

Cuerpo, palabra y reconocimiento: narrativas sobre suicidio desde Chiapas

Marina Acero Sánchez. Universidad de Oviedo

Recibido 09/01/2022

Resumen

Este escrito recoge algunas de las reflexiones que surgieron en torno a una investigación sobre el fenómeno del suicidio llevada a cabo en la localidad de San Cristóbal de Las Casas, Pueblo Mágico de Chiapas, de los años 2016 a 2018. Este trabajo fue posible gracias a una beca del CONACYT, destinada a cursar una maestría en Antropología Social en el CIESAS-Sureste. Durante este período de tiempo se realizó trabajo de campo en el seno de un grupo autogestionado y de ayuda mutua para afectados por suicidio, así como entrevistas a profundidad con algunos de sus participantes. Ambas experiencias se relatan en las páginas siguientes.

La estructura del escrito se da en tres niveles. Como nivel macro e introducción al fenómeno en cuestión, presentamos algunos conceptos propuestos por sociólogos y antropólogos contemporáneos, así como por algunos de sus primeros estudiosos dentro de la tradición occidental. En el nivel meso se relata la experiencia del trabajo de campo en el grupo autogestionado de ayuda mutua para supervivientes de suicidio en San Cristóbal de Las Casas. Finalmente, nos adentramos en el nivel micro en los entresijos de la experiencia del fenómeno de puertas adentro, recorriendo con tiento el camino propuesto por las voces recogidas en las entrevistas a profundidad. En las conclusiones se ofrecerán las reflexiones fruto de todas estas vivencias.

Palabras clave: suicidio, narrativas, duelo, cuerpo, reconocimiento, sufrimiento.

Abstract

Body, word and recognition: narratives about suicide from Chiapas

This paper includes some of the reflections that arose around an investigation on the phenomenon of suicide carried out in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, (2016 to 2018). This work was possible thanks to a grant from CONACYT, destined to study a master's degree in Social Anthropology at CIESAS-Sureste. During this period of time, fieldwork was carried out within a self-managed group and mutual aid for those affected by suicide, as well as in-depth interviews with some of its participants. Both experiences are recounted in the following pages.

The structure of the writing is given in three levels. As a macro level and introduction to the phenomenon in question, we present some concepts proposed by contemporary sociologists and anthropologists, as well as by some of their early scholars within the Western tradition. At the meso level, the experience of fieldwork in the self-managed mutual aid group for suicide survivors in San Cristóbal de Las Casas is recounted. Finally, we analyze the experience of the phenomenon of doors inside, walking with tenacity the path proposed by the voices collected in the in-depth interviews. The conclusions will offer the reflections resulting from all these experiences.

Key words: Suicide, Narratives, Mourning, Body, Recognition, Suffering.

Cuerpo, palabra y reconocimiento: narrativas sobre suicidio desde Chiapas

Marina Acero Sánchez. Universidad de Oviedo

Recibido 09/01/2022

§ 1. Introducción

Hablar del suicidio pareciera equipararse al intento en la hazaña improbable de trazar el escurridizo e incierto perfil de una suerte de sombra, perenne acompañante del intenso y fascinante peregrinaje humano. Sobre todo si partimos de una pretensión que anhela encontrar una explicación unívoca como antídoto y prevención a este presupuesto mal que atenta contra el valor —y santidad— otorgado a la vida, y que abre de forma desgarrada el debate sobre los valores de la libertad, la autonomía, el respeto y la dignidad personales. Sigue resultándonos más sencillo, por tortuoso que sea, buscar causas al *azar decisionista* —como lo denomina brillantemente Guillermo Rendueles (2018)— que aceptar la intencionalidad. La necesidad de comprender lo que aparece en ocasiones como un absurdo, fuerza a abrazar un pensamiento mágico que reponga y dé sosiego a un sistema que se ve tan desbordado por el sufrimiento, que lo paranoide y la imitación del fenómeno aparecen como posibilidades.

Es así como, en un intento por comprender aquello que nos constituye como animales que se saben animales, hemos llegado a considerar la capacidad de darse muerte como característica definitoria, más allá, por ejemplo, de la propia autoconciencia o la capacidad de comunicación. Deleuze y Derrida (citados en Macho, 2021) consideran al ser humano como un «animal suicida», en tanto en cuanto es capaz de ir contra los intereses de su yo orgánico; en este mismo texto, Macho cita a Claire Colebrook, que remata con la idea de que esta guerra contra la propia animalidad hunde sus raíces en la autopercepción del ser humano como algo autónomo e inmune, que se encuentra más allá del mundo y que, en último término y fruto de esa misma autopercepción, cosecharía su propia extinción. No podría faltar, de todas formas, la recurrente cita a Camus (1995) en este terreno que introduce a la pregunta por el

suicidio: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía».

Sin embargo, abordar directamente la pregunta por el suicidio en forma de respuesta que trata finalmente de apelar a ciertas esencias no es la aproximación que nos interesa aquí, máxime cuando todo el artesanal conocimiento acumulado por los que quedamos vivos no deja de mostrar un marcado carácter interpretativo y especulativo. En este sentido, el suicidio agota, pero no suelta, no se agota. A este respecto, el ejercicio antropológico nos facilita detectar interpretaciones que amplíen nuestra comprensión de la naturaleza del objeto de estudio. En concreto, la intensidad etnográfica (Larrea, 2011) como actitud metodológica nos permite considerar la potencia de la emoción y la reflexividad como vehículos para la comprensión de aquello que se observa y que gana profundidad durante el trabajo de campo, ejercicio abierto a los imponderables que nos ponen en la pista de esa ampliación de la comprensión deseada.

Sea como fuere, no está de más remontarse al inicio del estudio de este fenómeno que rebasa y desborda cualquier intento de apropiación y totalización disciplinar. Pioneros en el estudio del suicidio desde la sociología y dentro de la tradición occidental, fueron Marx y Durkheim. Desde la psiquiatría, Jean-Étienne Esquirol, en su obra *Las enfermedades mentales en relación con la medicina y la farmacología estatal* (1838), distingue entre suicidio por pasión y suicidio tras un asesinato, proponiendo como posibles causas las estaciones, el clima, la edad o el género. Por su parte, Marx realiza una traducción de un texto escrito por un archivero de la policía de París, Jacques Peuchet, dedicado a estudiar el mismo fenómeno. Esta obra se publica en 1846 y lleva por título *Sobre el suicidio*, y en ella el mismo Marx citaría el trabajo de Madame de Staël, *Reflexiones sobre el suicidio*, ya del año 1813. Sin embargo, la obra con mayor repercusión en este ámbito es *El suicidio* de Durkheim del año 1897, en la que se establece una tipología del suicidio que va desde el egoísta al altruista, pasando por el anómico y el fatalista. Se suele decir que después de este estudio no ha habido avances reseñables en cuanto a la investigación del fenómeno, y lo cierto es que se trata de una obra bastante completa que aborda casi todas las preguntas más inmediatas: la relación que este tiene con las enfermedades mentales, con la raza y la herencia (el problema

naturaleza *vs.* cultura, lo innato y lo adquirido), con los factores externos como el clima, o con el papel que juega la imitación.

Es el concepto de anomia el que sigue demostrando vigencia cuando, movidos por la angustia, nos interrogamos por el aumento desproporcionado de las tasas de suicidio a nivel mundial de los últimos años. Más aún en un contexto de pandemia en el que el aislamiento y el miedo —tanto al contagio como a la recesión económica que se le apareja— causan estragos visibles entre la población global. A este respecto, hemos sido testigos de cómo ha evolucionado el discurso sobre el suicidio, desde su demonización con el cristianismo temprano, pasando por su desmoralización, su desheroización y su descriminalización, procesos posibles gracias a su —ahora— patologización (Macho, 2021). El discurso público contemporáneo aboga por la atención a la salud mental como prevención del suicidio —todo ello hasta ahora tema tabú—, cuestión cuya legitimidad sería discutible cuando se parte de la base de que la explicación viene dada por su relación con la patología o lo irracional. Esto supone dos dificultades. La primera dificultad refiere a los impedimentos que esta suposición implica para la comprensión del fenómeno desde una cierta posición neutral y las conclusiones posibles a las que esta posición podría llevar; entre ellas destacaría el hecho de que buena parte de las conductas suicidas son llevadas a cabo por personas que difícilmente pueden considerarse enfermos mentales (Desviat, 2018). La segunda dificultad apunta a que, considerar el sufrimiento psíquico como patología —de la cual se atribuye al sujeto cierta responsabilidad— nos impide considerar factores de injusticia social que afectan considerablemente a la merma de la salud, quedando inmunes a crítica y acción.

En este sentido, podríamos ligar el aumento en las tasas de suicidio a las condiciones socioeconómicas que imponen políticas neoliberales y que terminan por empobrecer la diversidad humana como herramienta, nicho y estrategia en términos de supervivencia. Y aquí es donde decimos que podemos comprobar la vigencia del concepto de anomia. Con él, Durkheim hace referencia a la crisis como perturbación del orden social; se trata de la pérdida de todo parámetro que se produce tanto en épocas de bonanza económica como crisis repentinas de la misma índole. El suicidio se entiende entonces como «enfermedad endémica» del sistema capitalista, en el que se equipara la realización personal e identidad con la capacidad de consumo, por lo

que no hay forma de que el deseo termine de colmarse nunca. Se trata de un negocio redondo: una vez cubiertas las necesidades básicas, se generan deseos ilimitados que no pueden ser cumplidos, generando vacío e insatisfacción constantes, a los que los procesos de secularización o aumento en la esperanza de vida —sin una valoración acorde de la vejez— tampoco ayudan.

El modelo de éxito del sujeto contemporáneo viene dado por el discurso sobre el progreso y el desarrollo, y no encontramos dificultad a la hora de identificarlo: el hombre blanco heterosexual empresario de sí mismo. Todo aquello que no quepa o no intente siquiera ajustarse a este modelo queda en los márgenes, como ocurre con comunidades originarias enteras, que terminan por autoconvencerse de que su cultura no vale, a través del mecanismo de la hegemonía cultural. Una vez conseguida la merma en la autoestima y en la capacidad de autorrepresentación futura —como prolongación de la existencia— no es difícil convencerse de que los modos de trabajo y vida tradicionales ya no tienen sentido; la riqueza material queda en bandeja para el expolio, la destrucción, el abandono de tierras y el desempleo. El suicidio aparece entonces como opción entre poblaciones jóvenes desarraigadas culturalmente. Entendemos desde este punto los suicidios masivos en poblaciones indígenas como los kayowás y los tikuna en Brasil, los chogorodó en Colombia, los inuit de Canadá, los wichí de la región del Gran Chaco, los atikamekw de Manawan... El empobrecimiento, entendido como desarraigo cultural y vital, se abre paso, y la mencionada incapacidad de autorrepresentación se erige como cumplimiento de la razón colonial. Podemos interpretar la (in)seguridad ontológica (Giddens, 1991) como proceso ligado a la pérdida del capital cultural que generan las rutinas diarias como rituales y coordinadas que aseguran la convención existente entorno a lo que consideramos como real. El expolio comienza con la pérdida de realidades culturales y la desorientación que esto conlleva. Mveng (1985), en Camerún, relacionaba esta pobreza antropológica con el desequilibrio nervioso.

Ahora bien, debemos guardarnos de cierto impulso que romantiza las comunidades indígenas como garantes del valor de lo comunal, entendido este como factor de protección contra la violencia y afecciones como la hiperexplotación, el aislamiento, la soledad, la insolidaridad o la competitividad, que aquejan a sociedades más próximas al modo de vida capitalista. Es, de hecho, en muchas ocasiones, el valor de lo comunal

el motivo que funciona como estresor o desencadenante del suicidio, cuando entra en conflicto con el proceso de constitución de una subjetividad que revisa desigualdades de poder. Las relaciones de poder, conflictos, frustraciones y disputas también pueden cosechar los mismos resultados esperables que en comunidades no indígenas, lo que nos pone en la pista para seguir considerando al suicidio como fenómeno inmune a épocas, culturas, género, edad, condición social o creencia.

No obstante, podríamos aspirar, y siguiendo de nuevo a Guillermo Rendueles, a trazar ciertos «parecidos de familia» wittgensteinianos, antes de sucumbir al silencio, en un intento por seguir atesorando ese conocimiento artesanal sobre la condición humana.

§ 2. San Cristóbal de Las Casas y la autogestión del sufrimiento

Gracia Imberton Deneke es una antropóloga estudiosa del suicidio y la enfermedad de la vergüenza en la región chiapaneca, en poblaciones como Cantioc, Río Grande o Tila. En su libro *La voluntad de morir. El suicidio entre los choles* (2016) explica cómo desde la población chol se establece, en función de las causas, una clasificación de los suicidios que ocurren en el entorno: suicidios por brujería, por alcoholismo, por destino divino o por problemas. Este último tipo de suicidio, como explicación causal, va ganando terreno y desplazando a aquellos de orden sobrenatural, como consecuencia del esfuerzo por parte de las instituciones por disminuir el número de muertes, haciendo hincapié en la responsabilidad y agencia de los sujetos que deciden darse muerte. El estudio es profundo y complejo. Indica, recurriendo a los conceptos de estrategia y espacio social de Bourdieu, cómo dentro de este se producen disputas sobre desigualdades de poder, revisando constantemente jerarquías de género y edad en función de los cambios sobre las fuentes de riqueza, prestigio y reconocimiento, relacionados con la modernización y la globalización. Las narrativas, tomadas como relatos situados que reflejan «aquello por lo que vale la pena vivir o morir» (Bohannan citado en Imberton, 2016), muestran cómo el suicidio entre estas poblaciones rurales chiapanecas podría leerse como diagnóstico de poder (Chua citada en Imberton, 2016). Asimismo, puede concebirse como estrategia y forma de agencia (contrario a la posición de Durkheim, que establece el suicidio como causa estructural) para aquellos

que deciden darse muerte, bien como protesta final para cambiar la situación, bien para no seguir viviéndola: un síntoma del «nuevo vivir» frente al «viejo vivir» (Neila Boyer citada en Imberton, 2016).

San Cristóbal de Las Casas es una población chiapaneca (declarada Pueblo Mágico por el Gobierno mexicano¹) cuyas características resuenan con las explicaciones al suicidio hasta el momento propuestas. Hablamos de una población multicultural, mezcla de extranjeros provenientes de todas partes del mundo que (atraídos por cuestiones como el movimiento zapatista, el auge de los estudios antropológicos en los años 80 en la zona —motivados por la romantización de las comunidades indígenas como resistencia al sistema capitalista—, las creencias *folk* sobre las energías del valle, la oferta masiva de tratamientos alternativos inspirados en terapias *new age*) conviven con indígenas como los zinacantecos o chamulas, o con los autodenominados *coletos*, población de San Cristóbal que se considera descendiente directa de los primeros colonizadores españoles. La incidencia del fenómeno del suicidio en el lugar es remarcable, habiendo un problema de subregistro importante². La ley General de Salud del país³ no contempla a los supervivientes de suicidio como víctimas en el sentido de tener derecho al acceso a una atención y contención que mitiguen el posible efecto de réplica, que eleva hasta diez las víctimas potenciales por cada suicidio consumado.

Ante este abandono por parte de las instituciones, la población de San Cristóbal se autoacuerpa y germina un grupo autogestionado de ayuda mutua para afectados por suicidio. A este grupo comencé a asistir como participante y oyente, y a través del mismo pude realizar hasta quince entrevistas a profundidad no estructuradas a algunos de sus asistentes⁴. La dinámica del grupo se veía regida por el principio de

¹ La Secretaría de Turismo del Gobierno de México pone en marcha el programa de Pueblos Mágicos a partir del año 2001, con el objetivo de salvaguardar la riqueza cultural de ciertas localidades con un valor histórico, cultural y turístico reseñables. Es el caso de San Cristóbal de Las Casas.

² Imberton (2016) indica, entre las diversas causas del subregistro, deficiencias en la cobertura de las zonas rurales, preferencia por parte de los familiares de registrar otra causa de muerte para evitar el estigma y las posibles suspicacias (e incluso investigaciones, costos y trámites que se puedan suceder de las mismas).

³ *Gaceta Parlamentaria*, n.º 3988-IV, martes 25 de marzo de 2014.

⁴ Este trabajo fue posible gracias a una beca del CONACYT, destinada a cursar una maestría en Antropología Social en el CIESAS-Sureste. Al recibir esta beca lidié siempre con una incomodidad constante ante el hecho de que la mayoría de nuestros *objetos* de estudio eran poblaciones desfavorecidas

«escucha sin juzgar y con el corazón abierto». Su modelaje era no psicoterapéutico, se procuraba que fuera no jerárquico y que el espacio fuera sentido como seguro, pues se decía que compartir sanaba. A pesar de la explicación común del sufrimiento desde una teodicea cristiana que contempla el sufrimiento como una lección de vida, y a pesar de la presencia en el mismo grupo de creyentes de distintas religiones, sí se producían relaciones de poder motivadas, al menos, por un binomio racismo-clasismo imperante en la ciudad, a la hora de comprender y construir la narración sobre el sentido a lo que se percibía como sinsentido. La mayor parte de las asistentes al grupo eran mujeres, acompañadas en ocasiones por tímidos maridos que justificaban su presencia como apoyo a sus esposas. A medida que las sesiones avanzaban, se percibía cómo el sufrimiento actuaba como disolvente de la performatividad de género y la distinción público-privado que la acompaña: ellos también podían llorar. Y era también ese mismo sufrimiento el cemento social que convertía, a aquellos condenados a vivir en la liminalidad, en *communitas* justamente, pues el grupo fungía como proveedor de una sensación de posible y futura reintegración al tejido social. Sin embargo, la autogestión encontraba sus límites cuando personas con enfermedades mentales severas o en brote trataban de participar en el grupo, que se declaraba como falta de herramientas para lidiar con situaciones que se consideraban de riesgo.

La «escucha con el corazón abierto» posibilitaba un hablar franco. Este hablar franco o desmesura en el lenguaje consistía en la verbalización pública de sentimientos contradictorios y en principio no permitidos, ante todo por uno mismo, como pudiera ser el alivio que en ocasiones supone el suicidio de una persona querida con una larga carrera de sufrimiento. El deudo se arriesga con esta verbalización al rechazo, pero

de las que se extrae un material etnográfico con el que poder construirse una carrera en el mundo académico. El ejercicio de la antropología en estos términos nunca deja de ser angustiante cuando su matriz colonial se revela siempre como un mal consustancial y pareciera que crónico: el expolio ahora es intelectual. Uno se acerca entonces con resignación y como pidiendo perdón ante la cuestión del trabajo intelectual como algo vergonzante frente a este tipo de mundos, creyendo que se hace todo lo posible por la emancipación y creyéndose la excepción que confirma la regla de este juego académico cuando la relación con el sujeto de estudio perdura en el tiempo y se convierte en una amistad cuanto menos especial. Uno se acerca con prudencia entonces, como disculpándose, ante el problema de la desigualdad: qué derecho tienen los privilegiados a hablar del sufrimiento de los desposeídos; la violencia del opuesto, de los conjuntos excluyentes, es una amarga melodía de fondo que lo inunda todo. Una no quiere que la identifiquen como figura hegemónica —dentro de ciertos parámetros—, pero hay que partir de aquí: yo nunca he pasado hambre y el estado mexicano me pagó para que estudiara a los que sí.

aun así hace este ejercicio como forma de estabilización, de nivelación y de depuración de la violencia percibida como posible paso previo a cierta reconstrucción o reintegración. Por todo ello se conciben estos testimonios como parresías.

El *parresiastés* se comunicaba a través del oyente con el fallecido, consigo mismo, con los demás y, posiblemente, con un algo como pudiera ser un dios o un garante de una justicia totalmente fallida. Estas parresías pueden entenderse entonces como confesiones, tecnologías del yo, críticas hacia uno mismo y hacia los que ejercen el poder de forma desmesurada, búsquedas de sentido a lo que aparece como sinsentido, expresiones de la dificultad de convivir con la ambigüedad, así como de construir una nueva identidad como deudo; son también conexiones entre pasado-presente-futuro, reacciones al sufrimiento que genera la imposibilidad del discurso total. Son denuncias, al fin y al cabo, de la violencia percibida como estructural.

A este respecto, se encontraban rasgos comunes en las diversas parresías. Los rastreos comenzaban por las infancias, el origen tierno y afectable donde pudo ser plantada la semilla del mal que florecería y terminaría por arrancar de forma trágica algunas de estas vidas. Estos rastreos a veces se remontaban incluso al momento de la concepción: una de las personas a las que entrevisté manifestaba la idea recurrente de que todo su malestar podría quizás encontrar explicación en el hecho de haber sido concebido bajo los efectos del alcohol. Se inauguraba para mí de esta forma el miedo, moldeable pero siempre presente, a la herencia genética como un mal karma, constante en el imaginario colectivo de los entrevistados.

La violencia estructural como impedimento para el desarrollo natural de la vida, y como síntoma de la falta de reconocimiento, tomaba forma a través de la desestructuración familiar, del adulterio *institucionalizado*, del alcoholismo y la drogadicción o de la cultura de la violación. Ese fracaso del proyecto del reconocimiento era percibido también dentro de parámetros de afectividad, de ser tenido en cuenta por otro como sí mismo (Ricoeur, 1996), pues no hay una existencia subjetiva que pueda prescindir de la comunidad del nosotros, que otorga el cobijo que ofrecen los parámetros de espacio y tiempo; la existencia subjetiva no podría prescindir de que alguien la reconociera, de la mirada fundante, de la investidura de sentido.

§ 3. Narrativas sobre suicidio

Se presenta ahora un breve resumen de algunas narrativas sobre suicidio, fruto de las entrevistas a profundidad no estructuradas que se pudieron realizar a algunos de los asistentes al grupo autogestionado de ayuda mutua para afectados por suicidio. A este grupo asistían familiares y allegados de personas supervivientes o bien fallecidas por suicidio; también acudían algunos supervivientes o personas con ideación suicida, con los que también pude entrevistarme y cuyos casos no se presentarán en esta ocasión.

En la introducción hablábamos de la intensidad etnográfica (Larrea, 2011) como actitud metodológica que permitía considerar la potencia de la emoción como guía para la ampliación de la comprensión del fenómeno que se desea estudiar. Al hablar de emociones nos adentramos en el campo del contagio, la transferencia y la empatía, cuestión clave que daría paso a la reflexión posterior sobre una pretendida autoridad etnográfica que se invierte, pues dicha autoridad descansaría más bien sobre los informantes, dando paso así a una etnografía colaborativa.

Se quisieron tomar las emociones como síntomas de la potencia que se manifestaba a través de un discurso no intervenido: los ritmos, los dibujos de las diferentes flechas del tiempo, eran una sinfonía curiosa de razones, condensación de espíritus diversos, odios, plegarias, anhelos. Había culpa a raudales en las voces de los diversos protagonismos de historias de las que se es testigo y viceversa. Un hallazgo capital para mí fue darme cuenta de cómo al principio pensaba que una mente adolorida, como daba por hecho que era la de mis interlocutores, sería incapaz de dar coherencia a los hechos que se presentaban en el monólogo como una mezcla de fantasmas que generaban identidades múltiples y en ocasiones acéfalas, imágenes... Todo convivía como una masa informe vista desde fuera pero que se vive como orden natural desde dentro. Y efectivamente, me percaté de cómo probablemente la mente adolorida era la mía: la necesidad de orden en el discurso aparecía con desespero. Descubrí mi ceguera ante el hecho de que la salud de lo vivo se expresaba a través de la continua retroalimentación entre los subjetivos caos y orden, y los discursos a los que me enfrentaba no eran excepción. Escribiría por aquél entonces en el diario de campo:

Choco de bruces y caigo de rodillas frente a nuestra herencia, a nuestra tradición y ontología, que no es capaz de recoger un discurso sin intentar clasificar, analizar: qué es y qué no es real; qué es y qué no es experiencia válida; qué es relevante y qué son puras imaginaciones, fantasmas... Es un relato en el que no hay tiempo ni secuencia; no hay espacio o coordenada: el dolor y el sufrimiento marcan el ritmo, ponen sus pesos y deforman o forman el discurso.

Partía de lo indefinido, de una masa informe que ansiaba perfilar. No entendía en aquel momento que pretender orden en el discurso era un indicador de que la vida se impide; la presa estalla como síntoma de buena salud y, contra todo pronóstico, encuentra cauce. En ese no entender nada aparecía el sentido de una bella manera. Como en la teoría del caos, estos discursos emergían como superorganismos de los que podía identificar algunas partes, pero la interacción, el juego entre las mismas, era ciertamente impredecible.

Los recursos con los que contaba eran la incisión microscópica —a mi alcance— y el *collage* cuya composición permiten los pedazos resultantes de las disecciones posibles. Al trabajar con estas narrativas sobre suicidio se ponía en juego un esfuerzo de decantación temporal que no entendía de premuras, pero que exigía un delicado equilibrio en la elaboración de lo vivido frente a la fagocitación del olvido: un ejercicio de afección, desafección y reafección con los presentes y los ausentes.

§ 4. «Nosotros somos pobres, pero no hacemos esas cosas»

Y... cuando lo bajaron... todavía estaba... ¡estaba caliente! [...] Lo único que no podía decirle [...] decirle que me perdonara, ¡¡que no podía haberle dado lo que él necesitaba...!! Ese amor de madre que él necesitaba, que la mamá le había negado... Y... cosas materiales, ¡que no me alcanzaba...! Y... ¡¡nada!! No dejó nada, no dejó escrito nada. Nada...

O. me habló del suicidio de su sobrino de 16 años, al cual ella decidió acoger «como si fuera suyo» al haber sido abandonado por su familia nuclear, cuando su madre se separó del marido —y padre— alcohólico, y decidió iniciar una nueva relación. O. indica factores clave, como el abandono paterno y materno y una pobreza material que frustraba ciertos deseos, como desencadenantes para el ahorcamiento de su sobrino producido en la casa familiar. Ante el hecho terrible, O. tendría que lidiar, además, con amenazas por parte de los vecinos, que la apremiaban a «darle sus rezos al difunto»,

para lo que se requería un dinero del que ella no disponía, pues decían que comenzaban a verlo vagar por el barrio. Una de las amargas caras del pensamiento mágico es la violencia implícita del miedo a un contagio que, como miedo en sí, empezaba ya a propagarse.

O. incorporaba el lúcido manejo de las tecnologías del yo además de su propia autocensura. Hablamos durante varias horas en un café, y cuando prendí la grabadora, parecía que se hubiera destapado una botella a presión, pues las imágenes se sucedían a borbotones. Próximas a agotarse, O. volvía a ellas minutos después con desespero: el desvanecimiento de su potencia era un alivio culposo, y no parecía dispuesta a que los únicos recuerdos, aunque crónicamente dolorosos, se movieran un milímetro y se profanase así su altar personal. La imagen que el suicida imprime en los cuerpos aún vivos es una póstuma gestión, una economía del cuerpo fallecido poderosísima en sus términos.

En el relato de O. se podía entrever una explicación al terrible hecho como una respuesta lúcida, como dice Desviat (2018), ante la humillación y la vergüenza. Quizás la humillación y la vergüenza de ser expulsado por la pareja de su madre de su casa actuaron como estresores que activaron el mecanismo del deseo de ingresar y pertenecer a la fraternidad que se despliega en el nivel horizontal del esquema de la violencia patriarcal que propone Rita Segato (2013). El ingreso a la fraternidad y el pacto de silencio se sellan a través de la ofrenda de una víctima sacrificial —tradicionalmente el cuerpo femenino que mora en el plano vertical— que en este caso resulta en un autosacrificio —que también puede convertirlo en mártir—, como muestra de los valores propios de la hombría necesaria para ingresar en la fraternidad ya en muerte, y que lo ha expulsado sin haber llegado a pertenecer previamente en vida. Freud hablaría en términos de desviación hacia sí mismo de la violencia percibida. Acontece entonces la escisión del sujeto (Macho, 2021): aquel que se quita la vida se duplica en quien la quita y a quien se la quitan, pudiendo considerarse el suicidio como una forma de agencia y de abducción de la agencia simultáneas.

Frente a la potencia de la imagen del fallecido, la inercia del discurso perdía el equilibrio. Ante el languidecer y la fragilidad de la lógica causa-efecto —cuyo alivio brillaba por su ausencia—, y en un intento desesperado por recomponerse frente a la sensación de entropía, acontece el reparto masivo de las culpas como necesidad de

explicación del mal, necesidad bajo la cual subyace la necesidad asimismo de racionalizar dicha culpa (Dodds, 1993). El cuerpo del adolescente se constituye ya en sí mismo como imagen/mensaje que comunica precisamente el fracaso de la comunicación y el proyecto del reconocimiento.

A este respecto, Nietzsche, en el tratado segundo de *La genealogía de la moral* (2011), relaciona culpa y deuda (mismo término en alemán: *Schuld*). Si concebimos la relación entre deudo y suicida como la relación entre acreedor y deudor, el suicida, a través de la culpa, el sufrimiento y el dolor que genera su acto, posee el cuerpo del deudo y escribe en él como cuerpo para su memoria. Según Nietzsche, Clastres o Durkheim, es a través del dolor y el sufrimiento cómo se crean memoria e identidad (Das citada en Ortega, 2008). Podemos hablar de una patria de los supervivientes de suicidio, cuya bandera y moneda de pago es la culpa que, en algunos casos, puede llevar a repetir el acto.

§ 5. «Soy producto simbólico de una violación»

Tú me dices: «¿Qué tiene que ver con la violación?», ¡puta, todo! Porque esta raíz de esta familia se fundó en una violación. Ese fue el efecto de la violación: no solamente fue el trauma personal, individual de mi mamá. Es todo lo que generó. Se fundó una familia sobre la violación. Es doloroso eso. Es cruel. Y eso yo no lo había visto.

La madre de X. se suicidó, después de varios intentos, ingiriendo un químico utilizado comúnmente en plantaciones de café y otros cultivos, un tipo de suicidio recurrente en la región y que, en este caso, no fue registrado como tal, como muchos otros; es este un ejemplo más del gran subregistro existente. X. habla de un evento clave en la vida de su madre como explicación para su depresión y suicidio: de joven, al regresar con su novio de una fiesta, cuatro hombres los asaltaron y la violaron. X. explica cómo entonces en ese momento urgía «salvaguardar el honor de la virgen perdida», por lo que la madre y aquel novio tuvieron que casarse. X., como hija, explica claramente y con un relato crítico y coherente la relación establecida entre el suicidio de su madre, la violencia estructural y la cultura de la violación. A pesar de ello, se percibía un sufrimiento claro por ser también protagonista del fracaso del proyecto familiar (que ella comprende también lúcidamente como institución opresora, en

especial para la mujer), un proyecto fallido relacionado con una pureza manchada que compararía con un árbol cuya raíz está podrida.

X. cuenta cómo su madre le confesó que ella no hubiera querido casarse y tener familia, pues su verdadera aspiración era convertirse en una profesional, aspiración que pudo cumplir a pesar de las cargas familiares. Cuando el trabajo cesó para la madre de X., el deterioro comenzó a ser más acusado, pues también cesaría la identidad de mujer libre e independiente que le otorgaba el desempeño de su profesión, como válvula de escape a la otra identidad de mujer de familia, sumisa y resignada, y a la que se percibía que estaban todas las mujeres por defecto destinadas. Parecía que no había reorientación ni reeducación posible para la vida de la madre de X. después de la muerte de su propia madre, a quien estaba demasiado unida, y la cual avivó una rebelión corporal en forma de enfermedades gastrointestinales que no encontraban ni origen ni cura. El desarraigo se adueñó de su existencia y se vio expulsada de la comunidad de los vivos:

Hay unas fotos, o hubieron, porque creo que a mi hermano se le desaparecieron del teléfono, en donde... yo no sé cómo explicar esto [...] ver esa imagen de mi mamá era como ver un cuerpo muerto... ¿ya? Era ver un cuerpo. ¿Muerto por qué? Porque se movía, porque sí, tenía dirección la vista, no como un cuerpo muerto realmente que la vista está perdida. No. La vista digamos que tenía cierta dirección. Pero por cierta dirección me refiero a que era un vacío en esa mirada... que es indescriptible. Yo, la depresión, no se la deseo a nadie. A nadie. Porque es espantosa. Es espantosa. O sea, realmente es... es triste. Es frustrante [...] cuando mi mamá decía que se quería morir, porque una vez, por ejemplo, le pidió a mi hermano que le pasara el coche encima [...] Y sus ojos, su mirada triste... ausente... esa sonrisa que parecía una mueca, tratando de demostrar algo que no había, pues.

El uso de metáforas e imágenes que refieren a la distinción cuerpo-alma/espíritu, por ejemplo, dan cuenta de la escisión del sujeto ya mencionada (Macho, 2021) y percibida por aquellos testigos de la depresión. Las metáforas son entonces un recurso pedagógico para uno mismo, para el interlocutor, y como forma de comunicación posible del propio discurso corporal⁵ y afectivo. Estábamos frente a una cacofonía que se imponía como lenguaje en andamiaje. Cuando el discurso de las sensaciones corporales se imponía, se abandonaba el plano del sentido, la estrategia de la

⁵ Las sensaciones de calor y frío con relación al cuerpo fallecido eran expresadas con frecuencia.

secuencia, y las herramientas posibles eran la metáfora, la alegoría y las imágenes. La mirada perdía asimismo privilegio (Cusicanqui, 2015) y el cuerpo, todo percepción, queda anclado en el habitar del instante/imagen en tanto la vida se prolongue.

§ 6. «La esquizofrenia es como el infierno eterno de los cristianos»

Entonces, ¡era realmente para toda la familia un tipo de infierno! Y... Un día me habló, era un jueves. Era antes de Navidad. Y me dijo: «K., yo ya no quiero vivir así. Esto es terrible. Yo quiero derecho a eutanasia». Y me sorprendió, porque su voz era como de una mujer ¡anciana! Y entonces... pues yo le dije: «Yo te entiendo esto, de veras, es... yo tampoco quisiera vivir así, y creo que tendrías el derecho de eutanasia, pero...». Entonces me dice: «Por favor, por favor K., mátame», y... Bueno, ahí sentí como que realmente en una situación así, matar una persona podría ser como un acto de amor [...] Y al otro día vinieron los zapatistas a marchar a la ciudad, seis mil zapatistas, calladitos... Pues siempre es algo que impresiona mucho. Y como ella tenía todo el rollo, pensamos que le entró el pánico, y pensó: «Ahora sí ya vienen por mí», y se ahorcó [...] Realmente, pensándolo, ahorita, no lo había pensado en mucho tiempo, una... una tragedia como de las tragedias griegas. Una súper tragedia.

K. me habló de su nuera, una mujer joven, con muchas cualidades y que padecía esquizofrenia. Siendo ella pequeña, el comandante Marcos le dedicó un poema; este hecho desestabilizaría el precario equilibrio de la nuera de K. cuando la enfermedad comenzó a agravarse. Presentaba una obsesión que consistía en el espionaje por parte de los zapatistas, cuyo objetivo era matarla por serle infiel al comandante Marcos con el hijo de K. y padre de sus hijos, los nietos de K. Tras su fallecimiento, K. comenzó a expresar preocupación por ellos, preguntándose por el origen de las enfermedades mentales y su condición de posible castigo.

Con delicadeza, sentimiento y profundidad, K. exploraba las preguntas que la muerte de su nuera le había dejado: ¿cuál es la vida que merece la pena ser vivida? Fantasaba con un lugar donde aquellos que quisieran suicidarse pudieran acudir y poner punto final a sus vidas de forma digna. Claro que, si esto así fuera, el tabú y el morbo que rodean al suicidio habrían desaparecido, privilegiando el sufrimiento de los que quieren morir y no de aquellos que los sobreviven. K. tampoco desvariaba demasiado respecto a su fantasía: en 1928 existía ya un Centro para los Cansados de Vivir, de la Comunidad Ética Vienesa, entre cuyos colaboradores estaría Viktor Frankl.

En 1948, dicho centro evolucionaría a uno cuyo objetivo sería la prevención, contrastando con la asistencia afectiva prestada para aquellos cansados de vivir (Macho, 2021). La idea del suicidio llega a ser un consuelo tremendo, dado que vivir sin ella sería ya motivo suficiente para llevarlo a cabo. Al mismo tiempo, este mismo consuelo puede generar obsesión y ansiedad cuando vivir es esperar una muerte de la que, naturalmente, ni se escapa y ni se conoce cuándo acontecerá, pero que uno siempre podrá elegir adelantar. Freud diría (citado en Rendueles, 2018) que la incapacidad para lidiar con lo efímero es substrato de una depresión que puede caminar hacia la muerte autoinfligida.

§ 7. «Él lo planeó, fue un samurái»

Él lo hizo conscientemente. Lo dejó todo bien preparado. Sus razones tendría... ¿Conocen las bolitas que golpean una y golpea a todas las demás...? Así fue el suicidio de mi hijo para nuestra familia: nos sacudió a todos. Pensé que tener otra hija iba a resolver mi matrimonio para que mi marido dejase de chingadear. Mi hijo era el papá de mis hijas. A la segunda no la queríamos, fue un embarazo no planeado. Nosotros éramos los padres soñados porque «dejábamos ser» a nuestros hijos. [De pequeña] yo sentía que mi casa era una cárcel. Intenté suicidarme, una noche que era fiesta y había fuegos artificiales. Pensé: «Ay, ¡qué bonito! Ya quiero descansar y estar con dios». Me enojé cuando vi que sobreviví: «Dios no me quiso».

Cuando me encontré con J. y A., iban a hablarme del suicidio de su hijo de 36 años, al que encontraron ahorcado en una habitación de un hotel, hecho que atribuían a su politoxicomanía. Sin embargo, durante la entrevista terminaron por relatarme sus propios intentos y/o deseos de suicidio. Esto ocurrió también en otras entrevistas, y también coincidían con otros entrevistados en el miedo a la genética al expresar preocupación por sus nietas.

J. y A. demandaban para sí mismos una libertad en cuanto a la performatividad de género cuando A. se negaba a ser la madre abnegada que aguantaba los excesos de un marido infiel que, cuando estaba presente, lo hacía bajo los efectos del alcohol, acentuando así las expresiones de violencia. J. no quería ser ese padre que fue: él quería haberse sentido libre para poder demostrar afecto y ser amoroso con sus hijos. Y, sin embargo, y a pesar de estas mentes abiertas y deseosas de una libertad negada,

siempre me pregunté si, en el caso de haberse suicidado una de sus hijas, la considerarían como una samurái. El sesgo de género en el suicidio es también una cuestión marcada, pues mientras ellos son percibidos muchas veces como valientes héroes que ponen fin a un sufrimiento atroz, ellas son cobardes que faltan a sus deberes (Owens y Lambert, 2012), patologizándose y estigmatizándose sus conductas previas.

Con J. y A. tomaría contacto por vez primera con la belleza que reside en la escucha de un discurso aparentemente incomprensible, cuya coherencia interna viene dada por elementos que sobrepasan al mero uso de la palabra. J. y A. eran el ejemplo de reconstrucción y negociación diaria del sentido como agarre parcial que permite continuar, ejemplo del exilio del deudo a habitar otras coordenadas espaciotemporales, ejemplo del pensamiento encarnado. Tanto para ellos como para mí, y a modo bergsoniano, se ponía en práctica una intuición que permitía una comprensión mayor que la que ofrece la inteligencia como diseccionadora de fragmentos de realidad. En mi caso, la visión de túnel inicial, y que aplicaba por defecto, impedía apreciar la potencia de la ambigüedad y la contradicción.

§ 8. Conclusiones

214

A tenor de todo lo expuesto, podemos concluir que esta investigación se reveló como una descripción etnográfica colaborativa de la gestión del sufrimiento que generan la ambigüedad y las contradicciones que surgían a la hora de negociar el sentido como categoría total en la experiencia del duelo por suicidio. La inicial búsqueda de similitudes nos deja la reflexión precisamente de que los casos expuestos no deben ser entendidos como variaciones sobre un mismo tema⁶, sino como creaciones dentro de la ruptura de lo que supone perder toda orientación. Son ejemplos de creación de ciertos agarres negociados diariamente que sirven para continuar. La búsqueda de explicación a los suicidios, como reconstrucción, no sirve para aliviar al cuerpo angustiado que se mueve buscando el alivio que comporta una lógica de causa-efecto como totalidad, que se desvela como un patrón de tensión-relajamiento (Fuente, 2014). Esta racionalización no es suficiente para lidiar con el

⁶ Guillermo Rendueles (2018) conmina a hablar de *suicidios*, salvaguardando las características específicas de cada caso, y no tanto de suicidio como fenómeno generalizable.

sufrimiento, como síntoma de esa imposibilidad de discurso total que se asocia a la categoría de sentido. El duelo por suicidio habilita entonces repensar categorías como identidad, memoria, tiempo vivido, cuerpo, reconocimiento... a través de la palabra. En el contexto del grupo autogestionado de ayuda mutua para afectados por suicidio, el uso de esta palabra compartía claramente las características claves del ejercicio parrésico. Los testimonios, por su fuerte trascendencia política, fueron concebidos por tanto como parresías.

En este sentido, la experiencia de sobrevivir al suicidio de un ser querido fuerza a la inteligencia —entendida como el desarrollo de herramientas para enfrentarse a la vida— a un nivel en el que caben simultáneamente infinidad de explicaciones contradictorias, y ninguna de ellas comporta alivio, sin que ello suponga el cese de la funcionalidad. Es esta simultaneidad y ambigüedad lo que genera sufrimiento y desgaste, y el sufrimiento solicita esas infinitas propuestas como síntoma propio. Esa simultaneidad procura al mismo tiempo una especie de distracción y olvido del mismo sufrimiento, en tanto en cuanto el sistema se dedica a trabajar con las diferentes piezas para que pueda emerger una sensación de reposición y estabilidad. La realidad se experimenta de manera más desconectada y más concentrada simultáneamente; una suerte de meditación o abstracción intensa y profunda se da al mismo tiempo que una concentrada percepción, puntiaguda y dolorosa, operaciones y capacidades estas —simbólicas y pragmáticas— antes improbables en coexistencia, que sin embargo se ponen en juego para lidiar con un sufrimiento muy superior a la capacidad de padecimiento.

Se compartieron aquellas derivas del pensamiento relativas a cierta metodología, estrecha e indudablemente relacionada con el núcleo de la cosa en sí: la dificultad de expresión a través del lenguaje de atmósferas que lo desbordan ampliamente. Veíamos cómo la incisión microscópica como método de presentación de cuerpos concretos procura congoja cuando significa una ruptura del *continuum* del discurso del mismo cuerpo sobre su sufrimiento propio, concibiéndolo como la incapacidad de discurso asimismo, y viceversa, la incapacidad de discurso como sufrimiento. Sin embargo, tampoco se trata de renunciar a ella. El discurso se liga a lo conceptual, y la herramienta conceptual, frente al sufrimiento, se rinde a lo metafórico, a la imagen. El lenguaje, como recurso inercial, asiste hasta donde le es posible al cuerpo sufriente, un

cuerpo que aprende a partir del suicidio que el heredado estilo cognitivo del pensamiento lineal, las explicaciones o conceptos totales o identidades únicas son cálidas ficciones cuya capacidad de sostén encuentra sus límites en situaciones asimismo límite. Las imágenes que afectan al cuerpo pasan a ser memoria y se abren paso de nuevo a través del cuerpo. El cuerpo se establece entonces como materia afectable y como condición de posibilidad de creación de gestiones de sentido parciales frente a la ausencia de posibilidad de discurso. Las imágenes se abren paso a través del cuerpo y del lenguaje. Este lenguaje permite crear entonces agarres, sentidos parciales como monumentos naturales, móviles; un lenguaje que, como decíamos, se orienta más por patrones estéticos: puestas en forma a través de la imaginación.

Síntoma del sufrimiento como incapacidad de un discurso total es la constante aparición de metáforas e imágenes relacionadas con lo corporal y con el ámbito de los sentidos. Estas metáforas tienen una función pedagógica y actúan también como lubricante para tragar lo intragable, para dar forma a un evento enquistado en el cuerpo y hacerlo cuerpo a través de la palabra y de su cotidianidad, para que deje de doler tanto, sin quitarle el componente de injusticia social y denuncia de la violencia estructural que inhabilita el proyecto del reconocimiento —denuncia común del *parresíastés*—, y que, como decíamos, se percibe como necesario para la constitución de cualquier existencia subjetiva.

Bibliografía

- Camus, Albert (1995), *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza
- Desviat, Manuel (2018) «Epílogo: el rechazo de vivir, o la muerte por la propia mano», en Guillermo Rendueles, *Suicidio(s)*. Madrid, Editorial Grupo 5.
- Dodds, E. R. (1993), *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza
- Durkheim, Émile (2012), *El suicidio*. Madrid, Akal.
- Foucault, Michel (2012), *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (1980), *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- Fuente, Eduardo de la (2015), «Thinking contradictory thoughts. On the Convergence of Aesthetic and Social Factors in Recent Sociologies of Art», en *The Routledge Companion to Art and Politics*. 53-66.
- Fuente, Eduardo de la (2014), «Why Aesthetic Patterns Matter: Art and a “Qualitative” Social Theory», en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 44:2. 168-185.

- Giddens, Anthony (1995), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península.
- Imberton Deneke, Gracia (2016), *La voluntad de morir. El suicidio entre los choles*. México, FLACSO.
- Imberton Deneke, Gracia (2014), «Vulnerabilidad suicida en localidades rurales de Chiapas: una aproximación etnográfica», en *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 12 (2). 81-96.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1995), *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.
- Larrea Killinger, Cristina (2011), «Intensidad etnográfica. Reflexividad y emoción en el trabajo de campo», en *Ankulegi*, 15. 11-22.
- Macho, Thomas (2021), *Arrebatat la vida. El suicidio en la modernidad*. Barcelona, Herder.
- Marx, Karl (2021), *Sobre el suicidio* (Nicolás González Varela, ed.). Madrid, El Viejo Topo.
- Mveng, Engelbert (1985), *L'Afrique dans l'Église: paroles d'un croyant*. Paris, L'Harmattan.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza.
- Ortega, Francisco A. (2008), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Colección Lecturas CES.
- Owens, Christabel y Helen Lambert (2012), «Mad, Bad or Heroic? Gender, Identity and Accountability in Lay Portrayals of Suicide in Late Twentieth-Century England», en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 36, núm. 2. 348-371.
- Rendueles, Guillermo (2018), *Suicidio(s)*. Madrid, Editorial Grupo 5.
- Ricoeur, Paul (1996), *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Segato, Rita (2013), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Vitenti, Livia (2016), *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio. Una reseña crítica*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

