen a estas tensiones, que se originan sobre todo en el grupo doméstico. Hice confluir la información sociodemográfica que obtuve (género, edad, estado civil de las víctimas) con el análisis de la conflictiva social local, pero no para establecer relaciones causales directas y lineales, sino para delimitar diferentes tendencias de vulnerabilidad al suicidio, a partir de la posición social y de las expectativas y aspiraciones que se albergan. Encontré así que en las localidades de estudio el suicidio es más frecuente entre hombres que entre mujeres, y entre casados que entre solteros. También apunté que muchas de las tensiones que viven las mujeres y que se asocian localmente al suicidio se vinculan con la dominación masculina. En el caso de los hombres, además de las tensiones maritales, está la presión por cumplir con el rol (cada vez más difícil) de proveedor de la familia.[6] En el grupo de los jóvenes resalté la falta de correspondencia entre sus aspiraciones y expectativas para el futuro y las condiciones cotidianas de vida.[7]

El estudio de la dimensión local hace evidente que el acto suicida no concluye con el fallecimiento de la víctima, como pensaba Durkheim, pues su impacto va más allá al afectar (o pretender afectar) de formas

---

5 Este planteamiento difiere radicalmente del de Durkheim. Para este autor, el suicidio es un síntoma de la patología social, manifestación de la condición de anomia que vive la sociedad. Yo lo entiendo, en cambio, como expresión de las tensiones y conflictos cotidianos que son inherentes a la dinámica social, esto es, de las luchas en torno a la distribución del poder en un espacio social determinado.

6 Este rol se relaciona con las prácticas y concepciones de la dominación masculina, asumida socialmente por hombres y mujeres como natural.

7 Estas tendencias señaladas se fundan en los casos analizados. Sin embargo, esta lectura no debe sustituir o desplazar la indagación puntual sobre cada caso particular que pueda presentarse a futuro.

Derechos reservados

diversas las relaciones en el espacio social. Las prácticas suicidas buscan provocar cambios, aunque éstos no siempre se dan en el sentido que la víctima anticipara.[8] Por esta razón, Chua (2009) habla de la "productividad" de dichas prácticas, pues el suicidio no sólo trata de la muerte sino también de la vida después del acto.

También fue necesario examinar los diferentes vínculos que existen entre la dimensión local y la regional/global, dimensiones que se influyen mutuamente (Staples, 2012). No es posible entender la configuración social actual —y el fenómeno del suicidio allí presente—, al margen de los procesos económicos, políticos, sociales y culturales que se han vivido a nivel regional, nacional e internacional durante el siglo XX, principalmente. Seguir la pista a Río Grande y Cantioc desde fines del siglo XIX hasta la actualidad permite resaltar los procesos de cambio que han afectado a estas localidades: la irrupción de las fincas cafetaleras en manos de extranjeros, que provocó reacomodos de los asentamientos campesinos choles y el surgimiento de nuevos tipos de relaciones entre finqueros, campesinos, peones acasillados y baldíos; la llegada de los ladinos de San Cristóbal y Comitán a radicar en la región (al pueblo de Tila), ocupando con los años una posición dominante en lo económico, político y social, frente a los campesinos choles; el reparto agrario que introdujo nuevas formas de posesión de la tierra y una relación particular entre el Estado y los campesinos. El trasfondo del análisis es la transición de estas sociedades campesinas dedicadas a la producción de autoabasto hacia la producción para el mercado; y, desde unas décadas hasta la fecha, otra transición más, que le resta importancia a la agricultura en presencia de una mayor diversificación productiva y diferenciación socioeconómica. Estos cambios han impactado en las formas de organización local —en particular al grupo doméstico y la lógica patriarcal que lo sustentaba—, los estilos de vida y en las expectativas de futuro de la población, entre otros.

Coincido con Durkheim en que los cambios introducidos por "el industrialismo" —el advenimiento de la sociedad moderna— han tenido

[8] Por ejemplo, un intento de suicidio por parte de la esposa puede contribuir a que el marido evite maltratarla como antes, pero además puede redundar en una mayor descalificación de la mujer por parte de los suegros y el esposo, por su supuesta ineptitud para lidiar con los problemas diarios. En otro caso, el suicidio de una jovencita llevó a que varios padres de familia tuvieran cuidado al "regañar" a sus hijas adolescentes, conscientes de que podían reaccionar de la misma manera.

© Flacso México

un impacto importante en las tasas de suicidio, en este caso, en la región de estudio, pero planteo que no son los responsables directos, ni únicos, de este fenómeno. El análisis del espacio social local desde la perspectiva bourdieana evidenció que, aparte de los cambios introducidos por la modernidad, la dinámica social cotidiana genera conflicto, competencia y luchas.

Concluyo el libro reiterando la referencia al tema de los cambios, lo cual me permite articular los dos ejes trazados en principio: el antropológico, referido a las "teorías nativas" sobre suicidio, y el sociológico (sociodemográfico) y antropológico, que trata la dimensión social (local y global) en el contexto histórico de los cambios sucedidos a partir del siglo XX. Las explicaciones causales locales, en mi opinión, sí se están transformando aunque ninguna cae en desuso. Algunas incorporan nuevos contenidos: por ejemplo, la brujería se ha extendido a ámbitos novedosos. La reprobación del examen de admisión a la universidad por un joven fue atribuida a un "mal echado". Pero, en general me parece que la explicación de los problemas cotidianos —la que sí le reconoce responsabilidad a la víctima— se está consolidando frente a aquellas que la desplazan a fuerzas sobrenaturales. Más que una conclusión definitiva, considero que esta observación debe tomarse como el punto de partida para más y mejores indagaciones.

***

La discusión sobre los dos ejes principales aquí resumida se desarrolla a lo largo de las tres partes que componen el libro. Comienza la primera con la exposición del contexto social e histórico de la región y las localidades de estudio desde inicios del siglo XX, resaltando los importantes cambios que ha experimentado. El capítulo II presenta los datos cuantitativos del suicidio en las dos localidades —mismos que se obtuvieron del Registro Civil y mediante trabajo etnográfico— y muestra además las dificultades para construir estos datos.

La segunda parte examina los entendimientos culturales de la población local sobre suicidio. El capítulo III está dedicado al análisis de la responsabilidad, es decir, cómo y a quién se atribuye la muerte autoinfligida, mientras que el capítulo IV expone las formas en que se concibe localmente la voluntad suicida.

Derechos reservados

La última parte presenta la dimensión social del suicidio. En el capítulo V discuto diferentes propuestas teóricas sobre la posibilidad de determinar la causalidad suicida, a la vez que expongo las explicaciones causales locales que lo atribuyen a la conflictiva social. El capítulo VI contiene una descripción detallada de la dimensión social local, las posiciones sociales allí presentes y las situaciones de conflicto relacionadas con la muerte autoinfligida. En éste incorporo mi caracterización del suicidio, así como una lectura de la vulnerabilidad de los diferentes grupos sociales. En el último capítulo, el séptimo, se analizan los cambios en las explicaciones locales, esto es, en los entendimientos sobre la causalidad suicida.

Las localidades de estudio

Esta investigación se realizó en Río Grande y Cantioc, pertenecientes al municipio de Tila, el cual se ubica en el norte de Chiapas, en su frontera con Tabasco (mapa 1). Este municipio, junto a los de Palenque, Sabanilla, Salto de Agua y Tumbalá, conforman la región de habla chol chiapaneca, aunque también se encuentran hablantes de dicha lengua en los municipios de Huitiupán y Yajalón de ese mismo estado, si bien en menor cantidad. Asimismo, hay población hablante del chol registrada en Tabasco, Campeche y Quintana Roo.

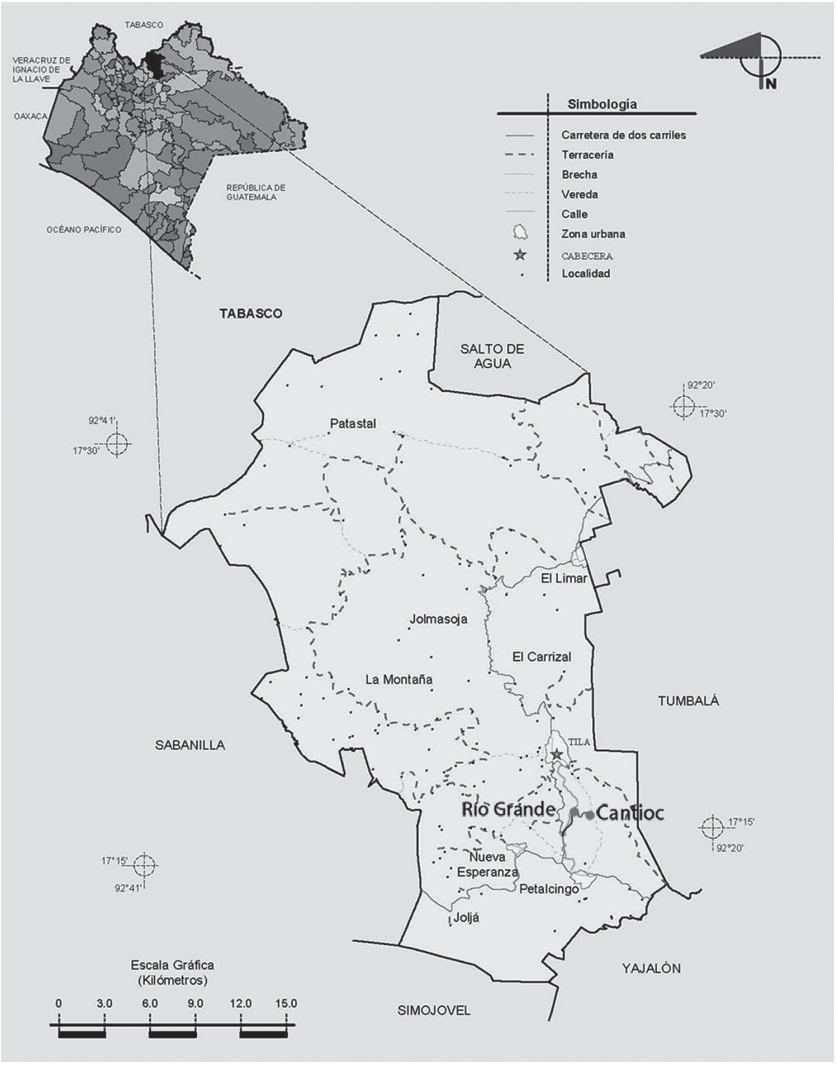
En el censo de 2010, Río Grande contaba con 880 habitantes y Cantioc con 1426 (INEGI, 2010). En ambas localidades vivía casi exclusivamente población chol.[9] Tanto Río Grande como Cantioc forman parte del ejido de Tila.[10] Éste incluye además a Chulum Chico, Misijá, Nicolás Bravo, Panzulstial y Unión Juárez; allí también se localiza el poblado de Tila.

[9] De acuerdo con el censo 2010 (INEGI), sólo 23 individuos de la población total de ambas localidades (dos de Río Grande y 21 de Cantioc) son fuereños, aunque no aclara su procedencia. Durante el trabajo de campo observé que la mayoría de éstos eran mujeres casadas con campesinos locales, algunas de ellas originarias de poblaciones choles vecinas, o mestizas. Generalmente no se acepta que lleguen hombres fuereños a radicar, porque podrían sentirse con derechos a reclamar tierra para su uso.

[10] El municipio de Tila incluye cuatro comunidades agrarias y 21 ejidos, entre ellos el de Tila (VII Censo Agropecuario, 1991).

© Flacso México

Mapa 1. Localidades de estudio: Cantioc y Río Grande. Municipio de Tila, Chiapas



Fuentes: Mapa elaborado con base en INEGI. Marco Geoestadístico, Versión 4.3; INEGI. Información Topográfica Digital Escala 1:250 000 serie III; INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010. Principales resultados por localidad (ITER).

Derechos reservados

El acceso a Río Grande y Cantioc se ubica en la carretera que va de Petalcingo a Tila. Seis kilómetros antes de llegar al pueblo de Tila se encuentra el desvío a la terracería que conduce a esos poblados. El trayecto que lleva a Río Grande, generalmente en buenas condiciones, recorre un pequeño valle por el que atraviesa el río Grande o Ño Já. Entre parcelas cultivadas de maíz y de café, se accede al pequeño poblado, asentado de modo ordenado en torno a la escuela. Al seguir por la misma terracería, dos kilómetros adelante, está Cantioc. Aquí el terreno es escarpado y rocoso, y aunque en la parte alta hay varias casas en torno a la escuela y la clínica, y en la parte baja un barrio más poblado, muchas familias aún viven dispersas y lejos del centro, accediendo a sus hogares por veredas muy difíciles de transitar durante la época de lluvias.

Ambas localidades han estado asentadas en este territorio al menos desde finales del siglo XIX, y mantienen relaciones estrechas desde entonces. Son frecuentes los matrimonios entre pobladores de una y otra, por lo que comparten vínculos de parentesco. Hay igualmente intercambios comerciales, de trabajo y rituales; la escuela secundaria de Cantioc atrae a los jóvenes de Río Grande y otras poblaciones vecinas. También existen —por supuesto— tensiones y rivalidades, relacionadas en su mayor parte con disputas por la tierra, recursos naturales (agua) y servicios públicos, además de las producidas por adscripciones políticas y religiosas. La preocupación sobre el suicidio es compartida, y se reconoce localmente que la situación en Cantioc es apremiante porque presenta más casos que en Río Grande.

© Flacso México

Derechos reservados

Primera parte
La región de estudio

© Flacso México

Derechos reservados

I. La región de Tila: contexto histórico-social

La reconstrucción del contexto histórico-social a lo largo del siglo XX de la región de Tila y de las localidades de estudio, Río Grande y Cantioc, es necesaria para el acercamiento analítico al suicidio que propongo en este trabajo. Dicha revisión responde al hecho de que varias interpretaciones teóricas han relacionado ese fenómeno con los cambios sociales, sobre todo con aquellos introducidos por la "modernidad".

Cambios sociales y suicidio, ¿una relación causal?

Emile Durkheim estableció la correspondencia entre cambios sociales y la muerte autoinfligida en su influyente obra *El suicidio* de 1897. Previamente otros autores habían señalado esta conexión, aunque fue Durkheim quien sistematizó los hallazgos anteriores y los propios en un planteamiento más ambicioso y consistente, que buscaba establecer la validez del método sociológico para el análisis de este fenómeno.[1]

Durante el siglo XIX, las explicaciones causales sobre la muerte autoinfligida apuntaron en diferentes direcciones: algunos analistas la atribuyeron a enfermedades mentales, otros a aspectos raciales o climatológicos.

[1] Giddens (1983) revisó a los autores que antecedieron a Durkheim y que adelantaron algunas de sus propuestas. Falret, por ejemplo, relacionó en 1822 las tasas de suicidio con el cambio social repentino y la depresión económica; por su parte, Wagner estableció en 1864 una relación clara entre las tasas de suicidio y la adscripción a las religiones protestante y católica.

© Flacso México

Durkheim y varios estudiosos más circunscribieron el análisis a las causas sociales. La asociación entre suicidio y "civilización" se plasmó en muchas investigaciones estadísticas con un acercamiento moral (social), cuyas interrogantes surgían de las constantes que se encontraban en las tasas nacionales de este tipo de muerte. Según estos autores, los datos mostraban tendencias regulares dentro de cada país, con escasa variación en el tiempo. Esto validaba la idea de que las causas de suicidio debían radicar en otros motivos más allá de los individuales (Giddens, 1983).

Entre aquellos que, como Durkheim, se enfocaron en el análisis social, la mayoría coincidió en señalar que las tasas eran más altas en las localidades urbanas que en las rurales, como resultado de los cambios sociales introducidos por la urbanización y el desarrollo moderno.[2] Falret (1822), por ejemplo, aseguraba que "la civilización juega un gran rol en la producción de suicidio"; Morselli (1879) describió el suicidio como "la enfermedad fatal de los pueblos civilizados" (citados en Kushner, 1993).[3] De la mano de esta caracterización negativa de la sociedad urbana se estableció su contraparte, la que sostenía que la sociedad rural tradicional resguardaba del suicidio, y a la mujer como la representante de los valores y costumbres que prevenían la desintegración social.[4]

Durkheim compartió esa visión en torno al papel de la urbanización: "por todas partes el suicidio castiga con más fuerza a las ciudades que al campo. La civilización se concentra en las grandes ciudades; el suicidio hace lo mismo" (Durkheim, 2007: 260). Según Kushner (1993), fueron muchos los factores y efectos que los autores citados y otros atribuyeron a la vida en la ciudad. Entre los efectos morales se destacó, por ejemplo, la corrupción producto del desenfreno, el tiempo de ocio propicio para el

---

2 Esta fue la concepción incluso de muchos médicos que diagnosticaban el suicidio como una enfermedad mental provocada por la vida urbana.

3 Los originales en inglés dicen "civilization plays a great role in the production of suicide", y "fatal disease of civilized peoples", respectivamente. Esta visión sobre el efecto negativo de la sociedad urbana era compartida en Europa y Estados Unidos no sólo por los estudiosos del suicidio, sino también por pensadores religiosos como los calvinistas, filósofos como Voltaire, literatos y periodistas, entre muchos otros (Kushner, 1993). En Perú, por mencionar un ejemplo latinoamericano, Drinot (2004) describe cómo el discurso médico y legal de principios del siglo XX atribuye el suicidio en Lima a la creciente modernización de la ciudad, que genera males como la locura y la neurastenia.

4 Kushner y Sterk (2005) y Kushner (1993) discuten en profundidad la concepción durkheimiana que sostiene que la mujer no es, por naturaleza, proclive al suicidio.

Derechos reservados

surgimiento de vicios (tabaco y opio) y la falta de restricciones morales y sociales. Respecto de la salud de los habitantes urbanos se dijo que en la vida urbana la mente está expuesta a altos niveles de estrés, hay menor tolerancia al sufrimiento y surgen enfermedades tales como la melancolía. En términos sociales, los efectos fueron considerados graves pues se pensó que en la ciudad, a consecuencia de la ruptura del orden tradicional, se relajan los controles autoritarios comunitarios, surgen nuevas aspiraciones sociales por la educación que no siempre se ven satisfechas, la lucha por la sobrevivencia es descarnada, y el pensamiento religioso pierde importancia, entre lo más importante (Kushner, 1993).

Durkheim desarrolló en profundidad su concepción sobre la sociedad moderna en la obra de 1893, *La división del trabajo social*, y vinculó las conclusiones con los resultados de su investigación sobre suicidio. De la tipología que propuso, dos clases de suicidio correspondían más claramente a la sociedad tradicional con solidaridad mecánica, y dos a la sociedad moderna determinada por la solidaridad orgánica.[5] El suicidio se convirtió entonces en un índice para medir el grado de integración o desintegración social, es decir, la patología social. En cuanto a los tipos propios de las sociedades tradicionales "inferiores o primitivas", Durkheim describió al *altruista* como una obligación (o sacrificio) que la sociedad impone al individuo más que como un derecho o decisión autónoma de éste. Mientras que del *fatalista*, cuya descripción limita a una nota a

[5] Durkheim distingue estas dos formas de sociedad con base en el vínculo social o solidaridad que surgen entre sus miembros. Para él, la solidaridad "crea entre los hombres todo un sistema de derechos y deberes que los liga unos a otros de una manera durable" (Durkheim, 2007: 426), pero al igual que otros hechos morales, no es susceptible de ser observada y estudiada más que en su manifestación externa: el derecho. La solidaridad mecánica se desarrolla en las sociedades inferiores o segmentarias, que son pueblos conformados por una asociación de clanes con vínculos consanguíneos, cuyos miembros se dedican a las mismas actividades productivas. En estas sociedades prevalece el interés colectivo sobre el individual, se desarrolla una conciencia colectiva asentada sobre preceptos religiosos, y prevalece el derecho penal que impone sanciones represivas para mantener la cohesión social.

En las sociedades con solidaridad orgánica se da la división del trabajo; los miembros se dedican a actividades diferentes y cumplen funciones sociales distintas, pero indispensables para el conjunto. Existe además coordinación y subordinación ante un órgano central, el Estado. Predomina el derecho cooperativo que se establece únicamente entre las partes interesadas, y mediante la sanción restitutiva se busca restaurar las relaciones como eran antes de la violación de la ley, en lugar de castigar al culpable. En la medida en que avanza la división del trabajo social se diluye el peso de lo colectivo y surge una individuación excesiva (Durkheim, 2007).

© Flacso México

pie de página debido a su escasa relevancia y frecuencia, dijo que resulta de un exceso de reglamentación, de una disciplina opresiva que anula al individuo.

En la sociedad moderna quedaron ubicados los tipos contrapuestos, a los que Durkheim dedicó prácticamente toda su obra sobre el tema. Destacó tanto al suicidio egoísta (opuesto del altruista), porque resulta de una individuación excesiva y un alto grado de diferenciación social, como al suicidio anómico (contrario al fatalista), que se presenta en particular en la sociedad moderna pero también en otras, y es consecuencia de cambios sociales bruscos y profundos que alteran las formas organizativas anteriores sin sustituirlas por nuevas, creando así desregulación social. Durkheim concluyó, por lo tanto, que el suicidio en las sociedades segmentarias o inferiores era relativamente escaso y no respondía a la falta de regulación, sino al exceso de ésta. "Por el contrario, el verdadero suicidio, el suicidio triste, encuéntrase en estado endémico en los pueblos civilizados" (Durkheim, 2007: 259), decía refiriéndose a los suicidios egoísta y anómico.

Estos planteamientos de Durkheim sentaron las bases para los estudios sociales sobre el suicidio, y sorprendentemente se retoman con frecuencia en las investigaciones actuales de manera acrítica. Anticipo que, de acuerdo con los resultados de mi investigación, la afirmación que sustenta que el suicidio es propio de la sociedad urbana no se sostiene en lo mínimo, como señalaré cuando revisemos las tasas locales de muerte autoinfligida.[6] En cambio, la correlación durkheimiana entre cambios sociales y suicidio me parece más fructífera, aunque debe examinarse en toda su complejidad, y es ésta la que ha dado pie a este capítulo.

En discusión con Durkheim, Arias y Blanco (2010) aportan elementos valiosos acerca del peso de los cambios sociales en la causalidad suicida en su artículo "Una aproximación al entendimiento del suicidio en

[6] Se ha señalado que esta afirmación ni siquiera es válida para la época de Durkheim. Kushner (1993) asevera que tal planteamiento contradice varias de las fuentes a las que Durkheim tuvo acceso en su tiempo. Así, el sociólogo francés recurrió al trabajo de Steinmetz (1894) para conceptualizar el tipo de suicidio altruista, pero ignoró la conclusión que decía que el suicidio entre los pueblos primitivos era más alto que entre los civilizados. Tampoco prestó atención a las conclusiones de Cazauvieilh, quien en *Du suicide*, de 1840, demostró que en su región rural había más suicidios que en el medio urbano (Kushner, 1993; Giddens, 1983).

Derechos reservados

comunidades rurales y remotas de América Latina"; uno de los escasos trabajos que trata el tema para la región. En éste, los autores señalan que en la actualidad existe una "representación idílica de lo rural" muy extendida en el medio académico y entre la población latinoamericana en general, que ha contribuido a invisibilizar el suicidio en estas zonas. A pesar de que se reconoce la pobreza y marginación del campo —agregan estos autores—, se sostiene que predominan la armonía, la felicidad, el interés colectivo por encima del individual, y que imperan las relaciones de solidaridad mecánica descrita por Durkheim, o del tipo *Gemeinschaft* o comunidad, planteada por Tönnies.[7]

En México, la antropología contribuyó durante décadas a reproducir la idealización de lo rural. Según Viqueira (1995) y Lisbona (2005), la sociedad rural mexicana, principalmente la indígena, fue descrita en términos de la comunidad tönnesiana: armónica, igualitaria, económicamente homogénea, en consenso respecto de la religión y la tradición, y con una forma de organización social basada en el parentesco (Viqueira, 1995: 23; Lisbona, 2005: 29-30). En esta visión, como en la de la sociedad tradicional de Durkheim, los conflictos internos en general no tienen cabida y el cambio social —cuando se reconoce— se ve sobre todo como un elemento desintegrador negativo.

Tomando distancia de estos planteamientos idílicos, Arias y Blanco proponen varias hipótesis de trabajo para investigar la relación entre el suicidio y las transformaciones estructurales en América Latina. Ellos afirman que los procesos de cambio socioeconómico en la región de estudio —el proyecto desarrollista de modernización primero y el proyecto globalizador neoliberal después— han impactado en las tasas de suicidio, pues han contribuido a que crezca una mayor vulnerabilidad entre determinados grupos de la sociedad. El proyecto desarrollista, acompañado de programas de reforma agraria y de explotación agrícola planificada, llevó a las localidades rurales mayor diferenciación socioeconómica, nuevas formas de consumo y cambios en las identidades culturales (en

[7] Muchos autores identifican en lo general los planteamientos de solidaridad mecánica y orgánica de Durkheim con los de comunidad y asociación de Tönnies. Delgado (2005), apoyándose en Giner, discrepa de ello. Sin embargo, considero que en términos de la caracterización de la sociedad premoderna, las coincidencias entre uno y otro son más que las diferencias. Para más sobre esta discusión, véase Aldous *et al.* (1972).

© Flacso México

cuanto al género y la edad, principalmente). Sin embargo, este proyecto no cumplió con el ofrecimiento de la movilidad social generalizada que pronosticaba un mejoramiento económico para todos. Algunos se vieron beneficiados y se crearon más espacios para la participación de las mujeres en el mercado laboral, pero muchas de las expectativas no fueron satisfechas. Estos cambios han traído consigo "un estado de desesperanza y desilusión" (Arias y Blanco, 2010: 196), que estos autores describen como el efecto de promesa rota,[8] e infieren que "la modernización puede tener una influencia tanto directa como indirecta sobre las tasas de suicidio" (Arias y Blanco, 2010: 198).

Según los mismos Arias y Blanco, el proyecto globalizador agudizó la situación creada por el modelo desarrollista, pues con el impulso de las nuevas políticas de desregulación económica y apertura comercial se vieron afectados y sufrieron retrocesos aquellos sectores beneficiados. A las expectativas iniciales de mejoramiento económico promovidas por la modernización, se agregaron las difíciles condiciones que resultaron del retiro del apoyo del Estado a la agricultura y la liberación de precios de los productos agrícolas. La relación entre transformaciones estructurales y suicidio es, para estos autores, manifiesta.

Llama la atención que muchos de los elementos referentes a la causalidad suicida que Arias y Blanco identifican en América Latina son casi los mismos que varios antropólogos señalan para otras partes del mundo. Parry (2012), en su investigación en una ciudad acerera de la India, encuentra que las tasas de suicidio son más altas entre los trabajadores calificados que entre los más pobres. Ubica la causalidad suicida en la liberalización económica y las expectativas frustradas de la "aristocracia" trabajadora, que siente que pierde el estatus de privilegio del que gozaba antes. De igual forma refiriéndose a la India, Münster (2012) destaca la gran cantidad de literatura que atribuye los "suicidios campesinos" a la globalización, argumentando que los ha empujado a endeudamientos imposibles de pagar. Widger (2009), por su parte, analiza el suicidio en una región de Sri Lanka en relación con la estructura de parentesco, y reconoce que los cambios socioeconómicos

[8] Arias y Blanco retoman de Glock Gabennesch la noción de "efecto de promesa rota", que refiere cómo el incumplimiento de expectativas lleva eventualmente al suicidio.

Derechos reservados

impactan directamente sobre el suicidio al afectar las formas locales de organización social. Mientras que Staples (2012b), al investigar una colonia de leprosos en la India, encontró altas tasas de suicidio entre los hijos sanos de éstos. Se trata de una colonia que ha vivido al amparo de organizaciones altruistas y oficiales, lo que ha generado expectativas entre los más jóvenes sobre una vida diferente a la de sus progenitores, pero que no se ha materializado. De nuevo el suicidio se atribuye a transformaciones estructurales y expectativas insatisfechas. De estas investigaciones se concluye que, en la medida en que el impacto del neoliberalismo y la globalización varía de región en región, es indispensable conocer a fondo la situación histórica particular de la zona de estudio (y reconocer tanto los cambios positivos como los negativos).

En esta investigación, considero que el suicidio se relaciona con los cambios sociales provenientes de los procesos modernizadores y la globalización, aunque éstos no son la causa directa ni única, como espero esclarecer a lo largo del libro. Por tal razón, he incluido este capítulo que, en las siguientes dos secciones, registra las más importantes transformaciones en la región de estudio durante el último siglo. A la primera sección corresponde la descripción general de la configuración regional, abarcando desde fines del siglo XIX hasta la década de 1930. El énfasis se ha puesto en resaltar los principales cambios: uno muy importante fue la instauración de las fincas cafetaleras a manos de capital extranjero, lo que provocó reacomodos espaciales de los asentamientos campesinos choles y el surgimiento de novedosas y diferentes relaciones entre finqueros y campesinos, muchos de ellos convertidos ahora en peones acasillados y baldíos. Otra transformación relevante fue la llegada de ladinos procedentes de San Cristóbal de Las Casas y Comitán, a radicar en la región, mismos que pasaron a ocupar paulatinamente una posición económica, política y social dominante en relación con los campesinos indígenas. Finalmente se revisa el reparto agrario que modificó la dinámica regional, pues creó nuevas formas de posesión de la tierra y fundó una relación particular entre campesinos y Estado.

La segunda sección del capítulo se dedica a Río Grande y Cantioc, las localidades de estudio, y presenta un acercamiento a su dinámica social. Se abarca de los inicios a las últimas décadas del siglo XX. El propósito es analizar la transición de estas sociedades de la producción agrícola de autoabasto a una economía de mercado, debida a la introducción del

© Flacso México

cultivo de café entre los campesinos, la presencia del Estado por medio de sus instituciones, la diversificación productiva y la resultante diferenciación socioeconómica. De igual modo se revisa el impacto del arribo de nuevas organizaciones políticas y religiosas, así como la crisis económica y política de la década de 1990, entre los procesos fundamentales.

El cultivo del café y las fincas en la configuración regional

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, diversas empresas agroexportadoras extranjeras se instalaron en el norte del estado de Chiapas, en la región habitada por población de lengua chol. Las políticas de progreso que impulsaba el gobierno federal que presidía Porfirio Díaz,[9] promovían la explotación de tierras ociosas (nacionales o ejidales) para desarrollar la agricultura y ganadería comercial, y alentaban la inversión extranjera. Animadas además por las favorables políticas estatales que decretó el entonces gobernador de Chiapas, Emilio Rabasa (1891-1894),[10] dichas empresas se dedicaron al cultivo del café y a la explotación del hule y las maderas preciosas. En el municipio de Tila, perteneciente entonces al departamento de Palenque, se establecieron explotaciones cafetaleras conocidas como fincas, en su mayoría en manos de alemanes y estadounidenses.

La producción de café para exportación se había iniciado en la Verapaz y la Costa Cuca en Guatemala desde mediados del siglo XIX, con inversión de capital alemán y como consecuencia de la política liberal vigente en la nación vecina (García de León, 1985: 178). Aquellas empresas obtuvieron resultados tan exitosos que a finales de siglo se extendieron hacia el Soconusco, en las partes bajas de Chiapas, donde

9 Porfirio Díaz fue presidente de México en dos periodos: 1876-1880 y 1884-1911.

10 Rabasa llegó a la gubernatura con el apoyo del presidente Díaz. Él pretendía la modernización de Chiapas e implementó medidas con ese objetivo. En materia agraria, impulsó el "reparto" o "fraccionamiento", que dividía las tierras comunales o ejidales de los pueblos para volverlas parcelas privadas, con el propósito de estimular una agricultura de corte capitalista por medio del desarrollo de una nueva clase de campesinos emprendedores. Sin embargo, los resultados fueron contrarios. Dichas tierras fueron divididas y se vendieron a precios módicos, sobre todo a comerciantes, capataces y rentistas y no a campesinos. Esto condujo a la desaparición de muchas comunidades rurales indígenas (Benjamin, 1990: 72-74).

Derechos reservados

había muchas tierras disponibles. Poco después la producción cafetalera en fincas alcanzó la región norte, que contaba con tierras aptas para ese cultivo y mano de obra suficiente. En Tila se ubicaron la finca Jonolpak, de la Pennsylvania Plantation Company[11] y la Mumunil (después Morelia y Los Mangos), propiedades de alemanes.[12] En Tumbalá y Salto de Agua se asentó la finca El Triunfo, de la German American Coffee Company,[13] y en Sabanilla, la finca El Progreso,[14] entre las más importantes. El café cosechado en estas propiedades se llevaba a Salto de Agua, desde donde se enviaba por el río Tulijá a los puertos del golfo de México para embarcarlo a Europa y Estados Unidos. El cultivo de café para la agroexportación implicó la integración de la región al mercado capitalista mundial.

Estas empresas contaron con el apoyo estatal para hacerse de amplias extensiones de tierra y de fuerza de trabajo indígena para sus actividades productivas. La instauración de las fincas introdujo nuevas relaciones en la región chol entre los ahora propietarios de la tierra y los campesinos que allí radicaban. Algunos asentamientos indígenas quedaron insertos en las fincas y los pobladores se desempeñaron como sus peones acasillados.[15] El caso de la finca El Triunfo en Tumbalá, documentado en detalle por Alejos (1994a), muestra con crudeza cómo la vida de los campesinos indígenas se transformó radicalmente y fueron reducidos a condiciones extremas de servidumbre y pobreza. En circunstancia diferente se

---

11 En el documento "Indios choles de Tila (comunales de Jolsibaquil) ganan un pleito contra Carmen Trujillo", de 1891, los indígenas denuncian que los hermanos Kortum y la Pennsylvania Plantation Co. transforman "sus plantaciones comunales de cacao en cultivos de café y caucho" (García de León, 1985: 164).

12 Friedrich Kortüm fue el propietario de esta finca. Según Helbig, Kortüm llegó a Yajalón en 1894, y contaba con la experiencia de trabajo previa en Guatemala en la finca de la familia Schlubach, originaria de Hamburgo, Alemania (Alejos, 1999: 43).

13 Esta compañía se formó en 1903 y, según Benjamin (1990: 123), fue la segunda más importante en Chiapas, con cuarenta y tres mil acres de tierra y más de tres mil trabajadores.

14 Erico y Vera Diestel, parientes de Kortüm, fueron propietarios de El Progreso (Alejos, 1999: 43).

15 Los peones acasillados eran trabajadores permanentes con acceso a una parcela dentro de la finca a cambio de realizar actividades agrícolas o de otro tipo para ésta durante tres o más días a la semana. Éstos, por lo común, eran retenidos por medio de un sistema de deudas que se heredaban de padres a hijos. Además se encontraban los trabajadores baldíos, quienes de modo habitual contaban con vivienda y tierras propias para su explotación, pero mantenían relaciones con la finca, ya fuera como asalariados o arrendatarios.

© Flacso México

encontró la comunidad de Jolsibaquil, municipio de Tila, que mantuvo una relación estrecha con la finca Mumunil, pues muchos campesinos trabajaban allí como baldíos o asalariados, sin haber sido absorbida totalmente por ella (Pérez, 2002).

Otros asentamientos indígenas de Tila, en contraste, lograron mantener sus tierras y relativa independencia de las empresas agroexportadoras, aunque ocasionalmente algunos individuos trabajaban allí a cambio de un salario. Esto último fue la situación de Río Grande y Cantioc, que permanecieron como rancherías durante este periodo, y continuaron desarrollando una economía de autosubsistencia, sólo con escasos vínculos esporádicos e individuales con las fincas (mapa 2). Sin embargo, la dinámica de las fincas trajo cambios en la configuración regional.

Mapa 2. La región de Tila

Fuente: Comité Estatal de Información, Estadística y Geografía.

En síntesis, como se desprende de las investigaciones de Alejos (1999; 1994a), Alejos y Ortega (1990) y Agudo (2005a), en las primeras décadas del siglo xx convivían en la región diferentes tipos de unidad productiva, dependiendo de la forma de propiedad sobre la tierra y del destino de los cultivos. Por un lado, había empresas o fincas

Derechos reservados

de propietarios alemanes o estadounidenses que los choles llamaban *kaxlanes*,[16] las cuales contaban con trabajadores ladinos e indígenas mozos y baldíos, y estaban dedicadas a la producción de café para la agroexportación. Y había ranchos de mediana extensión en manos de propietarios ladinos, con trabajadores indígenas, cuyo producto agrícola estaba originalmente destinado al mercado interno y después a la producción de café.[17] Por el otro lado, estaban los asentamientos indígenas dispersos en terrenos nacionales, algunos practicando una economía de autosubsistencia, otros combinando la agricultura de autoconsumo con el trabajo asalariado en las fincas. El pueblo de Tila, donde se ubica la iglesia colonial, santuario del Cristo Negro,[18] estaba habitado por ladinos funcionarios de la administración pública, el sacerdote y empleados de la iglesia, el cabildo tradicional y la mayordomía indígena. Los indígenas choles permanecían en Tila cuando tenían un cargo cívico o religioso que desempeñar. Las localidades de Río Grande y Cantioc dependían de esta cabecera municipal para asuntos administrativos y religiosos.

---

16 *Kaxlán* es aparentemente un préstamo del término español "castellano", utilizado por los nahuas durante el siglo XVI (Pitarch, 1996). Kaxlán y ladino son términos cuyos contenidos han variado históricamente. En la región chol, kaxlán se utilizó más para describir al extranjero (sobre todo a los finqueros alemanes) y ladino para referirse a los indígenas que adoptaban las costumbres españolas. Actualmente, kaxlán y ladino designan tanto a los extranjeros como a los mexicanos no indígenas (Alejos, 1994a), y se relaciona con frecuencia a una posición socioeconómica, como comerciante y terrateniente, o rico.

17 Alejos distingue a la población ladina según su tiempo de residencia en la región. Habla de un "grupo minoritario de ladinos *viejos*" (Alejos, 1999: 114), rancheros con amplio poder político y económico, y otro mayoritario de migración más reciente, aproximadamente de 1920 en adelante. Agudo (2005a: 193) consigna igualmente dos oleadas principales de poblamiento ladino. La primera inicia alrededor de 1890, en respuesta a las favorables políticas liberales de colonización promovidas por el Estado para beneficiar a las empresas de agroexportación. Tres décadas después, estos ladinos ya ocupaban posiciones económicas y políticas importantes. La segunda oleada acompaña el inicio de la reforma agraria a la mitad de la década de 1920.

18 Según Monroy (2004), el templo fue construido en el siglo XVI bajo la administración de la orden de los dominicos, encargados de evangelizar la región. La autora infiere que el culto al Cristo Negro en Tila comenzó alrededor de la novena década de ese mismo siglo.

© Flacso México

Revolución y reforma agraria

La Revolución mexicana tuvo un impacto importante en Chiapas, aunque distinto al que se dio en el resto del país. Los grupos de poder en esta entidad —liberales y conservadores— se unieron y organizaron ejércitos para luchar en contra de la intervención federal, pues veían amenazados sus intereses por las conquistas revolucionarias, en especial la del reparto agrario, que afectaría su control sobre la tierra, y la Ley de Obreros, que les haría perder el control sobre la fuerza de trabajo (Benjamin, 1990; Harvey, 2000).[19] Entre 1914 y 1920, las tropas liberales mapachistas y conservadoras pinedistas de Chiapas se enfrentaron a las fuerzas federales carrancistas. Para la región chol, existen registros del apoyo que estos ejércitos locales exigieron a los finqueros extranjeros, rancheros y población en general.[20] Será en 1920 cuando las fuerzas federales y locales firmen un acuerdo de paz y, en el caso chiapaneco, los terratenientes retoman el poder. Por esta razón, la tenencia de la tierra, así como las relaciones entre propietarios (finqueros y rancheros) y trabajadores indígenas, prácticamente no se vieron afectadas durante la década de 1920 (Alejos y Ortega, 1990).

Sin embargo, algunos cambios significativos se habían gestado durante el conflicto contra la federación. En ese periodo, se desarrollaron otros movimientos que contribuyeron a la politización de las masas proletarias y campesinas. Según Benjamin (1990), el movimiento socialista en la región del Soconusco, que promovió la sindicalización de los obreros y exigió demandas tales como la jornada de trabajo y salarios mínimos, entre otras, impulsó al mismo tiempo los reclamos campesinos por el reparto agrario. A inicios de la década de 1920, por ejemplo, los

---

19 La Ley de Obreros, promulgada en 1914, proscribió el sistema de servidumbre por deudas y condonó todas aquellas aún pendientes. Además estableció medidas a favor de los trabajadores en torno a la duración de la jornada de trabajo, los salarios y la prohibición del trabajo infantil, entre otras (Benjamin, 1981: 173-174).

20 Algunos ejemplos: como documenta Alejos (1999), el gerente de la German American Coffee Company envió en 1920 un oficio al presidente municipal de Tumbalá, acompañando cincuenta arrobas de maíz y cincuenta de frijol para la tropa pinedista. Ese mismo año contribuyó con 324 pesos en oro nacional. Igualmente, se les exigió pago a rancheros ladinos de la región, por ejemplo, de El Vergel, "dos sontles de maíz y dos gallinas" (Alejos, 1999: 57), y a personas de las rancherías. A la vez se demandó que los peones repararan los caminos por donde transitaban estos ejércitos.

Derechos reservados

campesinos choles de Tumbalá sostenían relaciones con varios partidos políticos, como consta en diversos documentos.[21] Además, otros factores incitaron al reparto agrario. Por un lado, las fincas se vieron afectadas por la difícil situación económica internacional, derivada de la Primera Guerra Mundial y la Depresión, al igual que por las luchas entre carrancistas y ejércitos locales que las perjudicaron seriamente. Esta circunstancia llevó a la quiebra y al abandono de algunas de ellas, cuyas tierras quedaron ociosas, a la vista y al alcance de los campesinos. Por otro lado, la visita de Lázaro Cárdenas a la región en 1934 (Alejos, 1999), como candidato a la Presidencia, alentó las aspiraciones de los campesinos ofreciéndoles tierras y mejores condiciones de vida, según cuentan los pobladores de las localidades de estudio que les narraban sus abuelos. Sin duda fue la reforma agraria, resultado de la Revolución e impulsada con vigor posteriormente durante el periodo presidencial de Cárdenas (1934-1940), la que trajo cambios profundos en la tenencia y formas de explotación de la tierra.[22] Aunque los finqueros idearon mecanismos para evadir la reforma agraria, muchas propiedades fueron afectadas, por lo menos parcialmente.[23]

---

21 El Partido Agrarista Chiapaneco dirigió una carta en 1921 al presidente municipal de Tumbalá, solicitando que organizara un "Club Local Agrarista" para impulsar la reforma agraria y recuperar "su legítima herencia: LA TIERRA" (Alejos y Ortega, 1990: doc. 683). En 1922, un representante del Partido Revolucionario Chiapaneco en Tumbalá envió un oficio al Juzgado 2° local para inconformarse porque no le habían permitido participar en la Mesa Electoral local argumentando que su registro era ilegal (Alejos y Ortega, 1990: doc. 690). Alejos (1999; 1994a) destaca, para esa misma década, la participación de Juan Guzmán (apodado Juan Sol), campesino tumbalteco que luchó por el reparto agrario y es recordado localmente como un héroe.

22 La reforma agraria alcanzada por la Revolución planteó el reparto de tierras por dos vías: la restitución, que suponía la devolución de las tierras a aquellos pueblos que las habían perdido durante la Colonia o el periodo liberal; y la dotación, que implicaba conceder tierras (nacionales o expropiadas a latifundios) a los trabajadores agrícolas. El ejido fue el instrumento jurídico que concibió el Estado para hacer este reparto: otorga la posesión colectiva de la tierra, más no la propiedad, a un conjunto de familias que las usufructúa. Por tanto, las tierras ejidales legalmente no pueden ser objeto de compra-venta. En 1992, sin embargo, bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, se modificó la Constitución para poner fin a la reforma agraria y reconocer a los ejidatarios como propietarios de sus parcelas, si así lo deciden colectivamente.

23 Un procedimiento muy común fue la subdivisión de fincas a nombre de familiares o prestanombres para evitar su confiscación. Para la finca La Preciosa, en tierras choles, Agudo (2005a: 76) señala que los pobladores hablan de cómo los finqueros sobornaron a los

© Flacso México

Los pobladores de Tila habían iniciado las gestiones de solicitud de tierras ejidales en 1922,[24] el mismo año en que se reconoció a Tila como municipio libre, y vieron confirmada la dotación el 30 de julio de 1934 ("Resolución en el expediente de dotación", 1934: 861-862).[25] En total recibieron 5405-00-78 ha (cinco mil cuatrocientas cinco hectáreas, cero áreas, setenta y ocho centiáreas): 2938-52-00 (dos mil novecientas treinta y ocho hectáreas, cincuenta y dos áreas, cero centiáreas) provenían de terrenos nacionales, y las 2466-48-78 (dos mil cuatrocientas sesenta y seis hectáreas, cuarenta y ocho áreas, setenta y ocho centiáreas) restantes de terrenos de la finca cafetalera "Jonolpak de la Pensilvany (*sic*) Plantation Company".[26] Fueron 836 "capacitados" los beneficiados por el reparto agrario, pero noventa más no recibieron tierras, por lo que sólo un par de años después, en 1936, se solicitó la primera ampliación del ejido de Tila.

Las rancherías de Río Grande y Cantioc se asentaban desde antes en la fracción proveniente de terrenos nacionales,[27] por lo que la dotación ejidal de 1934 no las afectó tan profundamente como a las que habían vivido bajo el régimen de finca. A Río Grande y Cantioc se les confirmó la posesión de las tierras que ya utilizaban, y el pueblo de Tila fue ratificado como cabecera y centro administrativo y religioso en la región, en el que ahora se asentarían además las autoridades ejidales.

La desaparición de las fincas provocó reajustes muy importantes en la configuración regional, y los ladinos fueron los más beneficiados (Alejos,

---

ingenieros que realizaron la medición, así como de la venta de tierras a algunos ladinos para protegerse.

24 La solicitud de tierras del poblado de Tila se publicó en el *Periódico Oficial del Gobierno del Estado*, núm. 14, con fecha de 5 de abril de 1922 ("Resolución en el expediente de dotación", 1934: 861-862).

25 El deslinde definitivo se hizo hasta el 5 de abril de 1959, 25 años después, según consta en Acta incluida en la Carpeta básica del ejido de Tila, Chiapas, Registro Agrario Nacional (RAN)-Chiapas, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (Sedatu).

26 "Resolución en el expediente de dotación" (1934: 861-862).

27 Resulta difícil establecer el momento de la fundación de estas dos localidades. La referencia más antigua a Cantioc que encontré es de 1893, allí se la reconoce como ranchería de la municipalidad de Tila, perteneciente al cantón Palenque (agradezco este dato a Juan Pedro Viqueira). Río Grande aparece ya en el plano de dotación ejidal de 1934 como ranchería del municipio de Tila (al igual que Cantioc), pero comienza a registrarse en los censos de población a partir de 1950. De acuerdo con conjeturas de algunos pobladores, ambas localidades estarían asentadas allí al menos desde inicios del siglo XX.

Derechos reservados

1999; Agudo, 2005a). Muchos de los empleados ladinos que habían trabajado en las fincas como capataces, carpinteros, técnicos, e incluso algunos enganchadores procedentes de Tabasco y Chiapas, se trasladaron a la cabecera municipal, Tila, para fijar allí su residencia. Además, algunos ladinos de San Cristóbal de Las Casas y de Comitán, que se dedicaban a la arriería o al comercio ambulante en la región, se asentaron de modo permanente en Tila para abastecer a los campesinos de los productos que antes les vendían, o que éstos encontraban en las tiendas de raya de las fincas o en pequeños negocios en Salto de Agua. Los comerciantes ladinos formalizaron sus ventas, y poco a poco consolidaron su poder económico, mismo que recibió hacia mediados del siglo xx el empuje del negocio del café. Los comerciantes se volvieron compradores del café que sembraban los campesinos; les prestaban dinero para la limpia del cafetal a cambio de que les pagaran en el momento de la cosecha, a precios que ellos fijaban arbitrariamente. Incluso llegaron a controlar la venta de aguardiente y se beneficiaron de la práctica de la usura.

Al mismo tiempo, los ladinos comenzaron a hacerse de tierras, aprovechando tanto las abandonadas por las fincas, como las de los nuevos ejidos que había otorgado la reforma agraria a los campesinos indígenas. Igualmente ocuparon espacios en el pueblo de Tila para la construcción de sus viviendas, dando inicio al conflicto aún vigente por el "fundo legal".[28]

Poco a poco los comerciantes empezaron a ocupar los cargos públicos de la administración local, desplazando paulatinamente a las autoridades campesinas choles. El control ladino sobre la administración pública facilitó la consolidación económica y política de este grupo, ya que pudieron defender sus intereses a conveniencia. A partir de ese momento, la

[28] Existe un serio conflicto entre ejidatarios y comerciantes por el fundo legal. Según los primeros, las 130-39-53 hectáreas (ciento treinta hectáreas, treinta y nueve áreas, cincuenta y tres centiáreas) que comprende el pueblo de Tila son parte del ejido, por tanto no están sujetas a compra-venta y caen bajo la jurisdicción de las autoridades ejidales. El grupo de comerciantes que radica en la cabecera, sin embargo, argumenta que el pueblo es independiente del ejido, y pugna porque se le reconozca el derecho de propiedad sobre las viviendas y terrenos que han utilizado durante las últimas décadas. La disputa alcanza a las autoridades municipales y ejidales, en torno al cobro de impuestos y servicios. Por ejemplo, para la fiesta de Corpus a la que asisten miles de peregrinos, se colocan muchos puestos de venta en las calles, y ambas autoridades compiten por apropiarse de esos recursos.

© Flacso México

diferencia étnica fue consignada localmente con los términos de "comerciantes" y "campesinos", y no con los de "ladinos" e "indígenas" que se usan en otras regiones de Chiapas; no obstante, las relaciones entre estos grupos han estado impregnadas de racismo y discriminación. A lo largo de la segunda mitad del siglo xx, diversas circunstancias llevaron a tensiones y conflictos entre estos dos grupos.

Las localidades de estudio a lo largo del siglo xx

Para describir con mayor detalle las dos localidades de estudio, me remonto de nuevo a los comienzos del siglo xx. Durante las primeras tres décadas de ese siglo, antes de la dotación ejidal, los campesinos indígenas de Río Grande y de Cantioc vivían en asentamientos dispersos para garantizar la cercanía a sus sembradíos. Los grupos domésticos desarrollaban la agricultura de subsistencia basada principalmente en los cultivos de maíz, frijol, calabaza y chile, y en la crianza de aves y puercos. Había tierra suficiente para cubrir sus necesidades y podían acceder a ellas en función de su capacidad para trabajarlas; por ejemplo, las unidades domésticas con más hijos varones en edad productiva podían disponer de más territorio para cultivar. Además del trabajo familiar se contaba con redes de apoyo basadas en el compadrazgo y la ayuda mutua —intercambio recíproco de trabajo— en ciertas fases de la actividad agrícola. A veces se daba la venta esporádica de algún excedente (en general, de puercos o manteca), lo que se realizaba en Salto de Agua, a tres días de distancia caminando. Allí luego se abastecían de productos como machetes, velas, incienso, sal y azúcar, entre otros.

La organización social local, nunca exenta de tensiones y conflictos, se basaba en distinciones de edad, género y parentesco. En el grupo doméstico era común que la autoridad masculina determinara la organización y división del trabajo (agrícola y doméstico), así como de sus frutos. De modo semejante, el manejo y herencia de los bienes (tierra, casa e instrumentos de trabajo) eran decisión la mayor parte de las veces del jefe de familia, a quien se le debía respeto y obediencia, a la vez que se esperaba que impusiera orden y tipos de comportamiento entre su esposa, hijos y nueras, utilizando la violencia si era necesario. Asimismo, bajo la tutela del jefe de familia estaba el matrimonio de los hijos, concertado por las familias de los futuros cónyuges muchas veces sin su conocimiento.

Derechos reservados

Sólo un compromiso matrimonial aprobado por los padres garantizaba a los jóvenes su derecho a la herencia de tierra.

La autoridad comunitaria de entonces se encontraba en manos de los *justicias* y los *principales*. Desde fines del siglo XIX, los justicias eran parte del cabildo tradicional de Tila. Cada asentamiento debía designar a un jefe de familia para desempeñar el cargo durante un año. Sin embargo, la mayoría rehuía esta obligación pues implicaba radicar en Tila y abandonar sus milpas y hogares durante periodos prolongados. Entre las actividades más importantes que desempeñaba esta autoridad estaba el cobro de impuestos para el Estado y cooperaciones para el cabildo, vigilancia y resguardo del orden. Además gozaban de amplio reconocimiento los *principales*, hombres mayores que habían participado en el sistema de cargos religiosos o mayordomía, y cuya opinión era siempre solicitada ya que se les consideraba como hombres de palabra, mesurados en su juicio, con capacidad de decisión en los asuntos comunitarios.

Finalmente, el otro grupo que contaba con prestigio a partir de su oficio era el de los especialistas de la medicina tradicional (los curanderos, en español). A diferencia de los cargos anteriores, en éste sí había representación femenina. La habilidad para desempeñarse como curandero está dada por un don o poder especial que sólo muy pocos poseen. Se piensa que éste se revela en sueños y la persona debe entonces aceptarlo como un cargo o un servicio a la comunidad. Además de tratar enfermedades, participaban en rituales propiciatorios de la siembra o construcción de casas, entre otros. Su opinión era importante a nivel comunitario.

Durante este periodo, la diferenciación entre la población se basaba principalmente en la composición en género y edad de la familia, así como en la calidad y cantidad de tierras a las que se tenía acceso. Criterios como el desempeño de cargos comunitarios o públicos, contar con un don especial y poseer habilidades particulares (sagacidad, inteligencia, buen desempeño en el trabajo y la cacería, entre otros) eran motivo de amplio reconocimiento.

Dotación ejidal y café

Cuando se otorgó la dotación ejidal en 1934, la forma de vida de Río Grande y Cantioc permaneció relativamente inalterada durante los primeros

© Flacso México

años, y la reproducción campesina siguió ordenándose en torno a la tierra y el trabajo familiar. Sin embargo, el ejido introdujo una nueva forma de organización, además de una relación distinta con el Estado. Con el ejido se impuso una reglamentación sobre el uso y reparto de las tierras, y aunque en este sentido la legislación no excluía a las mujeres, confirmó la práctica local que prescribía que sólo los hombres jefes de familia tienen el derecho a recibir parcelas. E instituyó una forma de organización con nuevos cargos: el Comisariado Ejidal, el Comité Ejidal, los representantes locales y la Asamblea (general y local). En esta región, dichas autoridades comenzaron a decidir sobre asuntos comunitarios de importancia, con lo que se desplazó a las autoridades tradicionales, y aquéllas adquirieron con el tiempo un peso político muy grande.

En la medida en que el ejido es una concesión de tierras por parte del Estado, este último se presentó como "'un aliado de los campesinos' aunque de una manera jerárquica y paternalista" (Agudo, 2005b: 400), algo que no sucedía con los cargos municipales.[29] En el caso de la Asamblea, ésta ha permitido una relación corporativa con las instituciones del Estado: ha sido el canal para participar en los programas de gobierno, recibir créditos u oponerse al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede). Ha cumplido la función de organizar internamente el trabajo comunal para la construcción de infraestructura local (escuela, caminos, campos deportivos), elegir autoridades y decidir sobre los espacios para viviendas. Hasta la fecha, el ejido es uno de los ejes importantes de la vida comunitaria.

Aparte de la dotación ejidal, la introducción del cultivo del café produjo cambios sustanciales en diversos órdenes.[30] Los pobladores de Río Grande narran que fue un sacerdote quien les aconsejó que sembraran

---

29 En estas localidades hay a la fecha los dos tipos de autoridad: un subagente municipal y un representante del Comisariado Ejidal. El primero se hace cargo del orden y resolución de conflictos en general, mientras que el segundo atiende asuntos relacionados con la tierra y el ejido. Un criterio importante para la elección de estas autoridades es que sepan hablar y escribir el español, indispensable para su relación con las autoridades de la cabecera.

30 De acuerdo con cálculos de los campesinos de la región, fue aproximadamente en 1945 cuando empezaron a cosechar café para la venta. Esta deducción se establece considerando el tiempo que debió transcurrir entre la dotación ejidal (1934), obtener las primeras plantas para sembrar, y los siete años aproximadamente de espera para que los cafetos entren en producción. Algunos pobladores de Cantioc dijeron, sin embargo, que hubo campesinos que ya tenían algunos cafetos sembrados incluso antes de la dotación.

Derechos reservados

este grano para garantizarse un ingreso monetario.[31] Los ejidatarios obtuvieron plantas de las antiguas fincas expropiadas y las sembraron en las tierras ejidales todavía disponibles, conservando una parcela para milpa[32] y destinando otra para el café. Pasaron varios años antes de que pudieran cosechar los primeros frutos, pero el cambio ya se había gestado. Por medio del café los campesinos se relacionaron con los comerciantes y "coyotes" o acaparadores ladinos regionales y locales, que acudían a comprar el grano, y ocasionalmente vendían su producto a los rancheros de la región, en general a precios muy por debajo de su valor. De esta manera, quedaron a merced de los altibajos del mercado internacional. Esta actividad, cuyo producto no era dirigido ya al autoabasto sino al mercado, les permitió contar con recursos monetarios que antes no estaban a su alcance.

El cultivo del café incrementó la presión por ocupar más tierras para su siembra. La primera generación que vivió bajo el régimen ejidal enfrentó mejores condiciones para sostener tanto sus cultivos de subsistencia como los cafetales. Sin embargo, para la segunda y tercera generación los terrenos ociosos comenzaron a escasear, posiblemente por el crecimiento poblacional (tabla 1),[33] así que se plantearon diferentes alternativas. Desde 1936 se había turnado una solicitud de ampliación del ejido a las autoridades de la Reforma Agraria, pero aún no se tenía respuesta.[34] Por tanto, ejidatarios de Río Grande y Cantioc se organizaron para recorrer Tila, con el fin de localizar tierras que aún no estuvieran explotadas y solicitarlas a las autoridades ejidales locales. Algunas familias, en cambio, decidieron abandonar dichos poblados para irse a radicar a Palenque, la

---

31 Según relatos de comuneros de Jolsibaquil, municipio de Tila, el café fue llevado a esta localidad por trabajadores de la finca Morelia que robaron los granos. Para que el patrón no se percatara de esto, los comuneros se comían los granos y luego los defecaban en su comunidad para sembrarlos (Pérez, 2002: 13). Esta misma explicación fue narrada para las fincas cercanas a Petalcingo (López, 2004: 46-47).

32 En estas localidades se dan dos cosechas anuales de maíz: la milpa de año y la tornamilpa.

33 Agradezco al doctor Juan Pedro Viqueira haberme compartido la información de los censos de 1910 y 1980, que complementan la información del INEGI.

34 La primera ampliación se solicitó en 1936, pero se aprobó el 16 de octubre de 1958. Se cedieron 981.60 ha (novecientas ochenta y una hectáreas, sesenta áreas, cero centiáreas) procedentes de terrenos nacionales. De los noventa "capacitados" excluidos en la dotación de 1934, sólo se repartió a 38, "dejando a salvo los derechos de 52 para quienes no alcanzan tierras de labor". ("Resolución sobre ampliación de ejido", 1958: 6-7).

© Flacso México

selva, Campeche o Tabasco, pues tenían noticias de que allí había tierras disponibles. Otros optaron por permanecer en las localidades de origen, pero dividieron sus propias parcelas para repartirlas entre los hijos varones. Esto último llevó a la situación actual en la que los ejidatarios tienen incluso hasta diez parcelas minúsculas, repartidas en toda la localidad, dedicadas tanto al maíz y el frijol como al café. Fue así como el cultivo del café introdujo elementos de diferenciación socioeconómica. Aparte de la cantidad y calidad de las tierras disponibles para las unidades domésticas, se agregaron otros: la ubicación de las tierras y su uso, ya destinado a la producción para el autoabasto, ya para el mercado.

Tabla 1. Población total Cantioc y Río Grande (1900-2010)

	Cantioc			*Río Grande*		
Año	*Población total*	*Hombres*	*Mujeres*	*Población total*	*Hombre*	*Mujeres*
1900	98	46	52	-	-	-
1910	137	63	74	-	-	-
1921	278	127	151	-	-	-
1930	200	114	86	-	-	-
1940	421	231	190	-	-	-
1950	603	310	293	179	86	93
1960	700	348	352	274	144	130
1970	863	-	-	385	-	-
1980	1001	479	522	447	226	221
1990	1087	523	564	576	286	290
1995	1131	560	571	653	331	322
2000	1286	639	647	757	368	389
2005	1323	665	658	802	391	411
2010	1426	705	721	880	428	452

Fuentes: INEGI, *Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas*, Cruz (1912), INEGI (1983).

Derechos reservados

Además, al mismo tiempo se fueron adoptando otras prácticas, con la anuencia de las autoridades ejidales, aunque prohibidas por esta legislación: la venta de tierras entre ejidatarios (de preferencia de la localidad) y su renta (préstamo), con mucha frecuencia a cambio de una parte de la cosecha. Actualmente algunos pobladores ya no tienen tierra, apenas cuentan con el solar en el pueblo, y otros se han unido para comprar colectivamente tierras de propiedad privada fuera de la localidad.

La presión por la tierra generó importantes conflictos por linderos entre ejidos y dentro de las mismas localidades. Esto fue resultado tanto del retraso de la Reforma Agraria en la delimitación de las fronteras ejidales, como por falta de criterios claros en la demarcación de parcelas de uso individual por parte de los representantes ejidales locales.

Otro cambio que trajo consigo el cultivo del grano aromático fue que introdujo las relaciones salariales en el interior de las colonias o rancherías, entre los ahora pequeños productores. Por características propias de este cultivo, el fruto debe recogerse en el momento en que está maduro, bajo riesgo de perderse si no se hace a tiempo. Esto concentra la actividad en pocos días y la fuerza de trabajo familiar resulta muchas veces insuficiente para realizar esta tarea, dependiendo de la extensión del cafetal. Fue así como aquellos que gozaban de más tierras cultivadas de café necesitaron contratar trabajadores entre los que disponían de tiempo, que eran en general los que no tenían cafetales o su parcela era reducida.

Ante la falta de carreteras o de caminos adecuados para sacar el producto de las localidades de la región, los grandes comerciantes o acaparadores regionales optaron por trasladarlo en avionetas.[35] (Tiempo atrás se transportaban las mercancías en animales de carga, o incluso por personas.) En la década del sesenta se construyó en Río Grande una pista de aterrizaje donde se concentraba la producción de los poblados vecinos para trasladarla a Yajalón, de esa forma este poblado se convirtió en el centro económico cafetalero de la región, desplazando de ese papel a Salto de Agua. Las avionetas sacaban el café e introducían mercancías que se vendían en Tila, en este caso, a precios muy altos, para costear su traslado.

[35] Que se haya recurrido al transporte aéreo refleja la escasa infraestructura de comunicaciones en la región y su fuerte aislamiento. Yajalón tuvo su primera pista en 1931, pero ya había otras en Salto de Agua, y en las fincas Mumunil y Mazatlán, en Sabanilla, y La Alianza, en Tumbalá (López, 2004: 56).

© Flacso México

Varios ejidatarios de Río Grande trabajaron como cargadores en la pista, transportando primero sacos de café y luego mercancías hasta el pueblo.

Diversificación productiva, presencia del Estado, nuevas opciones religiosas y políticas

Entre las décadas de 1960 y 1980 hubo otras transformaciones relevantes en la región. Conforme la producción de café se expandía y consolidaba entre los ejidatarios, el Estado extendió su presencia hacia estas localidades, por medio de diferentes instituciones. Algunas impulsaron programas de desarrollo de la agricultura. En los setenta, el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) trabajó de modo relevante brindando apoyo a los ejidatarios en la producción y la comercialización. Por un lado, les proporcionaba asistencia técnica sobre nuevas variedades de café, los cuidados que se debía dar a los cafetales y viveros o el manejo de fertilizantes y agroquímicos. Y, por otro, pretendía romper la dependencia que tenían respecto de los comerciantes y acaparadores locales; éstos daban préstamos antes de la cosecha, a condición de recibir el pago con café a precios que ellos estipulaban. Para contrarrestar esta dinámica, el Inmecafé instituyó programas de crédito a modo de anticipos a cuenta de cosecha, que se otorgaban en diferentes momentos del proceso productivo (para la fertilización y limpia de cafetales, y luego para el corte del café), a la vez que garantizaba la compra de la cosecha a partir de un precio mínimo que fijaba (García y Pontigo, 1993b). Sin embargo, muchos campesinos reclaman que la corrupción y la ineficiencia de la burocracia del Inmecafé impidieron que cumpliera a cabalidad sus objetivos.

Otras instituciones como la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) y el Instituto Nacional Indigenista (INI) impulsaron programas de crianza de puercos (con razas mejoradas) y granjas de pollos o la instalación de apiarios, entre otros. Se estableció además la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo), con tiendas rurales que vendían productos de la canasta básica, a precios más bajos que en las tiendas de ladinos en las cabeceras y pueblos cercanos.

Derechos reservados

Ante la escasez de tierras,[36] el crecimiento demográfico y la necesidad de dinero, nuevas actividades lentamente complementaron la agricultura. En Río Grande y Cantioc surgieron especialidades como la carpintería, albañilería, confección de ropa y producción de pan. Algunos ejidatarios abrieron pequeñas tiendas de abarrotes o de ropa. Además, el trabajo asalariado se volvió una opción, pues garantizaba el ingreso monetario que ahora se requería para la compra de mercancías que estaban al alcance. Si en estos poblados ya se daba la contratación de fuerza de trabajo asalariada durante la cosecha, muchos buscaron empleo en los pueblos o ciudades cercanas, ya fuera temporal o definitivo. En este sentido, antes que los hombres, las mujeres laboraron por un salario, como empleadas domésticas en Tila o en poblados de Tabasco. Aunque los hombres, llegado el momento, comenzaron a emigrar para buscar trabajo en la agricultura, la construcción, o como cargadores y pescadores, entre otras alternativas, en pueblos cercanos, y en Tabasco y Quintana Roo. Algunos viajaban a diario a su lugar de trabajo, mientras que otros permanecían allí durante meses, para regresar a su localidad de origen esporádicamente. En la actualidad, muchas familias combinan trabajo agrícola y asalariado, aunque difiere el peso que le dan a uno u otro. Incluso existen familias que ya no dependen de la agricultura para su sobrevivencia.

De las instituciones del Estado, la escuela ha jugado un papel muy importante en los cambios operados en la dinámica local. En Río Grande incluso se atribuye a un maestro la iniciativa de promover entre los ejidatarios la conformación de un pueblo centralizado en torno a la escuela y abandonar así el estilo de vida disperso. En la década de los sesenta se abrieron las primeras aulas en ambas poblados, cada una con un maestro de primaria.[37]

---

36 La segunda y última ampliación del ejido de Tila se solicitó el 19 de junio de 1964, y se autorizó el 20 de junio de 1970. Se cedieron 548 ha (quinientas cuarenta y ocho hectáreas) de terrenos nacionales que resultaron insuficientes, pues de los 558 "capacitados" reconocidos, sólo 402 recibieron tierras, mientras que a los 156 restantes se les dejaron a salvo los derechos. ("Resolución sobre segunda ampliación", 1970: 35-37).

37 Según recuerdan los pobladores de ambas localidades de estudio, antes de que llegara la institución oficial, hubo allí maestros "gratificados" hacia los años 1958-1960. A los "gratificados" los campesinos les pagaban en especie y realizaban sus actividades con irregularidad. Los niños alumnos debían contribuir a diario con frutas, huevos y otros alimentos, ya que sin este aporte no podían entrar a clase.

© Flacso México

De este modo, la escuela posibilitó la castellanización de niños y jóvenes, lo que tuvo el beneplácito de los padres de familia pues consideraban que el español les permitiría desempeñarse mejor en el medio urbano y en las relaciones con los ladinos.[38] Además, la escuela abrió un espacio de convivencia entre jóvenes (hombres y mujeres), al margen de la supervisión familiar, lo que dio pie a relaciones de noviazgo y matrimonios por "huida", en lugar de los matrimonios por "compromiso" establecidos por las familias de los cónyuges.[39]

Asimismo, la educación alcanzada permitió que algunos continuaran estudios de educación media y superior fuera de sus localidades, y obtener un empleo. Otros optaron por formarse como maestros bilingües de nivel primaria.[40] La educación formal se volvió un medio para el ascenso social, el más importante durante décadas. Como resultado, los maestros indígenas —que ahora contaban con un salario quincenal regular superior a los ingresos de la mayoría de campesinos— comenzaron a jugar un importante papel en las relaciones entre los ejidatarios indígenas y el medio ladino, pues hablaban español, conocían los manejos de la burocracia y sabían desenvolverse en los pueblos y ciudades vecinos con población ladina.[41] En poco tiempo los maestros se ganaron un prestigio y participaron activamente en los asuntos locales. Paulatinamente emprendieron otras actividades económicas (comercio, transporte) a la par de su trabajo docente, y entablaron relaciones con las organizaciones políticas de la región. Hacia las décadas de los ochenta y noventa, los maestros bilingües choles entraron en disputa directa por los espacios económicos y políticos controlados por los ladinos de Tila (Agudo, 2005a; 2005b).

Durante los setenta se amplió en esta zona el espectro de partidos políticos en la contienda regional, y la oferta de opciones religiosas. Por

---

38 En un principio los ejidatarios favorecieron la enseñanza en español, pero después pugnaron por la educación bilingüe. Desde mi punto de vista, este cambio fue motivado más por el interés de los ejidatarios de garantizar un espacio de trabajo para sus hijos como maestros bilingües, que por defender la enseñanza y el uso de la lengua chol.

39 Neila (2012a) describe la influencia de la escuela y la televisión en los cambios del matrimonio, y en las relaciones entre adultos y jóvenes.

40 En principio, ante la demanda creciente de educadores, los que estudiaban para maestros tenían garantizada una plaza de trabajo al concluir su preparación. Unas décadas después, la oferta de plazas disminuyó y las pocas que se crean se someten a concurso abierto.

41 Pineda (1994) y Rus (2009a) analizan el papel de los maestros bilingües en otras regiones indígenas de Chiapas.

Derechos reservados

un lado, el recién llegado Partido Socialista de los Trabajadores (PST) se enfrentó al oficial Partido Revolucionario Institucional (PRI), y promovió acciones para contrarrestar las prácticas del intermediarismo en la compraventa del café, a la vez que postuló candidatos indígenas para cargos políticos.[42] En oposición a la oficial Confederación Nacional Campesina (CNC) y al Inmecafé, se hizo presente la Unión de Uniones, con asesoría técnica y organizativa a los pequeños productores de café. En su discurso, tanto el PST como la Unión de Uniones se referían a los actores como indígenas y ya no sólo como campesinos.[43] Pobladores tanto de Río Grande como de Cantioc se afiliaron a estas organizaciones, las cuales provocaron divisiones dentro de algunas localidades y fricciones entre éstas. A fines de la década de 1980, el Partido de la Revolución Democrática inició un trabajo político en la región.

Al mismo tiempo, nuevas organizaciones religiosas aparecieron en la región. Una de las primeras fue el grupo evangélico Profecías, que consiguió algunos adeptos, y continúa activo hasta la fecha, junto con varios grupos más. La Iglesia católica, por su parte, jugó un papel político muy importante, principalmente a raíz de las líneas de trabajo pastoral promovidas por la teología de la liberación y la teología india. Bajo estas directrices, algunos ejidatarios pudieron formarse como catequistas, lo que les permitió ganar un nuevo e importante espacio de liderazgo político y moral entre los campesinos. En las décadas de los ochenta y los noventa, estos líderes gozaron de amplio reconocimiento local, semejante al que habían tenido los *principales*, e impulsaron la organización y movilización comunitaria. Además, implementaron medidas tendientes a aglutinar a sus seguidores: por ejemplo, promovieron la revalorización y rescate de las costumbres y tradiciones indígenas choles, como una manera de enfrentar a los grupos evangélicos. Contribuyeron, junto con algunas organizaciones políticas, a redefinir los términos de las relaciones étnicas entre comerciantes y ejidatarios choles, a los que ahora se referían como ladinos e indígenas; igualmente sucedió con el término "colonia" con el que antes se hacía referencia a las localidades rurales, el cual se sustituyó por el de "comunidad".[44]

---

42 Manuel Coello, comunicación personal.

43 Manuel Coello, comunicación personal.

44 Para una discusión más amplia, véase Imberton (2002: 74-75).

© Flacso México

En síntesis, los cambios experimentados por Cantioc y Río Grande entre 1934 y 1980 apuntan en varios sentidos. La transición de una economía de autosubsistencia a una de mercado generó una mayor demanda de tierras por parte de los ejidatarios, lo que sumado al crecimiento demográfico, evidenció los límites de la agricultura como fuente principal de subsistencia. Muchos ejidatarios tuvieron que buscar ingresos monetarios en otras actividades productivas, dentro y fuera de sus localidades. La presencia del Estado, primero con la formación del ejido, y después por medio de sus instituciones educativas y de fomento a la producción agrícola y pecuaria, contribuyó a la diversificación productiva y ocupacional. Estas nuevas actividades permitieron cierta movilidad social a algunos individuos —en particular a los maestros bilingües— y propiciaron una mayor diferenciación socioeconómica. Surgieron nuevos estilos de vida y consumo inspirados en aquellos de las ciudades cercanas que ahora frecuentaban, o en la televisión, una vez que Cantioc y Río Grande contaron con el servicio de electricidad.[45]

A la par de estos cambios aparecieron nuevas formas de autoridad y prestigio locales. El cabildo, la mayordomía y los principales fueron desplazados por las autoridades municipales, pero sobre todo por las ejidales que ocupan hasta la fecha una posición relevante. Si antes se reconocía la autoridad de los hombres de palabra con experiencia probada en los asuntos comunitarios, después fueron los criterios del manejo del español y la habilidad para desempeñarse en el medio ladino los requeridos. El ámbito de acción de los curanderos, cuyas opiniones antes tenían reconocimiento, se redujo exclusivamente a cuestiones de salud o rituales ceremoniales. Los espacios político y religioso se ampliaron progresivamente con la presencia de organizaciones, partidos e instituciones emergentes, mismos que entraron en disputa con los ya establecidos, y provocaron en algunos casos divisiones. Éstos también introdujeron otras posiciones sociales de prestigio y liderazgo: las figuras del catequista y de las autoridades civiles, y los puestos políticos partidistas.

Asimismo, el agotamiento de la agricultura como fuente de subsistencia trajo consecuencias directas al grupo doméstico. Como la autoridad masculina se basaba en el control sobre la tierra, el jefe de familia vio

[45] El servicio de electricidad se introdujo a inicios de la década de los ochenta.

Derechos reservados

disminuido su poder frente a las nuevas generaciones que encontraron su sustento en un trabajo distinto al agrícola. El grupo doméstico perdió relevancia tanto en su papel de organizador del trabajo como del reparto de sus frutos. Las jerarquías de edad y de género comenzaron a cuestionarse seriamente, lo que incluso alcanzó al ámbito del matrimonio.[46]

La crisis agrícola de los noventa

Durante la década de los noventa, la región enfrentó circunstancias dramáticas. La crisis rural a nivel nacional había iniciado en los ochenta. A principios de esa década, la producción de Chiapas se destinaba al abastecimiento de alimentos y materias primas al país, y mostró cierto crecimiento y diversificación, pero a partir de 1986 dejó de crecer (Villafuerte, 2009). El desplome de los precios del café en el mercado internacional, que inició en 1989 y continuó a la baja durante varios años, afectó seriamente al sector cafetalero nacional, y en especial a los pequeños productores.[47] Para el caso de Chiapas, el valor de la producción total en 1991 fue de $768 111 120, pero un año después, en 1992, bajó a $323 772 120, esto es, a menos de la mitad que un año antes.[48]

El municipio de Tila contaba en 1990 con 67 localidades cafetaleras y 3227 productores, de los cuales 190 eran pequeños propietarios y 3037 ejidatarios/comuneros.[49] Los datos sobre la producción y número de hectáreas dedicadas al café en este municipio entre 1950 y el año 2000, incluyendo ejidos y propiedades privadas, son reveladores en varios sentidos (tabla 2).[50] Por un lado, muestran el rápido incremento de superficie dedicada al café entre las décadas de 1950 y 1970 (de 2345 ha

46 El tema del grupo doméstico se tratará con amplitud en el capítulo VI.

47 De acuerdo con el precio de la Organización Internacional del Café, en 1986 la libra valía 1.71 dólares; en 1989, 91.7 centavos de dólar, y en 1990 mantuvo un promedio de 71.5 centavos de dólar, pero siguió a la baja por varios años más (García y Pontigo, 1993a: 46).

48 INEGI, *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas* (1991; 1992).

49 INEGI, *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas* (1990).

50 Los datos de 1980, 1990 y 2000 corresponden a una fuente distinta a los censos y eso tal vez explica el salto entre 1970 y 1980, que no coincide con lo documentado por muchos autores para ese periodo en Chiapas. Sin embargo, recurro al anuario de 1985 porque el censo de 1980 no se publicó. Los otros datos de los anuarios no reportan diferencias tan marcadas.

© Flacso México

a 9344.6), así como del volumen de la producción (de 2958.74 a 16 164.84 toneladas).[51]

Tabla 2. Superficie cultivada y volumen de la producción de café por ciclo agrícola en el municipio de Tila, Chiapas (1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000 y 2007).

Año	*Superficie cosechada (hectáreas)*	*Volumen (toneladas)*
1950	2345.00	2958.74
1960	7189.00	10 248.00
1970	9344.60	16 164.84
1980	4793.00	2732.00
1990	8100.00	4374.00
2000	9089.00	18 632.50
2007	8379.37	12 436.29

Fuentes: Dirección General de Estadística (1957), Dirección General de Estadística (1965), Dirección General de Estadística (1975), INEGI (1986; 1992; 2000), INEGI (2000). VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal 2007 (INEGI).

En esta misma década, bajo la presidencia de Salinas de Gortari, el Estado mexicano replanteó su política económica nacional para alinearla a las políticas neoliberales internacionales y al marco de la globalización; para el caso del café, impulsó el libre mercado optando por la desregulación económica y la apertura comercial.[52] Los más afectados por esta política fueron los pequeños productores ya que se eliminó el precio mínimo al campo, el Inmecafé perdió sus funciones regulatorias y de compra de la producción, además de que los campesinos dejaron de percibir los créditos. Fue hasta varios años después que el gobierno federal destinó recursos del programa Pronasol (Programa Nacional de Solidaridad) para paliar la crítica situación de este sector.[53]

51 Agradezco al licenciado Osvaldo González Molina la recopilación de la información sobre la producción de café en los censos y anuarios.

52 Este viraje en el rumbo económico del país quedó justificado en el Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994 y en el Programa Nacional de Modernización al Campo 1990-1994 (García y Pontigo, 1993a: 45).

53 Según Harvey (2000), en Chiapas el gobierno estatal buscó el control de los recursos del Pronasol apoyándose en la CNC, el PRI y la organización "independiente" Socama (Solida-

Derechos reservados

Durante esos años, hubo ocasiones en que los campesinos de Río Grande y de Cantioc recogieron, para su consumo, una mínima parte de la cosecha del café, pues no disponían de recursos para pagar la mano de obra que se necesitaba para recolectarla toda. Asimismo, los jornaleros perdieron el ingreso monetario por esa actividad. Esto llevó a que los cafetales se descuidaran dificultando más su posterior recuperación, cuando los precios del café finalmente subieron. Otros campesinos optaron por cambiar el uso de la tierra. Unos asolaron parte de los cafetales para sembrar maíz y garantizar así al menos el sustento básico. En regiones propicias para la ganadería, como El Limar, algunos cafetales se transformaron en potreros (Agudo, 2004). La crisis del café truncó una de las vías para la movilidad social y las esperanzas de quienes vieron en este cultivo una alternativa para mejorar sus condiciones de vida.[54]

El otro hecho que marcó profundamente esta década fue el levantamiento zapatista de 1994, cuyas repercusiones se sintieron en 1995, aunque Tila vivía conflictos muy serios desde antes.[55] Río Grande y Cantioc no padecieron la violencia que hubo en otras partes de la región chol, sobre todo en la cabecera y las zonas bajas, pero sí muchas de sus consecuencias. La confrontación alcanzó niveles extremos en la región debido al surgimiento de la organización Desarrollo, Paz y Justicia, conocida como Paz y Justicia, que se proponía detener el avance del zapatismo, atajando las invasiones de tierras (que ya se habían dado en la región), y del perredismo, en la contienda electoral. Asimismo, se oponía al trabajo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas —inspirado en la teología de la liberación y la teología india—, a la que consideraba simpatizante y partidaria de aquellas dos fuerzas.

---

ridad Campesina Magisterial), que fungieron como intermediarios y destinaron los apoyos a sus militantes, excluyendo a los demás (Harvey, 2000: 239; CDHFBC, 1996). Esto generó divisiones importantes y enconos entre los ejidatarios, que aflorarían más adelante.

54 Este caso ilustra el planteamiento de Arias y Blanco (2010), quienes proponen una relación directa entre expectativas de movilidad frustradas y suicidio.

55 No entraré a la descripción detallada y al análisis de este conflicto porque excede el propósito de este trabajo. Se recomienda revisar el informe del Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de Las Casas", *Ni paz, ni justicia* (1996), que en su título alude al nombre de la organización paramilitar Desarrollo, Paz y Justicia, así como la respuesta que recibió de dicha organización, titulada *Ni derechos ni humanos en la zona norte del Chiapas* (1997). Véase además a Harvey (2000); y para las tierras bajas de Tila, a Agudo (2005a; 2005b) y Villafuerte *et al.* (1999).

© Flacso México

Paz y Justicia se formó en 1995 y la encabezaron maestros bilingües choles con experiencia en luchas magisteriales, que representaban los intereses de algunas asociaciones ganaderas de Salto de Agua y de Palenque. La relación con los ganaderos le granjeó el apoyo de los aliados de aquéllos en el PRI de Tila (CDHFBC, 1996; Agudo, 2005a). El propósito formal de Paz y Justicia era el fomento de proyectos productivos en la región, para lo cual recibió numerosos recursos del Estado. Sin embargo, la organización condicionó el apoyo a la pertenencia al PRI; asimismo, fue acusada de desviar estos recursos a la compra de armas y de organizar y operar como un cuerpo paramilitar. A lo largo del conflicto hubo decenas de muertos, miles de desplazados, mayoritariamente zapatistas y perredistas, además de robo de ganado y destrucción de la propiedad de las víctimas (CDHFBC, 1996; Harvey, 2000; Agudo, 2005a); y al mismo tiempo se dio la militarización de la región.[56]

Para Río Grande y Cantioc, estas circunstancias políticas más amplias se entrelazaron con elementos de su propia dinámica. La mayor diferenciación dentro de las localidades choles, resultado de los procesos descritos en este capítulo, impulsó en simultáneo dos procesos distintos. Por un lado, un grupo de ejidatarios beneficiado por la movilidad social —los maestros bilingües— comenzó a disputar el poder económico y político en manos de los ladinos de la cabecera. Por otro, esta diferenciación social y económica generó mayor competencia y agudizó los conflictos respecto a los recursos al alcance dentro del grupo de los ejidatarios: tierras, apoyos de gobierno y participación en las nuevas formas de riqueza, así como en torno a las nuevas formas de prestigio. Por ejemplo, la disputa por un banco de grava en Crucero, municipio de Tila, enfrentó violentamente a miembros de este poblado, en un momento en que la acelerada urbanización demandaba este tipo de recursos para la construcción de viviendas, en especial en la cabecera municipal. Sucedió lo mismo con la construcción de la carretera, pues surgieron las primeras líneas de transporte que han provocado disputas entre los ejidatarios indígenas por la participación en el negocio.

Un proceso semejante lo describe Jan Rus, en este caso, para localidades tzotziles de Los Altos:

---

56 De hecho, la construcción de la carretera de Yajalón a Tila y Salto de Agua en 1998 fue una medida para extender el control militar y político a la zona.

Derechos reservados

> A medida que menguaron fuentes de ingresos "externas" disponibles para los indígenas —trabajo agrícola migrante, empleos en obras de construcción del sector público y arrendamiento de tierras para agricultura de subsistencia—, las comunidades se dividieron en facciones y se pelearon entre ellas por el control de los recursos "internos" dentro de sus propios municipios, tierras comunales, agua, bosques o ayuda gubernamental entregada al conjunto de la comunidad … [Algunos bandos] acabaron por acudir a las organizaciones e instituciones no indígenas para que los apoyaran: partidos políticos, iglesias, incluso agencias gubernamentales que competían entre sí (Rus, 2009b: 176-177).

Muchos de los conflictos de décadas anteriores —por ejemplo, entre campesinos y comerciantes por el fundo legal; entre las autoridades ejidales y las municipales por el cobro de impuestos y servicios correspondientes al fundo legal; entre maestros ladinos estatales y federales inicialmente, y la posterior oposición de éstos a los maestros bilingües choles; entre el PRI (CNC) y el PST, y entre el Inmecafé y la Unión de Uniones— se reactivaron bajo una nueva presentación o sigla. En unos casos fue como organizaciones y partidos políticos (PRI, PRD, zapatismo, Paz y Justicia y Socama); en otros como iglesias (católica, católica de la teología de la liberación, diversas denominaciones protestantes) (Coello, 1998). Las emergentes tensiones sociales se expresaron de modo semejante en estos términos. Hubo localidades que se afiliaron en su mayoría a opciones determinadas. Así, Río Grande se acercó al zapatismo, llamado "la organización", y al PRD; mientras que en Cantioc una parte permaneció con el PRI y otra con el PRD. En otros lugares, como en El Limar, el faccionalismo desgarró el tejido social (Agudo, 2005a). Hacia 2003 la expresión más violenta del conflicto en la región se apaciguó, a ritmos diferentes en distintos lugares. Sin embargo, aún ahora hay momentos en que las tensiones aumentan en forma considerable —así sucede durante las elecciones para presidente municipal de Tila—, pero no han alcanzado los niveles de violencia del pasado.

En términos generales, los procesos de cambio estructural y social continúan en la línea de lo señalado. Se trata de sociedades rurales que están dejando de serlo, a partir de su inserción en la producción para el mercado, la migración, el trabajo asalariado o la especialización productiva y ocupacional. Las formas de organización social que se basaban en el parentesco, la edad y el género, dan paso ahora —a ritmos

© Flacso México

diferentes— a relaciones fundadas en el desempeño individual, en las capacidades adquiridas por medio de la educación y la experiencia urbana, en la participación política y en organizaciones religiosas. La resultante diferenciación socioeconómica ha hecho posible la movilidad social de algunos sectores, que han sacado ventaja de esta circunstancia, pero no todos han podido acceder a ella.

Si, como dice Giddens (2000), las transformaciones del capitalismo (temprano y tardío) son mucho más profundas que cualquiera de las que existieron en la historia social, es necesario conocer su impacto en la dinámica social local. A partir del contexto histórico aquí perfilado, profundizaré en otros capítulos en dos dimensiones del fenómeno. Por un lado, reconstruiré el tejido social más fino (formas de organización social, jerarquías de género y edad, relaciones de poder y desigualdades sociales, conflictos intrafamiliares y sociales, expectativas) para destacar que existe diferente vulnerabilidad al suicidio entre los grupos sociales locales. Coincido con Chua, quien plantea que para analizar el suicidio en determinado lugar y época hay que atender a "la conjunción particular de las condiciones históricas, sociales y culturales en las que la violencia en contra del cuerpo puede acumular valor social, económico y político dentro de contextos transaccionales situados" (Chua, 2009: 17).[57] Por otro, este contexto histórico será el telón de fondo para analizar los cambios en las concepciones culturales de la causalidad suicida.

[57] "a unique conjuncture of historical, social and cultural conditions in which violence against the body may accrue social, economical and political value within situated transactional frameworks" (Chua, 2009: 17).

Derechos reservados

II. Las cifras sobre suicidio

Desde un primer momento me interesé en conocer las tasas de suicidio de Río Grande y Cantioc, debido a las afirmaciones alarmantes de los pobladores que mencionaban la existencia de muchos casos e incluso su incremento pronunciado en los últimos años. Aunque no me propuse un acercamiento cuantitativo al tema, me pareció indispensable obtener esta información para dimensionar el fenómeno. También consideré pertinente buscar datos sobre edad, género, estado civil y escolaridad de los suicidas, a fin de dar luz acerca de quiénes son los que cometen suicidio. En este capítulo desgloso los resultados, y las dificultades enfrentadas durante la investigación.

Fuentes utilizadas

El registro de las muertes por suicidio presenta muchas dificultades y las estadísticas oficiales han sido motivo de discusión y controversia desde que se publicó el libro de Emile Durkheim en 1897. Son varios aspectos los que se cuestionan, aunque aquí retomaré sólo algunos.[1] Uno muy importante se relaciona con la definición de la muerte por suicidio, que puede ser diferente tanto para la población a la que pertenece la víctima, como para el que registra oficialmente la muerte e incluso para el investigador que recurre después a estas fuentes oficiales. Al respecto se discute

[1] Una discusión muy completa sobre el tema se encuentra en Douglas (1967).

© Flacso México

cómo los encargados del registro oficial (Registro Civil, juez municipal, ministerio público, instituciones de salud, entre los más importantes) utilizan muchas veces formularios que reflejan ideas preconcebidas, por ejemplo, sobre las causas, y que orillan a que el informante encaje su explicación en ese esquema. También se debate la "veracidad" de las explicaciones de los familiares, quienes tal vez pretendan desviar acusaciones sobre su responsabilidad. De igual forma se pone en duda el profesionalismo de la autoridad, que con frecuencia no se interesa por profundizar en los relatos de familiares y conocidos, ni en examinar con detenimiento todos los detalles del caso. Otra limitante se refiere a la capacidad de las instituciones oficiales para cubrir estos hechos en sitios de difícil acceso.

Con estas advertencias, inicié la revisión de fuentes oficiales: los archivos del Registro Civil en Tila y Petalcingo, y del juzgado municipal y del hospital regional de Tila. También obtuve alguna información en la "clínica" o Unidad Médica Rural del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS-Oportunidades) de Cantioc. No obtuve autorización, sin embargo, para revisar las fichas de "Intento de suicidio o suicidio" que requisita el ministerio público cuando se presenta el caso, y que centraliza posteriormente el INEGI para su tabulación estadística.[2] Tanto el Ministerio Público de Yajalón, al que corresponde la región de estudio, como la oficina de INEGI en Tuxtla Gutiérrez, afirmaron que este material es confidencial. Esas fichas contienen datos relevantes que no se encuentran en los registros de las otras instituciones.[3]

Por razones que aclaro abajo, he recurrido más bien a la documentación oficial de las actas de defunción del Registro Civil. A diferencia

---

2 El INEGI es la institución nacional dedicada a la generación y difusión de información estadística y geográfica.

3 La ficha que utiliza el INEGI para el registro del suicidio contiene catorce indicadores; para algunos de ellos se incluyen respuestas de opción múltiple. Además de los datos puntuales sobre el acto de suicidio (fecha, lugar y sitio del acontecimiento) y las características personales de la víctima (sexo, edad, religión, estado civil, alfabetismo y escolaridad), se considera el medio empleado, la causa, la ocupación, la existencia de suicidas en la familia y el número de hijos. También hay una sección para observaciones y una más para el nombre y firma del informante. Las opciones para "causas" son: amorosa, dificultad económica, disgusto familiar, enfermedad grave e incurable, enfermedad mental, remordimiento, otra causa (que debe especificarse) y se ignora. Más allá de registrar cierta información, esta ficha refleja una concepción particular sobre el suicidio, que también debería ser objeto de estudio y análisis.

Derechos reservados

de la ficha del INEGI, estas actas contienen datos generales como fecha y lugar de nacimiento, sexo, fecha del suicidio, y otros registrados irregularmente como la escolaridad, religión, estado civil, además de un breve apartado para describir el método de muerte: envenenamiento por ingestión de pesticidas o ahorcamiento, para los casos de este estudio. El diagnóstico aparece muchas veces confirmado por un médico que firma al calce.

La oficina central del Registro Civil chiapaneco se encuentra en Tuxtla Gutiérrez y concentra la documentación de todo el estado, pero no me fue permitido revisar el archivo. Por fortuna tuve a disposición este mismo material en Tila y Petalcingo.[4] De los archivos consultados, el Registro Civil contiene la mayor cantidad de información en comparación con los otros, y ésta se encuentra sistematizada por años, razón por la cual he privilegiado a esta fuente.

Otro archivo oficial consultado fue el del Juzgado Municipal de Tila. De acuerdo a la legislación vigente, corresponde al juez municipal el levantamiento de cadáveres. Cuando fallece una persona, el cuerpo de la víctima no debe moverse hasta que llega el juez, quien reconoce el lugar y los hechos para después trasladar al fallecido. El juez debe llenar el acta de levantamiento de cadáver correspondiente, de la cual los familiares en ocasiones tienen una copia. En algunas de estas actas se recoge información más amplia sobre las causas, brindada por los parientes, pero esto varía. Tuve acceso a materiales de esta instancia que se encontraban sin sistematizar y mezclados con otra documentación, pero el resto se guardaba en cajas; finalmente concluí que sólo se necesitaba una indagación exploratoria, pero no una revisión exhaustiva.

Otros datos provienen del Hospital Integral de Tila, inaugurado en 1998. Esta institución cuenta con un formato para todos los decesos ocurridos allí, y no sólo de los suicidios. Incluye los datos generales de la víctima (nombre, edad, sexo, lugar de origen, dirección de la víctima), y a veces una pequeña descripción de cómo ocurrió el hecho, que refiere algún familiar. Se anota el método utilizado, tanto para los intentos de

[4] La encargada del Registro Civil en Petalcingo aceptó amablemente que revisara las actas de defunción, pero cuando le comenté que en esa misma oficina de Tila había un subregistro de suicidios, no quiso darme su nombre para no ser inculpada por posibles fallas en el trabajo.

© Flacso México

suicidio como para los consumados, y cada formato incluye el nombre del médico a cargo del caso.[5] Según comenta el personal médico, algunas personas desahuciadas por envenenamiento deciden abandonar el hospital para morir en sus hogares; estos casos ya no se registran como suicidios en esta dependencia.

Acudí también a la Unidad Médica Rural IMSS-Oportunidades de Cantioc para consultar información. Ésta cuenta con un médico que realiza su servicio social y trabaja sólo durante un año, sin radicar en la localidad. En cambio, el enfermero o auxiliar de salud es originario de Cantioc, y ha permanecido en el cargo durante más de diez años. El médico afirmó que en 2002 Cantioc tuvo la tasa de suicidios más alta de todo Chiapas, según información que le brindaron en el IMSS. Sin embargo, en la Unidad no se lleva registro de estas muertes, aunque se cuenta con datos sueltos. De acuerdo con el auxiliar de salud, la Asamblea Ejidal local llegó a la decisión de que la clínica no daría atención a las personas que intentaran suicidarse. El propósito era desalentar o escarmentar a los potenciales suicidas pues tendrían que ser trasladados a Tila para ser atendidos. Este dato fue confirmado por muchas personas, incluso por varios de los médicos, aunque no pude revisar el acta.

Subregistro y conteo de casos

Con lo obtenido en las cuatro instituciones referidas, inicié la sistematización de los datos. Sin embargo, aparecieron diferencias relevantes entre los resultados oficiales y los que obtenía en el trabajo etnográfico. A partir de las entrevistas en campo, tenía registrados muchos más suicidios, tanto en Río Grande como en Cantioc. Como veremos a continuación, el subregistro del suicidio es muy alto y se debe a diversos factores. Por un lado, el trabajo que realiza el Registro Civil muestra deficiencias a nivel nacional en la cobertura de las zonas rurales, en especial de las más

[5] En un principio las autoridades del hospital mostraron cierta reticencia a permitirme consultar sus archivos, porque sospechaban que mi trabajo era periodístico y no académico. Poco tiempo antes se había hecho público el caso de varias muertes de niños por supuesta negligencia en el Hospital de Comitán, y esto provocó un escándalo muy grande, incluso con tintes políticos, que tuvo repercusiones importantes para el personal médico.

Derechos reservados

aisladas. Mientras que el registro de nacimientos, muertes y otros datos se ha promovido por parte de las autoridades locales sólo en tiempos recientes. En el medio campesino no se requería antes de papeles oficiales hasta que varios de los programas de apoyo gubernamental condicionaron la ayuda a la presentación del acta de nacimiento o la credencial de elector. Las escuelas también han contribuido a fomentar esta práctica al exigir que los niños y jóvenes presenten documentos oficiales.

Por otra parte, los pobladores muchas veces ocultan que el suicidio sea la causa de defunción, y declaran otra. Con esto encubren el hecho pues éste genera suspicacia entre la gente cercana a la familia sobre si tenía problemas y no los atendió debidamente y a tiempo. Son muy frecuentes los chismes que se traducen en acusaciones por este hecho.

Otra razón para no declarar los suicidios es que así se evitan los largos y costosos trámites oficiales que implica una muerte de esta naturaleza. La legislación mexicana exige abrir un proceso judicial por homicidio hasta que, con testigos y evidencia, se demuestre que la muerte fue decisión de la víctima. Los familiares deben abandonar sus localidades y trabajos, ir hasta Yajalón (donde quizá tengan que permanecer un par de días, costeando sus gastos y los de dos testigos que deben acompañarlos), y enfrentarse a la burocracia que dilata y complica los procedimientos sin más.[6] Según algunos entrevistados, en ocasiones las autoridades encargadas del levantamiento de cadáveres son las que les han sugerido evitarse las molestias y declarar otro tipo de muerte cuyo registro no demande tanto tiempo, recursos económicos y esfuerzo.

En vista de la diferencia notoria entre el número de suicidios consignado en el Registro Civil y aquellos que yo había registrado en campo, decidí elaborar un conteo de casos por localidad. Delimité a las víctimas de suicidio como aquellas que hubieran fallecido por su propia mano, y entrevisté a sus familiares, amigos y conocidos. Respecto a Río Grande fue sencillo elaborar el conteo porque son seis los suicidios. Yo había desarrollado allí una investigación anteriormente, así que existía una relación de confianza e incluso había conocido a varias de las víctimas. En Cantioc,

6 Me fue narrado el caso de un hombre mayor que murió asfixiado, y las autoridades ordenaron una autopsia para determinar la causa de muerte. Cuando el cuerpo del occiso regresó a Río Grande, los familiares se percataron de que le habían extraído los puentes y coronas de oro de su dentadura.

© Flacso México

en cambio, la situación fue más complicada. Las cifras son más altas, no había una relación previa con la gente del lugar, y además las casas se encuentran dispersas en un territorio amplio y escarpado, por lo que busqué el apoyo del auxiliar de salud. A partir de varias pláticas en las que expliqué los propósitos de la investigación y delimité mi interés por obtener información sobre las víctimas que hubieran muerto por su propia mano, él y el subagente municipal elaboraron una lista de 21 casos, que sobre la marcha se amplió a más.

Visité a todas las familias con víctimas de suicidio de las que tuve noticia (las consignadas en el Registro Civil y en el listado de las autoridades locales, y las que me refirieron otros pobladores), solicitando datos básicos como edad, género, método de suicidio, ocupación, escolaridad, estado civil, religión; además indagué acerca de las explicaciones causales. En ocasiones pude comentar un mismo caso con más de 25 personas allegadas a la víctima, y tuve oportunidad de volver a platicar con éstas varias veces más. Pero en otros casos sólo hablé con dos familiares en una única sesión. La información de los datos básicos recopilada es desigual e incompleta, en parte probablemente por cierta desconfianza acerca del manejo que podría hacerse de ella, pero también por el desconocimiento de la familia de los datos solicitados. Incluso la edad de la víctima o la fecha de fallecimiento fueron difíciles de precisar para muchos, y sólo muy pocos contaban con documentos probatorios de la muerte o de su fecha de nacimiento. La elaboración de un conteo en estas condiciones obligó a establecer un recorte temporal puesto que había que depender de la memoria de la gente, así que delimité un periodo de veinte años, de 1985 a 2005, que es el que veremos reflejado a continuación en las gráficas y tablas.

Por ejemplo, de cuarenta casos recogidos en campo, sólo 17 estaban consignados como suicidio en las actas de defunción del Registro Civil. Del resto, muchos estaban registrados bajo otro tipo de muerte (vómito, fiebre, calambre, paro cardiorrespiratorio, anemia aguda, desnutrición, dolor de cabeza, calentura, síndrome febril, deshidratación, ataque epiléptico, ataque epiléptico que duró tres meses y derrame cerebral), mientras que algunos más no aparecieron como fallecidos.

En vista de las dificultades para obtener los datos básicos del conteo de suicidios, descarté la posibilidad de registrar (numéricamente) los intentos fallidos, aunque considero que ésta es una práctica suicida al

Derechos reservados

igual que las amenazas verbales, y que merecen analizarse. No obstante, realicé numerosas entrevistas a personas que buscaron quitarse la vida. Sobre la relación entre suicidios e intentos de suicidio existen opiniones diversas. Algunos autores sostienen que los intentos, puesto que no logran el objetivo, son de naturaleza distinta a los suicidios como tales y que no deben ser comparados. Consideran que es probable que la víctima no haya querido morir realmente y sólo busque llamar la atención o utilizar el hecho para alcanzar otros objetivos. Otros autores, en cambio, los ven como un mismo fenómeno. Algunos más invierten el primer argumento y dicen que los suicidios también pueden ser muertes accidentales de personas que sólo querían llamar la atención, pero no pensaban de verdad en matarse. En este trabajo he decidido llamar prácticas suicidas tanto al suicidio consumado, como al intento de suicidio y a las amenazas verbales. A lo largo del libro hago una distinción: cuando hablo de suicidio, me refiero a la muerte autoinfligida; cuando hablo de prácticas suicidas, incluyo las tres.

Como mencioné arriba, durante las entrevistas para los conteos indagué acerca de las explicaciones causales, pero la temática se excluyó de este apartado cuantitativo porque es objeto de análisis en capítulos adelante. En todas las entrevistas que realicé se mencionó más de una causa para el suicidio en cuestión, y en muchas fueron hasta tres o cuatro. Por esta razón, no me pareció justificado ordenarlas sistemáticamente a partir de su frecuencia o cantidad. Por otra parte, considero que en términos analíticos no es posible determinar causas precisas para cada suicidio, como espero mostrar a lo largo de este trabajo.

Factores demográficos y tasas de suicidio

Enseguida expongo los resultados obtenidos en el Registro Civil[7] y en el trabajo de campo, señalando su origen cuando es pertinente. Para el periodo 1985-2005, registré 43 suicidios en las dos localidades: 37 en Cantioc y seis en Río Grande. De Cantioc, sólo catorce muertes del total aparecen consignadas en el Registro Civil como suicidios (ubiqué otras

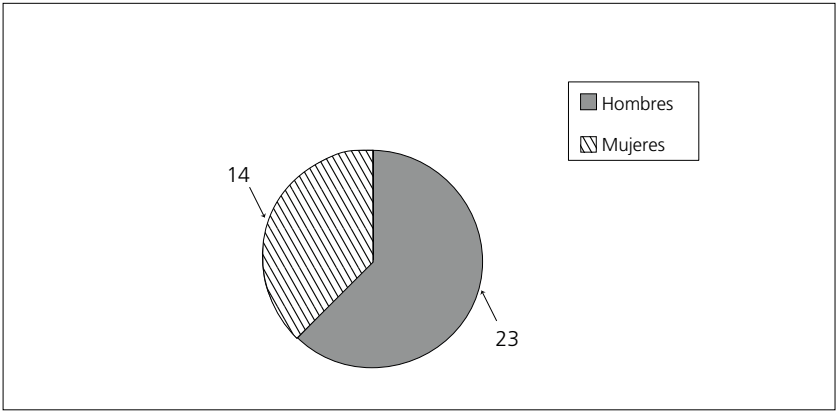
[7] Agradezco a la maestra Yasmina López Reyes y a la licenciada Paula Pérez Vázquez su colaboración en la revisión de las actas de defunción del Registro Civil en Tila, Chiapas.

© Flacso México

diez atribuidas a causas diferentes). En el conteo etnográfico hallé 34 casos de suicidio (once sí aparecen en el Registro Civil como suicidios; diez como otras causas diferentes, y para trece no encontré registro oficial). En este caso, hubo tres suicidios consignados en el Registro Civil que yo no localicé en campo. En el mismo periodo, en Río Grande tres casos se registraron como suicidio en el Registro Civil, dos más como otro tipo de muerte y sobre un caso no encontré documentación.

Dado que las cifras que utilizo en esta sección son pequeñas, he descartado presentar los resultados como porcentajes y en su lugar me ocupo de los números reales. En las gráficas que siguen se muestran los datos de género, edad y estado civil de la víctima, además del método de suicidio. Sobre el género del suicida, la relación hombre-mujer es semejante en ambas localidades y revela que son más los hombres que se quitan la vida: en Cantioc, son veintitrés hombres y catorce mujeres; en Río Grande, cuatro hombres y dos mujeres.

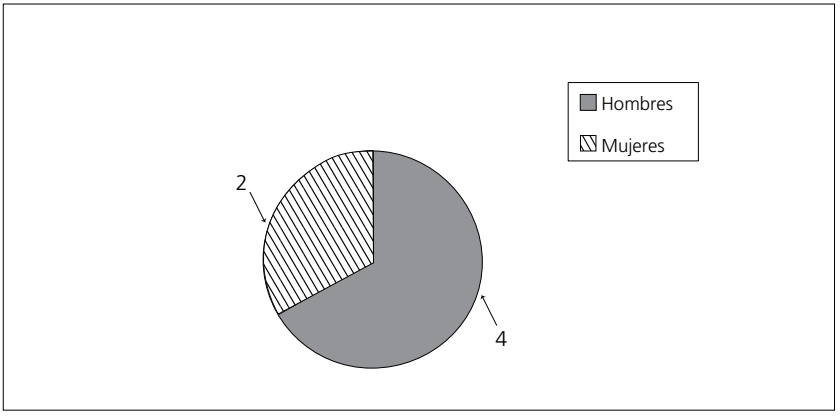
Los datos sobre la edad y el género de los suicidas revelan mayores diferencias entre Cantioc y Río Grande. Respecto al primero, me referiré sólo a 35 casos y no a los 37 totales, porque no fue posible confirmar la edad de dos víctimas. Así, en cuanto a la edad, en Cantioc las mujeres se distribuyen homogéneamente a lo largo de todo el espectro (de los 10 a los 44 años), con un intervalo de diez años en los que se interrumpe (entre los 45 y 54 años), para luego disminuir (de 55 a más de 60). Entre



Fuentes: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 1. Género de los suicidas en Cantioc.

Derechos reservados



Fuentes: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 2. Género de los suicidas en Río Grande.

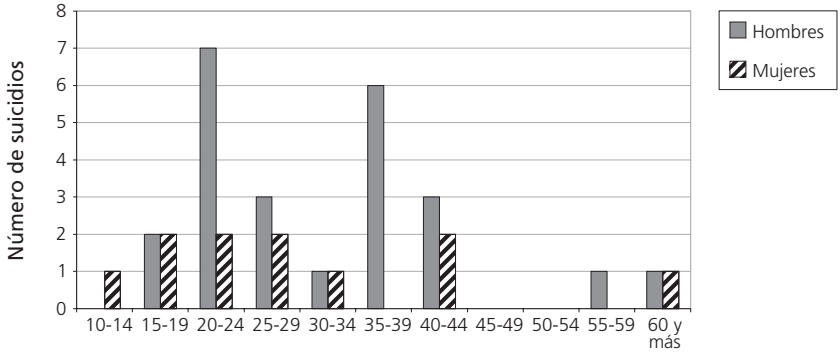
los hombres, en contraste, es muy notorio que los suicidios se concentran en dos grupos de edad: de 20-24 (aunque podríamos ampliar este grupo para incluir a los de 15-19, y a los de 25-29 años) y el de 35-39 (al que también se podría agregar el de 40-44). Destaca el alto número de suicidios entre hombres jóvenes, y entre hombres en edad productiva y reproductiva.

En Río Grande, con menos suicidios que Cantioc, en cuanto a la relación edad y género vemos que las mujeres se ubican en los polos de la escala, en los grupos de 15-19 años y de 60 y más años. Los hombres, empero, se distribuyen a lo largo de las edades de 25-49, y en 60 y más.

Sobre el método de suicidio, se utilizaron dos: envenenamiento y ahorcamiento. El primero se refiere a la ingesta de pesticidas agrícolas: gramoxone, un herbicida conocido como "matazacate", y foley, insecticida organofosforado. También se mencionan los ingredientes de éstos: paraquat y polimar. Según concuerdan autoridades, médicos y pobladores, la mayoría de las muertes por envenenamiento se da bajo el influjo del alcohol. El efecto del pesticida dependerá de la cantidad tomada pero, de acuerdo a lo registrado, pueden transcurrir desde seis horas hasta doce días antes de que sobrevenga la muerte.

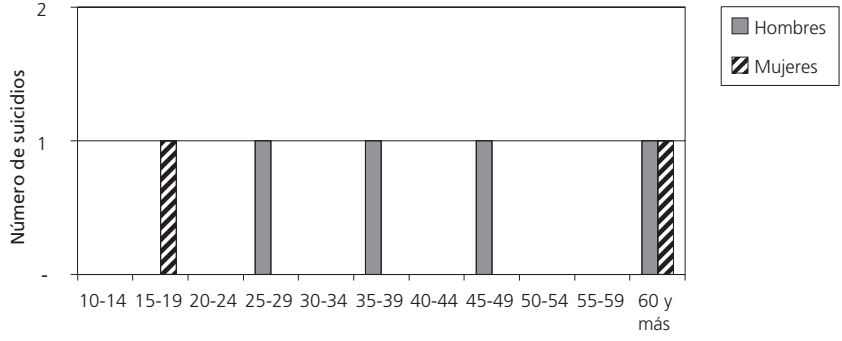
Por otra parte, el método de ahorcamiento utiliza una cuerda o una hamaca. Si la muerte es por esta última, no es fácil establecer con certeza si el hecho fue accidental o voluntario, ya que es común que

© Flacso México



Fuentes: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 3. Género y grupos de edad de los suicidas en Cantioc.

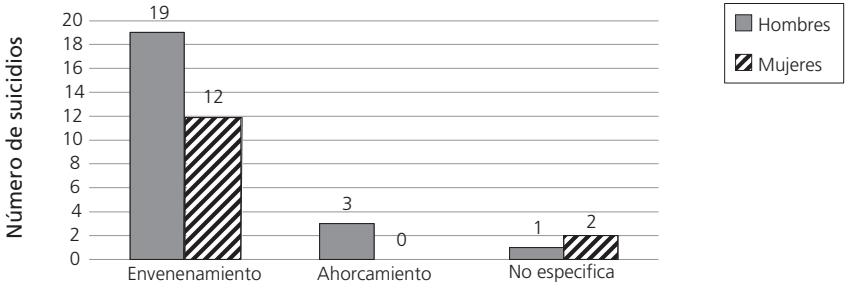


Fuentes: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 4. Género y grupos de edad de los suicidas en Río Grande.

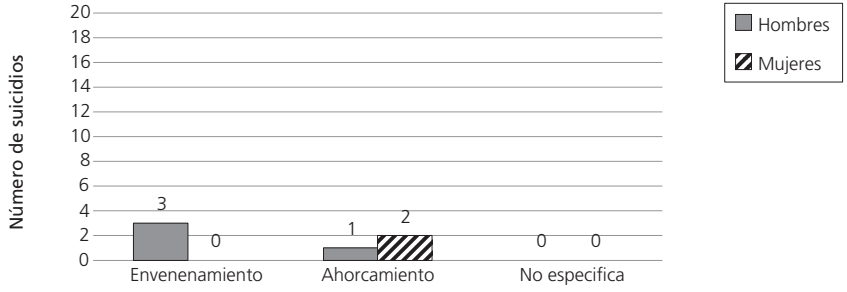
niños y jóvenes jueguen a enredarse en ésta; algunos que han estado a punto de morir confirman que esa no era su intención. Cuando se utiliza la cuerda, en cambio, ya no hay dudas. En Cantioc tanto hombres como mujeres recurrieron en primer lugar a la ingesta de pesticidas, método que supera el 80% (12 mujeres y 19 hombres), mientras que 13% (3) de hombres murieron ahorcados, pero ninguna mujer. En Río Grande, en cambio, todas las mujeres recurrieron al ahorcamiento y ninguna al veneno. Mientras que tres de cuatro hombres utilizaron el veneno.

Derechos reservados



Fuente: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 5. Métodos de suicidio y género en Cantioc.



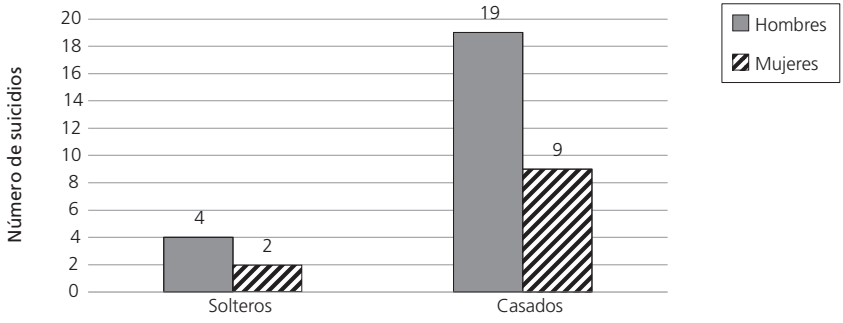
Fuente: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 6. Métodos de suicidio y género en Río Grande.

Los datos sobre el estado civil revelan que el suicidio es mucho más frecuente entre hombres y mujeres casados. Para Cantioc cuento con la información de 34 casos, pues no la obtuve sobre otros tres. Los datos de Río Grande sí están completos (seis casos). En el rubro de casados incluyo a las parejas en unión libre, las casadas por lo civil, a una viuda y a un hombre separado. En Cantioc, 19 hombres casados cometieron suicidio frente a cuatro solteros. Por otra parte, las mujeres casadas fueron nueve y dos las solteras. En Río Grande todos los hombres suicidas eran casados, y entre las mujeres, una era casada y la otra, soltera.

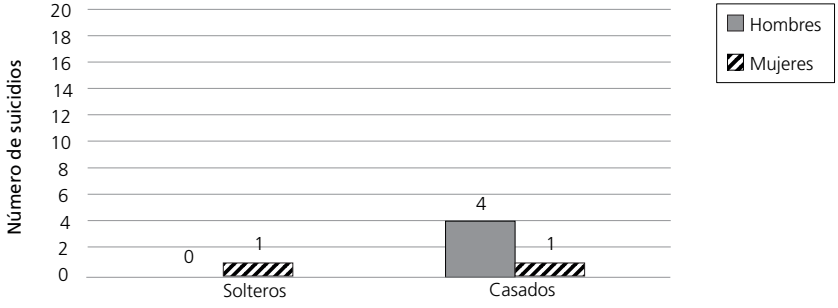
Algunos de los datos de Cantioc y Río Grande consignados aquí coinciden con las estadísticas nacionales y mundiales sobre suicidio. En

© Flacso México



Fuente: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 7. Estado civil y género de los suicidas en Cantioc.



Fuente: Actas de defunción del Registro Civil y registro etnográfico propio.

Gráfica 8. Estado civil y género de los suicidas en Río Grande.

términos generales, son los hombres los que más se quitan la vida (China es una excepción relevante, seguida por Bangladesh y Pakistán) (OMS, 2012); en México la proporción es de tres o cuatro suicidios de hombres por uno de mujeres (INEGI, 2015). También es tendencia mundial que los jóvenes de entre 15 y 29 años, en particular los hombres, presenten cada vez una mayor concentración de casos, y que el suicidio sea la segunda causa de muerte (OMS, 2014; INEGI, 2015; 2013). Esta concentración por edad resulta evidente en Cantioc, pero no en Río Grande. En cuanto a método y estado civil de la población suicida, no se cuenta con información mundial confiable que permita la comparación, pues son pocos los

Derechos reservados

países que registran esas estadísticas (OPS/OMS, 2014). Pero a nivel nacional y estatal se recurre más al ahorcamiento, mientras que en las localidades de estudio al envenenamiento (INEGI, 2013). Sobre el estado civil de los suicidas en México, el 48% vivía en unión conyugal (legalmente casados o unión libre), mientras que en Cantioc y Río Grande el suicidio entre los casados es abrumadoramente más alto que entre los solteros.

Por convención, las tasas de suicidio en la población se miden tomando en cuenta el número de suicidios por cada cien mil personas. Para intentar un acercamiento cuantitativo al fenómeno del suicidio en Cantioc y Río Grande, he comparado los datos de estas localidades con los del periodo 1985-2005 de la República Mexicana.[8] Para esto, utilicé la información del INEGI para los datos de población nacional y local, como se expone en la tabla 1. (Debido a la falta de conteos estadísticos para 1985, la población de este año se estimó a partir de la media de la tasa de crecimiento de la década en cuestión).

Tabla 1. Promedio anual de población de México, Cantioc y Río Grande (1980-2005)

Año	*Cantioc*	*Río Grande*	*México (cifras en millones)*
1980	1001	447	66.8
1985	1044	512	74.0
1990	1087	576	81.2
1995	1131	653	91.2
2000	1286	757	97.5
2005	1323	802	103.3
2010	1426	880	-
Promedio de población anual de 1985 a 2005	1174.2	660	89.4

Fuente: INEGI, censos de población 1980, 1990, 1995, 2000, 2005 y 2010.

Para comparar los datos de población con los de suicidio, fue necesario obtener el promedio de suicidios a nivel nacional para el periodo 1985-2005. Aunque el INEGI publica datos anuales, seis de estas cifras

8 Agradezco a la maestra Dania Martínez Parente los cálculos para las tablas 1-6.

© Flacso México

(dentro del periodo en cuestión) no incluyen los casos registrados en la Ciudad de México, por lo que la información es incompleta. Para sortear esta dificultad, escogí trabajar sólo con cuatro datos quinquenales que sí están completos (1985, 1995, 2000 y 2005) y sacar su promedio, como se presenta en la tabla 2. Por esta razón, en el resto de las tablas (3, 4 y 5) no se muestra el total de suicidios de México, sino sólo se trabaja con el promedio estimado.

Tabla 2. Promedio de suicidios en México (1985-2005)

Año	*México*
1985	1036
1990	-
1995	2428
2000	2736
2005	3553
Promedio de suicidios en un año	2438

Fuente: INEGI (2003; 2007).

Con base en los promedios anuales de población (de México, Cantioc y Río Grande) y el promedio nacional de suicidios, se han elaborado las tablas 3 y 4. La tabla 3 recoge los datos de suicidio del Registro Civil y la 4 los del registro etnográfico. A partir de la tabla 3 se desprende que por cada cien mil habitantes, en Cantioc hay 59.6 muertes, en Río Grande 22.7, y en México, 2.7. Pero si se retoman los datos del registro etnográfico, esto es, los de la tabla 4, las cifras de muerte por cada cien mil habitantes suben: en Cantioc, 144.8, y en Río Grande, 45.5. La tabla 5 presenta la suma de las dos fuentes disponibles; sin embargo, cabe aclarar que para evitar la duplicación de datos, se recoge los casos individuales cotejados con el nombre de la víctima. Así, se reportan 157.6 muertes por cada cien mil habitantes en Cantioc y 45.5 en Río Grande. Con la intención de contrastar más claramente las diferencias entre los datos del Registro Civil y los de mi registro etnográfico, incluyo la tabla 6. En ésta destaca que los datos del Registro Civil constituyen para Cantioc el 41%

Derechos reservados

de los registrados en campo; y en Río Grande, los mismos datos representan el 50% de los del registro etnográfico.

Esta investigación cuantitativa de dos localidades rurales —con las limitaciones ya señaladas— permite conjeturar que el subregistro de suicidios entre las instituciones oficiales es generalizado a nivel nacional, y que las cifras reales exceden con mucho lo allí consignado.

Tabla 3. Total de suicidios en el Registro Civil (1985-2005)

Año	*Cantioc*	*Río Grande*	*México*
Total de suicidios 1985-2005	14.0	3.0	-
Promedio anual de suicidios	0.7	0.2	2438.25
Promedio de población anual 1985-2005	1174.0	660.0	89 440 000.00
Tasa de suicidios, base de cien mil habitantes	59.6	22.7	2.70

Fuentes: Actas de defunción del Registro Civil; INEGI, censos de población 1980-2005; INEGI (2003; 2007).

Tabla 4. Total de suicidios en registro etnográfico (1985-2005)

Año	*Cantioc*	*Río Grande*	*México*
Total de suicidios 1985-2005	34.0	6.0	-
Promedio anual de suicidios	1.7	0.3	2438.25
Promedio de población anual 1985-2005	1174.0	660.0	89 440 000.00
Tasa de suicidios, base de cien mil habitantes	144.8	45.5	2.70

Fuentes: Datos etnográficos; INEGI, censos de población 1980-2005; INEGI (2003; 2007)

Tabla 5. Total de suicidios consignados en el Registro Civil y en el registro etnográfico (1985-2005)

Año	*Cantioc*	*Río Grande*	*México*
Total de suicidios 1985-2005	37.00	6.0	-
Promedio anual de suicidios	1.85	0.3	2438.25
Promedio de población anual 1985-2005	1174.00	660.0	89 440 000.00
Tasa de suicidios, base de cien mil habitantes	157.60	45.5	2.70

Fuentes: Datos etnográficos; INEGI, censos de población 1980-2005; INEGI (2003; 2007).

© Flacso México

Tabla 6. Diferencia entre Registro Civil y registro etnográfico (1985-2005)

	Cantioc	*Río Grande*
Suicidios: Registro Civil	14	3
Suicidios: registro etnográfico	34	6
Tasa de suicidios, según el Registro Civil. Base de cien mil habitantes	59.62	22.73
Tasa de suicidios, según el registro etnográfico. Base de cien mil habitantes	144.78	45.46
Diferencia porcentual entre el Registro Civil y el registro etnográfico	41%	50%

Fuentes: Actas de defunción del Registro Civil; Datos etnográficos; INEGI, censos de población 1980-2005.

En la actualidad el suicidio es reconocido mundialmente como un fenómeno en crecimiento, que requiere de estudio y atención urgente. Organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud (OMS) y varios programas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) realizan esfuerzos importantes por documentar la situación de todas las naciones y pueblos, y las cifras que arrojan son un foco rojo que alerta sobre la gravedad de la situación.

En comparación con la tasa anual de suicidios en el mundo (11.4 muertes por cada cien mil habs.), la de México ha sido relativamente baja, alrededor de 5/100 000 en 2012.[9] Mientras que en Chiapas, ese dato se ubica entre 5.3 y 7.1/100 000 para 2014 (INEGI, 2015). En este contexto, las tasas de Río Grande y Cantioc (de 1985 a 2005) son impactantes. Incluso si se toma el dato del Registro Civil —más bajo que el del registro etnográfico—, la diferencia respecto al nacional es tan grande que desconcierta. Este hecho demanda explicaciones. Países como Guyana, Corea y Sri Lanka son consignados en 2012 por la OMS con las tasas más elevadas de suicidio a nivel mundial, del 44.2, 28.9 y 28.8 por cada cien mil habitantes, respectivamente, muy cercanas o por debajo de Cantioc y Río Grande.

9 Para 2012, los organismos internacionales consignaron dos tasas de suicidio diferentes en México: la OMS registró 4.2 muertes por cada cien mil habs. (OMS, 2012) y la OCDE, 5.0 (OECD, 2016).

Derechos reservados

Desde hace algunos años la OMS y la ONU (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas) han enfocado su mirada hacia las poblaciones indígenas del mundo, pues se afirma que entre éstas se reportan tasas superiores de suicidios respecto al resto de la población. Citan a los maorí de Nueva Zelanda, a los aborígenes de Australia, y a los indígenas de Estados Unidos, Canadá y de América del Sur; los embera de Colombia, por ejemplo, tienen una tasa de 500/100 000, frente a la nacional de 5.2 (Parellada, 2012). Es la tasa más elevada de la que tengo conocimiento y rebasa con creces las de las localidades choles.

Si he dedicado este capítulo a la exposición de las cifras de suicidio en la región de estudio, ha sido con dos propósitos. Por un lado, visibilizar un fenómeno inadvertido hasta el momento —tanto por los académicos que estudiamos las sociedades rurales chiapanecas, como por las instituciones oficiales que las atienden— y resaltar la magnitud y trascendencia del problema. Las cifras hablan por sí mismas. Por otro lado, los datos demográficos aquí reunidos se retoman en la tercera parte del libro, cuando se analiza el tejido social de las localidades de estudio, y las diferencias en términos de edad, género y estado civil cobran sentido en relación con el suicidio.

© Flacso México

Derechos reservados

Segunda parte

Entendimientos locales de la responsabilidad y la voluntad en el suicidio

© Flacso México

Derechos reservados

III. Explicaciones causales y responsabilidad. Algunos casos

La segunda parte de este libro trata de la descripción y análisis de las diferentes explicaciones causales que los pobladores de Cantioc y de Río Grande manifiestan en sus narrativas sobre el suicidio. Para su discusión introduzco dos nociones que me permitirán examinar y problematizar estos entendimientos locales: la responsabilidad y la voluntad, relacionadas con la acción suicida.

En este capítulo describo y analizo cómo y a quién se le atribuye localmente la responsabilidad por este tipo de muerte. Las explicaciones que obtuve acerca de las causas del suicidio fueron muchas y muy variadas: la hija que se suicidó porque la mamá no le compró la blusa que quería; el hombre que estaba tan alcoholizado que "no sabía lo que hacía"; la mujer que se mató por el adulterio o abandono del marido; el suicidio como destino divino, entre decenas más. De las causas recuperadas en las narrativas locales, desprendo diferentes entendimientos sobre causalidad:[1] en ocasiones se considera que el suicidio es decisión de la víctima, pero en otras la responsabilidad se atribuye a seres o fuerzas ajenas a la persona que la empujan a actuar al margen de su voluntad. Para ilustrar esta temática y destacar la ambigüedad en torno a la acción suicida, se detallan los casos de seis víctimas.

[1] En este capítulo recurro a las narrativas locales para identificar las explicaciones causales "nativas" en particular. En la tercera parte del libro discuto cómo dichas narrativas pueden arrojar luz sobre otros aspectos del hecho, incluyendo el comportamiento suicida como tal.

© Flacso México

Responsabilidad en la literatura antropológica

En relación con la responsabilidad, una pregunta orienta este capítulo: ¿se explica el suicidio en el ámbito local como una decisión consciente de la persona (como en la definición de Durkheim),[2] o por la intervención de fuerzas externas que instigan a la víctima a quitarse la vida? Según los pobladores de los sitios en estudio atribuyen la responsabilidad del suicidio, he ordenado todas las explicaciones causales en cuatro grupos: *1)* se le ve como la salida consciente a los problemas y dificultades propias de la vida cotidiana; *2)* se explica como resultado de un acto de brujería, que empuja a la víctima a quitarse la vida sin que esa sea su intención; *3)* se le entiende como la consecuencia del consumo excesivo de alcohol o marihuana, que afecta el entendimiento de la persona al grado en que "no sabe lo que hace", y *4)* se considera que el suicidio puede ser el destino divino fijado para esa persona. En estas explicaciones hay dos formas de entender la responsabilidad: en la que se habla de problemas, se sobreentiende que la víctima tomó la decisión de suicidarse y, por ende, se le considera responsable del acto. Las tres explicaciones restantes, por el contrario, atribuyen el suicidio a agentes o fuerzas ajenos al individuo, por lo que lo eximen de responsabilidad. No obstante, los pobladores en general combinan estas explicaciones, recurriendo a dos o tres de ellas en simultáneo.

No conozco investigaciones etnográficas sobre el suicidio que discutan directamente el asunto de mi interés —la asignación de responsabilidad por el acto—,[3] aunque sí se encuentran breves referencias al tema en muchos trabajos. La gran mayoría documenta, por supuesto, los problemas sociales asociados al fenómeno. Más escasas son las menciones a las otras formas de causalidad que restan responsabilidad a la víctima. Entre

---

2 Durkheim define al suicidio 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, 1998a: 16), destacando así que se trata de una decisión voluntaria.

3 Únicamente tengo noticia de un grupo de antropólogos del Max Planck Institute for Social Anthropology, en Halle, Alemania (Daniel Münster, Ludek Broz, Joachim Otto Habeck), que desarrolló un taller/conferencia sobre suicidio y agencia en noviembre de 2011, y que contempla las mismas preocupaciones que desarrollo en este trabajo. Los resultados del encuentro se publicaron en diciembre de 2015, sin embargo, para esa fecha la revisión de este libro estaba concluida, razón por la cual no he podido incorporarlos (Broz y Münster, 2015). Honkasalo (2014) discute esta misma temática en un artículo.

Derechos reservados

los que abordan esta temática se encuentra Evans-Pritchard (1976), quien documenta que los azande de África atribuyen el suicidio a la brujería. Ellos reconocen que un probable conflicto origina cierto malestar en el suicida —una discusión entre hermanos, por ejemplo— pero aclaran que este hecho por sí mismo no explica tal acción, la cual siempre resulta de un embrujo.[4]

Counts (1980), por su parte, describe cómo entre los kaliai de Papúa Nueva Guinea el suicidio se atribuye ya a un embrujo, ya a una decisión libre y voluntaria de la víctima. Para determinar la verdadera causa se realiza incluso un ritual de adivinación, en el que un pariente de la víctima llama al espectro (*ghost*, en inglés) de ésta pidiéndole su regreso a la aldea si la muerte fue provocada por brujería. Si el espectro no vuelve, se demuestra que la decisión fue de la víctima. En cualquiera de las dos situaciones, sin embargo, los kaliai consideran al suicidio como un homicidio. Aun cuando no haya habido brujería, la responsabilidad recae sobre las personas que orillaron al suicida a quitarse la vida con sus habladurías o acusaciones,[5] y los parientes de la víctima buscarán tomar venganza.

La investigación de La Fontaine (1967) entre los gisu de Uganda registra explicaciones disímbolas en torno a la responsabilidad sobre el suicidio. Por un lado, se reconoce que los problemas cotidianos en las relaciones sociales conducen a esa salida. Pero en general tal decisión se asocia al *litima*, temple o mal carácter con el que nacen algunas personas, el cual supuestamente provoca que éstas alberguen sentimientos negativos como celos, rencor y coraje, y que reaccionen con violencia sin justificación. Por otro lado, aunque entre los gisu el suicidio no se atribuye a la brujería, ellos creen que los ancestros pueden empujar al suicidio a un miembro del linaje, ya sea motivando que la persona sienta vergüenza por un acto indebido que cometió, o involucrándolo en hostilidades con parientes cercanos que aviven su coraje o *litima*. Asimismo, los gisu creen

---

4 Evans-Pritchard resume la lógica azande en el siguiente diálogo: "¿Por qué se mató?, y le responderán que fue porque estaba enfadado con sus hermanos. Si se le pregunta a un zande por qué dice él que el hombre estaba embrujado si cometió el suicidio debido al enfado con sus hermanos, responderá que sólo los locos se suicidan, y que si se suicidara todo el que se enfadase con sus hermanos, pronto no quedaría gente en el mundo, y que si el hombre no hubiera estado embrujado no hubiera hecho lo que hizo" (Evans-Pritchard, 1976: 90).

5 La expresión que utilizan es "to kill with talk", matar con el habla.

© Flacso México

que el suicidio es contagioso, por lo que no se debe entrar en contacto físico con el cuerpo de la víctima o con las cosas que lo rodeaban, hecho que exige su destrucción ritual.

Otras concepciones sobre la responsabilidad entre grupos indígenas de América del Sur se han documentado por parte de investigadores del Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (Parellada, 2012). Entre los awajún de la Amazonía peruana, el suicidio, como otras formas de muerte, se atribuye a la brujería, la cual canaliza los sentimientos de envidia, encono y búsqueda de represalia. Se piensa que en algunos casos el espíritu de un difunto, un "diablo *iwanch*", entra en el cuerpo de la víctima y la hace enloquecer, dotándola de fuerza inusitada para quitarse la vida. Paralela a esta explicación se reconoce que determinados problemas de la convivencia cotidiana originan esta forma de muerte: el fallecimiento de un ser querido, la infidelidad, los celos, entre otros. Siempre se culpa a alguien del suicidio, y esta persona debe pagar una "multa", para no dar pie a un acto de venganza (Parellada, 2012: 53-54).

El estudio citado da cuenta del suicidio entre los guaraníes de Brasil y de los embera de Colombia. Entre los primeros, de nuevo se imputa el suicidio a la brujería, así como a problemas de orden social y familiar. Los embera, por su parte, relacionan la muerte autoinfligida a varias causas: la brujería, el aburrimiento o el coraje que quitan las ganas de vivir, el padecimiento de la *wawamia* ("un estado de arrebato y extrema excitación" acompañado de convulsiones, y llamado despectivamente loquera) (Parellada, 2012: 167), la posesión de un espíritu, y problemas familiares y sociales.

Para el caso de México, hallé tres referencias etnográficas. Groark (2005), en su tesis sobre las emociones entre indígenas tzotziles de Chiapas, señala que existe la ideación suicida en relación a una práctica muy extendida, en especial entre las mujeres, que consiste en "pedir la enfermedad" para morir. Cuando una mujer enfrenta serios problemas con su marido o familia y decide que es mejor morir, no se suicida sino que recurre a un curandero para pedir enfermarse. Sin embargo, en este contexto, Groark registró el comentario de una única persona que atribuyó un caso de suicidio directamente a la brujería.[6] Por otra parte, Hernández

[6] En la literatura antropológica sobre Chiapas hay escasas referencias al suicidio en general y menos aún que lo relacionen con la brujería. Sin embargo, varios colegas me han

Derechos reservados

(2011) trata el tema en su tesis sobre suicidio en Chichi Suárez, Yucatán. Esta autora apunta que los pobladores describen la muerte autoinfligida como resultado de la voluntad del "otro", esto es, del Demonio o el Malo. Muchos narran cómo el Demonio obliga a las víctimas a quitarse la vida; los ahorcados alcanzan la muerte porque el Malo se cuelga de ellos hasta que fallecen. Igualmente en Yucatán, entre pacientes del sistema público de salud, Reyes-Foster (2013) registra la ambigüedad en torno a la responsabilidad sobre el suicidio, a veces reconocido como un acto del demonio y en otros casos como decisión del suicida en respuesta a problemas cotidianos.

Los autores arriba mencionados han reportado de pasada en sus trabajos a quién se imputa la responsabilidad por el suicidio. No obstante, se trata de ideas que no se han registrado de manera sistemática, ni se han investigado con profundidad. En consecuencia, para examinar los entendimientos locales acerca de la responsabilidad, he recurrido a un trabajo sugerente, aunque sobre un tema distinto: *Invitations to Love. Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*, de la antropóloga y lingüista Laura M. Ahearn y basado en una investigación hecha en un pequeño pueblo de Nepal. Ahearn describe las concepciones locales de lo que denomina agencia (*agency*, en inglés), es decir, el modo en que "los pobladores conciben su propia capacidad para actuar y cómo atribuyen responsabilidad por los eventos" (Ahearn, 2001b: 7),[7] y analiza cómo los cambios sociales estructurales, el alfabetismo y el discurso sobre desarrollo han impactado en las prácticas de matrimonio y en el surgimiento de un nuevo sentimiento de amor romántico, transformando los entendimientos sobre la agencia.

La propuesta de Ahearn se inspira en los planteamientos de los teóricos de la práctica (Bourdieu, Giddens y Marshall Sahlins), quienes destacan que la agencia y la estructura social se constituyen mutuamente, para definir *agencia* como "la capacidad socioculturalmente mediada de actuar" (Ahearn, 2001a: 112). Así, esta autora se aleja de las perspectivas

informado que sí se establece esta relación causal entre los tzotziles de Simojovel y los tojolabales de Veracruz. Agradezco esta información a Sonia Toledo y a Antonio Gómez, respectivamente.

7 En el original: "how villagers conceive of their own ability to act and how they attribute responsibility for events" (Ahearn, 2001b: 7).

© Flacso México

analíticas que ponen el peso en sólo uno de los polos: por un lado, la que concibe la acción humana como libre voluntad y la remite a deseos e intenciones individuales (Taylor, 1996), y por el otro, la que considera que la estructura determina la acción (Foucault, 1995). Además cuestiona a las propuestas que equiparan la agencia con la resistencia a la dominación, como en algunos estudios de género (Campbell, 2000), feministas (Goddard, 2000) y subalternos (Scott, 1985), desatendiendo el hecho de que la agencia incluye la aceptación pasiva o el acomodamiento, entre otros (Ortner, 2006).

Esta categoría analítica —introducida en la ciencia social hacia fines de la década de los setenta y principios de los ochenta por Giddens (1995; 1997)— unida a la de estructura, se ha utilizado para explicar la compleja relación entre sociedad e individuo, y entre lo objetivo y lo subjetivo, como se resume en el párrafo anterior. Para los teóricos de la práctica, estructura y agencia son herramientas conceptuales para el análisis. Sin embargo, el uso de la noción de agencia se ha extendido, sobre todo en la literatura antropológica anglosajona (no así en la de habla española), y ha adquirido significados diversos que además no siempre se hacen explícitos en estas obras.[8]

Ahearn, por ejemplo, no recurre a esta categoría analítica para explicar cómo los jóvenes de la aldea nepalense "escogen" entre las formas de matrimonio allí presentes y manifiestan su amor, si es el caso. La utiliza para referirse al cómo este grupo social específico concibe su propia capacidad de actuar y define la responsabilidad sobre los hechos. La autora construye esta "teoría local" a partir de los entendimientos presentes en las narrativas particulares sobre las temáticas de su interés, esto es, las relacionadas con el matrimonio y el surgimiento del amor romántico.

En el caso de mi investigación, tampoco busco explicar el comportamiento suicida en relación con los elementos estructurales de la sociedad (el suicidio como decisión individual autónoma o como resultado de determinaciones sociales), y por eso prefiero no recurrir a la noción de agencia, como la entiende Giddens. Lo que me interesa conocer son las "teorías locales" en torno a la causalidad suicida; esto es,

8 Para una revisión y discusión de las distintas posiciones al respecto, véase Ahearn (2001a).

Derechos reservados

las explicaciones *folk* o explicaciones causales locales. En suma: retomo el contenido de la definición de Ahearn, pero en sustitución de *agencia* hablaré de *responsabilidad* para referirme al nexo estricto de causalidad establecido por los pobladores respecto al suicidio, es decir, a quién o a qué se imputa esta forma de muerte.

Ahearn documenta las diferentes prácticas sobre matrimonio y analiza las explicaciones causales que utiliza la gente de Junigau, Nepal, para describirlas. La autora encuentra que en décadas pasadas dos eran las formas comunes: el enlace por un compromiso establecido por las familias de los cónyuges, y la captura de la novia, por decisión del joven, sólo ocasionalmente apoyado por su familia. En las narrativas sobre estas uniones, los cónyuges explican que aceptaron casarse porque ése era su destino o porque habían sido embrujados por especialistas u obligados por los deseos de los padres y familiares, sin consideración de su voluntad.

En la actualidad, una tercera forma —la huida concertada de la pareja— está desplazando a los matrimonios por compromiso o captura. Este cambio, según Ahearn, responde a transformaciones sociales, así como al alfabetismo y a los programas oficiales de desarrollo. Por un lado, la llegada de la escuela permitió la alfabetización de los jóvenes (en particular de las mujeres, pues muchos hombres, de tiempo atrás, aprendían a leer y escribir en el ejército y otros empleos), con lo que paulatinamente se desarrolló la escritura e intercambio de cartas de amor. Revisando con detenimiento el contenido de estas misivas, Ahearn encuentra que los jóvenes piensan cada vez más que la decisión del matrimonio debe ser de la pareja y que debe responder a un genuino sentimiento de amor romántico. Tanto en las narrativas de las nuevas parejas como en las cartas, el matrimonio se plantea como responsabilidad de ambos cónyuges, que se conciben como compañeros de vida. Por otro lado, la autora agrega que los discursos oficiales sobre desarrollo han tenido un impacto en las prácticas y concepciones del matrimonio, puesto que las políticas desarrollistas no promueven únicamente programas económicos, sino también ideas acerca de cómo pensar y actuar (Ahearn, 2001b: 9). Actualmente se asocia la unión concertada por los cónyuges con una vida exitosa y moderna, y como una expresión de progreso.

Concluye Ahearn que actualmente entre los pobladores de Junigau la responsabilidad del matrimonio se atribuye más al individuo y a sus

© Flacso México

acciones que al destino, la brujería o a la intervención de los familiares. La autora afirma que con ello surge a nivel local una "nueva teoría de agencia" (2001b: 247) —claramente expresada en torno al matrimonio—, puesto que los jóvenes se presentan a sí mismos como individuos con capacidad de decisión para la unión conyugal y para otros asuntos de su vida y su futuro. Es más, señala que esta "teoría de causalidad individualista" (Ahearn, 2001b: 248) anticipa otros cambios relacionados con las nociones locales sobre la persona. Sin embargo, esta transformación no avanza en un sólo sentido, ni todas las personas responden de la misma manera. Esta autora reconoce que a la vez que surge esta nueva teoría de agencia, principalmente entre los jóvenes, las anteriores "nociones fatalistas de causalidad" (Ahearn, 2001: 247) todavía persisten. Es más, una misma persona puede recurrir a la nueva explicación en ciertas circunstancias, mientras que en otras utilizará la anterior.

Se desprende de los planteamientos de Ahearn que la explicación de la responsabilidad individual no existía y que ha surgido por los cambios ya mencionados. Aunque la autora evita una referencia explícita de esta transformación en los mismos términos de otros investigadores cuando éstos abordan el advenimiento de la modernidad y el proceso de individualización, la idea que aquélla propone de la evolución de una causalidad fatalista hacia otra individualista resuena en algunos de estos planteamientos.[9]

[9] Quizá el esquema más simplista de esta interpretación sea el de Stompka (1994), quien se refiere al modo en que el pensamiento social y la sociología han caracterizado la agencia humana. Describe esta dimensión histórica como una secuencia evolutiva y unilineal. Plantea que "en esta larga evolución del pensamiento humano la agencia ha sido gradualmente secularizada, humanizada y socializada" (Sztompka, 1994: 25), y rastrea el curso de estos cambios. Él señala que inicialmente la agencia se ubicaba en el dominio de lo sobrenatural (dioses y fuerzas animistas); de allí se desplazó a las fuerzas de la naturaleza, ya secularizada, pero aún al margen de la humanidad y sociedad. Luego comenzó a reconocerse entre los humanos, pero sólo en personas especiales y poderosas. En ese momento se humanizó la agencia, pero no alcanzó a socializarse. Con el surgimiento de la sociología, la agencia se socializó, pero fue otra vez deshumanizada, pues se ubicó a nivel del organismo social, pero no de los individuos. Finalmente, prosigue Sztompka, la agencia fue reconocida en las acciones de los agentes sociales —humanizada y socializada—, y posteriormente en agentes colectivos o corporados (Sztompka, 1994: 25-28).

Derechos reservados

La investigación de Ahearn ha sido un referente muy importante para la elaboración de mi trabajo.[10] Parto de los planteamientos de la autora, y los someto a discusión y confronto con mi material de campo. A continuación describo y analizo las concepciones locales sobre la responsabilidad en el suicidio.

Las narrativas: seis casos de estudio

En este apartado expongo seis casos de suicidio a partir de las narrativas de familiares, amigos y conocidos de las víctimas, citando sus palabras cuando es posible.[11] Es una selección que sirve para ilustrar las concepciones locales en torno a la acción suicida y observar la forma en que la gente recurre a ellas. Es importante destacar que dichas narrativas se ubican en un marco más amplio en el que adquieren sentidos diversos, como veremos en los capítulos siguientes. Aquí se incluyen porque expresan ciertos entendimientos culturales y reflejan aspectos sociales y demográficos que serán tratados en profundidad después. Utilicé los criterios de género, edad y posición social de los suicidas para presentar una muestra más representativa del conjunto.

Refugio

Refugio fue encontrada muerta por su padre, colgada de la hamaca en la casa familiar. Tenía 14 años, era soltera y contaba con estudios de primaria. Se dedicaba a apoyar a su madre y hermanas en las tareas domésticas. La familia de Refugio destaca de entre aquéllas que viven de

[10] En Imberton (2012a) desarrollo un planteamiento más cercano a Ahearn, distinguiendo dos lógicas causales en el pensamiento local sobre suicidio: por un lado, la que exime de responsabilidad al suicida para atribuírsela a terceros, la cual relacioné con las ideas sobre la persona. Y la lógica que reconoce la responsabilidad individual, asociada a cambios sociales más recientes, como la educación y la migración. Sin embargo, aquí matizo esas afirmaciones, pues considero que en realidad no son lógicas diferentes en secuencia continua, sino que ambos tipos de explicaciones coexisten y han coexistido, aunque en el presente la explicación de los "problemas" ha adquirido preeminencia frente a las otras.

[11] Debido a la naturaleza de esta información, he cambiado los nombres de los suicidas así como los detalles que permitirían su identificación.

© Flacso México

la producción en pequeño de maíz, frijol y café, porque ha alcanzado mejores condiciones económicas debido al empleo asalariado de varios de los hijos e hijas. Esto les ha permitido mantener una pequeña tienda de ropa, y construir una amplia casa de cemento. Es una familia con prestigio porque los padres desempeñan tareas que son ampliamente reconocidas y conllevan respeto: el papá ha sido autoridad comunitaria, y la mamá, comerciante y rezadora.

En un principio se especuló mucho sobre si el hecho había sido un accidente o intencional. El evento conmocionó a los habitantes del poblado. Los vecinos describieron a Refugio como "la más alegre del barrio", a quien "le gusta platicar y estar con sus amigas".

Cuando pregunté a los pobladores sobre las razones de su muerte, los comentarios iniciales fueron vagos: "no sé", "quién sabe", "¿qué pasaría?", "sólo Dios sabe". En un primer momento sólo una persona utilizó la palabra suicidio. Las pláticas con los familiares resaltaron el dolor y la impotencia ante el hecho y la búsqueda de una explicación: "Por eso, ¿por qué Dios mío, por qué nos pasó esto? Por eso no entiendo, no me explico pues, ¿cómo fue, por qué?"

Las conversaciones giraron alrededor de los posibles motivos que Refugio tuvo para quitarse la vida. "Es lo que todos me preguntan, ¿tuvieron problemas? No, les digo, no tuvimos ningún problema, estábamos con ella…" Por la tarde, la madre de Refugio salió de casa, sin notar algo extraño o particular, pero al regresar ya estaba muerta. "No pensé que ya lo iba yo a encontrar tirado".

Los vecinos comentan un problema que pudo afectar a la familia y que, según ellos, explica en parte el suicidio de Refugio: el alcoholismo del padre. La madre de Refugio se ha quejado de este mal desde hace muchos años, y por este motivo se enfrenta y riñe siempre con su esposo. Sin embargo, descarta tajantemente esta explicación. "No había problema, su papá, él es un borracho, pero nunca, nunca, no es agresivo pues con sus hijos, no los molesta. […] Porque hay borrachos que son agresivos, pero él no".

Al recordar otros incidentes con Refugio, su madre insiste en que jamás la golpeó ni regañó agresivamente, pero sí la aconsejaba. "No quiero que te dejes engañar, ya es tiempo que te cuides… no es tiempo que andes saliendo con tus compañeras de noche, a veces ya llegas tarde y te puede pasar algo, ya ves que los chamacos no son como antes… Me pones en

Derechos reservados

vergüenza". También refiere cambios de carácter en su hija: estaba siempre de mal humor, no respondía cuando se le hablaba. "Ya me tiene preocupada esta mujer, no vaya a ser que ya le están dando algo, marihuana, no sé qué le estarán dando".

Otra circunstancia que se asocia al suicidio es que Refugio padecía una discapacidad: nació con un problema en la columna que la obligó a permanecer en silla de ruedas. Esto afectaba su capacidad para el trabajo y todas sus actividades, aunque más en la agricultura que en los quehaceres domésticos.

Una tía de Refugio, vecina, descarta la explicación de los problemas pues no cree que la jovencita los tuviera, pero sugiere que quizá el suicidio era su destino. La madre, como muchos otros pobladores, comparte esa idea: "A lo mejor tenía destinado así, no sé. Me pongo pues a pensar bastante, es la voluntad de Dios, así como fue, ni modo".

La hermana de Refugio consultó sobre el caso a una persona a quien se le reconocen ciertos poderes: "Estuve preguntando también, hay algunos que le hablan [al] San Miguelito,[12] y hay otros… como el hierbatero, que me dijo que 'jugaron con la mente' de ella, así me dijo, que 'jugaron con la mente' de ella. Que era una envidia grande que nos tenían, que nos tienen una envidia grande, que por eso le 'jugaron la mente', pero que no era para ella, que era para [su papá]". Al decir que "jugaron con la mente de ella" se refiere a un acto de brujería practicado por un especialista a instancias de algún poblador que los envidia. En este caso, la brujería iba supuestamente dirigida al padre, pero, en lugar de afectarlo a él, alcanzó a la jovencita.[13]

Asimismo, la madre se informó con otra señora que lee las barajas. "Debes de preocuparte mucho, porque mira cómo salió aquí en la baraja. No sé por qué pero es que… los envidian bastante. ¿Por qué? Sólo

12 En esta región algunas personas "hablan" con una imagen de San Miguelito o con una caja en la que se dice se encuentra este santo, y le hacen preguntas para confirmar diagnósticos médicos, para aclarar robos y pérdidas de objetos o animales, entre otros.

13 La explicación de que un acto de brujería pueda "desviarse" es frecuente. Esto se relaciona con la fortaleza/debilidad de las personas, atribuida en especial al alma del individuo (el tema del alma se tratará más adelante). El padre de Refugio es una autoridad, por lo tanto tiene un alma muy fuerte, así que el embrujo no lo afectó a él, pero se desplazó a la hija joven soltera que en esta circunstancia es considerada la más débil.

© Flacso México

porque trabajan tus hijos, sólo porque viven un poco mejor, por eso te tienen envidia, dice".

Varios familiares comentaron que habían tenido pesadillas en fechas cercanas a la muerte, lo que les refuerza la idea de que un enemigo les "echó un mal". Muchas veces los sueños son vistos como avisos premonitorios que revelan si alguien está practicando brujería en su contra.

Sobre la relación entre suicidio y brujería, una tía muy cercana afirmó:

> No, mira, sí creo que en [el caso de] Refugio hay las dos cosas: creo que se juntó con la envidia, y ya te digo, el que envidia a su compañero, a su vecino, es que no está envidiando porque quiere envidiar, sino porque está actuando, está haciéndole el trabajo el brujo… No están haciendo un pensamiento de ellos, un trabajo de ellos, sino que están haciendo el trabajo del brujo. Pero entonces Refugio tenía un poquito de problema que es por su cuerpo. Entonces ese era un problema muy personal de ella que a nadie le dice, sólo ella lo siente, sabe. "¿Por qué soy así? ¿Por qué no soy como otra persona?" Entonces yo creo que ella tomó una decisión aparte de la envidia que tiene y de lo que siente ella que no es igual a los demás, porque quizás, [faltó que le dijeran] que no se preocupara, que es normal, es totalmente igual. Entonces esta pequeña ayuda fue lo que faltó. Pero, ya le digo, siempre está relacionado al enemigo que es el brujo.

Una vecina cercana introdujo otra explicación distinta a las de la madre y demás familiares. Ella señala que Refugio tenía novio, pero que éste no quiso formalizar la relación contrayendo matrimonio. Ella sí "quería [encontrar] un hombre que casa pues". Según la vecina, el novio no planeaba desposarla "por su problema", refiriéndose a la discapacidad; ésta se ve como un elemento que limitaba las expectativas de matrimonio de Refugio. El comentario del padre de Refugio se acerca a esto último: él afirma que ella se suicidó porque "un muchacho la engañó, era por amor, la engañaban".

Los relatos sobre el suicidio de Refugio apuntan a cuatro explicaciones causales: a una decisión consciente producto de los "problemas" intrafamiliares, al destino divino, al consumo de marihuana, y a un acto de brujería. Veamos estas explicaciones con más detenimiento.

En las narrativas se utiliza de modo generalizado el término "problemas" para designar las contrariedades que surgen en el intercambio

Derechos reservados

cotidiano de la familia.[14] En el caso de Refugio, hay varias. Por un lado, el alcoholismo del padre es señalado como fuente de tensión permanente, aunque la madre hace hincapié en que ni el padre ni ella maltrataron jamás a su hija, descartando así esa presunta causa. Por otro, para describir el comportamiento de Refugio, se alude a la discapacidad física por las dificultades que esta condición imponía en su vida, incluso para el matrimonio. Cuando se habla de "problemas", los motivos del suicidio se ubican en el terreno de las relaciones familiares, y la decisión en la víctima, en circunstancias particulares de su vida. Pero, además, este suicidio se imputa al destino que Dios pudo fijar. Bajo esta lógica, Refugio sólo cumple los designios divinos independientemente de su voluntad, y su acción se reduce a la representación de un papel preestablecido.

Por otra parte, la madre de Refugio se refiere a la marihuana para explicar los cambios de carácter de su hija (aunque no le atribuye directamente su suicidio). Al igual que el alcohol, se piensa que esa sustancia afecta el alma o *ch'ujlel*[15] de las personas y las lleva al suicidio "sin saber lo que hacen". En varios casos de suicidio en que la víctima se encontraba alcoholizada, se niega que hubiera tenido problemas o brujería en su contra, y el hecho se atribuye sólo al grado de alcoholización.

Aparte se encuentran los casos atribuidos a la brujería, de los que se cree que son originados por la envidia, es decir, por la competencia entre los pobladores por recursos materiales y simbólicos. Sin embargo, para esto se requiere la mediación de un especialista (brujo/curandero), cuyos poderes convocan a fuerzas sobrenaturales y "dañan" así a la víctima. En este sentido, se entiende que el suicida obra no por decisión propia ni por designio divino, sino empujado por las acciones del brujo. Salta a la vista que estos entendimientos causales se relacionan con creencias que vinculan la voluntad con las almas y con seres y fuerzas sobrenaturales que inciden en las decisiones humanas.

En estas cuatro explicaciones, hay dos formas de atribuir la responsabilidad: una reconoce que la víctima se suicida como respuesta a los "problemas" cotidianos; en las tres restantes, seres o fuerzas ajenas inducen a

---

14 El término "problemas" se utiliza tanto en las conversaciones en español como en chol, aunque existe el chol *wokol*. Por esta razón se recurre al entrecomillado.

15 El *ch'ujlel* (espíritu o alma, en español) es la entidad anímica que ocupa los cuerpos de los humanos, insuflándoles vida. Su caracterización detallada se encuentra en el capítulo IV.

© Flacso México

la persona al suicidio. En esta última entran la brujería, el destino divino y las sustancias embriagantes. Veamos cómo se entiende la responsabilidad en los siguientes casos.

Leonel

Leonel murió a los setenta años, después de haber ingerido el pesticida gramoxone, una noche en que se encontraba alcoholizado. Él y su esposa habían estado bebiendo juntos y en su casa, pero ella se quedó dormida y no se percató de que Leonel tomó el veneno. Fue la hija menor, quien al volver a casa y ver que su padre tenía espuma en la boca, llamó de inmediato a su cuñada y hermanos. Leonel fue trasladado al hospital más cercano, pero fue demasiado tarde. Estuvo en agonía unas veinte horas, arrepentido de lo que había hecho e implorando al médico que lo salvara.

Leonel era un curandero que gozaba de amplio reconocimiento tanto en su pueblo de residencia como en la región. Según me contó alguna vez, "recibió" el oficio de sus padres curanderos y fallecidos cuando él era pequeño. Leonel recordaba claramente cómo su padre, con un pedazo de carbón, había trazado una cruz en su mano heredándole así el "don" para curar. Alternaba sus tareas de campesino con las prácticas curativas, y vivía en una casa de cemento amplia y costosa que había construido con el apoyo de varios hijos profesionistas, ya que el oficio de curandero reporta muy escasos ingresos, muchas veces en especie. Salía con frecuencia del pueblo para atender enfermos, y consumía alcohol con regularidad, pues es parte imprescindible de los rituales de curación.

La primera explicación que conocí sobre su muerte la atribuyó a un malestar físico. Un vecino comentó que Leonel sufría mucho por una enfermedad y que eso lo llevó a matarse: "no sé cómo le llamaban, es un problema de la orina, que se tapa". Agregó que "varias veces sus hijos lo llevaron al doctor, pero pasaba un rato [el malestar], y volvía, pasaba un rato y volvía. Eso es que ya por último decidió quitarse la vida". Un primo de Leonel afirmó que éste padecía de la próstata, lo cual le provocaba dolores y molestias muy fuertes e incómodas que no se habían curado ni con los medicamentos recetados por diversos doctores, ni con las prácticas propias o las de otros curanderos.

Derechos reservados

Esta misma persona brindó otra explicación. Él narró que al encontrarse con Leonel en la milpa, éste le comentó su grave enfermedad y que harto de sus dolencias afirmaba: "no puedo, nadie lo puede [aguantar], pues va a llegar el día que yo me voy a suicidar". Como explica el primo, "a veces así a pura plática de juego, jugando", la gente dice que quiere morir. Pero, los *xi'baj* o espíritus malos están al acecho y cuando alguien invoca la muerte, ellos están pendientes para dominar la mente de la persona hasta decirles: "ahora sí, ya tómatelo [el veneno]". En esta explicación, el suicidio de Leonel ya no se atribuye a su decisión, sino al trabajo de los espíritus malos sobre su mente.

Otro poblador introdujo la explicación de la brujería, compartida por varios vecinos y parientes. La sospecha es que "le hicieron maldad" a causa de envidias. Ésta se explica porque los curanderos de otras localidades veían con recelo que Leonel llegara a sus pueblos a tratar enfermos, disputándoles la clientela. Muchos pacientes acuden a los servicios de especialistas de fuera, precisamente porque consideran que éstos son ajenos a los chismes y tensiones de su localidad, y por lo tanto, más seguros, ya que no tendrán interés en dañarlos o provocarles más problemas.[16] Sin embargo, esto genera disgusto entre los curanderos locales que se ven desplazados por los fuereños.

La segunda fuente de envidias, según otros vecinos, se observa en que a Leonel "le hicieron la maldad, porque él curaba bien, era un curandero que hacía su trabajo bien, nunca se dedicaba a la maldad". Y enseguida explican cómo saben que fue brujería: "[…] dicen que el pesticida que tomó no estaba allí en el lugar donde tomó. Porque según, estaba en su casa ese señor, estaba en su cuarto, estaba dormido, y cuando vienen a ver que allí [en el solar, lejos del cuarto] estaba la botella de pesticida tirada y con su frasco todavía […] fueron los malos espíritus".

Sin embargo, la hija de Leonel descarta de manera concluyente la explicación de la brujería. La gente se suicida porque "puede que tenga algún problema o algo. Por el alcohol, no sé. Pero la brujería no creo, no". Tampoco lo asocia con la envidia. Señala que los suicidios por problemas responden a circunstancias específicas (la violencia intrafamiliar, por

[16] Toledo (2002) describe cómo los finqueros de Simojovel y sus trabajadores indígenas recurrían a los servicios de los curanderos, pero favorecían a los de fuera para evitar que se involucraran en las dinámicas locales.

© Flacso México

ejemplo) y son diferentes a aquellos en que la víctima se encuentra alcoholizada, "porque se suicidan pues pero no en juicio, estaban tomados". Ella, al igual que muchos otros, piensa que la persona alcoholizada puede suicidarse sin tener problemas que la estén afectando. Rehúye hablar del suicidio de su padre.

En los relatos sobre la muerte de Leonel se expresan los diferentes entendimientos sobre responsabilidad. Están las explicaciones que eximen a la víctima: la presencia de los *xi'baj* que, alertados por las invocaciones de muerte de Leonel, lo dominaron hasta empujarlo a tomar el veneno; la brujería, que remite a las envidias de otros curanderos, y la alcoholización. Pero la hija sugiere la posibilidad de que algún "problema" haya estado en la base de la decisión del padre, y recalca que el suicidio no se debe a la brujería, sino a la embriaguez o las tensiones. Respecto a la enfermedad en general, la explicación depende de la situación. A veces se piensa que es producto de brujería, mientras que en otras ocasiones se relaciona con la edad o las circunstancias específicas del paciente (condiciones laborales, accidentes). En el caso de Leonel, sus problemas de próstata se atribuyeron a la edad, y por tanto, se considera una explicación plausible para su muerte, basada en su decisión.

Ignacio

Ignacio falleció a los veinte años, alcoholizado y envenenado con gramoxone. La madre cuenta que él pasó por la casa de ella alrededor de las diez de la noche y lloraba desconsolado. Lo invitó a entrar y a comer, "aunque sólo tenemos frijol, vamos a comer". Era la cuarta o quinta vez que, en las últimas semanas, llegaba en estado de embriaguez y molesto porque su esposa le había escondido el "trago", aunque llevaba consigo una botella de licor. Rechazó la invitación de su madre y se fue al rancho (cobijo rústico en la milpa), en donde la madre tenía oculto el pesticida "[…] él sí lo encontró. Cuando me enteré ya estaba escondido en el rancho con el veneno.[17] […] Pobre de mi hijo. Estaba arrepentido, pero dijo 'ya no puedo hacer nada'". La madre lo consoló: "Ya no sigas llorando", pero a la

[17] En la región muchas de las parcelas (milpas o cafetales) se encuentran a una o más horas de distancia de las viviendas. Por este motivo, es frecuente que se construyan allí chozas muy

Derechos reservados

vez se deslindó de culpa diciendo "yo no te obligué a tomarlo, yo nunca te insulté".

Cuando estudiaba el cuarto grado de primaria, Ignacio había tenido que abandonar sus estudios por el suicidio de su padre. Fue su hermano mayor quien le dio la noticia: "tienes que dejar de estudiar porque no hay nadie quien cuide a mi mamá porque papá ya está muerto". Desde ese momento, ambos se dedicaron al trabajo agrícola para garantizar la sobrevivencia de la familia (formada por la madre y dos hermanos más), viviendo en condiciones de extrema pobreza y sin acceso a servicios. Su madre y hermano destacan que era muy buen trabajador, entonces "había bastante maíz en la casa". Varias veces viajó con su hermano a Sonora para trabajar como jornalero agrícola en la pizca de tomate. Según la madre, allí se encuentra en parte la explicación de su suicidio. "Empezaron a llegar allí porque tenían amigos y ellos los llegaban a buscar. Sólo que les daban de fumar marihuana allí en Sonora. Los obligaban y creo que por eso mi hijo se volvió loco. Él me dijo: nos dan marihuana".

Hacía unos dos años que Ignacio había buscado esposa. Como es la costumbre, comenzaron viviendo en la casa de la madre del muchacho (que sólo tiene una habitación pequeña y un espacio agregado como cocina aún más chico). Según ella, a la nuera no le gustaba estar allí porque "casi siempre salía, casi siempre iba a la casa de su mamá, más cuando mi hijo tomaba. Y él se enojaba muchísimo. A veces a mí me echa la culpa". En una ocasión intentó ahorcarse. Su esposa no estaba en casa, y fue la hermana quien lo encontró preparando la cuerda. Corrió a buscar a la madre y ésta lo disuadió. Después de este incidente, Ignacio, su esposa, su bebé recién nacido y un hijo de la esposa, de su matrimonio anterior, dejaron la casa de la madre para vivir en el rancho. Esta nueva residencia se la relaciona con el suicidio. Según dice la madre:

> Le hicieron brujería en el rancho. Tenía como ocho días cuando encontró a la malamujer.[18] Cuando salió al baño afuera encontró a una

rústicas para pasar algunas temporadas cerca de los cultivos. En ocasiones, estos ranchos, como los llaman, funcionan como viviendas temporales para los hijos varones.

18 A la malamujer, llamada *kixtañu* (cristiano) en chol, la describen como una mujer muy bella que seduce a los hombres en los caminos y en el monte. Cuando los convence de irse con ella, se transforma en diablo o espíritu maligno.

© Flacso México

> persona. La persona estaba vestida de blanco, pasó enfrente de mi hijo y mi hijo ya no se podía mover. Y se fue corriendo a esconderse a su casa cuando encontró a esa persona. Su cabeza se descompuso. Agarró una cobija y salió afuera… Él no quería hacerlo [suicidarse], pero es como si lo estuvieran obligando.

Para la madre y la esposa, el alcoholismo de Ignacio representaba un serio problema, que intentaron resolver aconsejándole su ingreso a un grupo religioso evangélico que prohíbe a sus feligreses el consumo de licor. "Entra en esa religión, si tú entras, yo también iría", le ofreció la madre. Según su esposa, que destaca que Ignacio tomaba a diario, "mi esposo creía que lo estábamos regañando cuando le pedíamos que se cambiara de religión", y se molestaba y se ofendía cuando se lo sugerían. Otro vecino apunta en este sentido, señala que hay jóvenes que no saben tomar un consejo o comentario bienintencionado y lo reciben como un regaño o insulto.

En la familia de Ignacio varios han cometido suicidio. El padre hace quince años "tomó veneno, estaba muy borracho cuando tomó el veneno. Ese día era Corpus.[19] Como estaba borracho, nos dejó en el camino y él vino corriendo. Yo tenía escondido el veneno, a saber cómo lo encontró o cómo le hizo… Cuando llegué aquí, me dijeron que ya había tomado el veneno".

Una hermana menor de Ignacio se suicidó un par de años antes que él. Ella se encontraba alcoholizada. Y de Ignacio, la madre se queja de que "no llegaron a avisarme temprano. Si hubieran llegado antes, tal vez hubiera sabido cómo curarlo. Intenté curarlo pero ya no pude hacer nada porque todo el cuerpo estaba dañado".

En el caso de Ignacio se observan otra vez concepciones diferentes sobre la responsabilidad. Entre las que imputan el suicidio a otros y no a la víctima, se encuentran la brujería, enviada por un especialista por medio de la "malamujer"; la marihuana, que trastocó su mente y lo enloqueció, y el alcoholismo (este último parece explicar el suicidio del padre y de la hermana). Por otro lado, se reconoce que había problemas entre

[19] Corpus Christi es la fiesta principal de Tila. Los campesinos de los alrededores acuden a ella y, en este caso, fueron caminando (hace quince años sólo existían veredas en estos poblados).

Derechos reservados

Ignacio y su esposa, lo que pudo orillarlo al suicidio. En esta familia se han quitado la vida tres de sus miembros: Ignacio, su padre y su hermana.

Antonia

Antonia, campesina pobre de 81 años, se suicidó una madrugada colgándose de una viga de su casa. Aprovechó la noche para que nadie en el hogar se percatara de su propósito y pudiera detenerla. Era el cuarto intento: dos veces antes había buscado ahorcarse, pero fue rescatada a tiempo; en otra ocasión tomó veneno "matatuza", pero pudieron salvarla dándole a tomar leche. Al despertarse esa mañana, la nuera notó la ausencia de su suegra en la habitación de los hijos y sospechó lo peor.

Antonia, casada muy joven, había formado un hogar con su esposo y nueve hijos (cinco muertos por tosferina cuando niños). Su esposo trabajaba la milpa y el cafetal, e incorporaba la ayuda de Antonia y de los hijos en la actividad agrícola; ella, además, cumplía con las tareas de la casa y el cuidado de la familia. Los que conocieron a la pareja recuerdan que se llevaban bien.

Siguiendo la costumbre local, el menor de los hijos varones se quedó a vivir en la casa de los padres ya que a éste le corresponde cuidarlos durante su vejez y heredar la propiedad. Las tierras agrícolas, en cambio, se reparten entre todos los hijos varones. Al morir el esposo de Antonia, ella quedó bajo el cuidado de su hijo, pero desempeñando un papel activo, con capacidad de decisión sobre los asuntos del hogar y con autoridad frente a su nuera y nietos.

A lo largo de su vida adulta, Antonia padeció de problemas respiratorios serios. Pero unos diez años antes de su muerte, éstas se recrudecieron y, según cuentan sus familiares, la afectaron profundamente. Dice la cuñada que ella "ya no aguantaba, era insoportable pues la enfermedad. 'Ya no puedo más', decía [Antonia], 'Ya no aguanto más el sufrimiento, ya, ya me quiero ir ya'". Acudieron al médico, quien recomendó ver a un especialista, pero Antonia no aceptó, pues había que desplazarse lejos de su localidad.

Las actividades de Antonia disminuyeron a raíz de su estado achacoso. Ya prácticamente no iba a la milpa ni al cafetal, las tareas domésticas estaban a cargo de la nuera y las nietas mayores, y los niños habían

© Flacso México

crecido, por tanto no requerían de sus cuidados. Poco a poco la nuera ocupó su lugar como autoridad femenina del grupo doméstico. Además, sus intentos de suicidio hicieron que la familia estuviera siempre atenta a sus movimientos y que no la dejaran sola.

Los hijos estaban conmovidos por su suicidio. Una de ellas dijo: "que Dios me perdone si no supe querer y cuidar a mi mamá". Pero más adelante agregó: "yo la visitaba, le platicaba, no es culpa de nosotros que ella se matara solita. Le pido a Dios que la perdone por ese pecado que cometió. Pero ella estaba enferma", agrega, disculpándola. La hija recuerda que Antonia tenía muchos sueños y esto la angustiaba. Soñaba que veía culebras en la milpa y muchos guajolotes. La hija le insistía en que no creyera en esas cosas.

Entre sollozos, otra hija dijo: "Yo creo que yo soy culpable, no sé si yo soy culpable". Ella cuenta cómo su mamá ya no quería vivir, "lloraba mucho, lloraba siempre". La noche del suicidio, "como que ya presentí algo".

Mientras que la cuñada, por su parte, se refiere al destino divino y al perdón:

> Dios ha dicho así que nosotros como ser humano no sabemos de qué vamos a morir pues. Porque hay el que va a morir de accidente, pues es que Dios quiere así, el que va a morir de espada, de pistola, de machetazos, que así es nuestro destino. Pero es lo que digo yo pues, creo que Dios nos perdona también, porque también pues no sabemos cómo venimos destinados. Esta mi cuñada ya se cansó de tanto, de tanto que se sentía mal, ya mejor creo que pensó y tomó su decisión pues de quitarse la vida, porque ya no aguantaba más su dolor.

Para el caso de Antonia, en la mayoría de los relatos se acepta que la enfermedad la llevó a tomar la decisión del suicidio (y los intentos fallidos). Este mal y el suicidio no se atribuyen a la brujería ya que "no le tienen envidia", "no le quieren hacer daño", sino a su edad y frágil condición. Esta explicación causal me parece que se desprende de la posición social de la víctima: una anciana campesina pobre, cuya opinión no pesa en los asuntos comunitarios, y que por esto no es objeto de envidias.

Pero se introducen otros elementos relacionados con el destino: se habla de los sueños que angustiaban a Antonia porque anticipaban su muerte, la hija dijo tener "presentimientos" la noche previa al suicidio, y la

Derechos reservados

cuñada se refiere al destino divino. Es interesante cómo esta última acepta la existencia de los mandatos de Dios, pero piensa que este designio se puede modificar a voluntad de la persona, como probablemente lo hizo Antonia. La cuñada sostiene que Dios fija un destino para cada quien, pero la persona lo desconoce. En consecuencia, el que comete suicidio puede creer que éste es el fin que Dios le destinó. Es probable que la persona se equivoque, pero no lo puede saber. Por eso la cuñada insiste en pedir perdón por el suicidio de Antonia, por si ella se hubiera equivocado.

José

José, de 38 años, tomó veneno (gramoxone) una tarde junto al río. Acababa de regresar del sepelio de un tío y había bebido aguardiente. Unos sobrinos lo vieron y le avisaron de inmediato a su hermano. Cuando éste llegó, encontró a José sentado, callado, y lo llevó a casa. Lo trató con los procedimientos comunes: beber leche y administrarle aguas de tierra chiclosa, de la que sólo se encuentra en el camino a Cantioc. Durante unas dos semanas, José mejoró bastante. Según cuenta el hermano, una vecina sugirió que era momento de darle caldo de pollo, pero José no toleró la grasa y falleció.

José no vivía en la localidad desde hacía muchos años. Hijo de una curandera y un rezador bastante afamados, había regresado al pueblo por la muerte de su padre. Llegó acompañado de su hijo quedándose unos meses después del sepelio. Cuando volvió a su lugar de residencia, se enteró de que su esposa lo había abandonado para unirse a otro hombre. Discutió con ella, pero no hubo arreglo posible. José decidió volver a su pueblo de origen para radicar allí.

Para el hermano, la causa del suicidio de José es muy clara: el abandono de su mujer. Si bien comentó que José no se quejaba ni hablaba del tema, ni siquiera durante la agonía posterior al envenenamiento, insiste en que eso lo afectó profundamente. Cuando le pregunté si el suicidio de José se relacionaba con la brujería, su respuesta fue contundente. "No, en este caso no. Es que depende de cada quien, depende de cada uno". Entiendo que esto quiere decir que cada caso es diferente y que es necesario conocer las circunstancias específicas que empujan a una persona al suicidio.

© Flacso México

Su respuesta me sorprendió. El hermano de José ayudaba a sus padres en el oficio de curanderos, y conoce a fondo y comparte los entendimientos locales sobre brujería. Sin embargo, la posibilidad de que fuera "un mal echado" quedó descartada en lo absoluto. Es una percepción que coincide entre todos los que hablaron del caso. La explicación es el abandono de la esposa y nadie mencionó la brujería.

Sólo una persona introdujo un elemento distinto en la explicación. Comentó que, aunado a la ruptura con la esposa, volver al pueblo posiblemente provocó diferencias entre los hermanos en cuanto al reparto de la tierra. En general todos los hijos varones reciben del padre una parcela para milpa y otra para cafetal. El hecho de que José regresara después de muchos años quizá provocó que sus hermanos pensaran "éste va a querer su pedazo de tierra. Por eso es que ya, a lo mejor de tanto problema también ya decidió quitarse la vida".

Todos concuerdan en que el suicidio de José resultó del "problema" que enfrentaba —el abandono de su esposa—, y sólo un entrevistado menciona las posibles tensiones por el derecho a la herencia de la tierra. La explicación de la brujería se descarta del todo en este caso. Tal vez por haber radicado tantos años fuera del pueblo, la gente no encuentra motivos para afirmar que José fue víctima de brujería ya que no estaba involucrado en los conflictos locales y, por tanto, no tenía enemigos que desearan "dañarlo". Asimismo, su condición de vida en la ciudad donde residía les era desconocida.

Gilberto

Gilberto, de 29 años, era maestro de primaria, un oficio muy codiciado en la zona por el ingreso monetario quincenal que es superior a lo que percibe la mayoría por el trabajo agrícola. Una mañana la esposa de Gilberto bajó a la cocina mientras él dormitaba en una silla y cuando regresó minutos después lo encontró colgado de la viga. A raíz de varios intentos previos de suicidio, la esposa había escondido cuchillos, machetes, lazos y todo lo que se pudiera utilizar para lastimarse. Pero esa mañana Gilberto burló la vigilancia y se suicidó.

Hijo de campesinos, Gilberto y su familia debieron esforzarse mucho para que él pudiera estudiar para maestro. La madre comenta: "yo le

Derechos reservados

ayudé mucho, yo pedí prestado para que estudiara y saliera de maestro, yo lo apoyé para que construyera la casa". Su padre, menos comunicativo, afirma con la cabeza y agrega: "lo apoyamos en todo, mi esposa pidió prestado".

Gilberto trabajaba como maestro en una localidad muy distante a la que llegaba caminando. Allí conoció a la que luego sería su esposa, de doce años, y acordó el matrimonio con sus padres. La joven recuerda que ella le preguntó si tenía compromiso con otra mujer, si tenía vicios y si le gustaba tomar, y él negó todo. Ella se trasladó a la localidad de Gilberto para vivir juntos, primero en casa de los padres del muchacho, y luego en una casa aparte. Tuvieron dos hijos, y ella se encontraba embarazada del tercero cuando él se suicidó.

"Él me quería mucho, me buscaba cuando lavaba los platos, me llamaba a que me acostara con él en la hamaca. Quería bien a mis hijos", dice la esposa. Según ella, el trago es el responsable del suicidio. "Se perdía", dice, "se perdía. No sabía lo que hacía". La golpeaba, le gritaba y la maltrataba. Pero al otro día, cuando conocía lo que había hecho durante la borrachera, se arrepentía, lloraba mucho, se recriminaba y se enojaba consigo mismo. La esposa optó por no dejarlo entrar a la casa cuando llegaba alcoholizado, y en dos ocasiones él intentó suicidarse afuera. Una vez se cortó en la ingle y en la siguiente a la altura de la cadera. Pero esto no impidió que continuara la violencia; la última golpiza, recuerda la esposa, había sido unos quince días antes de que se quitara la vida.

La explicación de los padres de Gilberto difiere. Ellos dicen que la esposa no lo trataba bien, que lo dejaba fuera de la casa y despreciaba sus regalos. Recuerdan que una ocasión él le llevaba carne, pero no lo dejó entrar. Argumentan que Gilberto se esforzó muchísimo para construir su casa, porque a la esposa no le gustaba vivir con los suegros y deseaba independizarse. Y sin embargo, le impedía que entrara a la casa que él había pagado. Aunque los padres no niegan que Gilberto golpeara a su mujer, consideran que la actitud con que ella respondía era desproporcionada.

Un par de meses después del suicidio, la esposa de Gilberto no sabía qué hacer. Tenía dos opciones: regresar a su pueblo de origen con los tres hijos, o quedarse a vivir en la casa que Gilberto había construido. Finalmente optó por volver a su localidad. Su sentimiento era de reclamo: "¿Por qué me hizo esto"? ¿Por qué me abandonó? ¿Por qué me dejó toda la carga?"

© Flacso México

Gilberto sumaba ya varios intentos de suicidio, todos bajo el efecto del alcohol. En este caso no se alude a la brujería o al destino, únicamente se resaltan los problemas de la pareja, relacionados con el alcoholismo. La esposa le atribuye a Gilberto la responsabilidad directa del hecho cuando reclama: "¿por qué me hizo esto?"

***

Estos seis casos son reveladores en varios sentidos. Por un lado, salta a la vista la dificultad de construir una clasificación a partir de causas únicas o eventos puntuales que antecedieron al suicidio (problemas económicos, enfermedad, desencuentros amorosos, etc.), puesto que para cada evento hay dos o más explicaciones, muchas veces mencionadas por una misma persona. Esto hace desconfiar en las causas únicas que consignan las actas de defunción, de hospitales o de trabajos de investigación social, ya que es complejo entender quién determinó cuál de todas debía registrarse, si fueron los familiares, los conocidos de la víctima o el funcionario a cargo, y bajo qué circunstancias.

Además, estos seis casos reflejan cómo se utilizan las cuatro explicaciones causales, combinadas la mayoría de las veces, a pesar de que conlleven diferentes entendimientos de la responsabilidad. Atribuir el suicidio a la brujería o al alcohol, es decir, eximir de responsabilidad a la víctima, no excluye pensar que ésta fuera capaz de decidir voluntariamente sobre su vida como respuesta a los "problemas" de la convivencia diaria. Las explicaciones se combinan en los relatos sobre suicidio; el más claro es el de Refugio, en el que la madre utiliza las cuatro para encontrarle sentido a su muerte.

Pero aunque las explicaciones se entremezclen en las narrativas, esto no quiere decir que se utilicen indistintamente sin más. Como señalaba un curandero: "depende de cada uno, depende de cada quien". Al referirse al suicidio de su hermano (el caso José), este curandero negó que hubiera sido por un "mal echado", aunque él acepta sin cortapisas que la brujería es una causa importante de los suicidios en estas localidades. Simplemente se refería a que cada caso es particular y las explicaciones ofrecidas deben corresponder al contexto de vida de cada uno. Deduzco entonces que la brujería, por seguir su ejemplo, es una explicación factible cuando la víctima ocupa determinada posición social que es codiciada o

Derechos reservados

envidiada por los demás, una situación que no era la de su hermano. En el caso de Antonia, la anciana campesina pobre, nadie mencionó la brujería por envidias, pues no había nada que disputarle a una mujer enferma, sin bienes ni prestigio. En cambio, en el caso del curandero anciano esta explicación sí es viable puesto que el poder que tenía y el oficio que desempeñaba le ganaban reconocimiento y competencia, además de suspicacia y temor. El suicidio de la joven con discapacidad admite esa explicación debido a que su familia goza de prestigio por los oficios de los padres y por su condición económica más desahogada.

Las explicaciones locales

De las cuatro explicaciones —suicidio por "problemas", brujería, alcoholización excesiva y destino divino—, las tres primeras son más frecuentes que la del destino divino. Sobre la explicación de la brujería como causal de suicidio, tres personas negaron que fuera posible. Enseguida se verá con detenimiento cada una de estas explicaciones, a fin de analizar cómo y a quién se atribuye la responsabilidad del suicidio.

Los "problemas"

La explicación de los "problemas" apunta a las tensiones y negociaciones ríspidas que ocurren en el ámbito doméstico, ya sea entre la pareja, o entre padres e hijos. Las tensiones que afectan las relaciones de pareja incluyen el adulterio de hombres y de mujeres, y se atribuyen suicidios por esta causa al cónyuge del adúltero, y ocasionalmente al que cometió la infidelidad. Otro motivo recurrente referido es el abandono del novio o cónyuge, practicado con más frecuencia por los hombres. La violencia intradoméstica, muy común de los hombres hacia sus esposas e hijos, es considerada una causa principal.

En las relaciones intergeneracionales del grupo doméstico, muchos conflictos entre el progenitor y los hijos varones se deben a la herencia de la tierra. Los hijos casados y con descendencia la reclaman al padre para independizarse. Pero éste dilata esa decisión lo más posible para aprovechar la fuerza de trabajo del hijo y la nuera, y detentar su autoridad sobre

© Flacso México

ellos. Varios casos de suicidio entre hombres jóvenes casados se atribuyen a esta circunstancia.

Relacionado con lo anterior, se aduce el suicidio de hijos varones a que el padre muestra favoritismo a algunos por encima de otros. Esto se expresa en el reparto de mejores o más tierras, o en la asignación de cargas de trabajo más ligeras, regalos o comida, o en tener una abierta simpatía por un hijo determinado. En otro caso se reclama que el padre imponía demasiadas prohibiciones al hijo, y que siempre le demostraba desconfianza. Los regaños y ofensas —como en el caso de Refugio— se consideran posibles causales para enfermedades y suicidio.

Se considera que en ocasiones la desobediencia de los hijos conduce a los padres al suicidio. Una jovencita entabló noviazgo con un muchacho sin la autorización de sus padres y se dice que el padre se mató por ello. El suicidio de algunos ancianos se ha atribuido a la falta de atención por parte de sus hijos, pues éstos son considerados como responsables de tal tarea. Se dio el caso de un joven que golpeó al padre en repetidas ocasiones y esto supuestamente provocó que el progenitor se quitara la vida.

Se mencionan además casos en que el suicidio se atribuye a enfermedades largas e incurables, que afectan seriamente al paciente y a su familia, en la medida en que ésta prescinde del trabajo de un miembro y debe disponer de los escasos recursos de sobrevivencia. E igualmente el suicidio se imputa a la discapacidad de algunas personas, que se sienten inhabilitadas para desempeñar sus tareas y llevar una vida "como los demás". En un caso registrado se atribuyó el suicidio de un hombre mayor a que su mujer no quería tener relaciones sexuales con él. Esta es la única referencia que obtuve sobre este asunto en particular. La violencia sexual —violación de niñas o jovencitas en general por familiares— se ha vinculado localmente con algunos intentos de suicidio. Asimismo, se reportó que el suicidio de una jovencita se debió a que estaba embarazada sin estar casada ni comprometida.

En varios casos se planteó que la apremiante falta de dinero indujo al jefe de familia a matarse: el recurso era necesario para atender la enfermedad de un hijo, para costear los estudios del hijo en la cabecera, para sostener a su familia. Además se señala como causa de suicidio la frustración de las expectativas generadas por el matrimonio: que el novio comprometido abandone a la novia; que la joven mujer no pueda conseguir

Derechos reservados

marido por su discapacidad; que la joven no se case porque sus hermanos son maestros con salarios elevados y los pretendientes campesinos desisten de cortejarla convencidos de su rechazo puesto que no podrán darle el nivel de vida al que está acostumbrada.

Cuando se describen los "problemas" asociados al suicidio se indican los sentimientos que pudo experimentar la víctima: la tristeza, el coraje y la desesperación, entre los más frecuentes. Mientras realicé el trabajo de campo, sólo un joven estudiante universitario utilizó el término depresión para referirse a la tristeza que había sentido una mujer por los problemas maritales; finalmente se suicidó.

La explicación de los "problemas" de la interacción diaria le concede a la persona la decisión de quitarse la vida. Implica reflexividad de parte de la víctima, pues se entiende que recurre a esta medida consciente de su condición (víctima de golpes, abandono, adulterio, entre otros) y deseosa de terminar con ella. En las narrativas sobre este tipo de suicidio se describe la circunstancia específica en que se dio el hecho, por lo común mostrando que el suicida había valorado —quizás equivocadamente— que ésa era la única salida. Esta explicación genera empatía entre los demás ya que pueden identificarse fácilmente con los problemas en cuestión.

Brujería

La segunda explicación causal que atribuye el suicidio a la brujería remite a las envidias entre los pobladores. En todos los casos recopilados se afirma que esas envidias siempre se originaron fuera del grupo doméstico.[20] Éstas surgen por "tener un poquito más" o "por estar mejor" que los demás. En las condiciones de pobreza y pobreza extrema de la mayoría de la población, las diferencias son notables en varios aspectos. Por ejemplo, en la posesión de bienes de consumo: casas de cemento y fierro, pequeñas tiendas de abarrotes o ropa, carros para negocio de transportes, aparatos electrodomésticos, mobiliario, ropa y arreglo personal mejores. También se distinguen aquellos que han adquirido habilidades

[20] La gente piensa que sí existen envidias dentro del grupo doméstico que pueden llevar a enfermedades y a veces al suicidio. Pero al analizar los casos registrados, de aquellos atribuidos a la brujería ninguno remitió a tensiones intrafamiliares.

© Flacso México

valoradas localmente: estudios de enseñanza media y superior, becas de estudio, plazas de maestros, trabajos asalariados fijos, y los que gozan de capacidades y atributos personales que conllevan prestigio: belleza, simpatía e inteligencia, tener hijos o cónyuges muy trabajadores.

Pero aparte de remitir a las tensiones en el tejido social, los suicidios por brujería apuntan a las creencias locales sobre las entidades anímicas o almas de la persona, que guardan relación con la voluntad individual, así como sobre seres y fuerzas involucrados en los asuntos humanos. Son estas almas y seres los que entran en juego en la brujería. Para "echar mal" se requiere los servicios de un especialista —el brujo/curandero—, contratado para "dañar" a otra persona a cambio de un pago en especie o dinero. Se piensa que los brujos o curanderos poseen un alma fuerte y poderosa, que recurre a fuerzas sobrenaturales para "robar", "apresar" o "jugar" con las almas débiles y vulnerables de la gente común. El "daño" se puede realizar de diversas formas, pero siempre se dirige al alma o espíritu (*ch'ujlel*) de la víctima. Se dice que el brujo "juega con la mente" del afectado, hasta inducirlo a quitarse la vida. Aparte están los casos que se atribuyen a los espíritus malignos o *xi'baj*, que actúan sobre la mente de la persona (sin la intervención del brujo), para convencerlas de que cumplan lo que expresaron en voz alta: quitarse la vida.

Hoy la brujería es una explicación recurrente para fenómenos como enfermedades, muerte, suicidio, alcoholismo y mala suerte en las cosechas o en los estudios. En relación con el suicidio, la explicación de la brujería, aunque tan frecuente como la de los "problemas", apunta en la dirección de dar por hecho que la persona pierde su voluntad ante los hechizos de un brujo, y se suicida "sin saber lo que hace". Esta explicación exime de responsabilidad a la víctima, para atribuírsela al brujo.

Consumo excesivo de alcohol o droga

La tercera explicación causal del suicidio se refiere al consumo excesivo de bebidas alcohólicas, o de drogas como la marihuana. El alcohol cumple un papel muy importante en los rituales ceremoniales en los que participan las autoridades tradicionales, y es indispensable para los trabajos de los curanderos/brujos. Pero más allá del uso ritual, el consumo de alcohol

Derechos reservados

es muy frecuente en la región, sobre todo entre los hombres. Se piensa que el alcohol afecta al alma (*ch'ujlel*) de la persona. Esta bebida "caliente" se concibe como un vapor o humo que obnubila la mente o cabeza del individuo, desorienta al *ch'ujlel*, lo "adormece" y hace que pierda su capacidad de discernimiento, es decir, "no sabe lo que hace". De esta forma el comportamiento de una persona embriagada se disculpa y se deja pasar, pues se entiende que actúa sin intención. La muy frecuente violencia intradoméstica se da la mayoría de veces cuando el hombre está alcoholizado, e incluso las mujeres víctimas del abuso le restan importancia porque aceptan que en esa condición su alma pierde control sobre los actos propios.

El consumo de marihuana es relativamente reciente en estas localidades y no forma parte de la actividad ritual. Es común creer, en estos lugares, que los jóvenes aprenden a fumarla cuando salen a las ciudades o poblados grandes, y, en el caso del suicidio de un joven, la madre dijo que le afectó su cabeza volviéndola "confusa".

Destino divino

El destino divino es otro de los entendimientos locales sobre responsabilidad, aunque sea menos frecuente. Algunos consideran que Dios (el Dios cristiano) adjudica a cada persona un destino particular, aunque ésta nunca lo conocerá. Cuando el intento de suicidio es fallido, dicen que "Dios no lo quiso llevar todavía", pero cuando el suicidio se consuma, aceptan que fue la voluntad divina. En cambio, otras personas creyentes niegan que Dios predisponga el suicidio como destino, y responsabilizan a la víctima, que tomó esta decisión atribulada por los problemas que enfrenta, o por un acto de brujería. En consecuencia, las explicaciones referentes al pecado varían. Para aquellos que piensan que la víctima fue orillada por el brujo o por designio divino, no hay pecado; pero si la persona se quitó la vida conscientemente, entonces sí lo hay.

Estas ideas cristianas sobre el destino se relacionan con otras creencias mesoamericanas (Guiteras, 1965; Pitarch, 2010). Se piensa que a cada persona que nace le corresponde una vela prendida en el cielo —asignada por Dios— que durará lo mismo que su existencia. Las velas son de diferentes tamaños, puesto que la duración de la vida no es igual

© Flacso México

para todos. No obstante, se cree que ésta puede acortarse por la brujería, pero alargarse si se reza y se pide a Dios y a los santos.

En síntesis, los pobladores de la región de estudio actualmente recurren a un repertorio de explicaciones causales, que combina la que reconoce la decisión consciente de la víctima a quitarse la vida con las que le niegan responsabilidad sobre la muerte. Esto lleva a que permanezca siempre la incertidumbre y vaguedad en torno a la causalidad suicida.

Volviendo a los planteamientos de Ahearn, a primera vista se podría deducir que la explicación de los "problemas" corresponde a la teoría de causación individualista de la autora, mientras que las otras tres caben en las teorías de causación fatalista. Sin embargo, para afirmar que la explicación de los "problemas" es una nueva teoría de agencia, se requiere profundizar en otros aspectos, por tanto retomaré y concluiré esta discusión en el capítulo VII. Los diversos entendimientos sobre causalidad deben comprenderse a la luz de las concepciones sobre la voluntad humana, relacionada con las creencias en las almas y en las fuerzas que operan sobre éstas. Ése es el tema del siguiente capítulo.

Derechos reservados

IV. Entendimientos locales sobre la voluntad

Este capítulo aborda los entendimientos locales sobre la voluntad que conduce a la acción suicida.[1] La parte central —sustentada en los datos etnográficos recolectados en las localidades de estudio— se enfoca en la descripción y análisis de dos conjuntos de elementos. Por un lado, se examinan las entidades anímicas o almas —*ch'ujlel* y *wäy*— porque es allí donde se ubica la volición, así como las características personales que se le relacionan y que influyen en la mayor o menor vulnerabilidad de la persona frente al suicidio. Por otro, se explora el papel de seres, fuerzas, sustancias y circunstancias que actúan sobre la volición humana y que intervienen en la decisión de quitarse la vida.

Dos tipos de almas: *ch'ujlel* y *wäy*[2]

La mayoría de los pobladores de la región se piensa conformada por un cuerpo (*bä'tyal*)[3] y una entidad anímica llamada *ch'ujlel*, término que traducen al español indistintamente como alma o espíritu. En este último

---

1 La noción de voluntad ha sido objeto fundamental de reflexión de la filosofía y, en menor grado, de la psicología. La antropología psicológica ha incursionado poco en el tema; una contribución reciente es el libro de Murphy y Throop, *Toward an Anthropology of the Will* (2010). En este libro, al hablar de voluntad retomo una de las acepciones comunes del término: "intención o resolución de hacer una cosa", para referirme a la manera en que localmente se entiende aquello que compele o lleva al individuo a la acción suicida.

2 Agradezco al doctor Juan Jesús Vázquez la revisión de la escritura de los términos en chol.

3 *Bä'tyal* también significa carne.

© Flacso México

reside la voluntad, que se asocia también al corazón (*pusik'al*) y a la cabeza o mente (*jol*). Unos pocos individuos poseen además el *wäy*, otra entidad anímica que confiere un poder especial del que sólo gozan los curanderos/brujos. Abajo se describen estas dos entidades resaltando aquello vinculado a la voluntad y el suicidio, pero es importante anticipar que más que una concepción clara y precisa, compartida por todos, hay ideas variadas y divergentes sobre esta temática.[4]

Ch'ujlel, corazón y cabeza

Para los pobladores de la región resulta difícil pensar el *ch'ujlel* disociado del cuerpo, y mi insistencia por precisar los límites de uno y otro exasperaba a algunos informantes, pero para todos es evidente la preponderancia de esta alma frente a los huesos, los órganos y la piel que forman el cuerpo.[5] "El alma o *ch'ujlel* no está separado del cuerpo. El alma es que siente una cortada, un golpe, una enfermedad, la tristeza, todo lo que acontece, lo que siente es el alma, el espíritu, el *ch'ujlel*". El espíritu le da sentido al cuerpo; este último contiene a aquél.

Al *ch'ujlel* se le reconocen diversas capacidades y atributos. Es la fuerza que anima e insufla vida al cuerpo. Actividades cotidianas como caminar, trabajar, sentarse o comer, entre muchas, son impulsadas por el

---

4 En comparación con la abundante literatura antropológica sobre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas, los choles han sido poco atendidos por esa disciplina, y no existen trabajos específicos sobre las creencias en torno a las almas, ni sobre el suicidio. El material de este capítulo proviene de entrevistas en profundidad con curanderos/as, parteras, campesinos/as, maestros/as bilingües, jornaleros, estudiantes de nivel medio superior y universidad. Recurro además a las investigaciones sobre choles de Morales (1984) y Manca (1997), y a los diccionarios del chol de Schumann (1973) y Aulie y Aulie (1978). A falta de documentación histórica sobre la lengua chol, cuando es oportuno remito al *Vocabulario choltí* de fray Francisco Morán (2004), de 1635, sobre los ch'oles del Manché. Éstos hablaban la lengua choltí (hoy desaparecida), emparentada con el chol. Me apoyo, asimismo, en investigaciones sobre otros grupos indígenas de Chiapas: para tzotziles, Guiteras (1986), Holland (1990), Groark (2005; 2010) y Neila (2012a); para tzeltales, Pitarch (1996; 2010; 2011) y Hermitte (1992), sin pretender una revisión exhaustiva de la literatura sobre el tema.

5 Aquí me limito a señalar el papel que los pueblos en estudio asignan al cuerpo como contenedor de las entidades anímicas (en parte, al menos), ya que son éstas, y no el cuerpo, las que se relacionan con la volición en el suicidio. Para investigaciones sobre el cuerpo entre los mayas, véase Ruz (2004) y Pitarch (2010).

Derechos reservados

espíritu. Las facultades de percepción y comunicación con los demás se encuentran en el *ch'ujlel*. Y son estas capacidades —percepción, comunicación, acción— las que manifiestan que la volición reside en el *ch'ujlel*.[6] Precisamente el atributo que aquí interesa rastrear para explicar la acción suicida.

Las descripciones sobre la ubicación del alma presentan diferencias. La más común acepta que el *ch'ujlel* es el pulso, es la sangre que "corre en todo el cuerpo, el pulso está en todo el cuerpo".[7] Esto se relaciona con el hecho de que, para conocer el estado del *ch'ujlel* —llamado también *pulso*—, los curanderos tocan las arterias de las muñecas, los empeines y las sienes de la persona. Así pueden "escuchar" el ritmo y la fuerza del latido que indican qué enfermedad se padece. Incluso se creía que, en enfermedad provocada por brujería, el pulso podía revelar el nombre de quien había "enviado" la enfermedad. Algunos más sostienen que el *ch'ujlel* se asienta en el corazón (*pusik'al*), al centro del pecho, punto que también se asocia al desplazamiento de la sangre por el cuerpo.[8]

Otros afirman que la facultad de pensamiento es un atributo del *ch'ujlel*, pero la mayoría sostiene que las actividades intelectuales corresponden a la cabeza: "es diferente, el pensamiento es cuando uno piensa cosas con la cabeza, el *ch'ujlel* pues es lo que tenemos aquí en las partes del cuerpo". En este sentido, cuando se habla de pensamiento se utiliza el término *jol* (cabeza/mente/cerebro); e incluso escuché con relativa frecuencia la identificación entre cabeza y *ch'ujlel*. La memoria y el olvido se consideran facultades de la cabeza. En las narrativas sobre suicidio se alude frecuentemente a ella para indicar que se perdió la capacidad de discernimiento, lo que contribuye a que la víctima se quite la vida.

---

6 Pitarch (1996) y Groark (2010) señalan que entre tzeltales y tzotziles, respectivamente, la voluntad se encuentra en el *ch'ulel*.

7 En chol existen dos términos para sangre: *ch'ich'*, el fluido que circula en las venas y arterias y que mana cuando una persona se corta; y *ch'ujlel*, entidad anímica que puede sentirse en el pulso. Para la gente local no existe posibilidad de confusión entre ambos.

8 Varios autores registran en sus etnografías que las almas se ubican en el corazón: Pitarch (1996) entre los tzeltales, Groark (2005) y Neila (2012a), entre los tzotziles. A Guiteras (1986) se le relató que entre los tzotziles de Chenalhó se piensa que el *ch'ulel* se encuentra en el cuerpo humano entero.

© Flacso México

El corazón (*pusik'al*) es una referencia constante entre los pobladores de la región, al igual que entre otros grupos mayas.[9] Relacionados con el comportamiento de la persona, los rasgos de la personalidad se ligan tanto al corazón como al pensamiento (*pensal*, préstamo del español) que se aloja en la cabeza (*jol*), más que al *ch'ujlel*.[10] Por ejemplo, "hacer algo con dos corazones" significa realizar algo sin desearlo sinceramente o actuar con hipocresía, aunque esto mismo se puede decir "hacer algo con dos pensamientos". Corazón y pensamiento se intercambian como sinónimos al hablar del carácter, a pesar de estar alojados en diferentes lugares.

Los sentimientos y las emociones se consideran al mismo tiempo expresión del corazón y del pensamiento, y del *ch'ujlel*.[11] "Porque si la persona ves que está triste, es que está enferma, entonces su *ch'ujlel*, su espíritu está cansado, está enfermo". "El *ch'ujlel* todo lo siente". Sin embargo, para referirse a las actividades afectivas del alma, como coraje, dolor, tristeza, amor, envidia, culpa y alegría, que denotan inclinación a cierta reflexividad, se utilizan también los términos corazón y pensamiento.[12] Las emociones se asocian claramente con cambios de estado del corazón: la velocidad y fuerza de los latidos se altera, se crea una sensación de opresión en el pecho. Además se dice que "del corazón nace la palabra" y "cuando hablamos es por el corazón, luego lo pensamos" [con la cabeza]. Asociados al suicidio se mencionan en general la tristeza, el coraje y la desesperación.

La distinción indígena entre cabeza y corazón ha sido destacada entre los tzotziles y tzeltales por varios autores. La mayoría coincide en que la razón y el juicio se encuentran en la cabeza, mientras que las emociones se localizan en el corazón, y es tarea de la cabeza encauzarlas

---

9 Ruz (1985) y Hill y Fischer (1999) han descrito las concepciones sobre el corazón entre los mayas de la época colonial, a partir de textos recopilados por religiosos, destacando su enorme relevancia. Groark (2005), Pitarch (1996), Figuerola (2010) y Fischer *et al.* (1999), entre otros, analizan estas concepciones en profundidad entre los mayas contemporáneos.

10 Aulie y Aulie (1978) incluyen en la definición de *pusik'al* (corazón): comprender, ser tratable, ofenderse, ser hipócrita, valiente, estar triste, ser fiel, pensar mal, estar preocupado, carácter, estar pensando algo (Aulie y Aulie, 1978: 96-97).

11 Guiteras (1986) documenta que los tzotziles también intercambian *ch'ujlel* y corazón.

12 Algunos ejemplos: *ju'beñ ipusik'al o ju'beñ ipensal*, para decir es tratable; *ch'ejl ipusik'al o ch'ejl ipensal*, para decir, es valiente, inteligente.

Derechos reservados

racionalmente (Guiteras, 1986; Pitarch, 1996; Groark, 2005; Neila, 2012a).[13] Guiteras, por ejemplo, detalla "la interacción del corazón con la mente [...] en términos de cooperación o de lucha" (Guiteras, 1986: 235). Entre los pobladores de la región, me parece, esta distinción no se da de forma tan consistente y elaborada. La mayoría de los entrevistados relacionó el suicidio con la disfunción de la cabeza, que debió actuar para impedirlo. Sin embargo, su falta de reacción no se explica necesariamente por el desbordamiento de un deseo o impulso del corazón.

Otro aspecto relevante de los *ch'ujlel* y la voluntad atañe a los sueños. Entre los habitantes de Río Grande y Cantioc se piensa que, por medio de los sueños (*ñajal*), los *ch'ujlel* de las personas se comunican con los *ch'ujlel* de los muertos y de las personas ausentes. Durante los sueños el espíritu interactúa con sus semejantes. Esto es, los *ch'ujlel* no están acotados a un tiempo y espacio precisos; coexisten espíritus de personas fallecidas hace muchos años con los de los pobladores actuales, y con los de los migrantes que abandonaron el pueblo en las últimas décadas.

Por otra parte, el *ch'ujlel* —entidad anímica esencial para la persona— no es exclusivo de los humanos; otros seres lo poseen. Se cree que los animales tienen alma, al igual que formaciones naturales como las cuevas, los ríos y los cerros. El *ch'ujlel* relaciona en un mismo plano a humanos —vivos, muertos y ausentes—, animales, formaciones de la "naturaleza" y al *wäy*, como se verá más adelante. Estos intercambios del alma suponen que su voluntad está expuesta a la acción de aquellos con los que se relaciona. Como es de esperar, aunque se acepta que todos poseen *ch'ujlel*, hay diferencias importantes: sólo los humanos pueden perder su alma, facultad que no tienen los animales ni los accidentes naturales.

Si bien las capacidades y atributos del *ch'ujlel* lo enlazan estrechamente al cuerpo, lo que hace difícil precisar la existencia independiente

[13] Neila (2012a) encontró entre los tzotziles la distinción entre cabeza y corazón asociada al suicidio. Ella plantea que hay dos voluntades: la de la cabeza representa la tradición (la razón) y el modo de vivir de los mayores guiados por el "respeto", mientras que la voluntad del corazón (las emociones) encarna la rebeldía de los jóvenes, deseosos de construir relaciones modernas y de vivir de acuerdo a sus decisiones como, por ejemplo, escoger pareja para el matrimonio. Esta autora explica que entre los jóvenes se ha dado "un cambio en la voluntad hacia mayores cotas de libertad... y agencia personal; [que] en definitiva, tiene que ver con la construcción de una subjetividad moderna" (Neila, 2012a: 293). El suicidio, según Neila, expresa la frustración y malestar de los jóvenes que no pueden ejercer esta voluntad.

© Flacso México

de ambos, el alma puede abandonar su recinto en múltiples circunstancias. La "pérdida" del *ch'ujlel* infunde mucho temor y ansiedad entre los habitantes de Río Grande y Cantioc; una separación temporal puede provocar enfermedades y alteraciones en la persona, pero la definitiva provoca la muerte. Sólo en este momento se evidencia que el cuerpo y el *ch'ujlel* son dos entidades diferentes. Muchas son las causas que pueden llevar a perder el *ch'ujlel*, pero siempre provienen de dos circunstancias: accidentes o impresiones fuertes que provocan *espanto (bäk'eñ)*,[14] o actos de brujería o *males echados* para robar el alma.

En las narrativas locales sobre el suicidio se admite que el *ch'ujlel* —la voluntad, en específico— de la víctima ha sido afectado, lo cual se relaciona con el mal funcionamiento de la cabeza, que no pudo evaluar lo que hacía. Ya sea que el *ch'ujlel* actúe respondiendo a sus deseos propios, o que sea empujado por seres o fuerzas ajenos, en el suicidio la cabeza falla como contrapeso.

Wäy

Aparte del *ch'ujlel*, se cree que algunos individuos poseen otra entidad anímica o "arte", llamado *wäy* en chol.[15] Este término se utiliza para referirse a la capacidad de las personas para transformarse en animal y de

---

14 La creencia en el *espanto* o *susto* como enfermedad que resulta de la pérdida del espíritu está muy extendida en México. Se cree que si una persona se cae o se asusta, su alma se separa del cuerpo para quedar tirada en la tierra. Es necesario un ritual para recogerla y que así la persona sane. En la región de estudio, el espanto es lo que más comúnmente atienden los curanderos.

15 En la literatura sobre choles, Aulie y Aulie (1978) definen *wäy* como "compañero (un espíritu)" y lo relacionan con la creencia oaxaqueña en la *tona*. Schumann (1973) no consigna el término *wäy*, pero sí *nahual* como sinónimo de *ajxiba* (demonios); Morales (1984) habla de *nahual*, y Manca (1997) de *wuy* y *nahual*. Alejos (1994b), para Tumbalá, refiere que el *wäy* puede entenderse como la idiosincrasia de una persona. En la región de estudio es frecuente que, al hablar español, la gente intercambie los términos *arte*, *nahual* y *wäy*. El término *arte* probablemente deriva de "artes negras", uno de los nombres que daban los españoles a la brujería durante la Colonia. (Agradezco esta observación a Mario Humberto Ruz.) En el vocabulario choltí de 1635, Morán (2004) no consigna la palabra *wäy*; recoge los términos choltís *lab* para referirse a "hechiso" y *alab* para "hechisero", así, con "s" en uno y otro. Curiosamente, en este caso el choltí se acerca más al tzeltal, pues en esta última lengua *lab* designa un tipo de alma poderosa, que cobra la forma de numerosos seres, generalmente peligrosos (Pitarch, 1996). Por otra parte, entre tzotziles esta entidad anímica se conoce

Derechos reservados

comportarse como tal. Aunque, asimismo, también se llama *wäy* al animal en el que se transmutan.[16] Comparte la raíz con *wäyel*, que significa dormir. La asociación se establece quizá porque se cree que esta entidad anímica abandona el cuerpo durante el sueño, mientras que el *ch'ujlel* no tiene ese capacidad. Otros creen que el *wäy* y el cuerpo de la persona existen desdoblados, el *wäy* siempre fuera en el campo. Son los curanderos/brujos los que tienen esta entidad anímica.[17]

Tener el arte supone concentrar mucho poder; aquél sobre el que recae la sospecha de tener *wäy* goza del reconocimiento social, a veces más por temor que por respeto o admiración. Es un don que se obtiene de diversas maneras. La mayoría cree que la persona nace con la entidad anímica, pero que ésta se revela en algún momento por medio de sueños que se comentan con familiares y después con curanderos y principales para confirmar la designación. Se piensa que el investido debe acatar este "destino" marcado por Dios y ponerse al servicio de la comunidad; en caso de no cumplirlo será castigado con enfermedad y muerte. En sueños posteriores se le revelan otros conocimientos sobre enfermedades, rezos, procedimientos terapéuticos y herbolaria.[18]

---

como *wayjel* (Guiteras, 1965) o *wayijel* (Holland, 1990); entre mayas yucatecos es *huay*, y entre lacandones *äh way* (Matteo y Rodríguez, 2009).

16 Houston y Stuart (2008) plantean que, así como la etnografía mesoamericana ha registrado numerosas referencias a los "animales compañeros", los jeroglíficos y el arte maya del periodo Clásico (250-850 DC) también dan cuenta de estas creencias. Ellos proponen que el glifo *way* representa el vínculo entre los humanos y sus coesencias, tanto animales como de otro tipo, y agregan que las figuras sobrenaturales que antes se creía que simbolizaban dioses o deidades en realidad representan la coesensia, *way* o *nahual* de seres humanos o sobrenaturales (Houston y Stuart, 2008; Coe, 1995; Gossen, 1994). Acerca de los diferentes entendimientos en torno al *way* y las dificultades de definición, véase Matteo y Rodríguez (2009) y Navarrete (2000). Investigaciones arqueológicas recientes en el estado de Guerrero sugieren que las creencias respecto al "nahualismo" se representaban ya en figurillas olmecas del periodo Preclásico Medio (Gutiérrez y Pye, 2010). Según estos autores, la figurilla de San Pedro Aytec, entre otras, representa a un humano transformándose en animal, con poderes que se dirigían al control del clima.

17 Creencias similares también se observan fuera del área mesoamericana, por ejemplo, entre los kuranko de Sierra Leona (Jackson, 1990).

18 Al respecto de los "sueños de investidura", Groark (2010) plantea una tesis sobre la agencia que descarga de responsabilidad (*disavowed agency*): la persona investida con el don cambia de estatus social, ya que los que ostentan dicho poder gozan de mucho prestigio. Pero este cambio es legítimo ante los ojos de los demás, porque ser escogido depende del mandato divino y no del deseo o del esfuerzo personal. No obstante, Groark sugiere que estos sueños pueden darse espontáneamente en algunos casos, y que en otros se deben al deseo en cierto

© Flacso México

Otra explicación señala que el don del *wäy* se hereda de padres a hijos. Por ejemplo, el caso de un niño que recibió el poder de su padre curandero ya agonizante. Con un carbón le trazó una cruz en la mano diciéndole que le transmitía su poder. Hay quienes dejan entender que algunas de las prácticas curativas se aprenden por imitación. En este sentido, un curandero me describía sus inicios como rezador: primero acudía a la iglesia para escuchar a los rezadores experimentados y luego él se encerraba en un cuarto o se adentraba en la milpa para que nadie se percatara ni oyera que practicaba los rezos.

Sobre los usos dados al "arte" hay siempre ambigüedad e indefinición: se cree que es un poder que sirve para "dañar" a las personas enfermándolas o provocándoles la muerte. Pero otros creen que el *wäy* no es necesariamente bueno o malo; lo conciben como una fuerza o capacidad extraordinaria de la persona que lo posee y que ésta decide cómo emplearlo. Así, un curandero hará buen uso de este don, mientras que un brujo lo manejará en exclusiva para dañar. Sin embargo, entre la gente local, el *wäy* está más claramente asociado a la brujería que a la sanación.

La eficacia en el tratamiento de una enfermedad marca muchas veces la pauta para determinar si el especialista es brujo o curandero. Si el paciente empeora o fallece, aparece la desconfianza que pone en entredicho no tanto la capacidad del curandero para el desempeño de su oficio —restablecer la salud—, sino la intención de hacerlo. En repetidas ocasiones esto ha dado pie a que la familia del paciente atribuya la muerte de éste a la brujería por parte del mismo curandero que lo atendió. Conocí familias que siempre habían recurrido a un curandero en particular, hasta que un tratamiento fallido los llevó a desconfiar de él y a considerarlo brujo a partir de ese momento. La misma persona puede ser considerada brujo por unos y curandero por otros.

Obtener información sobre este tema no es sencillo. Aunque algunos alardean, en estado de embriaguez, de tener *wäy* para intimidar a sus enemigos, no he sabido de alguien que reconozca públicamente que es brujo/a. Hacerlo implica muchos riesgos por las eventuales acusaciones y venganzas. Conocer en detalle los actos de brujería (y describirlos a la

grado consciente —aunque oculto— del individuo que quiere asumir ese papel (Groark, 2010: 103).

Derechos reservados

antropóloga) podría generar suspicacia entre otros, los cuales sospecharían del origen de este conocimiento.

La fuerza del *wäy* se expresa en los animales *wäy*. A éstos se les reconocen poderes que son distintos, según sea el caso: el chivo, *tyeñtsuñ*,[19] es el que mayor daño puede realizar, y está siempre asociado a la brujería. Se aparece en las milpas y causa un gran estruendo porque corre a toda velocidad, destruyendo las plantas a su paso. En fuerza le sigue el jaguar. Algunos dicen que el zorro es malo, pero no el perro.[20] Además del poder que les confiere detentar un *wäy*, se piensa que el *ch'ujlel* de los curanderos/brujos es igual de fuerte y los protege de la brujería de otros.

Los actos de brujería se orientan siempre a "dañar" el alma o *ch'ujlel* de los humanos o sus bienes. Un brujo puede provocar enfermedad y muerte, perjudicar las cosechas, conseguir que un joven fracase en sus estudios, pero también se le atribuye la capacidad de dominar la voluntad de la persona hasta empujarla al suicidio.

La susceptibilidad del *ch'ujlel*

Si bien todos los humanos tienen un *ch'ujlel*, éste no es estrictamente idéntico para todos. Las diferencias de las almas explican algunas distinciones comunes entre las personas, y evidencian que unos *ch'ujlel* son más vulnerables al suicidio. Estas diferencias se atribuyen a la edad y el género, y a rasgos que se traen de nacimiento, como el carácter. Es importante entender la relación entre estos rasgos y la voluntad en el suicidio.

---

19 Aulie y Aulie (1978) consignan al *tentsun* como un diablo o fantasma. Y agregan: "Se dice que este espíritu malo es el compañero del brujo. Se convierte en chivo. No tiene ojos, pero tiene cuatro patas. Se cree que es de un metro de altura, que apesta, que no se puede matar y que produce enfermedades" (Aulie y Aulie, 1978: 115). Pitarch señala que entre los tzeltales se llama *tentzun* al macho cabrío, "probablemente una palabra de origen náhuatl pero cuyo sonido se solapa en tzotzil y tzeltal con la palabra española 'tentación'" (Pitarch, 1996: 138).

20 Hermitte (1992) y Holland (1990), entre otros, hablan de una jerarquía parecida entre los tzeltales y tzotziles, respectivamente; mientras que Pitarch (1996) y Hermitte (1992) refieren la existencia de "almas" en forma de fenómenos atmosféricos (rayo, viento, torbellino, meteoro), ideas no encontradas en las poblaciones de estudio.

© Flacso México

Edad y género

Ciertas ideas sobre la debilidad o fortaleza del *ch'ujlel* se corresponden con la edad y el género.[21] Cuando se cumplen los tres meses de embarazo o cuando la mujer comienza a sentir movimientos en su vientre, se sabe con certeza que el niño recibió su *ch'ujlel* de Dios pues "ya empieza a palpitar su corazoncito", aunque se cree que el alma está en el feto desde el primer momento "porque sin el espíritu quiere decir que está muerto". Sin embargo, el alma de los recién nacidos es bastante huidiza y no encuentra fácil acomodo al cuerpo, razón por la cual es necesario cuidarla puntualmente. Un recién nacido puede perder su alma si la madre sufre de una caída durante el embarazo. Más riesgosa es la situación del nacimiento mismo. Por la posición que adopta la madre al dar a luz (hincada), el bebé se desliza al piso sobre algunas prendas de vestir que atenúan su caída. Éste es el primer evento que vive el recién nacido que así arriesga su *ch'ujlel*, pues al caer se "espanta" su alma, y permanecerá en el piso hasta que se cumpla una ceremonia para "levantarla".[22]

La situación de las almas de niños y niñas entre los dos y los doce años aproximadamente es menos peligrosa que la de los bebés, pero todavía muy insegura, más que la de los mayores. Por la facilidad con que los menores pueden perder el alma, se les considera frágiles. Es al llegar a la edad adulta (entre los 12 y los 16 años) cuando se concibe que el cuerpo y el *ch'ujlel* han encontrado un buen acomodo, y el matrimonio reconfirma esta condición. Pero también hay diferencias entre las almas de los adultos. La mayoría distingue, aunque difusamente, a adultos con espíritus fuertes o con espíritus débiles, rasgos que se asocian al género y edad: los hombres adultos tienen *ch'ujlel* más fuertes que las mujeres adultas, los jóvenes y los niños, considerados como "débiles de pensamiento" o "débiles de la mente" (*jol*) (Imberton, 2004: 172-173).[23] La condición de

---

21 Las posiciones de debilidad o fortaleza se establecen de manera relacional. Por ejemplo, aunque los hombres tienen *ch'ujlel* más fuertes que las mujeres, una curandera tendrá un *ch'ujlel* más fuerte que un hombre adulto campesino.

22 Esta ceremonia es sencilla y la pueden realizar el padre del recién nacido o la partera. Se toma una prenda de vestir del bebé, se pasa por el lugar donde nació, y se reza pidiendo que su alma regrese al cuerpo del niño.

23 Guiteras (1986: 237) habla del calor como otro rasgo humano relacionado con el *ch'ulel*: de nacimiento los hombres tienen más calor que las mujeres y, por tanto, su *ch'ulel* es

Derechos reservados

debilidad se explica de varios modos: las enfermedades atacan más a mujeres y niños porque físicamente son menos fuertes que los hombres, lo que se demuestra en que son menos resistentes a las largas jornadas de trabajo; asimismo, son más vulnerables a enfermedades como el *espanto* porque se impactan con mayor facilidad, y son más susceptibles de ser afectados por los chismes —de acuerdo con la etiología local, éstos provocan padecimientos físicos como la *vergüenza*— porque tienen menor capacidad de respuesta ante el reto verbal del chisme o del encuentro cara a cara cotidiano.

Si la "debilidad de pensamiento" se relaciona con el suicidio, puede señalarse el caso de brujería supuestamente dirigida contra el padre de familia, pero que finalmente afectó a la hija. De acuerdo a las explicaciones de arriba, el padre tendría un espíritu "fuerte" porque era autoridad comunitaria, y resistió el ataque, por lo que éste se desvió hacia la jovencita cuyo *ch'ujlel* era más "débil".

Carácter

Otro elemento que diferencia las personas es el carácter, el cual también se asocia al suicidio. Como ya se dijo, el carácter se describe en función del *ch'ujlel*, el corazón y el pensamiento; se piensa que es innato y que puede ser hereditario. "Así es de por sí… así vino, o sea que así nacimos con ese carácter… No es que estés aprendiendo acá, así naciste, así lo trajiste. Viene siendo como que así eran mis abuelos, eran tímidos, eran prepotentes, ahora sí que ya". Pero aunque este rasgo se trae de nacimiento, es posible cambiarlo. De esta forma, el carácter fuerte, "alzado", enojón o violento puede moldearse, por medio de los consejos o "terapia"[24] de los mayores. Asimismo, la escuela participa en estos ajustes, por ejemplo, con los tímidos, ya que las actividades escolares como bailar y cantar les permiten "perder el miedo".

más fuerte. Por esta causa, los hombres ocupan los cargos de funcionarios y no las mujeres.

24 El término *terapia* se ha generalizado entre la población, seguramente por la presencia de ONG y programas gubernamentales. Se utiliza como sinónimo de dar consejo y ayudar a reflexionar los problemas.

© Flacso México

La mayoría relaciona el carácter con la cabeza, aunque otros mencionan al corazón. La valentía se asocia a la mente y el pensamiento, en tanto que la timidez, con el corazón: "empieza a latir el corazón. No le llega en la mente qué es lo que tiene que decir. Por eso queda nuevamente en el corazón". Mas para cambiar el carácter debe participar la cabeza, pues ésta es la que "piensa, reflexiona" los actos del individuo. Con frecuencia se habla de personas de carácter débil, y susceptibles a regaños, habladurías y tensiones sociales, ellas carecen de capacidad para enfrentar las dificultades de los intercambios cotidianos, lo que les provoca enfermedades e, incluso, las orilla al suicidio. La esposa de un suicida narraba que el carácter de su marido intervino en su decisión, porque confundía los consejos bienintencionados con regaños u ofensas. Cuando se habla de fortaleza y debilidad, carácter y *ch'ujlel* se intercambian como sinónimos.[25]

En función de los rasgos de género, edad y carácter, se entiende que el *ch'ujlel* —por su naturaleza— predispone a una mayor o menor susceptibilidad al suicidio. Sin embargo, en las narrativas locales, estas características innatas se perciben más como modificables y adecuables con provecho, y no como atributos permanentes inamovibles que determinan en absoluto al individuo. Así, el carácter puede cambiar a raíz de la educación familiar y de la instrucción escolar. Con respecto al género y la edad, se reconoce que no hay determinaciones totales: por ejemplo, es común aceptar que el *ch'ujlel* de algunas mujeres es muy fuerte, como sucede con las parteras y curanderas. Y por igual se admite que no todos los hombres adultos disfrutan de un *ch'ujlel* fuerte, pues algunos no saben defenderse de los ataques de otros hombres o incluso de los de las mujeres.

Elementos que inciden en la voluntad del *ch'ujlel*

Aparte de la vulnerabilidad inherente al *ch'ujlel*, en Río Grande y Cantioc se considera que otros factores afectan la voluntad del alma en relación

[25] Neila (2012a: 12) señala que "desde el punto de vista tzotzil, el carácter es concebido como la forma de ser innata de la persona, mientras que la voluntad es la capacidad de dominar y controlar ese carácter natural. Esta va desarrollándose durante el proceso de socialización [y] actúa como elemento regulador que establece el equilibrio ideal de los excesos y defectos naturales". No he encontrado estas ideas entre los pobladores de la región.

Derechos reservados

con el suicidio. Se trata de las explicaciones causales ya descritas: tensiones y conflictos que surgen en los intercambios cotidianos; embriaguez excesiva o consumo de marihuana; los ataques de brujería que apoyan los *witsob* y los *xi'baj,* y que son motivados por la envidia, y el destino individual determinado por Dios. En esta sección se profundiza en la brujería para entender cómo la voluntad puede ser afectada y perturbada por circunstancias y fuerzas ajenas a la persona.

Brujería

Como la brujería es una de las explicaciones causales más frecuentes del suicidio, se requiere su descripción detallada refiriendo cómo opera sobre la voluntad y cuáles son los *witsob* y *xi'baj* que participan en esta acción.

Pues bien, la brujería se dirige a capturar y dominar el *ch'ujlel* de la víctima. Y de ella se habla como de "mal echado" o "daño" que nace de las envidias de vecinos o familiares que desean los bienes y suerte de la víctima, por lo que buscan lastimarla con enfermedad, muerte e infortunio. La brujería afecta al *ch'ujlel* y la mente (*jol*) de la víctima,

> si está completo el *ch'ujlel* en el cuerpo, la persona tiene ganas de trabajar, la persona está alegre, la persona no tiene problemas. Pero si [a] una persona ya el brujo ya le quitó su *ch'ujlel*, esa persona ya no está tranquila, ya no quiere trabajar, y ya no se siente bien. Si presiente que ya tiene problemas, ¿por qué?, porque ya no está completo, porque ya no está completo.

La gente común puede realizar brujería en el altar de su casa, en el campo, en el panteón o en una cueva, aunque son los especialistas —los brujos— los que tienen más poder y contundencia. Se invoca a los *witsob* y *xi'baj* (los espíritus malos) con oraciones y ofrendas que incluyen aguardiente, velas e incienso. En otros casos, la persona que busca hacer el "daño" encara a su víctima y la provoca con palabras: primero saluda normalmente, pero después "empieza a desviar tu plática, a desorientarte, entonces allí es donde está jugando la mente de la persona, para verle su reacción. Te va diciendo más y mayores cosas hasta que cuando llega uno al enojo, llega uno ahora sí que a caer en la provocación".

© Flacso México

En otro ritual para hacer el "daño", el brujo acude a la cueva, en general acompañado por los interesados, llevando el nombre escrito de la persona que se desea agraviar en un papel y, cuando es posible, alguna prenda de vestir, cabellos o algo que haya estado en contacto con la víctima.[26] Ya en la cueva se prenden velas, se quema incienso, se "echa trago a la tierra", y se pide a los seres malignos que "apresen" el alma del agraviado hasta que muera. El papel y la prenda de la víctima se esconden en una de las pequeñas cavernas dentro de la cueva. Para liberar un *ch'ujlel* cautivo de este modo se requiere el trabajo de otro especialista que acude a la cueva para encontrar el papel y destruirlo, a la vez que ofrenda velas, incienso, "trago" y oraciones.

En una ocasión acompañé a una curandera y unos pobladores a contrarrestar un acto de brujería. Previamente, mis acompañantes acudieron a la presidencia municipal de Tila para avisar que íbamos a la cueva a recuperar el alma de una persona enferma —es decir, a hacer el bien—, y no a lastimar a nadie. Así se disipaban las dudas que pudieran surgir sobre nuestra visita, y se evitaban posibles acusaciones futuras. El diagnóstico de la curandera era que la joven paciente estaba enferma por un "mal echado" (ésta no acudió a la cueva por su estado de salud), así que durante más de una hora buscamos el papel con su nombre o alguna pertenencia suya entre todas las cavernas. Encontramos varios papeles con otros nombres, que por instrucción de la curandera dejamos en donde estaban escondidos, pero no el de la joven paciente. Esto obligó a la especialista a realizar un ritual más largo y complejo, según me explicó, porque no había destruido el objeto relacionado con el "daño".

Otro procedimiento para inducir al suicidio involucra a una red más extensa de individuos. En este caso, el brujo que provoca el daño no actúa directamente sobre la víctima sino sobre las personas que le son cercanas, a las que empuja a que le evidencien su rechazo o disgusto hasta lograr que sienta que no vale la pena vivir. "Si ya no me quieren ver, ya me voy a matar" fue la expresión que utilizó un rezador para describir la animadversión que sentía de parte de algunos vecinos. Sin embargo, se piensa que

[26] Entre los mayas, las cuevas se conciben como vía de acceso al inframundo, como un lugar idóneo para entrar en contacto con las fuerzas del mal. Además se las relaciona con asuntos positivos como, por ejemplo, se dice que allí se encontraron las primeras semillas de maíz (Morales, 1984: 99).

Derechos reservados

la gente no está envidiando por su voluntad, sino por la acción del brujo. Como dijo otro poblador para aclarar este punto: "Si yo estoy en el PRI, un ejemplo así, tengo un jefe que me manda que yo haga eso, que engañe a la gente o que divida a la gente o que haga equis cosas, entonces puedo hacer ese trabajo pero no es propiamente mío sino que alguien me está diciendo [que lo haga]".

Ahora bien, el brujo también puede recurrir a acciones como introducir objetos perjudiciales (gusanos, pelos de puerco, polvo) en los alimentos de la víctima o en su cuerpo, ya sea personalmente o por medio de animales nocturnos o del viento, que aprovechan la oscuridad para hacerlo. Se habla, asimismo, de seres que aparecen por las noches en la carretera o en el monte —los hombrecitos pequeños o la malamujer— que son enviados por un brujo para infundir temor en la víctima y orillarla al suicidio. Aparte de esto, se cree que ciertos animales "llevan" mensajes de los brujos para avisar del infortunio. Entre estos se encuentran algunos pájaros y las lechuzas.

Si bien la explicación de la brujería habla del poder que fuerzas y seres sobrenaturales, a instancias del brujo, ejercen sobre el suicida, no hay que perder de vista que ésta es ante todo una forma de gestión humana para incidir en los asuntos humanos. Es decir, la brujería expresa cómo unos individuos desean y procuran influir en la vida y sobre los bienes de otros. Aunque como explicación del suicidio esta práctica exime de responsabilidad a la víctima porque no actúa por su voluntad, en general la brujería debe entenderse como otro espacio de contienda entre los humanos, y no sólo de determinación externa o sobrenatural.

En este sentido, así como la brujería es un recurso al alcance de la mayoría, la víctima también puede defenderse por diversos medios. Con esto recalco que —fuera del suicidio, un hecho fatal e irrevocable—, casi siempre se despierta una respuesta de la víctima y de sus familiares contra estos actos. Cuando se sospecha de haber recibido un "mal echado", el afectado y su familia consultarán a un curandero/brujo que no sólo puede aliviar a la persona, sino también contraatacar al agresor. Pero en un suicidio, sin embargo, la brujería no da lugar a respuesta o intervención alguna, ya que no hay síntomas previos que permitan realizar un tratamiento o contraataque (y el diagnóstico normalmente se establece cuando la persona ya está muerta).

Por otra parte, el efecto de la brujería depende de la fortaleza o debilidad del *ch'ujlel* y del carácter de la persona. Los más fuertes no se verán

© Flacso México

afectados por el "daño" enviado, el cual entonces se desvía al más "débil" de la familia (como Refugio). Esto quiere decir que estas poblaciones creen que la brujería no siempre es terminante, ya que es posible defenderse e incluso contraatacar. Además, el efecto que pueda tener depende de la cualidad individual.

Del gran número de circunstancias atribuidas a la brujería (enfermedad, muerte, malas cosechas, accidentes, fracaso en los exámenes escolares, entre otras), muy pocas afectan directamente a la voluntad de la víctima. Entre éstas, además del suicidio, se encuentra el alcoholismo. Así se explica que muchos no abandonen este último vicio: el brujo les ha hecho un "trabajo" para que no dejen de tomar.

Witsob

Los brujos invocan a los *witsob* durante sus "trabajos". A estos seres se los refiere en chol con los nombres de *witsob* o *wits ch'eñ* (*wits* es cerro; *ch'eñ*, cueva). En español los llaman el señor de la tierra o el cerro, o el dueño de la tierra o del cerro, en singular y en plural. También se les conoce como "naturaleza". Son los encargados de cuidar la tierra, las rocas, las grutas, los cerros, el agua. A ellos se ofrenda y se les pide autorización cuando se realiza alguna actividad relacionada con la tierra o los ríos: antes de la siembra de maíz y frijol; al construir una casa, tanque o carretera, o para pescar en el río.

Pero la gestión principal ante los *witsob* se relaciona con la liberación de los *ch'ujlel* que guardan en cautiverio. Aquéllos pueden hacerse de las almas por dos vías. Por un lado, retienen los espíritus de todas las personas que accidentalmente caen en la tierra, o que son asustados o experimentan una fuerte impresión. Las almas "quedan" en el lugar del evento, provocando que los afectados enfermen de *espanto* o *susto*. Para sanarlas es necesario volver al lugar y "sembrar un trueque" o "reposición" (Imberton, 2002). Esto lo cumplimenta un curandero ofreciendo a los *witsob* un equivalente del alma que se pide liberar. Este "trueque" incluye en lo general seis granos de maíz blanco, seis dientes de ajo[27] y seis frijoles, que

[27] El ajo está relacionado con la brujería, por esta razón no se utiliza en la preparación de alimentos.

Derechos reservados

son incrustados en un pequeño agujero en la tierra, en forma de cuadro o de cruz. Sobre éstos se echa trago y se sahúma con incienso, mientras el curandero reza y prende velas pidiendo la liberación del *ch'ujlel*. Otros agregan a la ofrenda caldo y piezas de pollo, además de granos de cacao. Si el lugar en que ocurrió el percance está muy lejos, la "reposición" se siembra en casa del curandero o del paciente, pero se duplican los granos ofrecidos.

Por otro lado, los *witsob* también capturan y retienen almas respondiendo a los pedimentos de los brujos. Es interesante cómo varios informantes establecen paralelos entre los *witsob* y los *ch'ujlel* apresados, por un lado, y los sistemas de justicia y penitenciarios, por el otro. Al alma retenida después de una caída o impresión fuerte se la compara así: "házte de cuenta que [el *ch'ujlel* espantado es] una persona que lo meten a la cárcel, entonces sale bajo fianza, entonces no está de todo libre, queda ahí amarrado todavía y tiene que estar llegando, llegando hasta que cumpla toda su condena". Se cree que la persona espantada pierde su espíritu, pero no muere en ese momento. Al cabo de un tiempo presentará síntomas de enfermedad y se hará necesario rescatar el alma para restablecer su salud.

Es importante destacar que los *witsob* no parecen actuar por sentido alguno de justicia, ni realizan juicios morales sobre los hechos o las personas que condujeron a las almas a estar cautivas.

> Es que el *witsob* son los que fueron elegidos para cuidar todos que ya dije [la tierra, el agua, los cerros, etc.], pero fueron elegidos para cuidar, no para fregar. Por ejemplo, también hablando de los jueces, fueron nombrados para hacer justicia, pero con el dinero hacen injusticia. Igual pasa con los *witsob*, fueron nombrados para cuidarlo, no para hacer injusticia, pero ya con el tiempo, vamos a poner que el juez primero sí hace justicia por igual, pero ya alguien le vino a ofrecer dinero, alguien le vino a ofrecer algo por el otro. Entonces van agarrando maña y se van acostumbrando, tenga o no delito pero le tiene que ver la forma para que caiga más dinero, y eso es lo que pasa con el *witsob*. Se mal acostumbra, tenga o no tenga, pero si alguien da más trago o reza más, o qué sé yo, entonces lo esconde más [el *ch'ujlel*].

© Flacso México

Los *witsob* responderán al que les ofrezca más oraciones, "trago", incienso, velas, entre otras ofrendas, independientemente de si esta persona es víctima o victimaria, de si actúa para atacar o para defenderse, con motivos justificados o sin ellos. En este sentido, los *witsob* están abiertos a la gestión humana.

Por esta razón, alcanzar la liberación de un alma *espantada* por accidente es muchísimo más fácil que la de aquella retenida por brujería. "Igual pasa con el *ch'ujlel*. Si te caes pero nadie oró, nadie te tiene esa envidia, ese rencor, entonces sales rápido. Pero si hay envidias, si hay enemigos que rezan," los *witsob* pueden escucharlos y acceder a sus peticiones. La amenaza de perder el alma por los trabajos de un brujo pende permanentemente sobre los pobladores de la región.

Esto es, se considera que los *witsob* actúan por iniciativa propia o invocados por un brujo. Cuando retienen los *ch'ujlel* desprendidos por un susto, están aprovechando una circunstancia que no provocaron. En los casos de brujería, en cambio, trabajan directamente sobre la voluntad de la persona para orillarla al suicidio debido a una petición. Esto diferencia los ataques de brujería que afectan al *ch'ujlel* (sin trastocar la voluntad) provocando enfermedad o muerte, de los que se dirigen a perturbar la voluntad del *ch'ujlel*, como en los suicidios. No obstante, estos seres también responden a la gestión humana.

Xi'baj

Otros seres con reconocida influencia sobre la voluntad de las personas son los *xi'baj*, y también se les relaciona con el suicidio. De ellos se habla en singular y en plural, y se conocen en español con diversos nombres. A los *xi'baj* se les llama Satanás, diablo, demonio, espíritu malo, el malvado, el tentador, el que nos persigue, Judas o los judas, y se piensa que son seres invisibles —espíritus— que se encuentran en todos lados y momentos, escuchando y observando a las personas, aprovechando cualquier ocasión para concretar sus fechorías.[28] Otros, sin embargo, utilizan este término para referirse al brujo y al *wäy* o *nahual*. (El brujo es la

[28] Según Thompson (2004), *Xibalbá* es el nombre que daban los mayas de tierras bajas al inframundo, morada de los muertos. También señala que *Xibalbá*, en palencano *xibá*, nom-

Derechos reservados

persona que posee el *arte* o *wäy* para hacer el mal. Y el *wäy* es el animal compañero del brujo, aunque también puede usarse este término para llamar al brujo).

Por ejemplo, una persona desesperada puede confesar su hartazgo por la vida, y que contempla el suicidio como salida. Los *xi'baj* —siempre presentes y atentos— trabajarán debilitando la "mente" de tal persona hasta empujarla al suicidio.[29] Cuentan el caso de un curandero muy afamado que se encontraba enfermo. Éste se quejaba amargamente de su mal y expresaba su deseo de morir para evitar más sufrimiento. Un familiar comentó: "no sé si es bajo la tierra o es en el aire que está el espíritu malo, el *xi'baj*, escuchando. Cuando una persona dice 'de tanto, no voy a aguantar, me voy a suicidar', el *xi'baj* se pone contento… llega el momento en que el *xi'baj* lo tiene bien dominado… vuelve a meterle en la mente: Ahora sí, ya tómatelo [el veneno]'".

Sin embargo, otro curandero, también muy enfermo, enfrentó una situación parecida con un desenlace distinto. Él se sentía acosado por los *xi'baj* que desde cualquier rincón de la casa lo incitaban a quejarse de su situación y a desear la muerte. No obstante, de acuerdo a su versión, él encontró fuerza rezando a Dios para enfrentar a los malos espíritus y así resistió el impulso embaucador de los *xi'baj*, y evitó el suicidio. A diferencia de los suicidios atribuidos a la intermediación de la brujería, los *xi'baj* actúan o convocados por un intermediario o por iniciativa propia. En este último caso, aprovechan la debilidad de la persona. Tanto la brujería como los *xi'baj* afectan la mente de la víctima.

Es así como la brujería, los *witsob* y los *xi'baj* aparecen directamente relacionados con el suicidio en las narrativas locales de Río Grande y Cantioc.

La acción suicida se entiende entonces como resultado de que la voluntad del *ch'ujlel* ha sido afectada —con intención, o no— y la cabeza (mente, cerebro) ya no funciona adecuadamente, al grado de que no puede impedir la muerte.

---

braba al dios de la muerte. Friedel *et al.* (1999) definen a *Xibalbá* como el Otro Mundo maya, poblado por los temibles Señores de la Muerte.

29 Hernández (2011) registra que en Chichi Suárez, Yucatán, se atribuye el suicidio a la labor del Demonio (el Malo) sobre la víctima.

© Flacso México

***

Quiero retomar en este punto las dos nociones desarrolladas en la segunda parte de este libro —responsabilidad y voluntad— para subrayar que, tanto en las explicaciones causales que atribuyen responsabilidad por la muerte autoinfligida, como en las concepciones sobre la voluntad, persiste la indefinición e incertidumbre. No hay certeza de si el suicida escogió quitarse la vida o fue empujado a ello; si pesaron los problemas de la vida cotidiana, los designios divinos o el embrujo de un enemigo. Los entendimientos locales sobre la composición de la persona (*ch'ujlel* y *wäy*) y de los seres y fuerzas que actúan sobre ella (*witsob* y *xi'baj*), refuerzan la indeterminación de la acción suicida.[30]

Esta ambigüedad se replica en el término chol usado para el suicidio.[31] No existe en esta lengua indígena un sinónimo de dicho vocablo en español, que indique semánticamente que la intención clara de la persona es quitarse la vida. En chol se usa "matar", un verbo transitivo, el cual adquiere un significado de reflexividad si se le añade el pronombre con ese sentido. En este caso se diría *tyi itsäñsä ibäj* que equivale a "se mató a sí mismo" (perfectivo). Al igual que el verbo transitivo matar(se) del español, en chol tal expresión requiere de un agente y de un objeto. Cuando se dice matar(se) se destaca la agentividad: el agente y el objeto directo son el mismo (se mató a sí mismo), pero gramaticalmente no se indica la intencionalidad de la víctima. En este caso, agentividad no es lo mismo que intencionalidad. Por ejemplo, se puede decir "se mató porque quería terminar con su vida" o "se mató en un accidente automovilístico", en el primer caso hay intención, pero no en el segundo, y es sólo por el contexto que se identifica el propósito. No hay morfema en el verbo que exprese

30 Pitarch discute las dificultades de la traducción cultural de "responsabilidad" a la lengua tzeltal. En ese grupo indígena se concibe a la persona "como una entidad fragmentada, compuesta por varios centros de conciencia, intencionalidad y emoción distribuidos en el espacio y en el tiempo, y que interactúan complejamente entre sí. En un escenario así, la responsabilidad se encuentra, por así decir, distribuida. ¿Quién de uno mismo es el responsable de cierta acción?" (Pitarch, 2011: 586).

31 Agradezco a tres lingüistas, especialistas del chol, su colaboración para hacerme entender este asunto: la doctora Lydia Rodríguez, en especial, y a los doctores Juan Jesús Vázquez y Otto Schumann.

Derechos reservados

ni la ausencia, ni la presencia de intención. A diferencia de *suicidarse*, que connota intencionalidad, *matar* (*matarse*) no la implica necesariamente.

Además del verbo matarse, se utilizan otros que describen el método utilizado: "se colgó", "tomó veneno". Sin embargo, en estas frases de nuevo hay ambigüedad acerca de la intención, ya que el suicida pudo envenenarse o colgarse en contra o al margen de su voluntad.[32]

Determinar la intención en la acción humana es un tema relevante para distintas disciplinas científicas y es una reflexión obligada en torno al suicidio en el mundo moderno. En el campo jurídico, por ejemplo, establecer la intención del acusado de un delito es relevante porque puede utilizarse como atenuante o agravante en la definición de culpabilidad del hecho: sin intención (premeditación) se considera accidente, con intención es delito. En medicina, la intención traza la frontera entre demencia y cordura: agredir a alguien puede ser impulso de un trastorno mental o por el deseo de lastimar conscientemente a la víctima. Siguiendo esta distinción, el aparato jurídico (que respalda esta explicación médica) castigaría con el manicomio a los primeros, y con la cárcel a los segundos. Durkheim distingue como acciones diferentes los suicidios estimulados por la locura, una causación de orden individual no intencional, de aquellos otros de etiología social. La religión cristiana comparte esta misma preocupación pues discrimina entre los actos cometidos con o sin intención: los pecados sólo son tales si el individuo goza del libre albedrío y existe la conciencia de que el hecho cometido es ilícito.

Sin embargo, la ambigüedad alrededor de la intención o voluntad suicida tiene presencia no sólo entre los pobladores de la región, o entre los tzeltales, a los que hace referencia Pitarch. En un trabajo reciente realizado en el sur de Inglaterra, Owens y Lambert (2012) analizan un conjunto de narrativas sobre suicidio recolectadas por medio del método de la autopsia psicológica.[33] Si bien la orientación de esta prueba conduce

---

32 La ausencia de un término para suicidio ha sido registrada en sociedades de diferentes partes del mundo (Staples y Widger, 2012). Por ejemplo, en algunas lenguas de la India, en el dari de Afganistán, en el japonés y en el sotho del norte de Sudáfrica se utiliza la forma "matarse". En estos casos también se usan otras expresiones: tomó veneno, se colgó, entre otras. Sin embargo, estas etnografías no proporcionan información para saber si existe o no en esos lugares la ambigüedad en términos de la voluntad.

33 Según Owens y Lambert (2012), en la autopsia psicológica se elabora un retrato del suicida y de las condiciones de vida y eventos que lo impulsaron a esa decisión, a partir de

© Flacso México

a interpretaciones psicológicas que apuntan a enfermedades mentales como causa, otras explicaciones surgieron durante las entrevistas. En varios casos la muerte se atribuyó a un estado de posesión malévola de la víctima, a una fuerza del mal que había entrado en su ser, y no a una enfermedad mental. En otros, el suicidio se explicó como la decisión de un agente libre que se quita la vida para proteger a sus familiares de la desgracia (por ejemplo, en circunstancias de quiebra económica). En unos más, el suicidio fue descrito como un asesinato indirecto, responsabilizando a terceros por la muerte de la víctima.

Actualmente, las explicaciones médicas han reintroducido la ambigüedad en la acción suicida. Enfermedades mentales, como la depresión, se atribuyen a procesos químicos que afectan al paciente y le quitan responsabilidad personal sobre sus actos, incluido el suicidio. Se alude a sustancias químicas que se encuentran en el cerebro, llamadas neurotransmisores —norepinefrina, dopamina y serotonina—, y que permiten que las neuronas o células cerebrales se comuniquen entre sí. Su desequilibro o baja puede conducir a la depresión. Además los científicos han planteado que en los genes se encuentra una mayor o menos predisposición a padecer de depresión severa. De este modo, el suicidio plantea interrogantes en torno a la voluntad, a la responsabilidad y a la intención, pero ya no sólo entre los pobladores de Río Grande y Cantioc.

---

entrevistas abiertas y extensas con familiares y conocidos cercanos. Lo aplican psicólogos clínicos que buscan determinar el estado mental de la víctima al momento de su muerte. Este método se instituyó en los países "occidentales" alrededor de 1950, y es uno de los más utilizados a la fecha. Surgió para dar claridad al juez sobre si la muerte fue intencional o no (Owens y Lambert, 2012: 349).

Derechos reservados

Tercera parte

La dimensión social del suicidio

© Flacso México

Derechos reservados

V. Los "problemas" y las envidias en la causalidad suicida

En la segunda parte del libro analicé las concepciones locales de la acción suicida, esto es, cómo se atribuye la responsabilidad por esta forma de muerte y cómo se entiende la voluntad de la persona que se quita la vida. En esta tercera parte, desplazo la atención hacia la dimensión social del suicidio. Tomando como punto de partida las narrativas locales que imputan la muerte autoinfligida a los conflictos y las tensiones sociales (capítulo V), examino el papel que juegan estas disputas en la dinámica social local (y global), y discuto las correlaciones entre posiciones sociales y vulnerabilidad ante el suicidio (capítulo VI).

Acercamiento etnográfico a la causalidad

Recurro de nuevo a las narrativas locales, pero ahora con un propósito diferente. A partir de distintas investigaciones antropológicas sobre el suicidio, discuto si dichas narrativas representan un recurso para acercarse analíticamente a la causalidad suicida. Luego expongo los relatos que atribuyen la muerte autoinfligida a conflictos sociales.

Un acercamiento etnográfico permite recuperar las narrativas de familiares, de conocidos y de gente cercana a los suicidas, así como las cartas de despedida de éstos (cuando las hay), aunque con propósitos diversos. Es importante contrastar este enfoque con la posición de Durkheim, fundador de los estudios sociales sobre el suicidio. Él planteaba que las verdaderas causas de la muerte autoinfligida se encuentran en aspectos estructurales de la sociedad de los que la víctima puede no ser

© Flacso México

consciente. Por eso este autor desestimaba el acercamiento etnográfico ya que, sostenía, carece de sentido conocer las causas individuales que pudieran ofrecer las personas cercanas a las víctimas o éstas en sus cartas de despedida. Según él, bastaba con recurrir a las fuentes estadísticas para correlacionar las tasas de suicidio con variables como edad, sexo, estado civil, religión y educación, y establecer grados de integración o desintegración social (en torno a las agrupaciones religiosas, políticas y familiares, principalmente).

A diferencia de Durkheim, los antropólogos privilegiamos el conocimiento y registro de las narrativas locales, aunque no necesariamente para establecer "las causas individuales" del suicidio. Al respecto de la causalidad hay posiciones diversas aunque, hasta donde conozco, la cuestión no se ha discutido con puntualidad ni se han clarificado las distintas posturas. No pretendo agotar aquí el tema, pero sí introducir los planteamientos más importantes. Bohannan (1967) fue uno de los primeros antropólogos en afrontar este aspecto. Aunque él acepta la explicación causal durkheimiana (de orden estructural), distingue dos definiciones de motivo: una la refiere a la "etiología síquica", que considera imposible conocer pues —agrega el autor— nadie sabe en verdad los motivos del suicida; y la otra es la explicación folk, es decir, la causa que los sobrevivientes atribuyen al hecho. Bohannan plantea que esta última sí es de interés etnográfico porque, aunque no sea la causa directa del suicidio, muestra las ideas populares sobre lo que significa para el grupo en cuestión "aquello por lo que vale la pena vivir o morir" (Bohannan, 1967: 26).

En la misma línea, Niehaus distingue entre narrativas del suicidio —aquellas con las que trabaja el antropólogo— y el comportamiento suicida como tal, pero argumenta que éstos no son dos dominios separados y distintos, pues el acto de quitarse la vida se enraíza en patrones culturales de pensamiento, significado y emoción (Niehaus, 2012: 330). Este autor retoma a Kral, quien afirma que "las narrativas de suicidio proveen un 'guión' para los actos individuales de suicidio" (Niehaus, 2012: 330).[1] Niehaus reconoce así que las narrativas son un recurso para acercarse a la causalidad suicida y, al igual que Widger (2009; 2012b), se vale de las

[1] "[N]arratives of suicide provide a 'script' for individual acts of suicide" (Niehaus, 2012: 330).

Derechos reservados

explicaciones locales para establecer una clasificación taxonómica de las causas de muerte autoinfligida.

Una perspectiva diferente señala que las explicaciones causales locales son más bien estrategias discursivas que buscan (consciente o inconscientemente) imputar a otros la responsabilidad por el suicidio o, en su caso, desviar las acusaciones sobre una presunta culpabilidad. En la medida en que la población local intenta explicar(se) las causas del suicidio, las narrativas pueden ser un recurso para descalificar y posicionarse mejor frente a los otros, más que datos objetivos que develen los "verdaderos" motivos (Chua, 2014; Owens y Lambert, 2012). Según esta línea de pensamiento, habrá quien incluso tergiverse su relato conscientemente dependiendo de circunstancias particulares. Así sucede entre los campesinos de la India que reclaman una indemnización al Estado por el suicidio de un familiar (Münster, 2012). En ese caso, al declarar que la víctima se ha quitado la vida por endeudamiento excesivo, la familia, en connivencia con las autoridades locales, recurre a falsos contratos y testigos para demostrar las causas de muerte y cobrar la compensación. Otros autores comparten esta percepción de las narrativas como estrategias discursivas, aunque no descartan del todo su utilidad para el análisis causal del fenómeno (Widger, 2009; 2012b; Niehaus, 2012; Imberton, 2012b).

Por su parte, Marecek y Senadheera (2012) discuten la validez de las autopsias clínicas para determinar las causas del suicidio. Estas autoras trabajaron con mujeres adolescentes de Sri Lanka hospitalizadas tras un suicidio fallido. Entrevistaron por separado a las jóvenes y a sus madres con pocas horas de diferencia y encontraron discrepancias y contradicciones entre las respuestas que daban unas y otras a preguntas sobre los motivos, circunstancias y estado emocional de la víctima. Por sus resultados, Marecek y Senadheera descartan que las narrativas de familiares sean una fuente de información veraz, e igualmente ponen en cuestión las de las personas que intentaron suicidarse: "No sostenemos que los relatos de las víctimas sean 'la verdad', sino que cada relato de auto-lesión debe ser considerado como una narrativa situada que refleja una perspectiva particular y que es construida para alcanzar una variedad de metas interaccionales" (Marecek y Senadheera, 2012: 80).[2] Además, al trabajar

[2] "We do not argue that victims' accounts are 'the truth', but rather that every account of self-harm must be considered a situated narrative that reflects a particular perspective

© Flacso México

con personas que intentaron suicidarse pero no lo lograron, estas investigadoras tocan un punto que ha llevado a mucha discusión. Algunos estudiosos afirman que los intentos fallidos no persiguen en realidad la muerte y por tanto no deben ser comparados con el suicidio porque sus objetivos son diferentes (unos buscan llamar la atención y otros, morir). Marecek y Senadheera plantean que son fenómenos del mismo orden y por ello es válida la comparación.

Otros antropólogos han ido más allá al indagar cómo las taxonomías que introduce el Estado y/o las disciplinas médicas para clasificar las causas de suicidio se retoman en las narrativas locales. Chua (2012a) señala que actualmente en Kerala, India, la población explica muchos suicidios de manera inmediata sin conocer los detalles del caso, pero en referencia a dichas taxonomías. De esta forma, incluso contribuyen a crear "motivos" legítimos para quitarse la vida.

Es así como algunos autores evitan hablar de la causalidad suicida y recurren a las narrativas locales para arrojar luz sobre otros aspectos. Owens y Lambert (2012), especialistas en antropología médica, proponen que la etnografía debe investigar el proceso mediante el cual se dota de sentido al suicidio. Con base en las autopsias clínicas (entrevistas abiertas que los médicos forenses realizan a familiares de los suicidas) en una región rural inglesa, Owens y Lambert enfocan su atención en los significados que dan al suicidio los distintos sectores de la comunidad involucrada en contextos específicos (Owens y Lambert, 2012: 349). Más que indagar las causas, exploran cómo se construye la identidad de la víctima en las narrativas y encuentran tendencias comunes. De los resultados destaca que cuando se trata de mujeres se dice con frecuencia que sufrían de alguna enfermedad mental (son llamadas "locas"), y que se suicidaron sin estar conscientes del hecho. A los suicidas hombres, en cambio, se les reconoce responsabilidad por su muerte y se les describe como "malos" (personas irascibles, egoístas, irresponsables) o como "héroes" (suicidas por razones altruistas, por ejemplo, salvan el honor de la familia cuando se han ido a la quiebra económica). Dichas autoras opinan que las narrativas construyen la identidad suicida según estereotipos

and is constructed to accomplish a variety of interactional goals" (Marecek y Senadheera, 2012: 80).

Derechos reservados

de género prevalecientes allí: las mujeres, frágiles y pasivas; los hombres, valientes y arrojados.

Una postura semejante sostiene Jocelyn Chua al retomar los trabajos sobre violencia en la India y Pakistán de Veena Das, quien sugiere cambiar de foco en la investigación: en lugar de preguntarse "¿qué pasó?", propone analizar el peso y repercusiones de la muerte autoinfligida en el acontecer cotidiano. Chua emprende una lectura del suicidio en Kerala, India, utilizando este enfoque; no destaca los eventos ni causas de esta forma de muerte, más bien observa el impacto de las prácticas suicidas entre los sobrevivientes, es decir, "cómo la gente vive con y en respuesta al suicidio" (Chua, 2014: 5).[3] Además analiza los discursos médicos y locales que conciben el suicidio en términos de aspiraciones frustradas en tiempos de globalización.

A continuación expongo mi postura en cuanto a esta discusión. Considero que uno de los aportes fundamentales de la etnografía al estudio sobre el suicidio es documentar las perspectivas de la gente que enfrenta en lo cotidiano este tipo de muerte. Las narrativas locales son material de análisis, utilizables en diversos sentidos. En la segunda parte de este libro, por ejemplo, fueron la base para identificar las ideas locales sobre la causación suicida. La cuestión más difícil es determinar si las narrativas locales logran explicar por qué las personas se quitan la vida. Sobre esto, comparto la idea de que los relatos pueden ser estrategias discursivas para desviar acusaciones o para hacerlas, más que datos fidedignos e irrefutables.[4] Pero no descarto que brinden elementos que aproximen hasta la causalidad, aunque para su análisis se imponga una mayor precaución metodológica.

Al hablar de suicidio, la gente identifica zonas de malestar y circunstancias extremas. Las explicaciones causales locales aluden a problemas cotidianos que los pobladores consideran como "graves" y que, me parece, reflejan "aquello por lo que vale la pena vivir o morir", como decía Bohannan. Tales relatos apuntan a los conflictos originados en las

---

3 "How people live with and in response to suicide" (Chua, 2014: 5).

4 En otro trabajo sobre la enfermedad de la vergüenza entre población de habla chol desarrollé este planteamiento. Allí propuse que el diagnóstico de esta enfermedad era un lenguaje para expresar ciertas tensiones sociales, pero también para incidir en ellas. Véase Imberton (2002).

© Flacso México

desigualdades de género, edad y economía en la dimensión social, en una comunidad rural que por sus cambios se encamina hacia nuevas formas de organización social. La identificación de esos conflictos es sólo el primer paso del acercamiento etnográfico, luego deben insertarse en la dimensión diacrónica de los profundos procesos de cambio en la región y en las localidades, y además acompañarlos del conocimiento de las condiciones de vida actuales de la población. Después es necesario articularlos con los datos demográficos sobre el suicidio. Me parece que al enlazar estos elementos y examinar sus imbricaciones, las narrativas pueden leerse como un "diagnóstico de poder" (Chua, 2009), que da pauta para distinguir ciertas tendencias en la vulnerabilidad de los diferentes grupos sociales. Descarto entonces establecer relaciones causales inmediatas o directas, y tipologías causales.

Causalidad social en las narrativas locales

En las narrativas locales, algunos suicidios se conciben como la salida desesperada que un individuo elige ante los problemas que enfrenta con otros. Son dos las explicaciones que apuntan al conflicto social: la de los "problemas" de la vida cotidiana y la de las envidias.[5] Es necesario aclarar que los términos "problemas" y envidias se mencionan cotidianamente en relación con otros asuntos, aparte del suicidio. Se piensa que los "problemas" pueden originar enfermedades, como la vergüenza, el cólico y el pensal (Imberton, 2002), y malestares menores, como que "la comida pierda su sabor" (Neila, 2012b), expresión muy usada entre las mujeres para describir el desasosiego que les causan las disputas con el marido. Las pláticas sobre la envidia son igual de frecuentes; se le considera causal de enfermedad, muerte y mala fortuna en general (accidentes, pérdida de cosechas), y se la vive como una amenaza permanente en los intercambios

[5] En la primera parte del libro señalé que hay cuatro diferentes explicaciones causales en torno al suicidio. Si en aquella sección atendí el cómo se concibe a nivel local la acción suicida en particular (es decir, la manera como se atribuye la responsabilidad sobre el suicidio y la relación que guarda con los entendimientos respecto a la voluntad de la persona), ahora quiero detenerme en los orígenes sociales que se adscriben a la causalidad suicida.

Derechos reservados

cotidianos: cualquier gesto, actitud o expresión fuera de lugar o inapropiados conducen a sospechar que los subyace la envidia.

En relación con el comportamiento suicida,[6] en las narrativas locales se atribuye a "problemas" cotidianos: violencia intradoméstica, adulterio, abandono, disputas por la herencia de la tierra, noviazgos y problemas económicos, así como a las envidias entre pobladores. Los "problemas" surgen dentro del grupo doméstico, entre los cónyuges y entre padres e hijos, mientras que las envidias se originan en el tejido social más amplio.

Los "problemas" en el grupo doméstico

En esta sección retomo las explicaciones folk presentes en las narrativas de familiares, amigos y vecinos de la víctima. Incluyo las opiniones de personas que intentaron quitarse la vida sin éxito, las de otros que han ideado el suicidio sin llevarlo a la práctica, y las de varios suicidas que hicieron algunas "confesiones" en sus horas de agonía antes de morir. En las entrevistas retomé casos concretos y hubo informantes que hablaron de situaciones hipotéticas para ilustrarme sus explicaciones.

Violencia intradoméstica

La violencia del marido contra la esposa es muy frecuente;[7] representa una de las más fuertes tensiones en el grupo doméstico y es un reclamo permanente de las mujeres. Las opiniones de los pobladores al respecto son ambiguas. Se dice que los regaños y golpes mesurados son aceptables, y que forman parte del modo en que el jefe de familia legitima su autoridad. Pero si la violencia física es exagerada, entonces en general se censura. La dificultad estriba en delimitar y consensar en qué momento

6 Al hablar de comportamiento suicida o de prácticas suicidas me refiero a los suicidios consumados, a los fallidos y a las amenazas verbales de cometerlo.

7 Aunque las definiciones oficiales de violencia familiar incluyen la física, la sicológica, la sexual (ONU, 1993) e incluso el abandono (Norma Oficial Mexicana, NOM-190-SSA), en Río Grande y Cantioc se entiende por violencia sólo la agresión física, que va desde golpes con los puños y puntapiés, hasta la agresión con armas como cuchillos, machetes, botellas y palos.

© Flacso México

esa violencia rebasa lo admisible. Sucede además que la violencia bajo el influjo del alcohol muchas veces se disculpa, incluso por parte de las víctimas, las cuales alegan que el hombre no estaba en juicio y no sabía lo que hacía. El descargo de culpa no impide que tal acción genere dolor y rabia entre las víctimas.

En el caso de Lucía (19 años), la violencia fue recurrente. Solicitada en matrimonio, su familia aceptó el compromiso, a pesar de que ella manifestó su oposición. Insistió a su padre que no quería casarse y le rogó que rompiera el acuerdo, pues conocía las experiencias de sufrimiento de sus hermanas mayores. Durante el periodo de compromiso —que duró tres años—, una joven le avisó que había visto a su prometido hablando con otra mujer en la calle, insinuando que eran novios. Lucía se dio la vuelta, tomó en ese momento la botella de gramoxone y empezó a beber. Cerca estaba su abuelo, quien le tiró la botella e impidió que tomara más. Fue atendida en casa y no hubo consecuencias. La etapa del compromiso es muy difícil, pues afloran los chismes y envidias en torno a la nueva pareja.

Pese a todo, el matrimonio se consumó. La pareja se fue a vivir a una casa propia, y al poco tiempo comenzaron los actos violentos. Cuando el marido llegaba ebrio, insultaba y ofendía a Lucía y a sus padres; la celaba y la golpeaba. Ella huía al monte cada vez, y cuando nacieron los hijos, debió llevárselos porque el padre también los maltrataba. Lucía pidió a su padre que denunciaran los hechos ante las autoridades, pero él decidió que era mejor hablar con la familia del joven para pedirles que intervinieran. Así lo hicieron, pero la violencia continuó. Desesperada, Lucía ingirió nuevamente veneno, pero una hermana suya llegó casualmente y la salvó.

Actualmente, la mayoría sabe que la violencia es un delito ante la ley y que es posible acusar al agresor. Diversas organizaciones e instituciones (zapatistas, ONG de salud, organizaciones feministas, iglesias e instituciones gubernamentales) difunden mensajes en ese sentido. No obstante, muchas mujeres tienen miedo de acudir solas ante las autoridades pues temen la discriminación o el abuso, y buscan que las acompañe un hombre, por lo común el padre o los hermanos. Pese a su situación, estas mujeres no siempre encuentran ese acompañamiento, ya sea porque sus familiares busquen evitar problemas con el agresor, o porque consideren que lo correcto es quejarse con la familia de aquél.

Derechos reservados

Cuando pregunté a Lucía por el origen de la violencia, dijo "así es él", "así es su carácter". Ella me narró que su marido no se llevaba bien ni siquiera con sus padres o familiares; él creía que cuando niño no lo habían tratado bien. Pero en ningún momento justificó su violencia por la cual sentía mucho coraje y dolor, a la vez que tristeza por vivir con alguien que en cualquier momento podía agredirla sin motivo. Tiempo después me comentó que la violencia continuaba, pero ya había aprendido a defenderse a golpes del marido, y que su hijo mayor, ahora adolescente, también la protegía en esas situaciones. En Río Grande y Cantioc se afirma que otras mujeres, en cambio, se han suicidado debido a la violencia desmedida.

Según los pobladores, dicha violencia puede originarse en discusiones y altercados por otros motivos. El manejo del gasto familiar ocasiona a veces los reclamos de la mujer, en el sentido de que el hombre no provee lo suficiente para la manutención de la familia, o porque gasta en bebidas alcohólicas o en otro hogar o mujer. Las sospechas de infidelidad de parte de las mujeres son frecuentes y conducen a disputas de pareja. Y aunque éstas no son juzgadas como causas directas del suicidio, sí se admite que contribuyen a elevar el tono del pleito, más si uno o ambos cónyuges están alcoholizados, y que escalan el nivel de la violencia física.

La violencia familiar afecta asimismo a las demás relaciones. Es común que el jefe de familia la ejerza en contra de sus hijos e hijas, e incluso contra las nueras que vivan en su casa. La violencia física desmedida del padre contra los hijos, sus regaños, ofensas y menosprecio se consideran causales de suicidio entre los hijos e hijas jóvenes. No obstante, me fue relatado el caso de un joven que golpeó a su padre en repetidas ocasiones lo que, supuestamente, orilló a este último al suicidio. El joven había radicado durante más de un año en Villahermosa, Tabasco, y, según cuenta la madre, al regresar a vivir con ellos comenzó a confrontar y a cuestionar la autoridad del padre. A veces surgían desacuerdos por el trabajo o porque ambos estaban muy alcoholizados. Después de uno de esos altercados, el padre tomó veneno y falleció. Los adultos y ancianos se quejan de que los jóvenes ya no respetan a los mayores como antes y quieren hacer las cosas a su manera.

Otros casos de suicidio se atribuyen al maltrato o descuido del que son objeto los padres ancianos. En su vejez, los padres quedan al cuidado del hijo menor que, a cambio de heredar la casa, es responsable de

© Flacso México

atenderlos. Se supone que el trato del hijo hacia sus progenitores será semejante y correspondiente al que recibió en su infancia. En los casos que me fueron relatados, el suicidio se atribuyó a que los hijos no respondieron de acuerdo a las expectativas de sus padres y estos últimos no soportaron la situación.

Violencia sexual

Me fueron referidos casos de violaciones de mujeres jóvenes o niñas, en general perpetradas por familiares cercanos. Estas situaciones no se hablan abiertamente, aunque parece que son frecuentes. Algunas de estas violaciones fueron relacionadas directamente con intentos de suicidio, pues se dice que las víctimas resultaron tan afectadas que no pudieron sobreponerse al hecho.

Adulterio

En el pasado era una práctica común que hubiera jefes de familia con dos esposas. En la actualidad no es así, aunque se comenta que ahora abunda más el adulterio, principalmente por parte de los hombres. Esto se lo explican los habitantes de Río Grande y Cantioc señalando que no sólo unos pocos hombres cuentan con los ingresos para mantener dos hogares, sino que ahora se viaja con más facilidad, ya de visita, ya de compras o para trabajar durante un periodo largo. Varios maestros, por ejemplo, residen en su lugar de trabajo durante la semana y regresan a su localidad de origen los fines de semana y en las vacaciones. Otros hombres que se emplean como choferes viajan permanentemente, lo mismo que los albañiles que viven donde se encuentra la construcción. Esto permite que algunos entablen otra relación de pareja en su lugar de trabajo y que las esposas que se quedan alberguen sospechas —a veces infundadas— del comportamiento de su marido. Varios intentos de suicidio y suicidios se atribuyen al adulterio.

Pero en la actualidad también las mujeres, en particular las jóvenes, migran a otras poblaciones para asistir a escuelas o empleos, y pueden sostener encuentros furtivos con sus novios. Asimismo, me fue narrado

Derechos reservados

que una mujer supuestamente cometió adulterio en ocasión de que el marido se encontraba trabajando fuera de la localidad durante un periodo largo.

Ejemplos de adulterio son los siguientes. Adela (33 años) se enteró que su esposo maestro tenía otra mujer y en su desesperación intentó ahorcarse, pero fue salvada por su cuñada. Marcela (46 años) supo de la infidelidad de su marido con otra mujer de la localidad y tomó gramoxone, "pero sólo un poquito" —como ella misma me dijo— para asustarlo y que dejara su amorío. Claudia (35 años), esposa de un maestro, afirmó que ella no dejaría de tener hijos pues, de hacerlo, su marido se buscaría otra mujer ya que cuenta con suficiente dinero para mantener dos hogares. Diana (17 años) fue acusada por su marido de sostener relaciones sexuales con un vecino mientras él radicaba en la cabecera por motivos de trabajo; ella tomó gramoxone, pero fue auxiliada y no murió.

Abandono

El abandono es ahora más frecuente que antes, según los pobladores, y practicado más por los hombres que por las mujeres. Los hombres con trabajo remunerado fuera de la localidad tienen más posibilidades de irse a vivir a otro sitio en compañía de su nueva pareja, aunque lo normal es que no renuncien a sus parcelas, ni a su casa. Conocí casos en los que el marido y sus padres habían acordado que la esposa permaneciera en la casa al cuidado de los hijos, hasta que uno de ellos heredara la vivienda. Así, la madre termina dependiendo del hijo heredero, y deberá obedecerlo como antes a su esposo. Por eso es que hombres muy jóvenes deciden sobre muchos aspectos de la vida de su madre adulta: sus salidas de la localidad, su pertenencia a una organización o grupo religioso o su participación en las festividades locales, entre otros.

Ha sucedido que la mujer abandonada ha debido regresar con sus padres o con algún familiar; e incluso en varios casos el asunto fue tratado por las autoridades locales hasta dar con la salida. Una mujer abandonada vive una situación precaria pues carece del acceso a la tierra. Mujeres casadas con maestros y abandonadas, por ejemplo, han demandado una pensión alimenticia con buenos resultados.

También registré casos de mujeres que abandonan al esposo para irse a vivir con una nueva pareja, casi siempre fuera de la localidad. Antes se

© Flacso México

pensaba que el hombre abandonado (o viudo) enfrentaba una situación muy difícil pues no sabía tortear, cocinar, lavar la ropa o cuidar a los hijos. Actualmente estas necesidades se subsanan de distintas formas: es posible comprar las tortillas ya hechas y pagar por la realización de tareas domésticas, como el lavado de la ropa. Sin embargo, siempre ha sido más sencillo para un hombre encontrar una segunda mujer y reemprender su vida, que para la mujer abandonada (o viuda) encontrar otra pareja.

Un ejemplo de abandono fue el de Adela (33 años). Ella quiso suicidarse cuando supo que su marido tenía otra mujer; intentó colgarse pero fue rescatada por la cuñada. Pero la situación se agravó para ella cuando él decidió abandonarla definitivamente para vivir con la otra. Adela me comentó que durante un par de años sus sentimientos habían oscilado entre la desesperación, el coraje y la tristeza; lloraba a cada momento, se sentía humillada y la invadía el dolor. No podía explicarse las razones que él había tenido para "destrozarle su vida" si siempre había cumplido con todo lo que una buena mujer debe hacer: sabía tortear y cocinar bien, tenía la comida lista a tiempo, atendía a su marido y a sus cinco hijos de la mejor manera, y mantenía limpia y ordenada su casa. Además cumplía adecuadamente con las obligaciones frente a su familia política. Para una mujer campesina como Adela, el reconocimiento social que recibe como esposa y madre puede perderse en el momento en que su esposo la abandona.

Se dice que una situación parecida llevó al suicidio de José (38 años), como vimos en el capítulo III. Él y su esposa vivían fuera de la localidad desde hacía muchos años. La esposa abandonó a José para irse a vivir con otro hombre; él regresó a la localidad y unas semanas después se suicidó, devastado por lo sucedido.

Disputas por la herencia de la tierra

Tradicionalmente la tierra se hereda del padre a los hijos varones, y es gracias a este recurso que los jefes de familia ejercen un control sobre sus hijos. Pero esta transferencia genera tensión pues no está claramente definido cuándo ni en qué cantidad debe hacerse. Se dice que el momento propicio es cuando el hijo ha formado su propia familia y tiene ya de uno a dos hijos. Pero el padre no siempre está dispuesto a renunciar a parte

Derechos reservados

de su propiedad, ni al provecho que obtiene del trabajo del hijo y la nuera; mientras que los hijos varones tampoco tienen posibilidades reales de incidir en esta decisión. Por esto se atribuye el suicidio de varios jóvenes a disputas con el padre por la cesión de la tierra.

Alberto (24 años) creció en su hogar con seis hermanos: cuatro hombres y dos mujeres. Él era el tercero de los cuatro hijos varones, estaba casado, tenía ya dos hijos pequeños, pero residía aún en el hogar paterno. Como el padre había ya cedido parcelas a los hermanos mayores, Alberto le pidió la suya, pero éste le contestó que todavía no era el momento para hacerlo. El joven dejó pasar más de un año e insistió sin éxito varias veces más. Para entonces, la relación con el padre se había deteriorado mucho como resultado de esta situación, así que Alberto decidió recurrir a las autoridades para que lo apoyaran en la gestión. El padre se enteró de que Alberto había ido a buscar al delegado ejidal, y cuando volvió a casa lo enfrentó con duros reclamos, insultos y ofensas. Alberto dejó la casa, se emborrachó y tomó gramoxone. Falleció pocas horas después en la milpa.

Noviazgo

Las relaciones de noviazgo y amor romántico son relativamente nuevas en estas localidades; antes prevalecía el matrimonio por compromiso que las familias determinaban sin opinión de los futuros cónyuges. Una fuente de tensión importante entre las hijas solteras y los padres son precisamente los noviazgos a espaldas de aquéllos y los embarazos fuera de matrimonio. Según dicen los pobladores, éstos ahora son más frecuentes porque los jóvenes tienen más posibilidades de convivir en los centros educativos lejos de la vigilancia de la familia. Muchos noviazgos se inician en la escuela y culminan en matrimonios por huida o acordados por iniciativa de los jóvenes. Sin embargo, otros siguen un curso diferente. Se dice que algunas jovencitas han sido "engañadas" por los novios que les ofrecen matrimonio y no cumplen, aun cuando la joven esté embarazada.

El caso de Luz (16 años), según sus padres, muestra el "engaño" del novio. Ella cursaba los estudios de preparatoria en Tila donde conoció a un muchacho con quien entabló noviazgo durante varios meses. Cuando se embarazó, el muchacho dejó el pueblo argumentando que iba a trabajar a Quintana Roo para ganar dinero y luego volver con ella. Pero no

© Flacso México

regresó. Según cuentan los padres, Luz estaba muy triste y decepcionada, no quería hablar ni comer, pero esperaba la vuelta del novio al nacer el niño. El bebé nació, pero falleció a las pocas semanas y el padre del niño tampoco regresó. Esto la sumió aún más en la tristeza y finalmente se suicidó tomando pesticida. Para que sus padres o hermanos no se dieran cuenta, Luz se refugió en casa de su abuela fingiendo que iba a descansar. Los padres recuerdan con enojo que el novio tampoco estuvo en el funeral y que regresó hasta varios meses después.

Otro ejemplo de noviazgo fallido es el caso de Refugio (el primer caso del cap. III). Según relatos del padre, el novio la engañó ofreciéndole matrimonio, pero luego no cumplió y ni siquiera le ofreció explicaciones. La jovencita murió ahorcándose.

En algunos casos el comportamiento suicida de las jovencitas se ha atribuido a los regaños y ofensas del padre cuando éste se entera del embarazo. En otra ocasión se imputó a esta misma circunstancia el suicidio del padre, que se sintió "engañado" por su hija, quien le ocultó que tenía novio en el pueblo donde estudiaba. Cuando el padre se enteró, fue a la ciudad y los sorprendió hablando en la calle, lo que confirmaba las habladurías. Al regresar a su pueblo, este padre se suicidó —según explican— porque la hija ya no respetaba su decisión.

Problemas económicos

Otra explicación para el suicidio de algunos jefes de familia se relaciona con los problemas económicos. Me fue descrito el caso de un padre de 37 años que no tuvo los recursos para comprar la medicina para su hijo enfermo. Las carencias de la familia eran muchas y existían desde varios años atrás. El hombre no había encontrado cómo complementar sus ingresos del trabajo agrícola; en su desesperación, y ante los reclamos de la esposa, optó por quitarse la vida. Varios casos más de suicidio se refirieron a la incapacidad del jefe de familia de garantizar los recursos necesarios para la sobrevivencia del grupo doméstico.

En otro sentido, también se relacionó el suicidio a la negativa de una esposa a tener relaciones sexuales con el marido. Esta fue la única mención sobre el tema, y aunque intenté investigar más, tuve muchas dificultades para adentrarme en este ámbito de la vida íntima.

Derechos reservados

Se afirma que los ancianos igualmente recurren al suicidio cuando ya no tienen capacidad de aportar trabajo al grupo doméstico y consideran que son una carga para los demás. Esta situación se recrudece si además están enfermos y los familiares erogan gastos adicionales para garantizar su buena salud.

Las envidias en las relaciones sociales

Otra de las explicaciones causales del suicidio se atribuye a las envidias entre vecinos de las localidades en estudio. En estos poblados se llama *envidia* al sentimiento que nace cuando una persona desea los bienes, capacidades o habilidades de otra u otras; o si nos los quiere para sí, anhela por lo menos que la persona que los posee los pierda o deje de disfrutarlos. Los objetos o cualidades envidiadas confieren prestigio y reconocimiento social y por esto son codiciados por la mayoría. En este sentido, las expresiones más frecuentes en las narrativas sobre suicidio son "nos tienen envidia sólo porque tenemos un poquito más que los demás", porque "vivimos un poco mejor" que otros. Lo primero que destacan estas afirmaciones son las diferencias socioeconómicas entre la población, las cuales permiten diferentes niveles de consumo, si bien la envidia también alude a otras diferencias que resultan de capacidades consideradas como innatas (tener el don para curar, inteligencia, simpatía o belleza) o de habilidades adquiridas (estudios universitarios, plaza de maestro o en la burocracia, saber conducir un auto, entre otras).

Por ejemplo, el suicidio de Leonel (el segundo caso del cap. III), curandero de setenta años, fue atribuido a las envidias de otros curanderos de pueblos vecinos, cuya raíz se encontraba en que perdían clientela. Leonel gozaba de fama y los enfermos de otras localidades lo preferían por encima de los sanadores locales. La envidia también aparece en el caso de Refugio (cap. III), aunque aquí el envidiado era el padre por tener una casa amplia de concreto, varios de sus hijos como trabajadores asalariados, y ser propietario de una pequeña tienda de ropa. E igualmente se atribuyó a la envidia el intento de suicidio de Adela, quien era objeto de envidia por parte de la amante de su esposo, que quería casarse con él.

Los "problemas" y envidias aquí descritos, señalados como causas del comportamiento suicida en las narrativas, aluden a la conflictiva social.

© Flacso México

Para analizar estas tensiones es necesario ubicarlas en la dinámica social local, en el marco de las relaciones desiguales que se dan en el grupo doméstico, y fuera de éste cuando se trata de individuos de distintos grupos. Pero además deben revisarse a la luz de los procesos de cambio que ha vivido la región en las últimas décadas. Sólo así será posible examinar cuál es el origen de dichas tensiones, y si hay un vínculo entre el comportamiento suicida y las distintas posiciones sociales dentro del grupo doméstico. Este es el tema del siguiente capítulo.

Derechos reservados

VI. Dimensión local, posiciones sociales y *estrategias*

En el primer capítulo del libro desarrollé la historia social de la región de estudio correspondiente al siglo XX y los inicios del XXI, enfatizando en los cambios que allí se han vivido. En este capítulo examino la dinámica local —esto es, el tejido social más fino—, en relación con los conflictos y tensiones a los que se refieren las explicaciones locales o folk acerca de las causas del suicidio. Retomo la perspectiva teórica y metodológica de Pierre Bourdieu para el análisis del espacio social local y del grupo doméstico. En uno y otro se ubican posiciones sociales diferenciadas y jerarquizadas que son parte de una dinámica de poder, la cual se expresa en luchas, negociaciones y arreglos entre los agentes. Propongo que el suicidio puede explicarse como un recurso más de estas luchas y disputas, y establezco la relación entre el comportamiento suicida y las distintas posiciones sociales.[1]

La discusión antropológica en torno al suicidio en la dinámica social

En este orden de ideas, es importante destacar otra de las diferencias entre un acercamiento etnográfico al suicidio y el sociológico de Durkheim. Los estudios antropológicos parten del hecho de que el suicidio tiene implicaciones sociales que trascienden con mucho la muerte de la víctima,

[1] Aspectos preliminares de la discusión de este capítulo fueron tratados en Imberton (2014).

© Flacso México

y que son indispensables de examinar. Esta postura se distancia de Durkheim, para quien bastaba explicar los resortes causales estructurales de la muerte autoinfligida, sin ocuparse de sus repercusiones. En las investigaciones antropológicas, el suicidio es visto como un medio para alcanzar consecuencias, es decir, como un acto que genera o busca generar una reacción social, y que no se reduce a expresar la desintegración social o la anomia a la que aludía el sociólogo francés. En este sentido es que las prácticas suicidas han sido analizadas como vías de protesta, venganza o para evitar la deshonra, es decir, como un acto que se realiza en diálogo con la sociedad y que por eso hay que analizar. Widger (2009) y Staples y Widger (2012) lo describen como una forma de socialidad; aunque el suicidio es su negación —pues presupone la muerte de la persona que busca romper de manera definitiva con su entorno social—, simultáneamente la afirma, ya que se da como respuesta a las relaciones sociales. Chua ha profundizado en esta idea al destacar "la posibilidad de las prácticas suicidas de engendrar o reanimar realidades sociales alternativas; esto es, de hacer algo en el mundo" (Chua, 2009: 249).[2] Ideas con las que se refiere a que un suicidio, un intento fallido o una amenaza verbal provocan cambios y reacciones en el entorno social, y consecuencias (independientemente de la "intención" del suicida). En ocasiones cuestionan de fondo las circunstancias que originaron la práctica suicida, aunque no siempre es así. Si el suicidio de una mujer se atribuye a la violencia del marido, esto puede hacer que otros hombres recapaciten y llevarlos a evitar o suavizar la violencia contra su esposa. O puede inducirlos a su mayor vigilancia y control para impedir que tomen la medida drástica de quitarse la vida.

Comprender las consecuencias del suicidio en determinada sociedad (o grupo social) obliga a examinar la dinámica social particular en la que se presenta. Esto ha dado pie a diferentes enfoques; me referiré brevemente a los que han sido referencia para establecer mi posición.

En su trabajo de 1926, Bronislaw Malinowski (1986) señala que el suicidio no debe entenderse como una acción patológica, sino que es una institución social, y como tal, cumple una función. Él analiza brevemente el suicidio —a partir de un caso de incesto— como parte del sistema de

[2] "I have engaged the possibility for suicidal practices to engender alternative or reanimated social realities; that is, to do something upon the world" (Chua, 2009: 249).

Derechos reservados

reglas o sistema legal de los trobriand, es decir, como consecuencia de la violación a la ley de exogamia del clan. Malinowski establece que la función social del suicidio es proveer un medio de escape y de rehabilitación de la víctima. El suicida reconoce públicamente haber transgredido una regla, pero a la vez protesta por haber sido exhibido y empujado a esa conducta extremosa. El acto se vuelve entonces un reclamo y una protesta que exige de los familiares la venganza.[3]

Dorothy Counts (1980) profundiza estos planteamientos y analiza las intenciones y consecuencias de la muerte autoinfligida. Counts considera que el suicidio es un aspecto de las relaciones sociales y no un acto individual aislado. Retoma de Jeffreys el tipo de suicidio sansónico o suicidio por venganza, que este autor agregó a los cuatro propuestos por Durkheim.[4] El nombre de este tipo de suicidio refiere al personaje bíblico Sansón, que decidió morir dejando que su casa cayera sobre sí mismo para así matar a sus enemigos. Para incluirse en esta categoría, el suicidio debe garantizar la reparación del daño o la represalia mediante uno de dos requisitos: que localmente se culpabilice y castigue a una o más personas consideradas responsables, y/o que exista la creencia de que el espíritu del suicida volverá a molestar al culpable.

En su investigación entre los kaliai de Nueva Guinea, Counts halló que las mujeres ocupan una posición social de subordinación ante los hombres y que el suicidio es prácticamente la única forma de comunicar su malestar.[5] Entre los kaliai se piensa que todo acto suicida se origina en conflictos con otros; éstos son considerados culpables, y en consecuencia deben pagar por el delito si no quieren padecer algún embrujo. El suicidio es entonces la alternativa para los que no tienen poder y son abusados o avergonzados; esta muerte evidencia el maltrato al que fueron sometidos y desplaza la carga de la víctima al victimario. Tanto Malinowski

---

3 Congruente con su planteamiento funcionalista, Malinowski destaca además que el suicidio funge como un mecanismo de control social con influencia conservadora pues hace "que los nativos observen estrictamente la ley, [y es] un medio de evitar los tipos de conducta extremos e inusitados" (Malinowski, 1986: 117-118).

4 La tipología de suicidio de Durkheim está expuesta en la introducción del capítulo I de este libro.

5 La otra forma es asumir una pasividad y sumisión extremas ante la opresión del marido y su familia, hasta que los parientes de la mujer se apiaden de ella e intervengan en su favor.

© Flacso México

como Counts resaltan que el suicidio persigue la protesta y la venganza,[6] pero esta última le confiere el papel de resistencia consciente ante la opresión, combinando así posición social (las mujeres en condición de subordinación) y función (protesta).

En esta misma línea, Spencer (1990) ha examinado la relación entre posiciones sociales y suicidio. En su investigación sobre una pequeña localidad rural de Sri Lanka, concluye que allí existen tres salidas a los problemas de la convivencia cotidiana: suicidio, homicidio y brujería. Según Widger (2009), en el modelo de Spencer la estructura social fija el tipo de respuesta ante el conflicto, dependiendo del grado de relación entre los involucrados, por lo que el individuo hace una "elección determinada" de acuerdo a su posición en la estructura social (Widger, 2009: 40). Spencer reconoce que hay relaciones verticales (o jerárquicas) y horizontales (igualitarias). Esto es, cuando las tensiones surgen entre parientes cercanos, en una relación vertical como la de los cónyuges, la mujer ocupa la posición subordinada y no tiene más salida que expresar su descontento quitándose la vida. En su situación, ella no podría reclamar abiertamente, pues corre el riesgo de que el marido, en la posición dominante, la asesine por atentar contra su autoridad y mando. Así, suicidio y homicidio expresan la "opción" acorde a la posición subordinada y dominante, respectivamente. Cuando la relación entre los individuos en problemas es horizontal, es decir, entre iguales, sin vínculos de parentesco y por tanto más distante —continúa Spencer—, la salida es la brujería. La persona agraviada realiza un hechizo para afectar a su víctima sin encararla directamente. Para Spencer entonces el suicidio es la salida que tienen a su alcance los individuos en posición social subordinada, en este caso, las mujeres.

El análisis de Niehaus (2012) también parte de las posiciones sociales, pero llega a la conclusión opuesta: son los hombres, esto es, los que ejercen el dominio, los que más se quitan la vida. En una aldea de Sudáfrica, el autor encuentra que el género es relevante para la causalidad suicida. Concluye que la muerte autoinfligida entre las mujeres es una forma de protesta contra la subordinación que padecen, principalmente

[6] Otros autores que hablan del suicidio como forma de protesta, aunque sin el marco funcionalista de Malinowski, son Widger (2009), Andriolo (2006), Spencer (1990), Brown (1986), Johnson (1981), Niehaus (2012), Asad (2007), Billaud (2012) y Dabbagh (2012).

Derechos reservados

frente a los hombres, en tanto que entre éstos es una forma de escapar a las situaciones en las que ya no pueden ejercer la dominación.

En este capítulo retomo varios de los elementos reseñados arriba, aunque los discutiré más a fondo desde una posición crítica. Para el análisis que propongo, considero indispensable examinar en profundidad el espacio social desde una perspectiva relacional,[7] y poner al descubierto la dinámica de poder que estructura las relaciones entre los agentes sociales. En este espacio se definen posiciones sociales desiguales, que compiten por ubicarse en las jerarquías que otorgan prestigio y ascendencia sobre las demás. Dichas posiciones no son fijas o permanentes, como las describe Spencer, y tampoco surgen de la noche a la mañana, por lo que se requiere de un enfoque histórico para caracterizarlas (Bourdieu, 1993; 1995).

En este sentido, el suicidio no cumple una función, como decía Malinowski, sino que es un acto que permite incidir en la dinámica de luchas. Lejos de entender el suicidio como resultado de las determinaciones estructurales (como dice Durkheim) o como producto de las intenciones individuales (como establece más comúnmente la sicología), propongo utilizar la noción bourdieana de *estrategia* para describir la forma en que los agentes sociales recurren a las prácticas suicidas —es decir, a afectar su cuerpo— para expresar su profundo malestar y obtener así situaciones de convivencia más favorables para ellos, o, en los casos extremos, para renunciar a seguir viviendo en las condiciones en las que se encuentran.

---

7 Retomo de Bourdieu (1990) el concepto de *espacio social* como aquél en el que operan principios de diferenciación (que confieren reconocimiento y prestigio), en este caso relacionados con edad, género y posición económica, que se traducen en desigualdades de poder. Los agentes sociales se definen jerárquicamente por sus posiciones relativas en ese espacio, y entran en relaciones de competencia y lucha por conservar su posición o por alcanzar una más ventajosa. Estas posiciones no son permanentes por lo que deben analizarse en cada circunstancia específica. El espacio social no coincide necesariamente con un espacio físico (la localidad, por ejemplo), pues sus límites están dados por el alcance de las relaciones que lo conforman y los capitales en disputa (por ejemplo, la tierra y el trabajo).

© Flacso México

Tensiones en el grupo doméstico y las relaciones entre vecinos

En esta sección analizo el espacio social en el que surgen los "problemas" y las envidias —construidos como explicaciones causales del suicidio por la población— para identificar las posiciones sociales allí presentes y la vulnerabilidad ante el suicidio. Primero describiré el actual y pasado funcionamiento del grupo doméstico pues, de acuerdo a las narrativas locales, allí nacen los "problemas", y luego haré lo propio con el contexto de las relaciones entre vecinos que dan origen a las envidias. Posteriormente relacionaré los datos demográficos del suicidio con las posiciones sociales.

Como ya referí arriba, los "problemas" se originan sobre todo en el grupo doméstico, en el cual se establecen tres clases de relaciones: entre los cónyuges, entre abuelos, padres e hijos, y entre hermanos. En los "problemas" descritos sobre el suicidio sólo citan los dos primeros tipos, y aunque es indudable que existen tensiones y envidias entre hermanos, llama la atención que éstas no se hayan reportado en los casos recogidos.

El grupo doméstico ha jugado un papel relevante en Río Grande y Cantioc,[8] y en general se puede afirmar que las relaciones al interior de esa forma de organización social se han fraguado a partir de los principios de género, edad y parentesco, bajo la conducción de una autoridad masculina que concentra las decisiones sobre su funcionamiento. Por supuesto que son inherentes a la dinámica del grupo doméstico tensiones y disputas que cuestionan la autoridad del jefe de familia y las desigualdades de poder internas. Algunas de estas fricciones se han profundizado mientras que otras se han activado como consecuencia de los cambios de las últimas décadas en estas localidades.

En la medida en que la agricultura ha sido la principal actividad de subsistencia, la tierra y el trabajo familiar se han constituido en los dos ejes de la organización del grupo doméstico. Tanto en el periodo previo al reparto agrario como después de creado el ejido de Tila (1934), las prácticas han establecido y reafirmado que la tierra debe asignarse a los hombres jefes de familia y sólo se hereda a los hijos varones, lo que fortalece la autoridad masculina. Si bien la legislación ejidal no dicta esa norma,

8 Recurro a la noción bourdieana de *espacio social* para analizar al grupo doméstico.

Derechos reservados

en los hechos los pobladores han continuado con la tradición de excluir del reparto a las mujeres. Esto no ha impedido que en ciertas circunstancias ellas accedan a la tierra: cuando quedan viudas y se hacen cargo de la tierra hasta que los hijos varones crezcan, o bien, cuando una familia no tiene descendencia masculina y el padre cede la tierra a la hija para procurarse el trabajo del yerno, y heredarla finalmente a sus nietos varones. De acuerdo también a la costumbre, es común que el menor de los hijos varones herede la casa paterna y permanezca allí con su propia familia para cuidar de sus progenitores en la vejez, aunque es frecuente que el acuerdo sea distinto según las relaciones padre-hijos y ello conduzca a nombrar a otro hijo como heredero.

La tierra ha sido fuente de conflictos en diversos espacios del ámbito regional: entre ejidos, ranchos y comunidades agrarias que disputan los linderos; entre localidades dentro de un mismo ejido o comunidad; entre los vecinos que conviven en una localidad y, en el caso que nos ocupa en este capítulo, entre los miembros del grupo doméstico, sobre todo entre el padre y los hijos varones. Según la agricultura garantizaba la sobrevivencia, el jefe de familia ejercía un control estricto sobre sus hijos varones, pues éstos dependían absolutamente de la parcela que el padre les heredaba. Sólo de esta última manera podían independizarse y formar su propio grupo doméstico. La decisión de ceder la tierra al hijo, sin embargo, era motivo de desacuerdos y pleitos. La manera como se repartía la tierra entre los hijos varones creaba tensiones, ya que era inequitativa. Dependiendo de las relaciones que el padre guardara con sus hijos, beneficiaba a su favorito con una o varias parcelas más grandes y de mejor calidad.

En cuanto al trabajo, tradicionalmente el grupo doméstico se dedicaba a la producción agrícola y a las tareas domésticas. La autoridad masculina organizaba el trabajo, directamente en lo relativo a la agricultura, pero incluso para las tareas domésticas. Además de ser las más importantes, las labores agrícolas eran más valoradas y reconocidas. Respecto a éstas, el jefe de familia decidía en cuanto a la producción (tipo de cultivo, distribución de tareas entre el grupo) y la comercialización de las cosechas (destino, si para consumo o venta; destino del dinero ganado con la venta). De acuerdo a la composición en género y edad de la familia, la esposa, los hijos e hijas se incorporaban al trabajo agrícola. Cuando éstos eran pequeños y no podían participar en las faenas agrícolas, la

© Flacso México

mujer debía hacerlo más activamente. Cuando los hijos varones crecían, el apoyo de la mujer y las hijas disminuía, pero nunca desaparecía por completo.

El jefe de familia era considerado como el proveedor. Era su responsabilidad instruir a los hijos varones en las tareas del campo, tanto en las del cultivo de café, maíz, frijol y chile, como en la cacería de animales y el corte de leña, entre otras. Además, el jefe de familia, y los hijos varones cuando alcanzaban la edad, se ocupaba de los arreglos de la vivienda y los corrales de los animales, así como del mantenimiento de las herramientas e instrumentos de trabajo. Las relaciones entre el padre y los hijos varones se forjaban en el trabajo, y muchas veces desembocaban en preferencias del progenitor por alguno o algunos de los hijos, lo que despertaba las envidias entre ellos.

En la casa, la esposa tenía más injerencia en la organización del trabajo. Las tareas principales eran la preparación de las tortillas, el posol y la comida diaria; la atención al marido; el cuidado de los hijos y su instrucción para el trabajo; la limpieza del lugar y el lavado de la ropa; la recolección de leña, frutos y hierbas comestibles para el consumo cotidiano; la búsqueda de alimento para los animales domésticos (gallinas, patos, guajolotes, puercos) y su atención. Para estas labores y dependiendo de la composición en edad y género de la familia, la esposa del jefe de familia se apoyaba en sus hijas y las nueras que residieran en su casa. Aunque las tareas femeninas se consideraban menos importantes que las masculinas —en especial las relacionadas con la agricultura—, y más sencillas y fáciles, el trabajo de la mujer resultaba bastante pesado; más aún porque no existía el agua entubada para los hogares. Esto es, a diario preparaban en su casa el nixtamal para las tortillas, pero tenían que desplazarlo al río para lavarlo y regresarlo a casa. Luego lo procesaban en pequeños molinos manuales. El lavado de la ropa se hacía en el río y después las mujeres la cargaban mojada de vuelta a casa. Además acarreaban agua para el consumo cotidiano, lo que implicaba varios viajes al día cargando los recipientes llenos.

Así como el hombre debía garantizar el sustento de la familia, la esposa debía servir al marido y mostrarle respeto y obediencia, al igual que los hijos e hijas. Cuando los hijos varones alcanzaban la adultez, madre y hermanas debían atenderlos. Las desigualdades entre marido y mujer —entre géneros— se subrayaba cotidianamente: en el reparto de los

Derechos reservados

alimentos, en el orden de servirlos (la mejor comida para el jefe de familia e hijos varones mayores, y servirles a ellos antes que a las mujeres), en el tipo de atención (la mujer debía estar disponible a las solicitudes del hombre cuando éste las hiciera) y en el recurso de la violencia. Un buen jefe de familia debía imponer el orden y disciplina en el grupo doméstico, y se aceptaba que ejerciera —con cierta medida— la violencia física contra su esposa, descendencia e incluso las nueras, para imponer castigos y refrendar su autoridad.

Las fricciones entre los cónyuges surgían por varios motivos. Era práctica aceptada a mediados del siglo xx que un hombre casado llevara a casa una segunda esposa a convivir con la familia. Poco a poco se abandonó esta costumbre que, según relatan los pobladores, producía muchos problemas al grupo doméstico, porque ambas mujeres se disputaban el lugar de preferencia del hombre y porque una y otra procuraban garantizar un mejor trato para sus respectivos hijos y lo mejor de la herencia. Asimismo, hace unas cuatro décadas, cuando ocasionalmente se hacía público un adulterio, los desenlaces variaban, pero en general era la mujer la que padecía más las consecuencias punitivas. El hombre adúltero podía permanecer en su casa y con su familia, mientras que la mujer adúltera casi siempre era rechazada por su marido y devuelta a los padres (aunque no siempre era aceptada y debía buscar quién la acogiera), podía perder a algunos de sus hijos que permanecían con el padre y vivía estigmatizada.

Ya entonces se daban casos de abandono. La situación más frecuente era causada por la violencia física del hombre hacia la mujer, lo que la obligaba a refugiarse en casa de sus padres en tanto el marido no llegaba a pedir perdón y a solicitarla de nuevo. Cuando la violencia era repetida e intensa, surgía la sospecha de que el marido tenía una amante, y que buscaba alejar definitivamente a su esposa para quedarse con aquélla.

Por su parte, los niños y los ancianos participaban en las actividades del grupo doméstico de acuerdo a su edad. La incorporación de los niños al trabajo sucedía de modo gradual. Durante los primeros años, los pequeños permanecían en el hogar, al cuidado de la madre, jugando con los hermanos y con los animales domésticos, acompañando a la madre en sus tareas, etc. Alrededor de los seis años, niños y niñas eran instruidos por sus padres en el trabajo agrícola y el doméstico, respectivamente. Los varones comenzaban a ir con el padre a la milpa, donde se les asignaban tareas

© Flacso México

sencillas y se les introducía al conocimiento de plantas, animales y manejo de herramientas. Las niñas permanecían en casa y ayudaban a moler maíz, empezaban a tortear, a limpiar la casa, y participaban en labores agrícolas menores. A los once o doce años era frecuente que contrajeran matrimonio.

De acuerdo a la costumbre de que el menor de los hijos varones heredaba la casa de los padres y los atendía en su vejez, estos últimos colaboraban en las tareas del grupo doméstico en tanto su condición lo permitiera. La situación favorecía a la anciana porque, a pesar de su edad, podía desempeñar tareas domésticas como cocinar, tortear, cuidar a los pequeños y atender a los animales, lo que se consideraba como un aporte en el ámbito familiar. El anciano, en cambio, perdida su capacidad de trabajar en el campo, comenzaba a aislarse y a percibirse como una carga para los demás. El trato hacia los ancianos variaba de familia a familia, pero se entendía como una retribución de lo que el hijo había recibido de pequeño. Los casos de agravios o de indiferencia hacia los padres se justificaban aduciendo que el hijo se desquitaba por lo que ellos le habían hecho. Aunque el hijo menor corría con la mayor parte de los gastos de los progenitores, se pensaba que los otros hijos varones debían apoyar. Muchas veces éstos no cumplían argumentando que sus padres no lo merecían.

También era atribución del jefe del grupo doméstico, con la participación de su esposa, concertar y disponer el matrimonio de los hijos e hijas. Por tradición, el matrimonio se establecía por común acuerdo entre familias, sin que necesariamente hubiera el consentimiento o conocimiento de los jóvenes. Con cierta frecuencia la decisión se acordaba cuando los futuros contrayentes eran niños. Si no existía acuerdo previo, cuando el joven llegaba a los once o trece años los padres comenzaban a buscarle pareja. Lo común era elegir jovencitas de familias conocidas de la misma localidad, que fueran trabajadoras y respetuosas. La familia del muchacho formaba una comitiva que incluía a sus padres, padrinos y abuelos, para visitar a la familia de la novia y solicitarla como esposa. Llevaban regalos ("trago", pan) y se dirigían a los padres de la joven con fórmulas de cortesía apropiadas para la ocasión. Si la petición era aceptada, se fijaban más reuniones para entrega de regalos; se definía el trabajo que el muchacho debía aportar a la familia de la novia, y cuando ocasionalmente así se disponía, también de la muchacha a la del novio. Estos compromisos duraban de dos a cinco años y concluían con la celebración de la boda. Después de ésta, la

Derechos reservados

pareja asumía la residencia virilocal y se integraba a las tareas del grupo doméstico bajo la autoridad de los mayores.

Si la familia de la joven no aceptaba la petición, había consecuencias, las más de las veces, negativas. El rechazo podía desencadenar la venganza de la familia del pretendiente, que incluía el uso de la brujería para devolver la ofensa. Así se explicaban los casos de infertilidad de la mujer, se miraban como efecto de un "mal echado". De igual forma se creía que, luego del primer rechazo, nadie intentaría solicitar de nuevo a esa muchacha. De esta manera, la primera solicitud en general era aceptada.

La decisión del matrimonio de los hijos se tomaba muchas veces en función de la necesidades de trabajo del grupo doméstico. Por ejemplo, casar a un hijo garantizaba que la nuera apoyaría a su suegra. Esto convenía más cuando había muchos hijos pequeños o hijos varones que atender. O bien, se daba el caso de que un jefe de familia aceptara casar a su hija y acelerara el compromiso porque había demasiadas bocas que alimentar y pocas manos para el trabajo agrícola. Era muy rara la situación de que una persona permaneciera soltera, lo que se debía normalmente a una discapacidad física mayor.

El matrimonio era un asunto muy delicado sobre todo para las mujeres. Cuando la nueva pareja adoptaba la residencia virilocal, la esposa estaba obligada a abandonar la casa y familia de origen para vivir con la familia del esposo. Tanto éste como sus padres y hermanos/as eran prácticamente desconocidos para la jovencita, al igual que las costumbres de la nueva casa. La relación con los suegros variaba, pero eran frecuentes las quejas del maltrato de la suegra, que tomaba ventaja y se aprovechaba de la nuera para descargarse de trabajo, recurriendo incluso a la violencia física. En ocasiones, la joven esposa podía ser blanco de agresiones sexuales de parte del suegro y cuñados. Hasta que la pareja no procreaba, el vínculo matrimonial no se creía completo; ser padres era la condición por la que un individuo —hombre o mujer— alcanzaba la madurez. Existía una marcada preferencia por los hijos varones, que se ocuparían en la agricultura, por encima de las hijas mujeres y el trabajo doméstico. Sin embargo, el embarazo muchas veces ponía a la mujer en mayor situación de riesgo, pues debía continuar con los trabajos pesados y no contaba con mucho apoyo si había enfermedad. Cuando la pareja tenía ya uno o dos hijos, se consideraba apropiado que el padre les cediera una parcela para su uso propio y que pudieran vivir aparte.

© Flacso México

En caso de conflicto y violencia física entre la pareja, la mujer pedía ayuda a su familia de origen para mediar la situación. Como el matrimonio había sido concertado por las familias, y no por los cónyuges, aquéllas eran responsables en parte de atender estos problemas. Los padres de la joven visitaban a la familia del esposo y trataban de llegar a acuerdos. Si la violencia era recurrente a pesar de la intervención de las familias, la joven regresaba a vivir a casa de los padres, aunque la mayoría de veces sólo era de forma temporal. A veces los padres le negaban el regreso (por desacuerdo con su separación o por carecer de los recursos para su manutención); entonces la joven se refugiaba en casa de algún hermano o pariente que la aceptara. La mujer no tenía posibilidad de sobrevivir si no era en condición de hija o esposa de un campesino.

En síntesis, es posible afirmar que las distintas relaciones dentro del grupo doméstico se estructuraban con base en el género, la edad y el parentesco y que éstos definieron las posiciones sociales que representaban a su vez desigualdades de poder.[9] En dicha estructura, los hombres, más aún el jefe de familia, gozaban de una posición superior a las mujeres (esposa, hijas y nueras), así como los de mayor edad (adultos y ancianos) ocupaban una posición superior a los jóvenes y niños. Igualmente, entre hermanos y hermanas la diferencia se daba por edad y género; el hijo varón mayor podía ejercer cierto control sobre los menores. Estas posiciones desiguales juegan un papel importante cuando hay conflictos, pues orientan las respuestas posibles. Sin embargo, las posiciones sociales son cambiantes y es necesario analizarlas en cada situación particular. Además hay otros elementos, aparte del género y la edad, que intervienen para definir la posición como, por ejemplo, tener el "don" para curar o que la esposa provenga de un grupo doméstico prestigiado con una autoridad masculina fuerte que se la perciba como respaldo en momentos difíciles.

Las tensiones y disputas entre los miembros del grupo doméstico eran parte de la dinámica inherente a este espacio de poder. Los conflictos surgían en torno al manejo y distribución de bienes como la tierra y la casa familiar, además de las decisiones sobre el reparto del trabajo y el disfrute de los beneficios de la producción agrícola. Los compromisos

[9] Siguiendo a Bourdieu (1990), aquí entiendo al grupo doméstico como un espacio social, inserto en la dinámica local más amplia. Para referirme al ámbito más amplio, hablo de espacio social local.

Derechos reservados

matrimoniales también generaban tensiones. En el trasfondo de estas disputas se cuestionaba la autoridad del jefe de familia y la que detentaban otros miembros del grupo: la suegra frente a la nuera; la madre frente a sus hijos; los hermanos frente a las hermanas; los hermanos y hermanas mayores frente a los y las menores. A estas fricciones se agregaron las que, en las últimas décadas, derivaron de los cambios sociales; la población local las asocia actualmente a los "problemas" que conducen al comportamiento suicida.

Cambios en el grupo doméstico

El papel que desempeñó el grupo doméstico como ámbito de la organización del trabajo familiar para las actividades agrícolas y domésticas, y como espacio para la construcción y reproducción/transformación de relaciones desiguales a partir del género, la edad y el parentesco, ha sufrido transformaciones importantes debido a que la agricultura ya no es la fuente principal de subsistencia en Río Grande y Cantioc. El trabajo asalariado, la migración, la educación y el comercio son algunas de las actividades que, desde hace unas cuatro décadas, han provocado ajustes en la dinámica doméstica y local. Además influye que dichas localidades se encuentren mejor comunicadas con carreteras y terracerías transitables, acceso a la televisión abierta y de paga, a la telefonía celular, y al Internet en los pueblos cercanos.[10] A continuación describo los principales cambios y cómo han repercutido en el grupo doméstico.

La escuela ha tenido un fuerte impacto en la organización del grupo doméstico. Por un lado, dotó a los jóvenes de conocimientos y capacidades que muchos de sus padres campesinos desconocían. Reforzó el aprendizaje del español, y de su lectura y escritura, indispensable para moverse en los pueblos y ciudades mestizos; además impulsó el aprendizaje de la nueva tecnología, como los teléfonos celulares, las computadoras y el Internet. A diferencia de las décadas pasadas, el manejo adecuado del español y el acercamiento al medio mestizo se volvieron requisitos

[10] Estos cambios han sido descritos por varios autores para el campo chiapaneco (Toledo, 2002; Escalona, 2000 y 2009; De la Cruz, 1999; Gómez, 2002; Neila, 2012a; Rus, 2009b).

© Flacso México

indispensables para alcanzar los puestos de autoridad locales, que antes ocupaba gente mayor con méritos por su labor comunitaria.

Por otro lado, la educación abrió las posibilidades de que los jóvenes se capacitaran, se emplearan en otras actividades y accedieran a nuevas profesiones. La formación escolar se volvió uno de los pocos medios de ascenso social en estas sociedades rurales e introdujo entre los jóvenes una nueva perspectiva sobre la forma de vida campesina. Ésta comenzó a revalorarse a la luz de otras profesiones con amplio reconocimiento y prestigio como la de maestros bilingües, que no está expuesta a los vaivenes del clima o de los precios que se fijan en mercados internacionales lejanos y desconocidos, y que recibe un ingreso quincenal regular superior al que obtiene la mayoría en la agricultura. Hoy existen diecisiete maestros (dieciséis hombres y una mujer) originarios de Río Grande y cinco (hombres) de Cantioc.

La participación de los niños en las tareas del grupo doméstico comenzó a cambiar en la década de los setenta, cuando la asistencia escolar se extendió. Actualmente la mayoría acude a la escuela a partir de la primaria (y muchos desde preescolar) por lo que su cooperación a las actividades del grupo doméstico es menor, muchas veces limitada a los fines de semana, vacaciones o a algunas tardes entre semana. Esto ha llevado a que muchos hombres jóvenes conozcan menos el trabajo agrícola y alberguen expectativas de apartarse del modo de vida campesino. En Río Grande sólo hay educación preescolar y primaria, mientras que en Cantioc existe además una telesecundaria. Sin embargo, muchos continúan sus estudios de educación media superior en Tila, en el Colegio de Bachilleres,[11] con el apoyo del programa Prospera,[12] y algunos pocos llegan a las normales y a la universidad. Esto implica que varios ya no residen en estas localidades mientras realizan sus estudios.

---

11 El Colegio de Bachilleres es una institución de educación media superior oficial nacional.

12 Oportunidades fue un programa oficial orientado a la población en pobreza y extrema pobreza, vigente de 2002 al 5 de septiembre de 2014, momento en que fue renombrado como Prospera. Este programa otorga recursos económicos a las familias pobres para garantizar que sus hijos e hijas —niños y jóvenes— tengan los medios para asistir a la escuela. El apoyo se entrega a las madres, pero está etiquetado para cada estudiante, el cual debe mantener un promedio mínimo en su desempeño escolar. Para permanecer en el programa, la familia debe cumplir otras disposiciones: la asistencia de las mujeres a pláticas sobre higiene y salud, y realizarse la prueba del papanicolau; limpieza en la casa y su patio, entre otros.

Derechos reservados

En la escuela los niños y jóvenes entablan relaciones con maestros y maestras, los cuales ejercen otro tipo de autoridad, distinta a la del padre de familia. La autoridad del maestro se basa en sus estudios y le otorga el respaldo para "dar consejo" a los alumnos, que en ocasiones va en un sentido diferente al que recomiendan los padres. La escuela también ha creado el espacio para el reconocimiento del desempeño individual, por medio de premios, menciones y becas para niños y jóvenes que destacan por cualidades que ahora se valoran: la inteligencia (medida con las calificaciones), el cumplimiento cabal de las tareas escolares o la disciplina.

Asimismo, la escuela propició la convivencia cercana entre niños y niñas y entre jóvenes de ambos sexos, los cuales mantenían relativamente poco contacto. Hasta fechas muy recientes las relaciones entre los jóvenes en edad casadera eran bastante restringidas, pero en la escuela, lejos de la supervisión familiar, esto ha cambiado. Los noviazgos y matrimonios sin consentimiento de los padres, hoy frecuentes, se atribuyen por la mayoría al espacio creado por la escuela, y a la presencia de la televisión.

El trabajo asalariado también ha incidido en los cambios del grupo doméstico. Aquél se da en la agricultura, la construcción, los servicios y la educación, muchas veces fuera de Río Grande y Cantioc, aunque también dentro de ellas. Si antes el salario reportaba un ingreso complementario al de la agricultura que garantizaba la reproducción campesina, ahora no siempre persigue ese fin. En el presente algunos jóvenes disponen de sus ingresos salariales (o parte de ellos) para su uso propio, y no los integran al presupuesto familiar; tampoco existe la residencia común y permanente de los miembros del grupo pues muchos emigran para emplearse.

En la agricultura, la contratación de fuerza de trabajo se da dentro y fuera de Río Grande y Cantioc. Internamente este empleo viene con la cosecha del café.[13] Los hombres que no tienen cafetales propios o cuentan con una extensión pequeña, además de mujeres y niños, se contratan en tales tareas. Los maestros ejidatarios o con empleo fuera de sus localidades y que no pueden atender su milpa y cafetal, ni cumplir con el trabajo comunitario, recurren a buscar gente a la que pagan por hacerlo. Fuera de

[13] La introducción del cultivo del café a mediados del siglo XX trajo, en sí misma, cambios importantes pues marcó la transición de una economía de autoabasto a otra orientada al mercado, con la consecuente monetarización. Para más detalles, véase el capítulo I.

© Flacso México

dichas localidades, los hombres encuentran trabajo en Tabasco y Quintana Roo, aunque algunos han llegado a laborar en los plantíos de tomate en Sonora.

En los servicios se emplean más mujeres que en la agricultura. Muchas son trabajadoras domésticas en los cercanos Tila, Yajalón, Ocosingo y Tabasco, en donde comenzaron a laborar cuando eran contratadas por familias de peregrinos tabasqueños que llegaban a Tila a rendir culto al Cristo Negro. Actualmente también laboran como dependientas de pequeños comercios en esos lugares. Por su parte, la actividad principal de los hombres es en la construcción como peones y unos pocos como albañiles. Los que han aprendido el oficio de albañilería también son contratados en Río Grande y Cantioc para la construcción de viviendas. Otros hombres trabajan en las cercanías como cargadores, empleados de tiendas y tortillerías, o choferes.

Del trabajo asalariado, la ocupación más codiciada es la de maestro. Éste cuenta con un ingreso quincenal regular y elevado, puede vivir cerca de su localidad de origen y goza de mucho prestigio a nivel regional. La mayoría de los maestros ostenta un nivel de vida y consumo superior al de los campesinos. Además se han desempeñado como intermediarios entre el mundo mestizo y la vida campesina local.

Otro ámbito que ha experimentado cambios relevantes durante las últimas décadas es el matrimonio. El enlace tradicional por compromiso ha sufrido transformaciones y el matrimonio por huida se ha vuelto mucho más frecuente. Aunque todavía hay uniones que se acuerdan entre familias, en estos compromisos ahora los jóvenes escogen a la muchacha que les gusta y piden a los padres que realicen la solicitud. Hay casos en los que los padres consultan a la joven su opinión cuando es pedida en matrimonio. De igual forma se establecen compromisos cuando los jóvenes ya se han "hablado" y puesto de acuerdo en casarse, o cuando ya se consideran novios y buscan formalizar la relación. El periodo de espera del compromiso se ha acortado, y las obligaciones de los jóvenes con respecto a sus familias políticas se han reducido. Se entregan regalos, pero se ha simplificado el procedimiento en lo general. La edad de los jóvenes que se casan se ha elevado a los quince o diecisiete años.

El enlace por huida se ha extendido. Los jóvenes se "hablan" y deciden evitar el compromiso y la intervención familiar huyendo de la localidad

Derechos reservados

(o llevando la novia directamente a casa del joven) durante unos tres días, para luego regresar y "pedir perdón" a la familia de la muchacha. El joven, muchas veces acompañado por sus padres, hablará con los padres de su novia y acordarán un pago por la ofensa. Éste comprende los regalos que el muchacho debió ofrecer anticipadamente: licor, pan, carne, alimentos, e incluso dinero, aunque en menor cantidad que para el compromiso. Igualmente algunos matrimonios se concretan cuando la joven queda embarazada, en caso de que el novio lo acepte.

Formar una pareja ahora depende más de las habilidades individuales de los jóvenes (hombres y mujeres) y, si acaso, del apoyo de redes basadas en la amistad más que en la familia. Por ejemplo, se recurre a los amigos para enviar mensajes, concertar citas o intervenir a favor de alguno. Los jóvenes buscan destacar mediante un arreglo personal y un comportamiento que los distinga, más cercano a lo que ven entre los mestizos de las ciudades y en la televisión. Hombres y mujeres llevan ropa a la moda: ellas usan pantalones o faldas y vestidos cortos y escotados, cabello corto suelto, maquillaje, mochilas de colores vivos, y los hombres llevan playeras amplias con dibujos y el cabello engomado. El uso de teléfonos celulares comienza a extenderse. Intercambian recados y cartas de amor, mensajes y fotografías en el celular, regalos, y se frecuentan en los pueblos donde estudian, sin supervisión de la familia. Los muchachos resaltan la importancia del noviazgo antes del matrimonio, y argumentan que si la pareja se forma de común acuerdo y con base en el amor, la convivencia marital será buena porque habrá más entendimiento y respeto (véase Neila, 2012a).

En la medida en que los hombres jóvenes buscan alternativas de vida diferentes a la agricultura, o dentro de ésta pero fuera del grupo doméstico, el padre pierde autoridad sobre ellos. Muchos emigran para estudiar o trabajar, manejan bien el español y han aprendido a desenvolverse con soltura en el medio urbano. Esta situación en la que los hombres jóvenes se valen más por sí mismos crea tensiones con los adultos en la decisión sobre el matrimonio, en los aportes al trabajo y al presupuesto familiar, y en la convivencia cotidiana (la manera de vestir, la práctica de visitar a los amigos), y cuestiona la jerarquía que proviene de la edad. Las mujeres jóvenes también participan de algunos de estos cambios. Su presencia en el trabajo asalariado fuera de la localidad es menor, pero están alcanzando niveles de educación altos y ya disputan su posición dentro de la

© Flacso México

jerarquía de género, por ejemplo, decidiendo sobre su noviazgo y matrimonio, su arreglo personal y el destino de sus ingresos económicos, cuando los hay.

Los ancianos también resienten este nuevo papel de los y las jóvenes pues consideran que faltan al respeto de diferentes formas. Por ejemplo, los ancianos reclaman que se ha perdido el saludo en los encuentros casuales en las calles o en el monte. Este trato abusivo lo atribuyen a que ahora los y las jóvenes se creen "importantes" porque son estudiantes y han adquirido otras formas novedosas de comportamiento.

El acercamiento al funcionamiento del grupo doméstico descrito se enmarca en procesos de cambio social más amplios, y nos permite entender que los "problemas" relacionados localmente con el suicidio son parte de las contradicciones inherentes a una forma de organización social basada en la autoridad adulta masculina. Los individuos que conforman el grupo doméstico participan de posiciones sociales desiguales basadas en la edad, género y parentesco, y se vinculan entre sí en condiciones de subordinación o dominación o en condiciones de relativa igualdad dependiendo de la circunstancia particular. Las prácticas cotidianas del grupo doméstico —en torno a la producción agrícola y las tareas del hogar— llevan a la reproducción de esta forma de organización social, aunque también a su cuestionamiento; se dan relaciones de cooperación, pero también surgen conflictos. Las tensiones presentes en las narrativas sobre el suicidio evidencian que las formas de autoridad y las desigualdades de poder propias de esta forma de organización social no siempre se aceptan pasivamente y que los acuerdos establecidos en la práctica son, con frecuencia, rechazados, cuestionados e impugnados a fin de negociarlos y alcanzar otros diferentes. Son decisiones y acuerdos que se revisan permanentemente.

Estas contradicciones se han incrementado y ahondado según la agricultura ya no es la fuente principal de sobrevivencia ni garantiza la reproducción campesina; algunas de estas posiciones jerárquicas de poder están perdiendo lentamente las bases de su reproducción. El trabajo asalariado, la migración y la escolarización han abierto nuevas vías y expectativas para la sobrevivencia cuya orientación ya no es exclusiva de la reproducción social campesina; y estas situaciones producen tensiones intrafamiliares adicionales.

Derechos reservados

Envidias

A los "problemas" de la convivencia cotidiana del grupo doméstico se entrelazan las envidias entre vecinos y pobladores, mismas que también se han percibido como causales de suicidio. De siempre la envidia ha formado parte de los intercambios sociales, y hace referencia a las desigualdades socialmente construidas en torno al prestigio y el reconocimiento en un espacio determinado.[14] A la vez que expresa estas desigualdades, es un recurso discursivo para incidir en ellas.[15] Las circunstancias y aquello que es objeto de envidia han variado con los cambios sociales más generales. Hace unas cuatro décadas, cuando el modo de vida campesino imperaba en las localidades de estudio, las envidias se debían a las buenas cosechas de un grupo doméstico, pues resaltaban la capacidad del jefe de familia de organizar eficazmente a sus miembros para la producción, y de ejercer la disciplina adecuada. Un jefe de familia con estas cualidades podía conseguir compromisos matrimoniales más favorables para sus hijos y tratar con los demás en mejores condiciones. Además, una familia con muchos hijos varones —"trabajadores y respetuosos"— suponía un mayor rendimiento en la agricultura y la bonanza para su grupo. El prestigio también se ganaba si los hombres habían asumido cargos religiosos en la mayordomía, hasta alcanzar el nombramiento de principales. Igualmente destacaban los hombres y mujeres que, por su don especial, eran curanderos/brujos, idea que alcanzaba a las parteras, rezadores y yerbateros que prestaban sus servicios a los demás pobladores.

Como resultado de los procesos de cambio social en lo global y local que han desplazado a la agricultura como fuente principal de sobrevivencia, las envidias apuntan a otros objetos de consumo, así como a nuevas habilidades y capacidades adquiridas por los pobladores. Entre los

[14] Las envidias relacionadas con el suicidio remiten al espacio social local y no al grupo doméstico. Sin embargo, en ambos espacios operan los principios diferenciadores de edad y género que influyen fuertemente en la dinámica interna. Analíticamente utilizo para ambos la misma categoría bourdieana de espacio social.

[15] La envidia es un tema recurrente en los estudios antropológicos y existen muchas caracterizaciones al respecto. Comparto la de Escalona (2009) y Agudo (2005) que la describen como un "lenguaje de poder" que expresa las desigualdades y los conflictos en un espacio social determinado, a la vez que actúa sobre unas y otros. Véase además a Imberton (2002).

© Flacso México

objetos de consumo novedosos y más costosos se encuentran las casas de "material" (concreto y hierro), muchas de dos pisos, los automóviles (en general destinados al transporte público de carga o de pasajeros) y las tiendas (abarrotes, ropa, papelería). Pero otra fuente de envidia es la posesión de aparatos electrodomésticos (televisores, servicio de televisión satelital, computadoras, DVD, estéreos, teléfonos celulares, refrigeradores, estufa de gas, relojes de pared y de pulsera), mobiliario de casa (trasteros, juegos de sala y comedor), consumo frecuente de alimentos y productos más costosos (carne, cerveza, vitaminas y medicamentos) y, de manera destacada, por el arreglo personal, sobre todo entre jóvenes, vestimenta, adornos (joyas, relojes, broches para el cabello) y accesorios como mochilas y bolsas.

Entre las nuevas habilidades adquiridas se encuentran aquellas que posicionan mejor en el mercado laboral. Así, el manejo competente del español y la pericia para moverse en el medio urbano mestizo ha abierto la puerta a los jóvenes para acceder a la instrucción escolar. Ésta, a su vez, les ha permitido (incluyendo mujeres) obtener plazas en la docencia, en la burocracia o ser profesionistas, como ingenieros y médicos. En el ámbito de la escolarización otros recursos codiciados son las becas o reconocimientos. Los oficios con buena remuneración (choferes, albañiles) también generan envidias, lo mismo que la experiencia migratoria, pues se supone que ésta acerca a los estilos de vida urbana.

Las envidias por igual están dirigidas a cualidades individuales que destacan a sus poseedores. La belleza de las jovencitas o la simpatía y buen carácter de hombres y mujeres jóvenes hacen crecer sus probabilidades de conseguir novio. Actividades que antes desataban la envidia, como ser curandero, partera o principal, gozan aún de prestigio, pero de manera disminuida.

En la medida en que el prestigio se distribuye desigualmente en las localidades en estudio, la envidia expresa la competencia entre los pobladores por adquirirlo, es decir, por obtener una posición de poder, a partir de la propiedad de bienes, habilidades y capacidades que gozan de amplio reconocimiento local y que los distinguen de los demás.

Los "problemas" y las envidias —como explicaciones causales del suicidio— permiten entender la dinámica de poder que opera en el grupo doméstico y en el espacio social local. Las desigualdades de edad

Derechos reservados

y género funcionan en el grupo doméstico, pero afectan al tejido social más amplio, donde hay luchas por remontarlas. Las envidias resaltan el interés de todos por obtener una mejor posición socioeconómica y mayor prestigio, aunque éste sea más evidente en el tejido social que en el grupo doméstico.

Posiciones sociales, *estrategias* y vulnerabilidad suicida

A partir de la descripción del espacio social en cuestión, en esta sección analizo qué relación de correspondencia guarda el suicidio con las diversas posiciones allí presentes. Como vimos en la introducción, Counts y Spencer relacionaban la muerte autoinfligida con la posición más subordinada, la de las mujeres, pero en el caso Río Grande y Cantioc esto no es así. En estos poblados las mujeres ocupan en lo general la posición subalterna, pero son los hombres los que cometen más suicidios, como en la investigación de Niehaus. Esto me lleva entonces a discutir la caracterización de las posiciones sociales, por un lado, y la de "elección determinada" que refería Spencer, por el otro.

Discrepo de los planteamientos de Spencer por varias razones. Considero que él asume erróneamente que las posiciones de subordinación o dominación de los agentes son permanentes (Widger, 2009), de la misma manera que Counts supone que la posición de las mujeres entre los kaliai es siempre subordinada. Además, cuando reconoce que los conflictos tienen sólo tres vías de salida —homicidio, suicidio y brujería— y que cada una de éstas se enlaza a una posición particular, Spencer pierde de vista otras respuestas ante las tensiones sociales: intentos fallidos de suicidio o las acusaciones ante las autoridades. En efecto, hay una elección determinada, pero se debe entender de otra manera.

En relación con el primer argumento, cabe decir que las posiciones sociales de subordinación/dominación o de igualdad no son fijas o estáticas ni en el tiempo ni en el espacio y se definen de manera relacional en cada circunstancia específica. Por ejemplo, en las localidades de estudio, hemos visto que las mujeres ocupan una posición subordinada en el grupo doméstico, a veces en extremo. Sin embargo, esta condición de sometimiento no es igual a lo largo de su vida. Cuando niñas

© Flacso México

y jóvenes, ellas dependen del padre; al casarse, se deben al marido. No obstante, la posición de las hijas varía dependiendo de si son las mayores o menores, y de si se distinguen por cualidades, como ser trabajadoras, inteligentes, bonitas, etc. Las mujeres casadas y con descendencia, por otra parte, alcanzan mejor posición que las jóvenes solteras y se les faculta un cierto control sobre sus hijos/as y las nueras que vivan en su casa (recurriendo incluso a la violencia física y simbólica). Si la mujer practica además otra actividad, como ser curandera, partera, catequista o maestra, y recibe ingresos propios o cuenta con una sólida red familiar de apoyo, esto le permite posicionarse mejor frente a su esposo e hijos varones. Incluso cuando una mujer no cuenta con esas habilidades y apoyo, puede recurrir *estratégicamente* al intento de suicidio o a atribuir su enfermedad a las difíciles relaciones con el marido y a los chismes. Porque para determinar la posición social no basta con los referentes de género, edad y estado civil, sino que es importante determinar qué está en juego y las posibilidades reales de competir por ello en cada circunstancia específica.

Sucede lo mismo con la posición del hombre. Durante la niñez y hasta cuando el padre le concede la tierra, los hombres jóvenes dependen de la autoridad paterna, aunque tienen la prerrogativa de ejercer un cierto control sobre las mujeres de la casa y los hermanos menores. Pero en cuanto obtienen la tierra y fijan su residencia aparte, la relación con el padre pierde importancia y ellos pasan a desempeñarse como autoridad, ahora frente a esposa, hijos y nueras. La posición del hombre también se modifica según sea un proveedor exitoso, desempeñe otras actividades económicas, cargos públicos o religiosos, o funja de curandero o rezador.

Cuando hombres y mujeres alcanzan la senectud, en general pasan a depender del hijo menor y su condición social subordinada variará de acuerdo a factores como si todavía pueden realizar alguna actividad que contribuya al grupo doméstico, si han tenido una buena relación previamente con el hijo y la nuera o si el hijo tiene una posición económica desahogada.

Es necesario, por otra parte, aplicar un enfoque relacional en el caso del comportamiento suicida. Es importante recordar que tanto al interior del grupo de mujeres como en el de los hombres hay diferencias entre sus integrantes. Ni todas las mujeres siempre son subalternas, ni los

Derechos reservados

hombres siempre son dominantes;[16] y las relaciones de dominación/subordinación tampoco son siempre iguales. Por eso es indispensable analizar la relación específica en cuestión. Una mujer curandera o maestra puede ocupar una posición superior a un hombre campesino en determinadas circunstancias, por ejemplo, al enfrentarse a los trámites y funcionarios de la burocracia. Pero en asuntos ejidales seguro pesará más la opinión del campesino. Incluso la posición de superioridad afecta negativamente. A las hijas de hombres pudientes (de común maestros) se les dificulta más casarse pues los campesinos no las piden en matrimonio porque piensan que no les podrán brindar el nivel de vida al que están acostumbradas.

Con estas acotaciones respecto a las posiciones en el espacio social, resumo mi acercamiento analítico. En las relaciones conflictivas asociadas al comportamiento suicida en las localidades de estudio, se enfrentan individuos ubicados en posiciones sociales de poder desiguales y cambiantes, que actúan de acuerdo a *estrategias* a su alcance para dirimir y desafiar esas diferencias.[17] Por ese medio los agentes apuestan a alcanzar mejores acuerdos o condiciones en sus relaciones, es decir, a negociar otras salidas acordes con la situación que buscan y desean vivir. El suicidio, en los casos analizados, describe escenarios en los que la persona no ha logrado arreglos más favorables y quitarse la vida se convierte en su mejor alternativa, o también describe situaciones en las que la víctima quizá renunció de antemano a pelear arreglos distintos previendo su fracaso.

---

16 Escalona (2010) y De la Cruz (1999) describen las circunstancias de hombres indígenas tojolabales que no se comportan de acuerdo al estereotipo de autoridad masculina y que son seriamente cuestionados y hasta ridiculizados en su medio. Véase también a Arias y Blanco (2010) para el medio rural en América Latina.

17 Retomo el término *estrategia* de Pierre Bourdieu (1993). Éste plantea que las prácticas de los agentes sociales no están determinadas por el cumplimiento de normas, ni resultan de una elección racional consciente. Para Bourdieu, los agentes sociales despliegan un sentido práctico o sentido del juego, que adquieren al participar desde la infancia en las actividades sociales en un espacio histórico y social particular. Este sentido del juego les permite actuar estratégicamente y de manera espontánea de acuerdo a su posición en el espacio social más amplio, de las posibilidades reales que le presenta una situación y de las ventajas que puedan obtener de ella. Hablar de estrategia evita la discusión de si es la estructura o la agencia lo que prevalece en el suicidio.

© Flacso México

Entiendo entonces el suicidio como la acción *estratégica* de agentes sociales que ocupan posiciones de poder diferenciadas y que buscan cambiar su situación en ese espacio de lucha y competencia por una distribución distinta del poder. En este sentido, coincido con Chua (2009: 239): las prácticas suicidas admiten que se lean como un "diagnóstico de poder". Es necesario entonces analizar los casos concretos mediante un acercamiento relacional e histórico, que permita conocer cómo surgieron las posiciones sociales específicas en el espacio social local. Esto obliga a entender las profundas relaciones entre las dinámicas locales y las globales. Como señala Widger, "como tal, el uso o elección funcional del comportamiento suicida depende no sólo de las diferencias de estatus entre los individuos en disputa, sino también de la situación de estatus social adscrita por su ubicación dentro de estructuras de economía política y poder, y de cómo éstas cambian con el tiempo" (Widger, 2009: 40-41).[18]

Veamos si las posiciones sociales dentro del grupo doméstico se relacionan con las tendencias de suicidio que los datos demográficos mostraron en el capítulo II. Retomaré las variables de género, edad y estado civil en relación con las cifras de suicidio.[19]

En ambas localidades, durante el periodo analizado, el suicidio se dio más entre los hombres: Cantioc: 14 mujeres, 23 hombres; Río Grande: 2 mujeres, 4 hombres. En relación con la edad, los datos difieren. En Río Grande, los hombres no se concentran en torno a algún grupo en particular y aparecen dispersos a lo largo de la escala 25-49 años. Las mujeres, en cambio, se ubican en los polos, de 15-19 y de 60 y más. En Cantioc, en contraste, los suicidios de hombres se concentran en dos grupos: 15-29 y 35-44 años. Los suicidios de mujeres, por otra parte, son más numerosos en las edades de 15 a 29 años y entre los 40 y los 44. Respecto al estado civil, en Cantioc (el dato de la edad lo tengo sólo para 34 casos) hay

18 "As such, the functional use or choice of suicidal behaviour depends upon more than just the status differentials between disputing individuals, but also their social status situation ascribed by their location within wider structures of political economy and power, and how those change over time." (Widger, 2009: 40-41).

19 Por razones detalladas en la introducción, sólo pude registrar los datos cuantitativos de las variables de género, edad, estado civil y método de suicidio. Desafortunadamente los datos de escolaridad y ocupación están incompletos; éstos serían útiles para corroborar algunas de las afirmaciones de este capítulo. Véase el capítulo II.

Derechos reservados

seis solteros y veintiocho casados (incluyo en esta categoría la unión libre y el matrimonio legal). En Río Grande, hay una soltera y cinco casados.

Mujeres casadas

La subordinación de las mujeres en Río Grande y Cantioc es innegable, sin embargo, ellas no presentan las tasas de suicidio más altas. Ahora, si en lugar de tomar sólo el dato del suicidio se enfocan las relaciones de conflicto y su causa, se observa que cuando una mujer casada enfrenta los "problemas" a los que se atribuye localmente el suicidio —violencia, adulterio y abandono—, las respuestas son diversas. Entre éstas se encuentran los intentos fallidos de suicidio; muchos pobladores aseguran que su número es muy alto entre las mujeres y superior al de los hombres.[20] Es probable que algunos de estos intentos hayan perseguido de verdad la muerte y se frustraron por casualidad. Pero también hay casos como el referido en la primera parte de este capítulo en el que una mujer reconoce haber tomado "sólo poquito" veneno para amenazar al marido sospechoso de infidelidad.

La mujer víctima de violencia, en otro caso, encuentra diferentes salidas a su situación: en ocasiones solicita el apoyo de su familia para pedir su intervención ante la del esposo o para demandarlo ante las autoridades; a veces, abandona temporalmente al marido y regresa a la casa de los padres: si el marido desea que ella vuelva, deberá aceptar nuevas condiciones y comprometerse a cambiar de actitud. Incluso en esta investigación se encontró a una mujer que aprendió a defenderse a golpes de los abusos del marido, con el apoyo de su hijo adolescente, y de otra que le impedía la entrada a la casa cuando llegaba borracho y agresivo. De igual modo sucede que si enferma una mujer, ésta y otros atribuyen dicho estado al maltrato del marido, buscando así que éste detenga sus abusos. En otras circunstancias, algunas mujeres han ganado juicios que obligan al marido a entregar una pensión alimenticia.

[20] Ya aclaré en la introducción que no cuantifiqué los intentos fallidos sino sólo los suicidios consumados. Fue una decisión práctica debida a las dificultades para obtener datos cuantitativos. Sin embargo, en este trabajo los intentos fallidos forman parte del comportamiento suicida y se toman en cuenta si la información está disponible.

© Flacso México

Con estos ejemplos quiero mostrar que, aún en su condición de subordinación, y a diferencia de las opiniones de Counts y Spencer, las mujeres pueden "jugar el juego" —de acuerdo a su posición social específica y a las posibilidades reales de la situación— mediante *estrategias* que les permitan alcanzar nuevos acuerdos o negociar otras salidas. Los intentos de suicidio que no buscan la muerte representan una alternativa para obtener una mejor posición en las relaciones asimétricas con el marido y la familia política.[21] El suicidio es una opción de entre posibles respuestas que evidencia la renuncia de la mujer a seguir jugando —viviendo— porque su existencia en esas condiciones ya no tiene sentido.

Hombres casados

El suicidio entre los hombres casados representa el grupo con mayor incidencia. Y por razones que más adelante se aclaran distingo aquí dos subgrupos con base en la edad. Los hombres casados enfrentan tensiones con la esposa, pero además viven apuros por su papel de proveedor y de autoridad patriarcal. Respecto a lo primero se encuentran el abandono y el adulterio de la mujer. En estas circunstancias, el hombre puede reclamar el comportamiento de su esposa a la familia de ella e incluso pedir la intervención de las autoridades; si hay adulterio, es su prerrogativa "regresar" a la mujer o echarla de la casa y quedarse con algunos de los hijos, si así lo decide. No obstante, estas situaciones dañan la imagen del jefe de familia, pues ponen en evidencia su incapacidad para ejercer la disciplina y el control patriarcal y pueden dar pie a burlas y la ridiculización.

Otras disputas provienen de las dificultades que muchos jefes de familia enfrentan para garantizar la sobrevivencia material de su grupo doméstico. En la mayoría de casos, la producción agrícola no es suficiente y los hombres deben buscar alternativas: emigrar buscando trabajo en los pueblos vecinos o distantes, reorientar su producción agrícola del café al

[21] Sin embargo, los intentos fallidos de suicidio no siempre conducen a una mejoría en la condición de la mujer. A veces llevan a una mayor vigilancia de parte de la familia política y el marido, a un endurecimiento en el trato cotidiano, y a cierta descalificación de su capacidad como madre y esposa. Chua (2009) registra cómo en una localidad de la India los intentos fallidos muchas veces se tratan médicamente, y se somete a la mujer al uso de antidepresivos para "curar" su malestar.

Derechos reservados

maíz, vender o rentar parte de sus tierras, entre otras. Sin embargo, estas soluciones no siempre son fáciles de alcanzar. Uno de los hombres entrevistados decía: "somos campesinos… ¿qué más vamos a hacer?", pues aún en la agricultura las opciones son escasas.

Otros hombres casados más jóvenes cuya educación les ha permitido ocupaciones distintas a la de campesinos, tampoco tienen garantizado encontrar un trabajo. A esta circunstancia incierta se suma que ellos albergan expectativas de futuro que las generaciones mayores no tuvieron, y que nacen de sus experiencias en la escuela, la migración y de imágenes de la vida urbana moderna que proyectan los medios de comunicación, en especial la televisión.

La dificultad que el hombre tiene para cumplir con su papel de proveedor genera fricciones con la esposa, la que puede hacer fuertes reclamos destacando la incapacidad del marido, o señalando la sospecha del desvío de los escasos recursos al consumo de bebidas alcohólicas o por algún amorío. El hecho de que ahora haya mujeres con empleos asalariados también crea dificultades con la autoridad masculina. Algunos autores señalan que esto, como las infidelidades de la esposa, puede provocar una crisis de masculinidad (Widger, 2009; Arias y Blanco, 2010; Niehaus, 2012). Bourdieu ya ha señalado que la dominación masculina puede revertirse en contra de quienes la despliegan pues "los hombres también están prisioneros y son víctimas subrepticias de la representación dominante" (Bourdieu, 2000: 67). Es el caso de los padres que ya no tienen tierras para repartir y, conscientes de que deben garantizar un futuro para sus hijos, los preparan para otra actividad, pero enfrentan serias limitaciones y frustración al no lograrlo.

La autoridad de los jefes de familia de mayor edad se ha visto cuestionada por parte de los hijos e hijas jóvenes. Los hijos varones ya casados exigen la entrega de sus parcelas, directamente al padre o solicitando la intermediación de las autoridades para reforzar su exigencia. Mientras que los hijos solteros que ya no quieren dedicarse a la agricultura y obtienen ingresos como asalariados, no están dispuestos a aceptar la autoridad del padre como en el pasado y entran en fricciones. En tales circunstancias, los hombres casados actúan *estratégicamente* en función de las oportunidades que la situación les presente y de su posición social.

A partir de los casos documentados y de sus tendencias, me atrevo —con mucha cautela— a aventurar explicaciones preliminares. Por

© Flacso México

un lado, sugiero que muchos de los suicidios entre las mujeres casadas responden más a tensiones intradomésticas, en particular frente al marido. Estos suicidios podrían interpretarse entonces —habiendo advertido acerca de las dificultades de generalizar respecto a las posiciones sociales— como reacción contra la dominación que experimentan las mujeres, es decir, como una negativa a seguir viviendo en esas condiciones. Por su parte, los suicidios entre los hombres casados remiten a dos fuentes. Los problemas en el grupo doméstico muestran cómo los hombres no siempre pueden cumplir su rol tradicional de proveedor y de ejercer su autoridad como jefe de familia, hechos que cuestionan su masculinidad. (Los hombres encaran circunstancias adversas relacionadas con los procesos macroeconómicos globales y las repercusiones locales que afectan su reproducción material.) A ello se suman las aspiraciones insatisfechas de muchos jóvenes cuya esperanza es de una vida diferente a la que tienen.

Mujeres solteras

Los suicidios de mujeres solteras son escasos y se dan principalmente por conflictos con la autoridad paterna o por tensiones en el noviazgo. A nivel intradoméstico, se pueden entender como una respuesta a los regaños de los padres por incumplimiento de las tareas domésticas, por desobediencia, por el noviazgo o por embarazo fuera del matrimonio. Otra causa hallada es el maltrato del padre cuando se encuentra ebrio, y de violación sexual por parte de algún familiar. Otros suicidios o intentos fallidos se atribuyen a que los padres no cumplieron con las exigencias de dinero o de algún objeto de consumo de la joven. Se dice también que algunas jóvenes solteras amenazan con suicidarse si los padres las regañan o confrontan.

En cuanto al noviazgo, la tensión se origina por el abandono del novio o la ruptura con él, el "engaño" en el ofrecimiento de matrimonio o un embarazo y que aquél no acepte casarse. Es importante decir que los noviazgos son por decisión propia, en consecuencia lo que resulte de esa relación ya no es imputable a los padres. En este caso también se puede especular que una parte de los suicidios de las solteras busca romper con una condición de sometimiento ante la autoridad paterna. Sin embargo, los relacionados con el noviazgo muestran más bien cómo las jóvenes

Derechos reservados

apostaron por una relación que fracasó, y el suicidio se da para no enfrentar consecuencias como el no encontrar otro pretendiente o ser madre soltera.

Hombres solteros

Aunque pocos casos, son más que los de mujeres solteras. Las tensiones que viven los hijos varones solteros se dan con la autoridad paterna, por los noviazgos y por las nuevas actividades (trabajo remunerado y/o estudios) que emprenden fuera del grupo doméstico. Las disputas con el padre por el reparto de la tierra, en el caso de aquellos que continúan en la agricultura, y como respuesta a sus imposiciones de trabajo y disciplina son más frecuentes en Cantioc, donde hay más tierras. Pero también se presentan contrariedades cuando el hijo ya no trabaja para el padre pues cuenta con un ingreso salarial, y aunque contribuye al presupuesto doméstico, no acepta la autoridad paterna.

Otras tensiones con los padres se deben a los noviazgos que los jóvenes establecen al margen de la familia, noviazgos que eventualmente ocasionan fricciones con la novia. Además el no tener novia puede originar problemas, pues aunque los jóvenes ya no quieren depender de sus padres para encontrar esposa, muchas veces se les dificulta conseguir pareja.

Una fuente de malestar muy grande se desprende del fracaso de las expectativas debidas a la educación y de la inserción en la migración y el trabajo asalariado. Algunos han alcanzado el nivel universitario, pero otros no han aprobado los exámenes de ingreso, o sus familiares no han podido costear ese proyecto. Muchos opinan que encontrar trabajo —aun con estudios— ya no está garantizado, y que no tiene sentido gastar si eso no tiene retribución en el futuro.

En consecuencia, puede afirmarse que entre las mujeres y los hombres solteros los conflictos sobrevienen por su condición subordinada en el grupo doméstico y por las relaciones de noviazgo. Entre los hombres solteros, las tensiones surgen también por su necesidad de encontrar pareja y formar su propia familia, y por las aspiraciones laborales frustradas.

Inicié el capítulo aludiendo a la necesidad de estudiar el espacio social local sin perder de vista sus relaciones estrechas con las dimensiones regional y global. En este punto quiero volver a la tesis de Durkheim, y

© Flacso México

de muchos otros autores contemporáneos, que relaciona causalmente los cambios sociales de la modernización (y ahora de la globalización) con el suicidio. Después del recorrido histórico ofrezco un resumen de mis ideas al respecto. Hay que subrayar que los cambios en Río Grande y Cantioc han sido permanentes y no sólo por su modernización económica y social. Asimismo, las situaciones de tensión y competencia son inherentes a la dinámica social y forman parte de los intercambios cotidianos de cooperación y conflicto. Con esta base es posible plantear que la transformación socioeconómica regional y global sí tiene un impacto relevante en el espacio social local que se relaciona con el suicidio (entre muchas otras cosas más), pero que no es su determinación directa, ni es el único factor que pesa. La dinámica local encuadra los procesos globales y delimita en diversos sentidos su alcance. Ha sido necesario examinar las formas locales de organización social, las relaciones y disputas de poder, las posiciones sociales en contienda en torno a ciertos "objetos", las tensiones particulares atribuidas al suicidio y las nuevas expectativas surgidas, para acercarnos al entendimiento —aunque con un margen de incertidumbre— del porqué quitarse la vida resulta una opción para algunos.

Derechos reservados

VII. Cambios en los entendimientos locales sobre suicidio

He destacado la importancia de los procesos de transformación —de la modernización y de la globalización— vividos en la región y en las localidades de estudio, y he buscado establecer su conexión con el suicidio. En este capítulo quiero referirme a ese cambio, pero ahora abordando las explicaciones causales que analicé en la segunda parte. La finalidad es discutir si los entendimientos de la causalidad del suicidio —"problemas", brujería, alcoholización excesiva y destino divino— se han transformado en relación con los otros cambios estructurales. Esto es, en este último capítulo me propongo reunir y entretejer las discusiones de la segunda y la tercera partes del libro.

En la segunda parte seguí el inspirador trabajo de Laura Ahearn sobre el matrimonio y el amor en una localidad rural nepalense. Aunque ella no trata el tema del suicidio, encuentro semejanzas entre las concepciones de acción humana que reporta para esa aldea y las que presentan los pobladores de Río Grande y Cantioc sobre la muerte autoinfligida. Ahearn (2001b) señala que en aquella aldea se utilizan diferentes explicaciones causales de las uniones matrimoniales: se han concebido como resultado de un destino que se impone a los contrayentes; de un acto de brujería que empuja a uno de los novios (en general, la mujer) a aceptar sumisamente la unión; o de los arreglos y compromisos de los padres o familiares de los cónyuges, que los obligan a casarse sin considerar su opinión. En tiempos recientes, sin embargo, algunos enlaces matrimoniales son por decisión de los jóvenes, y se atribuyen ya no a fuerzas ajenas sino al surgimiento del amor romántico en una pareja. Según Ahearn, esto denota un cambio de "nociones fatalistas de causalidad" a una "teoría de

© Flacso México

causalidad individualista" que corresponde a una "nueva teoría de agencia" (Ahearn, 2001b: 247-248). La autora describe este proceso con cuidado y en toda su complejidad. No todos los pobladores han hecho suya la nueva teoría de agencia, y para los que han pasado de explicaciones fatalistas a las de causalidad individualista, ese cambio no siempre es definitivo, ni se aplica a todas las actividades de la vida. Algunos —dice Ahearn— usarán explicaciones individualistas para determinadas cosas, y las fatalistas para otras.

Para fundamentar estas ideas, Ahearn analiza numerosas cartas de amor escritas por jóvenes que se deslindan de las prácticas matrimoniales del pasado (el compromiso y la captura de la novia) y de sus concepciones causales (destino y brujería) y defienden con fuerza que la unión debe fundarse en el amor y el entendimiento mutuo, y que sólo a ellos compete decidir sobre esto y otros aspectos esenciales de su vida. Ahearn atribuye este cambio a las transformaciones sociales, al alfabetismo y a los programas y discursos oficiales de desarrollo, que han difundido mensajes sobre el progreso y la vida moderna. Son los jóvenes los que recurren a estas prácticas sociales novedosas y los que desarrollan los nuevos entendimientos sobre la "agencia" o responsabilidad individual.

Abajo discuto los planteamientos de Ahearn a la luz de los resultados de mi propia investigación. Agrupé los entendimientos locales sobre la causalidad suicida según los pobladores atribuyen la responsabilidad del hecho. Así identifiqué cuatro explicaciones: la que imputa el suicidio a "problemas" de la vida cotidiana, en la que se reconoce la decisión de la víctima de quitarse la vida, y las tres restantes —brujería, alcoholización excesiva y destino divino— que imputan la responsabilidad a circunstancias, seres o fuerzas ajenas al suicida. Resalté que los pobladores recurren a estas explicaciones indistintamente y que pueden combinar varias, sin importar que conlleven entendimientos diferentes sobre la responsabilidad. En los términos de Ahearn, la explicación de los "problemas" correspondería a la causalidad individualista, y las tres restantes (brujería, alcoholización excesiva y destino divino) a las nociones fatalistas de causalidad, en las que el individuo no interviene en la decisión.

Empero, actualmente en Río Grande y Cantioc esas cuatro explicaciones causales siguen vigentes, aunque no son igual de importantes. En las narrativas la gente recurre a ellas, a partir del contexto específico del caso —"depende de cada uno, depende de cada quien", decía un

Derechos reservados

curandero—, combinándolas o alternándolas, sin que les parezcan excluyentes o contradictorias.

No he hallado una correspondencia específica entre los dos tipos de explicaciones —el que reconoce y el que exime de responsabilidad— y los diversos grupos sociales locales, a partir de la edad, género, ocupación, situación económica, religión o educación. Las ideas sobre brujería, por ejemplo, se presentan tanto entre los maestros y estudiantes de niveles medio y superior, como entre los campesinos y católicos tradicionalistas y evangélicos (en hombres y mujeres). Esto tal vez sea porque son creencias muy extendidas entre mestizos de los poblados y ciudades adonde van a estudiar y trabajar los habitantes de Río Grande y Cantioc, así como a la televisión y la radio.[1] Algunos de estos habitantes han negado estas ideas y afirman que el suicidio es provocado sólo por "problemas", pero han sido muy pocos y no representan a un grupo en particular. Por otro lado, la idea causal de los "problemas" de la vida cotidiana, que sí reconoce la decisión de la víctima, está presente entre los jóvenes (como en el caso descrito por Ahearn), y es generalizada entre adultos y ancianos. Las causas del alcoholismo y el destino divino también se encuentran extendidas en los diversos grupos sociales.

Es difícil opinar sobre los cambios en esas concepciones pues no hay registros que permitan una comparación.[2] Sin embargo, es posible anotar algunas opiniones respecto a los planteamientos de Ahearn. La explicación de la brujería y su correspondiente noción de responsabilidad siguen vigentes, y no veo en lo futuro su desaparición como idea causal. Comparto la apreciación que Geschiere (1997) realiza sobre los maka de Camerún, en la que indica que la brujería es una sobrevivencia del pasado, pero representa en la actualidad un discurso eficaz y vigoroso que permite entender situaciones novedosas, y actuar sobre ellas. En Río Grande y Cantioc la brujería se ha usado para explicar el fracaso escolar de un joven y para referirse a la suerte de muchos alcohólicos. No obstante, la

---

1 En estos medios —regionales y nacionales— se trasmiten muchos programas en los que se ofrece cura para daños provocados por la magia negra o brujería, las envidias y el mal de ojo.

2 Tampoco existe registro del número de suicidios acontecidos en el siglo XX. La única referencia hallada es para el pueblo ch'ol de Tumbalá, cercano a la región de estudio. En un acta del juzgado municipal de Tumbalá, de 1939, se asienta que en ese periodo hubo dos suicidios y tres intentos fallidos, en una población de 8673 habitantes (Alejos, 1999).

© Flacso México

lógica que exime de la responsabilidad a la persona permanece, aunque aplicada a nuevas circunstancias y situaciones.[3]

Por otra parte, es difícil aceptar que la explicación causal de la decisión personal —la de los "problemas"— fuera desconocida en el pasado. En este sentido, me parece que en las localidades donde realicé mi estudio no se trata de una "nueva teoría de la agencia", al menos no referida al suicidio; ello no es así por la naturaleza de las tensiones y dificultades mencionadas. Los conflictos intradomésticos —por las desigualdades de género, edad y parentesco— no son de origen reciente, sino que siempre han formado parte de la dinámica social. Y las pláticas cotidianas aluden a estas contrariedades permanentemente. Es frecuente que las mujeres platiquen entre sí acerca de las relaciones de otras parejas: aparte de las dificultades, ellas destacan a los hombres "buenos" que no golpean a sus esposas y que las consultan sobre decisiones importantes, como el matrimonio de los hijos y algunos gastos. Se habla con admiración de las parejas bien avenidas. Comentan además sobre las relaciones entre padres e hijos, las evalúan y realizan juicios acerca de cómo cada uno asume la posición social que supuestamente le corresponde.

Más cercana a las conclusiones de Ahearn es la investigación de Neila (2012a), entre población tzeltal de Los Altos de Chiapas, que trata el tema del suicidio sin que sea su objetivo central. Según Neila, en estos grupos se habla ahora en general de dos momentos de la vida: el "antes", o tiempo pasado, y el "nuevo vivir". El "antes" sería la tradición, las relaciones orientadas por la razón y el respeto a los mayores. Y el "nuevo vivir", las novedosas formas de relación de los jóvenes, guiadas por las emociones y la rebeldía, y enfrentadas muchas veces a las tradicionales. En este caso, se reconoce que el suicidio es el camino elegido por muchos jóvenes que encaran problemas serios y sin solución vinculados a su búsqueda del "nuevo vivir". Pero en la vida de "antes" —agrega Neila—, ya había una respuesta a esos problemas cotidianos: "pedir la enfermedad" para alcanzar la muerte. En especial las mujeres solicitaban al curandero o rezaban a Dios en el panteón, el altar u otro lugar, para "pedir morir" a manos del demonio. De acuerdo a lo descrito por Neila,

[3] Es interesante citar aquí a Owens y Lambert (2012), ellas afirman que la causalidad sobrenatural está presente incluso entre los habitantes de la Inglaterra contemporánea. Véase el capítulo IV de este libro.

Derechos reservados

los problemas intradomésticos han existido antes y ahora, pero las salidas difieren. Si antes había que implorar para morir de enfermedad y esperar a que ésta llegara, ahora se acude al suicidio, "un gesto más autónomo, rotundo" (Neila, 2012a: 282). Para Neila el suicidio es un fenómeno reciente muy relacionado con los cambios de la modernidad, que expresa la frustración de los jóvenes impedidos de alcanzar el "nuevo vivir", y que supone un cambio en el modo de entender la voluntad personal y la agencia.

En Parellada (2012) se abunda sobre el tema entre los awajún del Perú. Allí la muerte autoinfligida ha sido práctica común desde mucho tiempo atrás. Pero la gente local también diferencia entre el suicidio de "antes" y el de "después". En el de "antes", ubicado en una época anterior a 1950, se reconocía una doble causalidad: *1)* se imputaba a un estado de ánimo provocado por la entrada de un diablo en el cuerpo, lo que restaba responsabilidad a la víctima, y *2)* se atribuía a la muerte de un ser querido (o una mascota), la infidelidad, la baja autoestima de la mujer al creer que su marido prefería a otra de las esposas, celos, vejez, enfermedad, y falta de apoyos y reconocimiento a la mujer por parte de los familiares (Parellada, 2012: 53-54). En el suicidio de "después", ya no parece existir la explicación de la causa sobrenatural, sino sólo la de la decisión personal, relacionada con los fuertes cambios debidos a la modernidad (confinamiento territorial, escuelas, misiones religiosas, entre otros). Entre los awajún, la explicación de los problemas cotidianos como causal de suicidio no responde a cambios recientes, sino que ha estado presente desde mucho antes.

Ni en Río Grande ni en Cantioc hallé algo semejante a la solicitud de enfermedad de las mujeres tzeltales que reporta Neila. En estos pueblos la petición de enfermedad es más bien un acto de brujería contra un enemigo a quien se quiere "dañar". Sin embargo, me parece que el asunto de la "decisión individual" está presente al "pedir la enfermedad". La mujer no busca quitarse la vida directamente, pero ejerce su capacidad de actuar cuando solicita al curandero o a Dios que la enfermen hasta hacerla morir. Decisión que toma impulsada por los problemas intrafamiliares; si la mujer falleciera, la responsabilidad sería de ella por haberlo solicitado. En cuanto a una situación parecida a la de los awajún, las explicaciones que incorporan a agentes sobrenaturales siguen vigentes en las localidades en estudio.

© Flacso México

Para Río Grande y Cantioc, no puedo afirmar que la explicación de los "problemas" sea una "nueva teoría de agencia", como plantean Ahearn y Neila en sus respectivas investigaciones, ni que las otras muestren tendencias hacia la desaparición. Considero que esta explicación, que conlleva el reconocimiento de la responsabilidad individual, ha existido antes como ahora. Lo que sí puedo aseverar es que está adquiriendo preeminencia sobre las demás. Y aquí establezco una relación de correspondencia con los cambios sociales más amplios. Como ya señalé (cap. VI), el grupo doméstico es el que más cambios experimenta a nivel local y es en este grupo donde surgen la mayoría de las tensiones sociales asociadas al suicidio, algunas inherentes a su dinámica propia, otras exacerbadas por las transformaciones de las últimas décadas. Para hablar de esta conflictiva y los cambios, es que se recurre a la explicación de los "problemas" y no a la brujería y envidias.

En los capítulos previos desarrollé cómo en estas sociedades rurales la vida campesina teje vínculos muy fuertes en el grupo doméstico, en torno a la tierra y el trabajo (agrícola y doméstico). Esa organización social garantizó durante décadas la reproducción campesina y la autoridad patriarcal en la región, y posibilitó que las jerarquías de género y edad siguieran vigentes y pujantes. Las relaciones entre cónyuges; abuelos, padres e hijos; hermanos y hermanas; suegra y nueras, y cuñados, conformaron un tejido de relaciones sociales desiguales dentro del grupo doméstico, y generaron formas de cooperación y colaboración en ese espacio, pero también experiencias de tensión y conflicto.

En las condiciones en que se desarrolló esa forma de organización social, era impensable la existencia y sobrevivencia de individuos fuera del grupo doméstico.[4] Por la pertenencia a éste, hombres y mujeres adquirían reconocimiento. El prestigio social del hombre provenía de su persona y atributos individuales, y del modo en que organizaba y disciplinaba a los miembros de su familia en todas las actividades. Las mujeres que no tenían acceso a la tierra dependían de sus padres o esposos, pues no podían sobrevivir solas. Los individuos eran reconocidos

[4] El ejemplo más claro es el de los huérfanos, cuya condición se vive como una desgracia. Aunque pueden ser adoptados por parientes o vecinos, y llevar una vida aceptable, se les concibe en situación de gran desamparo.

Derechos reservados

en función del grupo al que pertenecían. Compartían residencia, presupuesto, el trabajo y sus frutos.

Los cambios sociales modernizadores y de la globalización, y la manera en que afectaron y fueron adaptados localmente, han llevado a ajustes en la dinámica doméstica. La agricultura destinada al mercado y ya no al autoabasto, la demanda creciente de tierras para el café y no para cultivos de subsistencia, la introducción del trabajo asalariado, la migración, la educación, la participación política y religiosa, entre otros, son factores que han afectado al grupo doméstico. Estos cambios favorecieron el surgimiento de una mayor diferenciación social y movilidad económica, pero enfrentaron a los pobladores a nuevas disyuntivas y contrariedades: la crisis de los precios del café en la década de los noventa, la escasez de tierras, las dificultades para encontrar trabajo asalariado, los nuevos estilos de vida y expectativas surgidos de las experiencias de migración, la educación y la participación política, así como la presencia de los medios masivos de comunicación, la televisión en primer lugar, entre los más importantes.

Estos cambios han afectado el tejido social local, pero su impacto en el grupo doméstico ha sido mayor, pues por esa causa está perdiendo las bases de su reproducción. Al ya no depender en exclusiva de la tierra y la producción agrícola, la autoridad patriarcal pierde su control sobre hijos e hijas. Las jerarquías de edad y género están siendo revisadas y cuestionadas, y están surgiendo, no sin tensiones, otras formas de convivencia familiar.

En este escenario, las relaciones intrafamiliares son más sensibles a los cambios que las que se dan entre vecinos. Y aunque estas últimas han sufrido modificaciones, no han sido tan contundentes como para las primeras. Las causas de la envidia no han desaparecido; han permanecido unas y han surgido otras. Pero no parece que estos cambios estén afectando los entendimientos sobre la envidia y la brujería, más allá de incorporar las nuevas circunstancias, ni se los alude para explicar las causas del suicidio. Más bien, para nombrar y referirse a las tensiones intradomésticas, los pobladores utilizan la explicación de los "problemas" y no la de la brujería, la alcoholización excesiva o el destino divino.

Es más, de las cuatro explicaciones causales registradas, aunque coexisten, no todas gozan de la misma importancia. Aquélla que explica el suicidio desde los designios divinos es la menos aceptada, muchos

© Flacso México

cuestionan que Dios fije ese destino pues contradice su carácter bondadoso y compasivo. La explicación de la alcoholización excesiva como causal de suicidio es mucho más frecuente, y ahora incluye el consumo de la marihuana. Sin embargo, aunque recurrente, en realidad sólo reitera que la persona alcoholizada pierde el autocontrol y se suicida sin saberlo.[5] Se da por sentado que todos conocen los efectos del alcohol sobre la persona y no hace falta profundizar en sus consecuencias. Las explicaciones de los "problemas" y de la brujería se presentan tanto como la de la alcoholización, pero es aquélla la que destaca porque comporta una mayor elaboración. Veamos esto con más puntualidad.

En las narrativas locales sobre el suicidio, cuando éste se atribuye a los "problemas", se le describe con lujo de detalles: se narran las circunstancias específicas del hecho, se infiere el tipo de problema que lo originó, se discute y cuestiona el papel de los familiares, se consideran los rasgos personales (carácter) y circunstancias particulares de la vida del suicida en el momento de muerte, se analizan las posibles salidas de la víctima frente a las tensiones sufridas, se compara la situación conflictiva con otras semejantes para revisar los desenlaces diferentes y, finalmente, se emiten juicios de valor y se reparten culpas y responsabilidades.

Esto revela una diferencia importante respecto a la explicación de la brujería, la cual provoca un discurso más abstracto y general sobre la envidia. En éste se destaca el objeto de la envidia; se refiere a fuerzas sobrenaturales que actúan sobre la víctima (la "malamujer", los *xi'baj,* entre otras); y expresa sospechas acerca de quién puede estar atrás de esa brujería, pero no se extiende, ni desarrolla más estos argumentos. Aunque la envidia es concebida como una amenaza permanente para todos, y se reconoce su fuerza para provocar enfermedades, muerte y mala fortuna, como explicación del suicidio no se desarrolla más. Pareciera que, como en el caso de la alcoholización, del suicidio que resulta por envidias no habrá mayor elaboración pues se sobreentiende a qué se refiere. La explicación de los problemas, por el contrario, demanda toda la información posible para de allí desprender observaciones, comparaciones y conclusiones, nunca finales, pues podrán ser revisadas y modificadas en función de otros argumentos que surjan al respecto. La explicación de las

[5] Esta explicación se combina con la de los "problemas" en ocasiones y se dice que la embriaguez sirve para escapar de las tensiones cotidianas.

Derechos reservados

envidias acusa en general, mientras que la de los "problemas" describe actos y circunstancias puntuales (no necesariamente reales, pero que buscan ser creíbles) e incrimina directamente a personas y circunstancias plausibles.

Hay que agregar que el entendimiento de los "problemas" se refuerza actualmente con el discurso institucional que destaca el impacto negativo de aquéllos en la convivencia social. Juegan un papel muy importante las iglesias evangélicas y la católica, cuando señalan que es atributo de Dios quitar la vida y llaman a los feligreses a buscar otra salida a los problemas, entre los que incluyen el consumo excesivo de alcohol y la violencia intrafamiliar. También instituciones oficiales de salud lanzan campañas (por ejemplo, en el manejo de la diabetes) que relacionan el malestar físico con problemas familiares y disgustos en general, y hábitos alimenticios perniciosos. La representación de Alcohólicos Anónimos, establecida hace pocos años en Río Grande, aunque centrada en el problema del alcoholismo, establece una relación entre el abuso del alcohol y la violencia intradoméstica, y destaca cómo el gasto en bebida agudiza los problemas económicos de la familia, así como las relaciones personales. Lo mismo sucedió con un grupo de mujeres simpatizantes del zapatismo. Al mismo tiempo que apoyaban económicamente a la organización, sostenían reuniones periódicas para discutir sus problemas particulares, muchos de ellos derivados de su condición de género, entre los que resaltaban la violencia intradoméstica, el adulterio y el abandono. Estas instituciones y organizaciones están difundiendo mensajes sobre los "problemas", que inciden en la percepción local de causalidad.

En síntesis, los pobladores de Río Grande y Cantioc recurren a las cuatro diferentes explicaciones causales y utilizan todas al mismo tiempo incluso para dar cuenta de un mismo caso de suicidio. Así vuelven inteligible este drama humano. Pero la explicación de los "problemas", la cual da cuenta de las cambiantes y conflictivas relaciones intradomésticas y atribuye la responsabilidad del hecho a la víctima, está adquiriendo preeminencia frente a las otras tres.

© Flacso México

Derechos reservados

Epílogo

A lo largo del libro he resaltado la complejidad del fenómeno del suicidio y las dificultades que supone indagarlo desde una perspectiva social y antropológica. A pesar de estas limitaciones, se ha podido observar que un acercamiento etnográfico proporciona elementos relevantes para su conocimiento. Por eso, a manera de cierre, resumo los aportes de este acercamiento, a la vez que agrego reflexiones que contribuyen a plantear nuevas preguntas y estimulan a más investigación sobre el tema.

He insistido en las posibilidades que ofrece examinar en detalle los entendimientos locales sobre este tipo de muerte por medio de las narrativas de familiares, conocidos de las víctimas y de la población en general. Estos relatos son la base para explorar diversos aspectos. Uno muy importante consiste en develar los entendimientos culturales que le dan sentido localmente a esta forma de muerte.[1] Cabe preguntarse si las diferentes sociedades o los grupos que las integran conciben la muerte autoinfligida del mismo modo: aquellos que creen en la reencarnación, o los chukchi de Siberia que, según Willerslev (2009), lo piensan como una forma de liberar espacio para el renacimiento de un ancestro, seguramente difieren de quienes lo consideran un pecado mortal o que lo entienden como expresión del destino divino.

---

1 Al hablar de entendimientos culturales, evito pensar en la cultura como en un ente monolítico compartido por todos por igual (Staples y Widger, 2012a). Tampoco propongo buscar "patrones culturales", a la manera de Ruth Benedict para el Japón o de Honkasalo entre los hombres suicidas finlandeses (2014).

© Flacso México

Cuando hablo de entendimientos culturales me refiero a las creencias en torno a la persona, que muchos piensan conformada por almas o entidades anímicas. En el *ch'ujlel*, el alma de todos, se ubica la voluntad, y es ésta la que participa en la acción suicida. Pocos tienen además el *wäy*, el poderoso espíritu o "don" de los curanderos/brujos. En las narrativas sobre el suicidio, se afirma que el *ch'ujlel* ha sido afectado o "empujado" a quitarse la vida. A los *ch'ujlel* además se les concibe como expuestos a la intención y acción de otros *ch'ujlel*, así como a la de los *wäy* de los brujos, los *witsob*, los *xi'baj*, e incluso de Dios por medio del destino. Asimismo, se les considera más vulnerables en ciertas condiciones, como durante el sueño, cuando se está alcoholizado o drogado, al sobresaltarse o accidentarse; y se les percibe sensibles a las dificultades propias de la vida social (envidias, desencuentros, tensiones, chismes, regaños). Por tanto, la responsabilidad de la muerte autoinfligida en algunos casos se atribuye a la víctima, pero en otros se imputa a brujos o fuerzas sobrenaturales. Es necesario examinar estas ideas para comprender las explicaciones causales locales.

Un acercamiento etnográfico aporta —siempre limitadamente— a acercarnos a la causalidad suicida. En esta investigación, me pareció pertinente adentrarme en profundidad en la dinámica social local ya que algunas de las narrativas atribuyen el suicidio a la conflictiva social. Sobre esta cuestión, el método antropológico presenta ventajas. Por un lado, existe una diferencia importante entre las explicaciones causales consignadas en las actas de defunción u otras formas de registro oficial y aquellas que se han obtenido de la gente local. Aunque ninguna de estas fuentes contiene la "verdad" sobre las causas de suicidio, las condiciones en que se realiza el registro etnográfico superan con mucho las del registro oficial y esto se refleja en los resultados; esto es, las explicaciones que provienen del trabajo de campo muestran las contradicciones, los matices y la ambigüedad en torno a la causalidad, mientras que en los documentos oficiales se establece una causa única de entre opciones ya definidas en el formato de registro. Muchas veces es el oficial municipal, y no los allegados al suicida, quien decide qué causa señalar. Está claro que las narrativas deben leerse como relatos situados y no como descripciones objetivas.

Por otro lado, la convivencia prolongada con los sujetos de estudio en sus localidades permite escuchar sus relatos de primera mano y observar cómo se viven los problemas y tensiones relacionados con el suicidio

Derechos reservados

y cómo se les responde. En esta investigación, las narrativas locales apuntan a problemas cotidianos como violencia intradoméstica, adulterio, abandono y problemas económicos, entre varios más. Rastrear estos conflictos me condujo al análisis del espacio social, de las diversas posiciones sociales allí presentes, y de las fricciones y disputas como luchas de poder. Distinguí que en este espacio opera un conjunto de principios que definen posiciones sociales desiguales en torno al género, la edad y el parentesco, las cuales no son fijas ni inmutables, ni compartidas por todos. Las luchas que surgen cuestionan la distribución de poder y los arreglos o "costumbres" que así emanan, y pugnan por alcanzar acuerdos más ventajosos. De esta manera propongo que las prácticas suicidas (amenazas, intentos fallidos y muerte autoinfligida) son estrategias para participar en esa lucha.

Consciente de las dificultades para fijar la causalidad suicida, enfoqué este análisis en el grado de vulnerabilidad de los distintos grupos sociales. Pero fue necesario un paso previo. Ante el subregistro de las fuentes oficiales en los ámbitos mundial y nacional, el acercamiento etnográfico me permitió, en localidades pequeñas como las que trabajé, utilizar instrumentos de investigación para construir los datos cuantitativos. Elaboré, con ayuda de las autoridades locales, dos conteos de la población suicida. Visité y entrevisté a familiares de todos los suicidas para registrar los datos del suicida: edad, género, estado civil, escolaridad, religión, entre otros, y comentar sobre las causas. Por razones diversas, la información que obtuve fue incompleta (excepto los datos de edad, género y estado civil), y como no pretendía realizar un estudio cuantitativo, no dediqué más esfuerzos a ello. Reconozco que fue un error y que la información de escolaridad y religión hubiera aportado material interesante al análisis.

Con base en estos datos demográficos, he discutido si existe correspondencia entre posiciones sociales y suicidio, y sugiero explicaciones tentativas que orientan a identificar los grupos sociales más afectados y vulnerables, y por qué. Considerando las variables de género, edad y estado civil, propongo que el suicidio entre las mujeres casadas o solteras expresa más un reclamo a la subordinación que padecen (ante el esposo o el padre y hermanos mayores, respectivamente). En cambio, los suicidios entre hombres casados revelan problemas maritales y las dificultades que enfrentan para cumplir con su rol de proveedor y autoridad patriarcal.

© Flacso México

Entre los hombres he reconocido dos subgrupos, a partir de las expectativas de vida que albergan: los casados de mayor edad (35-45 años), que han apostado por la reproducción campesina, y el de los casados jóvenes, cuyas aspiraciones trascienden la vida campesina, con fundamento en sus experiencias de educación, migración, trabajo asalariado, y la presencia de los medios de comunicación que los acerca a otros estilos de vida.

Entre los hombres jóvenes (solteros y casados), por otra parte, a las dificultades citadas se agregan las nuevas aspiraciones y expectativas debidas a los cambios global y local, que les han mostrado un modo de vida al alcance de sus posibilidades. Es importante insistir en que hablo de tendencias generales, y que se deben investigar los casos concretos ya que no todos se ajustarán a aquéllas; la lectura demográfica no descarta la indagación puntual para cada caso.

Un acercamiento etnográfico permite establecer los vínculos entre la dimensión social local y la regional (global), y describir cómo éstas se influyen mutuamente. Los factores socioeconómicos más generales son muy importantes, en especial respecto a los cambios derivados de la modernización y la globalización. Es indispensable analizar su peso en relación con el suicidio. En mi investigación encuentro que tales procesos influyen en la causalidad suicida, pero no son determinantes.

Otro aporte del acercamiento etnográfico muestra que las relaciones de largo plazo entre el antropólogo y los informantes generan la suficiente confianza para observar de cerca cómo el suicidio afecta las vidas de estos últimos. En el excelente trabajo de Chua (2014), se estudia el impacto y las consecuencias de esta forma de muerte entre los sobrevivientes, esto es, cómo el suicidio "desciende a lo ordinario" y crea nuevas formas de vivir y de relacionarse entre las personas que quedan a la sombra de dicha amenaza. Más que explicar las causas de suicidio, Chua registra sus efectos. Por ejemplo, en la región india de Kerala, muchos jóvenes de clase media se quitan la vida. Esto ha llevado a que las instituciones oficiales de salud, junto a los padres de familia, definan nuevos modos de paternidad y maternidad, a fin de formar jóvenes fuertes y resistentes a la frustración y decepción mundanas. Aunque yo no profundicé tal aspecto en esta investigación, sí observé cómo algunos padres de familia cumplen los deseos de sus hijos —sobre todo en peticiones de dinero—, que amenazan con quitarse la vida si no reciben lo que piden; e incluso prescinden de los regaños para evitar que se enfermen o maten.

Derechos reservados

Como último punto, debo decir que la investigación etnográfica se fortalecería si se estableciera una colaboración e intercambio más cercanos con otras disciplinas que investigan la temática. Discutir con sociólogos, sicólogos, médicos y otros especialistas sólo puede redundar en beneficio para todos. Ésta es una asignatura pendiente. Espero que este libro sirva de invitación para que antropólogos e investigadores de otras disciplinas hagan del suicidio su objeto de estudio y establezcan ese diálogo fructífero. Es impostergable que la antropología comience a tratar esta temática.

© Flacso México

Derechos reservados

Referencias

"Acta de deslinde del ejido definitivo de Tila", 5 de abril de 1959, Carpeta básica del ejido de Tila, Chiapas, Registro Agrario Nacional (RAN).

Agudo Sanchíz, Alejandro (2005a). *Unstable Configurations of Power and Difference: the Emergence and Transformation of Leadership and Conflict in the Northern Frontier of Chiapas, Mexico*, PhD Thesis, Faculty of Social Sciences and Law, Inglaterra, University of Manchester.

Agudo Sanchíz, Alejandro (2005b). "Antropología y educación: el papel de los promotores y maestros bilingües en las transformaciones y conflictos rurales de las tierras bajas de Tila, Chiapas", *Anuario de Estudios Indígenas X*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNACH, pp. 383-424.

Ahearn, Laura (2001a). "Language and Agency", *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, pp. 109-137.

Ahearn, Laura (2001b). *Invitations to Love. Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press.

Aldous, Joan, Emile Durkheim y Ferdinand Tönnies (1972). "An Exchange between Durkheim and Tönnies on the Nature of Social Relations", *American Journal of Sociology*, vol. 77, núm. 6, pp. 1191-1200.

Alejos García, José (1999). *Ch'ol/Kaxlán. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Alejos García, José (1994a). *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Alejos García, José (1994b). "Magia y razón. Antropología del nagualismo en Mesoamérica", *Anuario 1993*, Chiapas, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 411-418.

© Flacso México

Alejos García, José y Elsa Ortega Peña (1990). *El archivo municipal de Tumbalá, Chiapas. 1920-1946. Rescate y conservación de un acervo histórico regional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Anderson, Olive (1980). "Did Suicide Increase with Industrialization in Victorian England?", *Past & Present*, núm. 86, pp. 149-173.

Andriolo, Karin (2006). "The Twice Killed: Imagining Protest Suicide", *American Anthropologist*, vol. 108, núm. 1, pp. 100-113.

Arias, Eliezer e Iraida Blanco (2010). "Una aproximación al entendimiento del suicidio en comunidades rurales y remotas de América Latina", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 82, México, El Colegio de México, pp. 185-210.

Artís, Gloria y Manuel Coello (1979). "Indigenismo capitalista en México", *Revista Historia y Sociedad*, núm. 21, pp. 53-73.

Asad, Talal (2007). *On Suicide Bombing*, Nueva York, Columbia University Press.

Aulie, Wilbur y Evelyn W. de Aulie (1978). *Diccionario Ch'ol-Español y Español-Ch'ol*, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Benedict, Ruth (2003) [1946]. *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza Editorial.

Benjamin, Thomas Louis (1990). *El camino a Leviatán, Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Billaud, Julie (2012). "Suicidal Performances: Voicing Discontent in a Girls' Dormitory in Kabul", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 264-285. DOI 10.1007/s11013-012-9262-2

Bohannan, Paul (1967). "Theories of Homicide and Suicide", en Paul Bohannan (ed.), *African Homicide and Suicide*, Nueva York, Atheneum.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, Pierre (1993). *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa Editorial.

Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Broz, Ludek y Daniel Münster (2015). *Suicide and Agency. Anthropological Perspectives on Self-Destruction, Personhood and Power*, Ashgate.

Brown, Michael F. (1986). "Power, Gender and the Social Meaning of Aguaruna Suicide", *Man*, New Series, vol. 21, núm. 2, pp. 311-328.

Derechos reservados

Campbell, Ben (2000). "Properties of Identity. Gender, Agency and Livelihood in Central Nepal", en Victoria Goddard (ed.), *Gender, Agency and Change. Anthropological Perspectives*, Nueva York, Routledge, pp. 102-121.

Camus, Albert (1983). *El mito de Sísifo,* Madrid, Alianza Editorial.

Chua, Jocelyn Lim (2014). *In Pursuit of the Good Life. Aspiration and Suicide in Globalizing South India*, Berkeley y Los Ángeles, California, University of California Press.

Chua, Jocelyn Lim (2012). "Tales of Decline: Reading Social Pathology into Individual Suicide in South India", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 204-224. DOI: 10.1007/s11013-012-9257-z

Chua, Jocelyn Lim (2009). *The Productivity of Death: The Social and Political Life of Suicide in Kerala, South India*. PhD Thesis, Department of Anthropology, Stanford University.

Coe, Michael D. (1995). *El desciframiento de los glifos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Coello, Manuel (1998). "Los choles", [En línea]. Disponible en <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/fichas.html>, consultado el 7 de abril de 2011.

Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de Las Casas" (CDHFBC) (1996), *Ni paz ni justicia, Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los ch'oles en la zona Norte de Chiapas*, diciembre de 1994 a octubre de 1996", San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Counts, Dorothy (1980). "Fighting Back is not the Way: Suicide and the Women of Kaliai", *American Ethnologist*, vol. 7, núm. 2, pp. 332-351.

De Alwis, Malathi (2012). "'Girl Still Burning Inside my Head': Reflections on Suicide in Sri Lanka", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 46, pp. 29-51. DOI: 10.1177/006996671104600203

Dabbagh, Nadia (2012). "Behind the Statistics: The Ethnography of Suicide in Palestine", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 286-305. DOI: 10.1007/s11013-012-9251-5

De la Cruz López, Martín (1999). *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS Occidente-Sureste.

Delgado, Manuel (2005). "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada", en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 39-59.

© Flacso México

Douglas, Jack D. (1967). *The Social Meanings of Suicide*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Drinot, Paulo (2004). "Madness, Neurasthenia, and 'Modernity': Medico-legal and Popular Interpretations of Suicide in Early Twentieth-Century Lima", *Latin American Research Review*, vol. 39, núm. 2, pp. 89-113.

Durkheim, Émile (2007) [1893]. *La división del trabajo social*, México, Colofón.

Durkheim, Émile (1998a) [1897]. *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán.

Durkheim, Émile (1998b) [1888]."Suicidio y natalidad. Estudios de estadística moral", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 81, enero-marzo, Universidad Complutense de Madrid, pp. 171-191.

Escalona Victoria, José Luis (2009). *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*, México, UNAM.

Escalona Victoria, José Luis (2000). "Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo," *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, pp. 179-211.

Evans-Pritchard, E. E. (1976) [1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.

Figuerola Pujol, Helios (2010). *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Fischer, Robert M., *et al*. (1999)."Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism (and Comments and Reply)", *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 4, pp. 473-499.

Foucault, Michel (1995). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.

Friedel, David, Linda Schele y Joy Parker (1999). *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, Fondo de Cultura Económica.

García Aguilar, María del Carmen y José Luis Pontigo Sánchez (1993a). "Las reformas económicas del Estado en la cafeticultura nacional", en Daniel Villafuerte Solís (comp.), *El café en la frontera sur. La producción y los productores del Soconusco, Chiapas*, Chiapas, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 45-51.

García Aguilar, María del Carmen y José Luis Pontigo Sánchez (1993b). "La política cafetalera y sus efectos en las organizaciones de productores del sector social del Soconusco", en Daniel Villafuerte Solís (comp.), *El café en la frontera sur. La producción y los productores del*

Derechos reservados

Soconusco, Chiapas, Chiapas, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 64-82.

García de León, Antonio (1985). *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Ediciones Era.

Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, México, Taurus.

Giddens, Anthony (1995) [1984]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Giddens, Anthony (1983). *The Sociology of Suicide. A Selection of Readings*, Londres, Frank Cass and Co. Ltd.

Giddens, Anthony (1997) [1976]. *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Goddard, Victoria (2000). "Introduction", en Victoria Goddard (ed.), *Gender, Agency and Change. Anthropological Perspectives*, Nueva York, Routledge, pp. 1-31.

Gómez Hernández, Antonio (2002). *El ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas.

Gossen, Gary (1994). "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls", *American Anthropologist*, New Series, vol. 96, núm. 3, pp. 553-570.

Groark, Kevin Patrick (2010). "Willful souls. Dreaming and the Dialectics of Self-Experience among the Tzotzil Maya of Highland Chiapas, Mexico", en Keith Murphy y Jason Throop (eds.), *Toward an Anthropology of the Will*, California, Stanford University Press, pp. 101-122.

Groark, Kevin Patrick (2005). *Pathogenic Emotions: Sentiment, Sociality, and Sickness among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, México*, tesis de doctorado, Los Ángeles, Universidad de California.

Guiteras Holmes, Calixta (1986) [1961]. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, Gerardo y Mary E. Pye (2010). "Iconography of the *Nahual*. Human-Animal Transformation in Preclassic Guerrero and Morelos", en Julia Guernsey, John E. Clark y Barbara Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 27-54.

© Flacso México

Harvey, Neil (2000). *La rebelión en Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Ediciones Era.

Hermitte, Esther (1992). *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Hernández Ruiz, Laura (2011). *Percepciones del suicidio en Chichi Suárez, Yucatán, y el discurso utilizado para reportarlo en el diario Por Esto*, tesis de Doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Hill, Robert M. y Edward F. Fischer (1999). "States of Heart, An Ethnohistorical Approach to Kaqchikel Maya Ethnopsychology", *Ancient Mesoamerica*, núm. 10, pp. 317-332.

Holland, William R. (1990) [1962]. *Medicina maya en Los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

Honkasalo, Marja-Lisa (2014). "'When We Stop Living, We Also Stop Dying'. Men, Suicide and Moral Agency", en Marja-Lisa Honkasalo y Miira Tuominen (eds.), *Culture, Suicide, and the Human Condition*, Nueva York, Berghahn, pp. 171-198.

Houston, Stephen y David Stuart (2008). "El glifo *way*: evidencia de la existencia de 'coesencias' entre los mayas del período Clásico", [En línea]. Disponible en <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-es.pdf >, consultado en mayo de 2012.

Imberton Deneke, Gracia (2014). "Vulnerabilidad suicida en localidades indígenas de Chiapas: una aproximación etnográfica", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 81-96.

Imberton, Gracia (2012a). "Chol Understandings of Suicide and Human Agency", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 245-263. DOI: 10.1007/s11013-012-9252-4

Imberton Deneke, Gracia María (2012b). *Suicidio, entendimientos locales y cambio social entre población chol de Chiapas*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Imberton, Gracia (2009). "Suicidio, poder y acción humana", *Anuario de Estudios Indígenas XIII*, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 329-354.

Imberton Deneke, Gracia (2004). "Persona, género y poder en localidades choles de Tila, Chiapas", *ANUARIO 2002*, Centro de Estudios Superiores de

Derechos reservados

México y Centroamérica/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 171-182.

Imberton Deneke, Gracia María (2002). *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Jackson, Michael (1990). "The Man who Could Turn into an Elephant: Shape-Shifting among the Kuranko of Sierra Leone", en Michael Jackson e Ivan Karp (eds.), *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 59-78.

Johnson, Patricia Lyons (1981). "When Dying is Better than Living: Female Suicide among the Gainj of Papua Guinea", *Ethnology*, vol. 20, núm. 4, pp. 325-334.

Jones, Gareth, Elsa Herrera y Sarah Thomas de Benítez (2007). "Tears, Trauma and Suicide: Everyday Violence among Street Youth in Puebla, Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 26, núm. 4, pp. 462-479.

Kapferer, Bruce (1997). *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.

Kushner, Howard I. y Claire E. Sterk (2005). "The Limits of Social Capital: Durkheim, Suicide, and Social Cohesion", *American Journal of Public Health*, vol. 95, núm. 7, pp. 1139-1143. DOI: 10.2105/AJPH.2004.053314.

Kushner, Howard I. (1993). "Suicide, Gender, and the Fear of Modernity in Nineteenth-Century Medical and Social Thought", *Journal of Social History*, vol. XXIV, núm. 4, pp. 461-490.

La Fontaine, Jean (1967). "Homicide and Suicide Among the Gisu", en Paul Bohannan, *African Homicide and Suicide*, Nueva York, Atheneum, pp. 94-129.

Landsberg, Paul-Louis 1995 [1951]. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Madrid, Caparrós Editores.

Livingston, Julie (2009). "Suicide, Risk, and Investment in the Heart of the African Miracle", *Cultural Anthropology*, vol. 24, núm. 4, pp. 652-680.

Lisbona Guillén, Miguel (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

López Reyes, Yasmina Areli (2004). *El café en Yajalón: cambio social en una región cafetalera*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Malinowski, Bronislaw (1986). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, España, Origen/Planeta.

© Flacso México

Manca, Cristina (1997). *La palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros. Historias de vida de cinco terapeutas tradicionales choles de Tila, Chiapas,* tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Marecek, Jeanne y Chandanie Senadheera (2012). "'I Drank it to Put an End to me': Narrating Girls' Suicide and Self-Harm in Sri Lanka", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 46, pp. 53-82. DOI: 10.1177/006996671104600204.

Matteo, Sebastian y Asier Rodríguez Manjavacas (2009). "La instrumentalización del *way* según las escenas de los vasos pintados", *Revista Península*, vol. IV, núm. 1, pp. 17-31.

Münster, Daniel (2012). "Farmers' Suicides and the State in India: Conceptual and Ethnographic Notes from Wayanad, Kerala", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 46, pp. 181-208. DOI: 10.1177/006996671104600208

Monroy Valverde, Fabiola Patricia (2004). *Tila, santuario de un Cristo negro en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas.

Morales, Jesús (1984). *On' O Tian. Antigua palabra, narrativa indígena chol,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Navarrete Linares, Federico (2000). "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 155-179.

Neila Boyer, Isabel (2012a). "Ach' kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil", en Pedro Pitarch, *Modernidades indígenas*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, pp. 279-317.

Neila Boyer, Isabel (2012b). "Me' Vinik. Una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la modernidad de Los Altos de Chiapas", *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, vol. 7, núm. 2, pp. 137-170.

Niehaus, Isak (2012). "Gendered Endings: Narratives of Male and Female Suicides in the South African Lowveld", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 327-347. DOI: 10.1007/s11013-012-9258-y

Norma Oficial Mexicana, NOM-190-SSA (1999). [En línea], Disponible en <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/190ssa19.html>, consultado el 7 de abril de 2011.

Organización de Naciones Unidas (ONU) (1993). *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer,* [En línea], Disponible en <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/ViolenceAgainstWomen.aspx>, consultado el 7 de abril de 2011.

Derechos reservados

Ortner, Sherry (2006). *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press.

Owens, Christabel y Helen Lambert (2012). "Mad, Bad or Heroic? Gender, Identity and Accountability in Lay Portrayals of Suicide in Late Twentieth-Century England", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 348-371. DOI: 10.1007/s11013-012-9259-x

Parellada, Alejandro (coord.) (2012). *Suicidio adolescente entre pueblos indígenas. Tres estudios de caso*, Lima, Perú, UNICEF.

Parry, Jonathan (2012). "Suicide in a Central Indian Steel Town", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 46, pp. 145-180. DOI: 10.1177/006996671104600207

Pérez Jiménez, Juan Carlos (2011). *La mirada del suicida. El enigma y el estigma*, Madrid, Plaza y Valdés Editores.

Pérez Vázquez, Rosalva (2002). *Etnografía de la envidia, Jolsibaquil, Chiapas*. tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Pineda, Luz Olivia (1994). "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, pp. 279-300.

Pitarch Ramón, Pedro (2011). "Algunas dificultades en la traducción cultural de 'responsabilidad' ", en Ignasi Terradas Saborit, *Antropología jurídica de la responsabilidad*, Santiago de Compostela, España, Andavira Editora, pp. 579-589.

Pitarch Ramón, Pedro (2010). "El problema de los dos cuerpos tzeltales", en Manuel Gutiérrez Estevéz y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, pp. 177-211.

Pitarch Ramón, Pedro (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Reyes-Foster, Beatriz (2013). "The Devil Made Her Do It", *Journal of Religion and Violence*, vol. 1, núm. 3, pp. 363-381.

Rus, Jan (2009a). "La lucha contra los caciques indígenas en Los Altos de Chiapas: disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977", *Anuario de Estudios Indígenas XIII*, pp. 181-230.

Rus, Jan (2009b). "La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas", en Marco Estrada Saavedra (ed.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios*

© Flacso México

sobre economía, sociedad y política, México, El Colegio de México/Gobierno del Estado de Chiapas/Cámara de Diputados, pp. 169-219.

Ruz, Mario Humberto (2004). "De cuerpos floridos y envolturas de pecado", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, pp. 22-27.

Ruz, Mario Humberto (1985). *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, México, Centro de Estudios Indígenas/Universidad Autónoma de Chiapas.

Scott, James (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*, New Haven, Yale University Press.

Schumann Gálvez, Otto (1973). *La lengua chol de Tila*, México, Centro de Estudios Mayas/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas.

Spencer, Jonathan (1990). "Collective Violence and Everyday Practice in Sri Lanka", *Modern Asian Studies*, vol. 24, núm. 3, pp. 603-623.

Staples, James (2012a). "Introduction. Suicide in South Asia: Ethnographic perspectives", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 46, pp. 1-28. DOI: 10.1177/006996671104600202

Staples, James (2012b). "The Suicide Niche: Accounting for Self-Harm in a South Indian Leprosy Colony", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 46, pp. 117-144. DOI: 10.1177/006996671104600206

Staples, James y Tom Widger (2012). "Situating Suicide as an Anthropological Problem: Ethnographic Approaches to Understanding Self-Harm and Self-Inflicted Death", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 183-203. DOI: 10.1007/s11013-012-9255-1

Steinmetz, S. R. (1894). "Suicide among Primitive Peoples", *American Anthropologist*, vol. 7, núm. 1, pp. 53-60.

Sztompka, Piotr (1994). "Evolving Focus on Human Agency in Contemporary Social Theory", en Piotr Sztompka (ed.), *Agency and Structure, Reorienting Social Theory*, Amsterdam, Gordon and Breach.

Taylor, Charles (1996). *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press.

Toledo Tello, Sonia (2002). *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, México, PROIMMSE-UNAM/IEI-UNACH.

Thompson, Eric (2004) [1970]. *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Villafuerte Solís, Daniel (2009). "Cambio y continuidad en la economía chiapaneca", en Marco Estrada Saavedra (ed.), *Chiapas después de la tormenta*.

Derechos reservados

Estudios sobre economía, sociedad y política, México, El Colegio de México/Gobierno del Estado de Chiapas/Cámara de Diputados.

Villafuerte Solís, Daniel *et al.* (1999). *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Valdés.

Viqueira, Juan Pedro (1995). "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", *Anuario 1994, CESMECA*, México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas/Talleres Gráficos del Estado, pp. 22-58.

Widger, Tom (2012a). "Suffering, Frustration, and Anger: Class, Gender and History in Sri Lankan Suicide Stories", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, núm. 36, pp. 225-244. DOI:10.1007/s11013-012-9250-6

Widger, Tom (2012b). "Suicide and the Morality of Kinship in Sri Lanka", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 46, pp. 83-116. DOI: 10.1177/006996671104600205

Widger, Tom (2009). *Self-Harm and Self-Inflicted Death amongst Sinhalese Buddhists in Sri Lanka: An Ethnographic Study*, PhD Thesis in Anthropology, Londres, London School of Economics.

Willerslev, Rane (2009). "The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi", *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, pp. 693-704. DOI: 10.1111/j.1548-1425.2009.01204.x

Censos

Cruz, J. Abel (1912). *Censo y división territorial del estado de Chiapas verificados el domingo 27 de octubre de 1910 conforme a las instrucciones de la Dirección General de Estadística de la República; concentrados por una oficina especial dirigida por el ciudadano J. Abel Cruz, como jefe de la sección de estadística de la secretaría general de gobierno y mandados publicar por el gobernador constitucional del estado señor don Flavio Guillén*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Imprenta del Estado dirigida por Félix Sataella.

Dirección General de Estadística (1957). *III Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal 1950*, Chiapas.

Dirección General de Estadística (1965). *IV Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal 1960*, Chiapas.

Dirección General de Estadística (1975). *V Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal 1970*, Chiapas.

© Flacso México

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). *VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal* 2007, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2000). *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1999-00*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (1992). *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1992*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (1986). *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1985*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2015). "Estadísticas a propósito del Día Mundial para la Prevención del Suicidio, 10 de septiembre". [En línea] <http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2015/suicidio0.pdf>, consultado el 8 de septiembre de 2015.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2013). *Estadísticas de suicidios en los Estados Unidos Mexicanos 2011-2013*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2010). *Censo General de Población y Vivienda 2010*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2009). *Censo agropecuario 2007, IX Censo ejidal*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2007). *Estadísticas de Intentos de Suicidio y Suicidios 2005*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2003). *Estadísticas de Intentos de Suicidio y Suicidios 2003*, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, (INEGI) (1996). *Cien años de censos de población*, 1996. [En línea], <www.inegi.gob.mx>, consultado el 10 de enero de 2016.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (1983). *X Censo general de población y vivienda, 1980. Estado de Chiapas*, 2 vols., México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). *Archivo Histórico de Localidades*. [En línea], <http://www.centrogeo.org.mx>, consultado el 2 de enero de 2016.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) (2016). "Suicide rates (indicator)". [En línea], <https://data.oecd.org/healthstat/suicide-rates.htm>, consultado el 1 de enero de 2016. DOI: 10.1787/a82f3459-en

Derechos reservados

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2012). *Global Health Observatory Data Repository. Suicide Rates. Country Data. 2012.* [En línea], <http://www.who.int/gho/mental_health/suicide_rates/en/>, consultado el 2 de enero de 2016.

Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Organización Mundial de la Salud (OMS) (2014). *Prevención del suicidio. Un imperativo global.* [En línea], <http://www.who.int/mental_health/suicideprevention/world_report_2014/es/>, consultado el 18 de agosto de 2015.

Periódicos oficiales

"Resolución en el expediente de dotación de tierras al poblado de Tila, Estado de Chiapas," (1934). *Diario Oficial*, 16 de octubre, pp. 861-862.

"Resolución sobre ampliación de ejido al poblado Tila, municipio del mismo nombre, Estado de Chiapas," (1958). *Diario Oficial*, 16 de octubre, pp. 6-7.

"Resolución sobre segunda ampliación de ejido del poblado Tila, Municipio del mismo nombre, Estado de Chiapas" (1970). *Diario Oficial*, 20 de junio, pp. 35-37.

© Flacso México

Esta edición de *La voluntad de morir. El suicidio entre los choles* de Gracia Imberton Deneke,
se terminó de imprimir el 15 de julio de 2016 en los talleres de Offset Rebosán, S.A. de C.V.,
Av. Acueducto núm. 15, col. San Lorenzo Huipulco, C.P. 14370 Tlalpan, Ciudad de México.
Coordinación editorial: Gisela González Guerra; cuidado de edición
y corrección de estilo: Julio Roldán; diseño y fotografías de forros: Juan Carlos Olivier;
diseño de interiores: Flavia Bonasso; formación electrónica: Sonia Zenteno.
Para su elaboración se usaron tipos Adobe Jenson Pro y Frutiger.
El tiraje consta de 500 ejemplares.

Derechos reservados

Gracia Imberton nos acerca al complejo e inquietante tema del suicidio entre los indígenas choles de Chiapas, México. ¿Cómo explicar este acto por demás dramático que se concibe localmente como una salida a los problemas cotidianos, pero al mismo tiempo se puede atribuir a la brujería o al destino divino? ¿Qué tanto es una respuesta a las relaciones sociales, un acto que se realiza en diálogo con la sociedad o una estrategia con el propósito de alcanzar una distribución distinta del poder?

Desde una perspectiva antropológica, este libro profundiza en los siempre ambiguos entendimientos culturales sobre la responsabilidad y la voluntad suicida. Con base en datos sociodemográficos originales y un conjunto de *relatos situados*, la autora examina este tipo de comportamiento en el marco de las contradicciones inherentes a la dinámica social, local y global, así como de los procesos de cambio en una región rural.

Si el suicidio —en apariencia el más personal e individual de los actos— nos interroga por igual a todos, esta obra invita a su reflexión, a plantearlo con mejores preguntas y a explorar nuevas rutas para su investigación.

FLACSO MÉXICO

ISBN 978-607-9275-86-0
9 786079 275860
www.flacso.edu.mx

© Flacso México