

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SERIE LIBROS FLACSO-CHILE



SUICIDIOS CONTEMPORÁNEOS: VÍNCULOS, DESIGUALDADES Y TRANSFORMACIONES SOCIOCULTURALES. Ensayos sobre violencia, cultura y sentido

Gabriel Guajardo Soto
(Editor)

Santiago de Chile, septiembre de 2017

Esta publicación debe citarse como:

Guajardo, G. (Ed.) (2017). *Suicidios contemporáneos: vínculos, desigualdades y transformaciones socioculturales. Ensayos sobre violencia, cultura y sentido*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile.

Ediciones FLACSO-Chile

Av. Dag Hammarskjöld 3269, Vitacura - Santiago de Chile

www.flacsochile.org

Impreso en Santiago de Chile

Septiembre de 2017

ISBN Libro impreso: 978-956-205-262-7

Descriptorios:

1. Suicidio
2. Estadísticas
3. Violencia
4. Sentido
5. Cultura
6. Pueblos indígenas
7. Cibersuicidio
8. Misiones suicidas
9. Ciencias Sociales
10. Políticas públicas

Producción Editorial: Marcela Zamorano, FLACSO-Chile.

Diagramación interior: Marcela Contreras, FLACSO-Chile.

Diseño de portada: Marcela Zamorano, FLACSO-Chile.

Impresión: Gráfica LOM, Concha y Toro 25, Santiago, Chile

Este libro es una publicación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Chile. Sus contenidos no pueden ser reproducidos o traducidos totalmente o en parte, sin autorización previa de FLACSO-Chile.

Las opiniones versadas en los artículos que se presentan en este trabajo, son de responsabilidad exclusiva de sus autores(as) y no reflejan necesariamente la visión y puntos de vista de FLACSO-Chile ni de las instituciones a las cuales se encuentran vinculados(as).

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
PRESENTACIÓN Ángel Flisfisch Fernández	13
PRÓLOGO Gianna Gatti Orellana	15
INTRODUCCIÓN Gabriel Guajardo Soto	19
PARTE I	25
SITUACIÓN ACTUAL Y PERSPECTIVAS PARA EL ANÁLISIS	
CAPÍTULO 1. Caracterización del suicidio en Chile: ¿qué nos dicen nuestras estadísticas? Alberto Larraín Salas y Francisca Lobos Mosqueira	27
CAPÍTULO 2. Una aproximación lingüística del suicidio: orígenes y problemas de uso actual en la lengua española Christian Rivera Viedma	45
CAPÍTULO 3. Suicidio, violencia contra el sí mismo y la pulsión de muerte: Una aproximación crítica Marta Josefa Bello Hiriart	57

PARTE II	79
VÍNCULOS Y RELACIONES	
CAPÍTULO 4.	81
El suicidio más allá de la lógica deficitaria. Un estudio de caso Francisco Ojeda G.	
CAPÍTULO 5.	101
Suicidio: el control de la sociedad y sentido a la vida de los individuos José Lledó Muñoz	
CAPÍTULO 6.	111
Suicidio e infancia: hacia una sociedad que escuche y reconozca al otro Carolina Victoria Parra Chiang	
CAPÍTULO 7.	121
Suicidio adolescente y los vínculos relacionales Soledad Arriagada	
PARTE III	131
DIFERENCIAS Y DESIGUALDADES	
CAPÍTULO 8.	133
Etiologías del suicidio pehuenche: trauma territorial y fuerzas negativas en Alto Biobío, Chile Claudio González Parra, Jeanne W. Simon y Elda Jara	
CAPÍTULO 9.	153
Papa Ismusqa y la otra vida. Estudio etnográfico sobre el suicidio femenino en el área rural de Cochabamba, Bolivia Yara Morales	
CAPÍTULO 10.	187
Cibersuicidio: un nuevo escenario del suicidio Claudia Baros Agurto	
CAPÍTULO 11.	205
Misiones suicidas: violencia y muerte en los fundamentalismos islámicos y judíos Isaac Caro	

CAPÍTULO 12.	213
Suicidio en población LGBTI, un enfoque forense en el contexto de los derechos humanos en Chile Diana Aparicio Castellanos	
PARTE IV	229
REGLAS, NORMAS Y TRANSFORMACIONES	
CAPÍTULO 13.	231
Dispositivo metodológico crítico y transformador para delimitación del tema de investigación ‘suicidio en la escuela’ Gabriel Guajardo Soto, María Isabel Toledo Jofré, José Lledó Muñoz, Carolina Victoria Parra Chiang	
CAPÍTULO 14.	263
Salud mental como derecho: Los casos de implementación de las leyes de salud mental en Estados Unidos y Chile Alberto Larraín Salas y Teresa Abusleme Lama	
AUTORES Y AUTORAS	297

ABREVIATURAS, SIGLAS Y ACRÓNIMOS

AMIA	Asociación Mutual Israelita Argentina
APS	Atención Primaria de Salud
AVAD	Años de vida ajustados por discapacidad
AVD	Años de vida perdidos por discapacidad
CDN	Convención sobre los Derechos del Niño
CELADE	Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CESFAM	Centro de Salud Familiar
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIE-10	Clasificación Internacional de Enfermedades
COMISCA	Consejo de Ministros de Salud de Centroamérica
COSAM	Centro Comunitario de Salud Mental
DEIS	Departamento de Estadísticas de Información de la Salud
DEIS-MINSAL	Departamento de Estadísticas de Información de la Salud del Ministerio de Salud. Chile
DSM-V	Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders
EUA	Estados Unidos de América
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FONASA	Fondo Nacional de Salud de Chile
Fundéu BBVA	Fundación del Español Urgente de BBVA
GLTBI	Gays Lesbianas, Transgénero, Bisexuales, Intersexuales

INE	Instituto Nacional de Estadísticas
ISAPRE	Instituciones de Salud Previsional
LGTB	Lesbianas, Gays, Transgénero y Bisexuales
LGTBI	Lesbianas, Gays, Transgénero, Bisexuales, Intersexuales
LGBTITI	Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgéneros, Travestis, Transexuales e Intersexuales
MINEDUC	Ministerio de Educación, Chile
MINSAL	Ministerio de Salud, Chile
MDS	Ministerio de Desarrollo Social, Chile
NTLLE	Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española
PAHO	Pan American Health Organization
PDI	Policía de Investigaciones de Chile
PNPS	Programa Nacional de Prevención del Suicidio, Chile
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico
OEA	Organización de Estados Americanos
OPS	Organización Panamericana de Salud
OMC	Organización Mundial de Comercio
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONG	Organismo No Gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
RAE	Real Academia Española
RTC	Respuesta a Trauma Colonial
Scielo	Scientific Electronic Library Online
SEREMI	Secretaria Regional Ministerial
SML	Servicio Médico Legal
UN	United Nations
WHO	World Health Organization
WoS	Web of Science

CAPÍTULO 9.

PAPA ISMUSQA Y LA OTRA VIDA. ESTUDIO ETNOGRÁFICO SOBRE EL SUICIDIO FEMENINO EN EL ÁREA RURAL DE COCHABAMBA, BOLIVIA

Yara Morales

*Punkuykita pasajti/
pitaj wañupum ninki/
pitaj kanqari mana noqa descraciada Khaspari*

*Cuando pase por tu puerta
no preguntes quién murió
de las seres desgraciadas quién será no siendo yo
(Anónimo, frase local)*

Introducción

La mejor forma de huir de tus propias culpas, es desentrañar los fantasmas familiares que te persiguen. Por años, los pobladores de Pocona no habían consentido ninguna mirada al pasado que les permita saber qué ocurrió en la década de los ochenta cuando 56 mujeres de este lugar decidieron suicidarse con Paraquat, pesticida utilizado en la agricultura; en una época en la que varios proyectos de modernización agrícola ingresaron a las comunidades rurales. Hasta aquel momento no se había indagado en la razón estructural por la cual en un solo año habían ocurrido tantos suicidios a la vez; mucho menos se hizo el intento por comprender por qué eran las mujeres jóvenes, más vulnerables a la epidemia.

En la investigación “Papa Ismusqa y la otra vida: Estudio Etnográfico sobre Suicidio Femenino en el área rural de Cochabamba” se analiza cómo se vincula el fenómeno del suicidio femenino con la modernización agrícola, la que produjo cambios drásticos en las dinámicas de las familias quechua hablantes, trastocando además la relación tradicional con la tierra. Así también se estudia como estas familias campesinas vivían el proceso de transformación de su agricultura familiar en un

escenario donde el común denominador era: superficies reducidas de tierras productivas, un limitado acceso al riego, inexistentes activos para comercializar sus productos agrícolas y pequeños volúmenes de cosechas. Todo esto llevó a los productores a resignarse a los peores precios del mercado de ese entonces.

En este contexto, la cohesión comunitaria y sus estrategias de sobrevivencia se fueron desbaratando, empezando a sustituir los modos cooperativos de producción por un intercambio en moneda al interior de la economía campesina, la economía de mercado había monetizado la tierra. Los comunarios hombres comenzaron una paulatina migración a otros sectores productivos a fin de satisfacer las demandas del nuevo paquete tecnológico. A su vez, las mujeres debieron asumir el lugar de cabeza de la familia así como de la productividad de la tierra. Esta modificación de roles generó una nueva estructura organizativa que transformó la lógica de negociación del trabajo comunitario agrícola. La mujer, para resolver las múltiples tareas productivas a las que no daba abasto, inició un proceso de contratación de peones rompiendo con los esquemas sociocomunitarios de relaciones de género que esperan que la mujer ocupe roles de subordinación al interior de la organización general de la comunidad. En este proceso, y bajo un modelo comunitario de hegemonía masculina como el de Pocona, recae sobre estas mujeres el Jawanacu o Miramiento, que opera como un sistema de control social sobre el comportamiento de la comunidad.

El estudio pretende comprender las transformaciones sociorelacionales experimentadas por las familias en torno a la “modernización” seguida de un proceso de acumulación de capital de manera diferenciada y de un fraccionamiento, en el que confluyeron clase y etnia, encajando en la línea del tiempo con unos niveles altos de suicidio en ciertas comunidades del municipio de Pocona. Sus resultados abren el camino para otras vetas investigativas que den cuenta del impacto del cambio social y de las relaciones de producción a propósito de la introducción de cambios tecnológicos en comunidades campesinas.

Marco metodológico-problematización

*Ima phuyu jaqay phuyu
yanayaspa wasaykaman
uj warmi waqayninchari
paraman tukuspa kaman*

*Qué nube es aquella nube
que negreando viene de vuelta
será el llanto de una mujer
que convertida en llanto viene
(Anónimo, frase local)*

El núcleo central que guía el interés en este estudio es el suicidio de mujeres jóvenes articulado a diversas formas de violencia sobre la organización de comunidades agrícolas. Violencia ecológica y genética, al subvertir el orden de la naturaleza agrícola a favor de productos químicos; social, en tanto debilita la organización y el gobierno de la comunidad, así como las prácticas tradicionales de sobrevivencia de la población; y trastoca el rol de las mujeres, en tanto se las desplaza sin transición de un lugar a otro en el orden de género desarrollado por la comunidad.

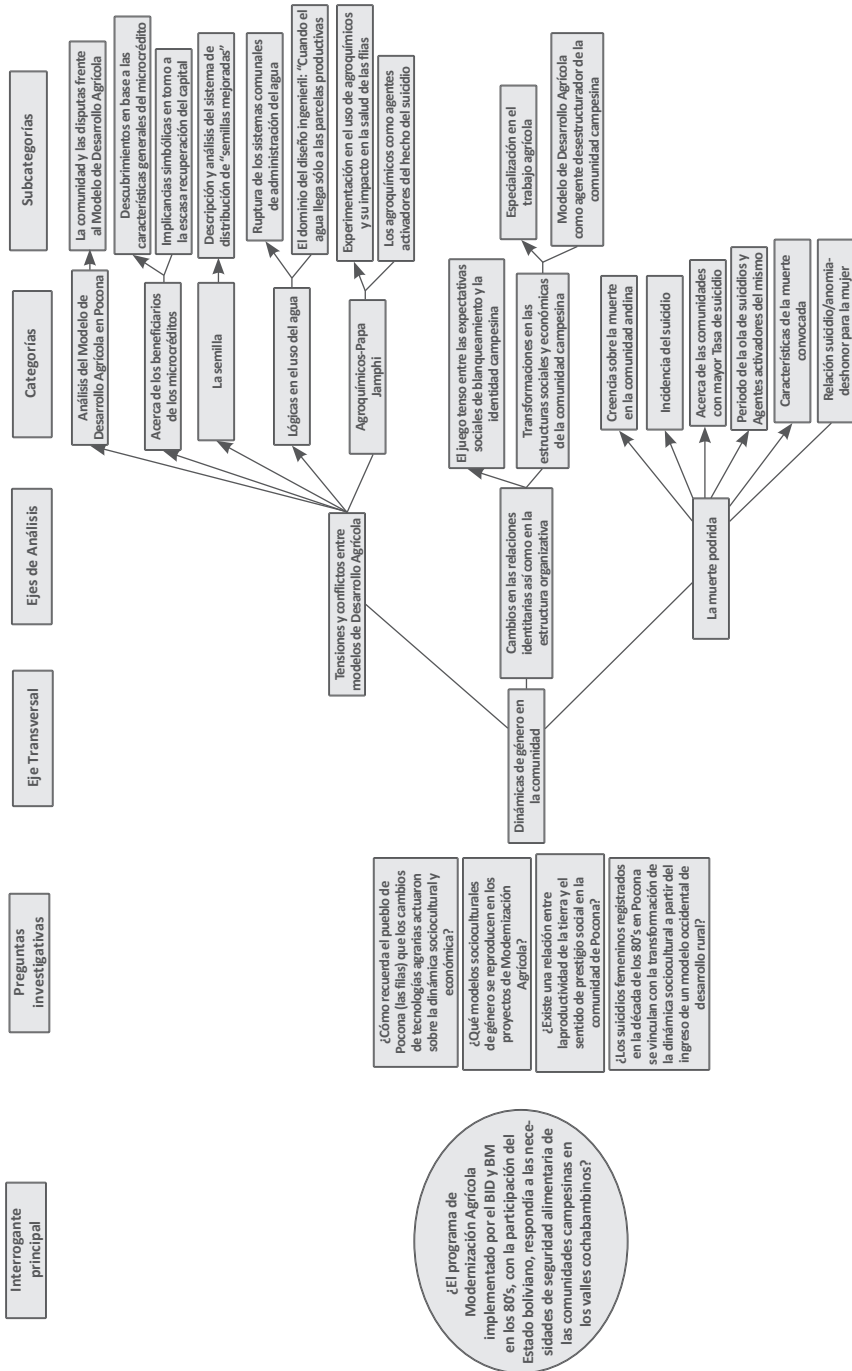
Para la investigación se seleccionó el municipio de Pocona como unidad de estudio fundamental, considerando la magnitud de los episodios de suicidios femeninos reportados en la zona durante la década de los ochenta. Los sujetos protagonistas para el análisis fueron aquellas familias asentadas en este municipio, vinculadas, por un lado, con el fenómeno del Programa de Modernización Agrícola y, por otro, con los episodios de suicidio. El estudio planteó cinco interrogantes:

- ¿El programa de modernización agrícola, implementado por el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial en los ochenta, con la participación del Estado Boliviano, respondía a las necesidades de seguridad alimentaria de las comunidades campesinas en los valles cochabambinos?
- ¿Cómo recuerda el pueblo de Pocona (familias) que los cambios de tecnologías agrarias actuaron sobre la dinámica sociocultural y económica?
- ¿Qué modelos socioculturales de género se reprodujeron en los proyectos de modernización agrícola?

- ¿Existía una relación entre la productividad de la tierra y el sentido de prestigio social en las comunidades de Pocona?
- ¿Los suicidios femeninos de Pocona registrados durante la década de los ochenta se vinculan con la transformación de la dinámica sociocultural a partir del ingreso de un modelo occidental de desarrollo rural?

Esta información permitió procesar los datos extractando de ellos significados relacionales. En base a las interrogantes iniciales se esbozó un marco metodológico que incluyera la multiplicidad de categorías y ejes de análisis que subyacen al interior del fenómeno y así organizamos un esquema general para la investigación. A continuación se presenta un mapa conceptual de síntesis del modelo indicado:

Mapa conceptual 1
Modelo de análisis investigativo



Posteriormente, la problemática fue agrupada en tres grandes ejes analíticos: 1) tensiones y conflictos entre modelos de desarrollo agrícola; 2) cambios en las relaciones identitarias así como en la estructura organizativa y 3) la muerte podrida.

Como instrumentos de investigación se rescataron los relatos de viaje, había que reconocer esa frontera activa que alojaba las contradicciones inherentes al peculiar entramado étnico, clasista y cultural que estábamos descubriendo en Pocona. El interés se focalizó en la indagación de la frontera cultural porosa, que sostenían tanto la población de residentes como la campesina, en esta dinámica fluctuante a las que se adscribían ciertas formas identitarias concretas como del imaginario. Complementando los registros de campo, se participó en las interacciones festivas del pueblo; identificando otros campos en donde se libran, con fuerza, batallas simbólicas. Es en las fiestas andinas donde las personas del pueblo ponían en acto la imagen social articulada al prestigio que habían construido paso a paso, en sus interacciones comunitarias.

La cámara fotográfica se constituyó en una herramienta fundamental de registro para la investigación. Si bien las imágenes resultaban comprometedoras, especialmente cuando lo realizábamos en espacios como las funerarias o los cementerios. La festividad de Todos Santos fue nuestro primer momento de exposición, pues sin vacilaciones se ingresó en el cementerio del pueblo a fin de registrar los rituales mortuorios asociados a esta festividad.

Mapa 1
Mapa de comunidades beneficiarias por el Programa de Modernización Agrícola y su relación con aquellas con mayor tasa de suicidio femenino



Fuente: Elaboración propia en base a PDM, 2007; entrevistas en profundidad e informes institucionales.

Ruralidad y suicidio

Cuando se tuvo conocimiento de la ola de suicidios en la comunidad de Pocona se creía que este fenómeno estaba restringido en tiempo y espacio a nuestra zona de estudio; no obstante, mientras realizábamos la investigación fuimos descubriendo que a lo largo de Latinoamérica eventos de esta naturaleza se repetían en diversos países. A pesar de la relevancia de la temática, los datos y las investigaciones al respecto resultaron escasos. Por nuestra parte, la recolección de la información estadística también fue muy compleja, no sólo por el tiempo transcurrido desde que ocurrió evento, sino también por la dispersión y escasez de la información sistematizada e institucionalizada. De hecho, la información más relevante se encontró en medios alternativos como revistas digitales que daban cuenta de la problemática, muchas veces con un enfoque sensacionalista, sin que esto les restara valor como fuente de información. En general, las estadísticas nacionales no establecen una distinción territorial que permita una comparación entre áreas urbanas respecto de las rurales.

Las primeras noticias sobre fenómenos semejantes al estudiado llegaron desde la India y China, países de los que se conocía la ola de suicidios de campesinos agricultores a implicancia de la privatización de semillas por parte de la corporación Monsanto¹, además de la proliferación de pesticidas por esta misma empresa. Esta problemática cobró impulso mediático a través de Vandana Shiva, activista de la India de gran renombre, cuya lucha por la liberación de las semillas ha sido mundialmente conocida y quien señala que, de acuerdo a datos oficiales, en la India más de 200.000 campesinos se han suicidado desde 1997 (Shiva, 2011). También rescatamos el relevamiento que Eliseu Carbonell realizó en torno al caso de los suicidios en la India, quien informa lo siguiente:

“También provocan el suicidio o quizás deberíamos calificarlo de homicidio inducido. Algunas organizaciones humanitarias, como *Christian Aid*, responsabilizan directamente del suicidio de miles de campesinos en países como la India, Ghana o Jamaica, a las políticas de endeudamiento promovidas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial con el apoyo de los

¹ Monsanto es una de las empresas transnacionales más importantes en el mundo vinculada con la comercialización de semillas transgénicas.

gobiernos locales. Según *Christian Aid*, solamente en el estado indio de Andhra Pradesh entre 1999 y 2004 se suicidaron 4.000 campesinos como consecuencia de las políticas de privatización y endeudamiento” (Carbonell, 2007: 7).

Inicialmente se pensó que la región latinoamericana no presentaba esta problemática, no obstante un encuentro de documentalistas realizado en la ciudad de La Paz permitió conocer el trabajo que venía realizando Eliezer Arias en los valles altoandinos de Venezuela, lugar en el que en la década de los noventa la tasa de suicidio llegó a superar la media nacional. Allí, los pobladores de la zona optaron por la intoxicación como medio para alcanzar la muerte. De acuerdo a este autor, la razón de los suicidios estaba relacionada con el prestigio en la comunidad (Arias, 2010: 191).

El 9 de marzo de 1987 María Díaz, esposa de Hermenegildo Layme, recorría los senderos oscuros que unen Pocona con Pisorga, dos comunidades del Valle Alto cochabambino. A lo lejos se escuchan ritmos andinos provenientes de las chicherías, al son de estas tonadas la gente vivía la fiesta del pueblo. Con el telón de sonidos de una noche en el campo, una mujer campesina dedicada a la agricultura decide quitarse la vida ingiriendo el pesticida Paraquat. En la década de los noventa, el grupo indígena Kaiowa, asentado en la región de Mato Grosso en Brasil, reportó en menos de 10 años 350 muertes por suicidio. En marzo de 2003, tres décadas más tarde, Lee Kyung Hae, un agricultor sudcoreano toma idéntica determinación como protesta antiglobalización en el marco de la Conferencia de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Minutos antes, Lee sostenía una pancarta que decía “La OMC mata a agricultores” (Arias, 2010: 185). Al sur de Chile se registraron, recientemente eventos de esta naturaleza en una pequeña localidad Pehuenche poblada por Mapuches. El año 2007 se desató una ola de suicidios a tan sólo tres años de instalación del proyecto hidroeléctrico Ralco y la posterior relocalización de estas familias a más de 80 kilómetros montaña arriba, en los fundos “El Barco” y “El Huachi”. Los “Endesados”, nombre que las abuelas mapuches asignaron a las familias relocalizadas, declararon en un periódico local: “¿Qué vamos a hacer? ¿A dónde vamos a quedar?. Tristes, muy doloroso es para nosotros, estamos llorando por allá. Vamos a ser pobres”. José María Pereira, padre de Humberto Pereira, quien se quitó la vida a los 17 años, con los ojos aguados continúa diciéndole al periodista “Mis lágrimas y el espíritu de mi hijo encontrarán consuelo cuando mi pueblo Mapuche-Pehuenche descubra su propia identidad y sea orgulloso por lo que es” (Opaso, 2011).

Al conocer sobre esta multiplicidad de casos a lo largo de Latinoamérica surgió la pregunta de cuál había sido el común denominador entre ellos; al margen de las distinciones temporales, el rango etario, así como el género de las poblaciones involucradas. Interesaba conocer los factores externos que se replicaban en estos territorios. Desde nuestra interpretación, más allá de las diferencias culturales y cosmológicas, estas poblaciones compartían un entorno rural plagado de una historia marcada por un estrecho vínculo entre las familias campesinas indígenas y su trabajo en la tierra. Entonces, por qué estos casos tan impactantes eran tan desconocidos en nuestros países. Quizás el sesgo urbano que las formas de desarrollo propuestas, para superar esta condición de vulnerabilidad, ocasionaron presiones socioculturales que alteraron la salud mental de la población. En este contexto, el suicidio aparecía como algo casual y no necesariamente como efecto de una transformación estructural.

Relaciones de intercambio, reciprocidad y poder en la comunidad campesina andina

Pocona se caracterizaba por ser una comunidad en la que prevalecía una economía no monetaria, basada principalmente en el intercambio de bienes y servicios, en lugar de las relaciones contractuales tan vigentes en las economías monetarias. En este proceso de negociación y transacción cobraba mayor valor el capital simbólico, respecto del capital económico. En este marco, las fiestas locales fueron un espacio que permitieron identificar los sistemas de reciprocidad, la redistribución y el control vertical de la ecología como principios fundamentales de la organización socioeconómica de la sociedad andina. En el caso de la reciprocidad se plantean relaciones simétricas y asimétricas dependiendo en gran medida de los vínculos de parentesco, además de los niveles de cercanía entre miembros de la familia. Es así que los miembros de ésta, unidos por vínculos de consanguinidad, participan en forma semejante de las actividades y las labores programadas. Empero, cuando se refiere a vínculos de *compadrazgo*² las relaciones suelen ser asimétricas y enmarcadas en sistemas de producción en donde se involucran los medios de producción tanto como la fuerza de trabajo (Mayer, 1974).

En noviembre de 2008 llegamos al cementerio de Pocona. El pueblo entero participaba de la celebración de esta fiesta. En medio de los

² Se denominada compadre a la persona que asume un vínculo de afinidad moral con otra persona y/o familia a partir de una festividad o ritual.

estrechos caminos de polvo, en la parte frontal del lugar, nos encontramos con familias adineradas que ostentaban grandes “*mesas*”³ en el frontis de sus mausoleos. Las diferencias entre estas familias y otras que se encontraban en la parte posterior del cementerio. A pesar de éstas, las familias mantenían ciertas formas de vínculo. Ello fue constatado cuando uno de los campesinos nos llevó al encuentro de su padrino, un hombre “*residente*”⁴ que había hecho preparar abundante comida para acompañar el ritual. Entonces surgió la pregunta: cómo esta familia, que vivía en la ciudad de Cochabamba, había logrado acumular esos bienes siendo que tanto el compañero campesino quechua parlante como su padrino pertenecían a la misma comunidad. Con la *tutuma*⁵ en mano y unos panes en forma de escalera, la conversación empezó a fluir. Uno de ellos consultaba al comunario más pobre cuándo podría iniciar con las labores de siembra. El interrogado indicó que las primeras lluvias se avecinaban y que en ese momento podría ir a trabajar sus tierras pero que requeriría contratar otros *peones*⁶ pues debía cuidar de su parcela de forma simultánea. En el primer caso se trataba de una relación de reciprocidad asimétrica puesto que no existía parentesco por consanguineidad entre ellos y, en consecuencia, las prestaciones que se intercambiaban eran contabilizadas. De allí que la reciprocidad puede entenderse como un mecanismo de movilización de mano de obra y de dominio social en donde el que ocupa la condición de padrino puede hacer uso de su simbólico poder dentro la comunidad para comprometer la mano de obra necesaria para atender sus tierras. En este contexto de relaciones recíprocas asimétricas la incorporación del dinero es otro gran factor de desarticulación comunitaria, pues obliga a los campesinos quechua parlantes a desarraigarse del mundo que les es familiar para ir a proletarizarse en tierras ajenas. Comprendimos que las relaciones asimétricas permiten la acumulación de la riqueza. Ello ocurre cuando un campesino pudiente se vale de los mecanismos de reciprocidad asimétrica para acumular bienes que se venden en el mercado con fines de ganancia individual.

³ Una mesa es un ritual que se realiza en la Festividad de Todos Santos en donde se prepara un altar en conmemoración de los muertos de las familias con alimentos, frutas y bebidas que eran del gusto del difunto/a.

⁴ Un residente se entiende como aquella persona nacida en el pueblo, pero que a raíz de la bonanza económica tuvo la oportunidad de migrar a la ciudad en mejor condición que la que tuvieron sus familiares campesinos.

⁵ Envase tradicional utilizado como recipiente para la chicha.

⁶ Se denomina peón a quien a cambio de su mano de obra recibe una compensación económica.

El caso de Pedro Zapata es revelador. Tras varios meses de convivencia con la *señora*⁷ Adela, dueña de una casa ubicada en el centro de Pocona, una tarde en la que la ayudaba a desgranar el maíz que utilizaba para hacer chicha indicó que en la comunidad de Huayllapampa poseía unas tierras en donde cultivaba papa. En una visita a Huayllapampa conversamos con Zapata, un campesino que trabajaba como peón en las tierras de la Sra. Adela. Él contó que vivía en esa chacra a cambio de su mano de obra que utilizaban para cultivar esas tierras recibiendo como paga un porcentaje de la cosecha que no sobrepasaba el 35% de lo producido.

“Como bien lo dice Malengreau, el foco simbólico de esta sociedad igualitaria es la tierra; y las fiestas, en relación a ella, constituyen los mecanismos de redistribución a toda la comunidad de lo acumulado mediante relaciones asimétricas (Mayer, 1974: 25).

Por otro lado, las relaciones simétricas también fueron enunciadas por Pedro Zapata cuando señalaba que sus hijos y nietos trabajan junto con él en las actividades del cultivo, y que en aquellas épocas, refiriéndose a la década de los ochenta, era más frecuente el trabajo asociativo entre los miembros de una familia donde un hogar colaboraba con otro con mano de obra para luego devolver las jornadas empleadas en la misma forma y cantidad. Es así que los intercambios recíprocos de orden simétrico servían como mecanismos de refugio y protección, pues permitían que las familias dedicadas a la agricultura de subsistencia logren encarar el trabajo de la parcela que sin la reciprocidad resultaría difícil. En consecuencia, cuando las relaciones de reciprocidad se someten a la dinámica comercial capitalista tienden a debilitarse los mecanismos a través de los cuales los campesinos más pobres acceden a medios y mano de obra necesaria para la labor con la tierra y, por tanto, se ven obligados a someterse a su proletarización. Por lo general el intercambio simétrico se realiza entre iguales, de manera que lo recibido debe corresponder con lo dado. La mayoría de estos intercambios se realiza no para fines de lucro, característicos de las relaciones comerciales, sino más bien para fines de autoabastecimiento.

La situación descrita daba cuenta de la ostentación tan vigente en la Festividad de Todos Santos cuando las familias más adineradas invitaban

⁷ En el texto se utiliza el calificativo *señora* cuando nos referimos a mujeres más vinculadas a la ciudad y más bien distantes de la típica caracterización de mujer campesina.

ingentes cantidades de comida y bebida al resto de los comunarios. Mientras se degustaba el licor de los valles cochabambinos la pregunta era por qué estas personas erogaban tales gastos. Hilando los tipos de relacionamiento, se advirtió que el intercambio reviste también una competencia por el prestigio o la aceptación social, mientras que en el mercado compiten por la ganancia monetaria. Luego, invitar la bebida y comida se considera en la comunidad como una acción necesaria para redistribuir los excedentes que podría haber acumulado una familia. Precisamente, una de las características del prestigio es que confiere poder al que actúa como *pasante*⁸.

En este contexto, al valor económico de los bienes materiales se añaden beneficios personales implícitos no mensurables. Así por ejemplo, los alimentos poseen un valor distinto cuando están crudos, en condición de producto, que cuando se los cocina y son parte del marco del intercambio ceremonial. Al contrario, en una transacción de compra-venta el valor de los bienes es explícito y puede ser discutido y regateado abiertamente.

En una de las primeras entrevistas, el padre Comina⁹ señalaba que le resultaba irracional cómo en situaciones de pobreza las familias campesinas “despilfarraban” sus recursos en comida y bebida durante las fiestas. Desde su punto de vista, habituado a medir los costos de producción en términos capitalistas (capital, ahorro, interés, inversión, etcétera), no es lógico gastar sus fondos económicos para costear costosas festividades cuando las cosechas no necesariamente cubrirían estos gastos. Lo que Comina no logró comprender fue que “las ceremonias representan la ocasión perfecta para que cada familia redistribuya sus excedentes económicos acumulados, en forma de chicha, aguardiente, comida, música, baile, etcétera; y constituye una manera agradable de reforzar los lazos de parentesco, amistad y de compadrazgo” (Fonseca, 1974: 104).

Ahora bien, al reconfigurarse las relaciones de intercambio al interior de la comunidad la solicitud de mano de obra bajo la condición de reciprocidad asimétrica deriva en el incremento de peones. Sin embargo, aparte de las razones de orden económico, debemos agregar que el ser peón para otra persona es asunto de poco prestigio en el pueblo. Sólo

⁸ Pasante es la persona que asume la titularidad del gasto económico que implica realizar una Festividad a cambio de un reconocimiento social al interior de la comunidad.

⁹ El padre Comina es el sacerdote que impuso la medida de enterrar a los cuerpos suicidas en un cementerio creado de forma exclusiva para ellos.

los más pobres, que no tienen otras fuentes de ingreso monetario, son los que están dispuestos a trabajar como jornaleros.

Tanto las fiestas como los cargos de liderazgo sindical formaban parte de una jerarquía de prestigio en la que entraba en juego la ostentación de lo obtenido en el año. Así, gastos asociados a la condición de pasantes en una fiesta, vestimenta proveniente de la ciudad y otros que demuestren prosperidad en la familia, daban cuenta de buenos resultados en la producción agrícola y en consecuencia, guardaban proporción directa con el grado de prestigio local. En un contexto, en el que las asimetrías patrimoniales se hacían más evidentes, el sistema resultaba siendo un legitimador de los privilegios en la que a los “agraciados” de la modernización agrícola les permitía gozar temporalmente de un poder y un prestigio a cambio de sus excedentes materiales (Abercrombie, 2006: 22).

Ritualidad mortuoria en los Andes bolivianos

En el medio rural encontramos la vivencia de la muerte distinta de la que conocemos en las áreas urbanas occidentalizadas. Los campesinos suelen decir “todos tenemos que morir”, frase que da cuenta de una percepción de la muerte como un fenómeno natural. Asimismo, en la cultura andina se establece un vínculo cercano entre los seres vivos y sus muertos. De acuerdo a este planteamiento, no se trata de cadáveres sino de:

“Difuntos un concepto mucho más íntimo, más entroncado en la personalidad de cada uno; mucho más sensitivo. El cadáver es más impersonal, más externo y desprovisto de cualquier tipo de sentimiento hacia él; es una proyección más aséptica, como si el propio concepto descargara el contenido anímico angustioso que supone la presencia de la muerte” (López, 2005: 516).

Esta cercanía con los difuntos fue percibida por los investigadores en el primer encuentro que tuvieron con Hermenegildo, uno de los viudos de las mujeres suicidas. Hermenegildo relataba en una chichería que todos los años para la fiesta llegaba de la ciudad. Decía repetidamente que estaba casado con una mujer de Pisorga, que se llamaba María, y que vivía cerca de la plaza del pueblo. Después de varias horas de compartir chicha y coca, se le preguntó por qué no venía su mujer. Él, con un tono muy suave, respondió: ella falleció hace varios años. La situación resultó algo confusa pues durante toda la conversación él se

refería a su esposa como alguien con quien continuaba compartiendo y no como alguien que al fallecer ya estaba fuera de la cotidianidad de su familia. Para comprender la continuidad de las relaciones después de la muerte resulta fundamental ahondar en el concepto cíclico de la vida. Al respecto Van Kessel apunta,

“El ciclo no es un evento único, en que una persona o una generación aparece de la nada, crece, se desarrolla, envejece y desaparece definitivamente de la nada. El ciclo se concibe como la aparición de nueva vida de la muerte, que por la eterna repetición de este ciclo, mantiene en la existencia a la especie, la familia, la comunidad, la tropa. Este concepto del ciclo de la vida coincide con una cosmovisión y una visión del hombre de tipo colectivista, en que la comunidad es primaria, con respecto al individuo que es secundario” (Van Kessel, 1978-1979: 91).

De allí que “los difuntos constituyen para siempre una parte de la familia, o de la comunidad que ellos fundaron, continuaron y siguieron manteniendo en existencia; de tal modo, ellos constituyen su fundamento duradero. [...] el ciclo de la vida no es la existencia humanada individual que comienza, florece y desaparece, sino la nueva vida que procede de la muerte. La extinción de una generación significa la vida de la generación siguiente, tal como la muerte de un animal sacrificado en una “*Huilancha*”¹⁰ significa el floreo, la abundancia de vida en la nueva tropa, y tal como la semilla de la papa y el maíz que cae en la tierra y muere, produce la nueva cosecha” (Van Kessel, 1978-1979: 91). En este sentido, y a diferencia de la visión cristiana tradicional, la cosmovisión andina coincide en que la vida procede de la muerte; sin embargo, en el primer caso la resurrección es personal (del individuo), mientras que el quechua, después de la muerte, visualiza la comunidad.

“Este concepto del ciclo de vida coincide con una cosmovisión y una visión del hombre de tipo colectivista, en que la comunidad tiene prioridad con respecto al individuo, y la familia con respecto a la persona” (Van Kessel, 2001: 232).

Entonces, cuál era la razón por la que habría emanado en las mujeres este sentimiento en el que sus vidas no tenían sentido de ser. La reflexión

¹⁰ La *Huilancha* es una práctica ritual de los andes bolivianos en donde se sacrifica una oveja para luego verter la sangre del animal en las parcelas agrícolas a fin de solicitar a los dioses tutelares una buena cosecha.

planteaba la generación de una distancia abismal entre el anhelo de desarrollo, como parte de un modelo ampliamente difundido en la comunidad y la irrefutable realidad de un mundo signado por la pobreza y por la marginalización social. Como indica Diana Cohen citando a Camus “es allí donde la absurdidad de la existencia plasma la alternativa del suicidio como *factum liberador* [...] el suicidio es la vida derrotada, la vida que no puede soportar la ausencia de sentido” (Cohen, 2007: 347). “Otorgarle sentido a la vida depende no sólo del sujeto sino también de la comunidad en la que éste se desenvuelve. En consecuencia, en aquel momento en el que la vida se experimenta como un vacío o hastío aparece la posibilidad del suicidio” (Macías, 2005: 111).

De hecho, aunque el suicidio sea un acto personal su motivación casi siempre está dirigida a algún otro (Chavez de Sanchez, 2005). Siendo así, el autor propone algunas dinámicas familiares relacionadas con la muerte a partir del suicidio. Meng establece como significación el “Suicidio Venganza” (Meng, 2002) que tendría como movimiento relacional “Yo te inculpo” (Sanchez, 2005). Bajo esta categoría, las mujeres suicidas podrían interpretar sus muertes como un acto, en medio de la desesperanza, de franca rebeldía con la norma.

En este sentido, el suicidio se puede entender como una manifestación de fractura de la sociedad que contiene al individuo que toma esta decisión. Siendo así, “allí donde se produce el suicidio, la sociedad no sólo ha fracasado en su intento de ahuyentar a la muerte, de procurar el gusto por la vida al individuo, sino que ella misma ha sido derrotada, negada; ya nada puede hacer por y contra la muerte del hombre” (Castillo, 2005: 83).

El espejismo de la modernización

Largos han sido los debates en torno a los procesos acelerados de modernización y el incremento de las tasas de suicidio. Durkheim ya planteaba cómo la urbanización ligada a la erosión de los valores tradicionales y los lazos familiares aislaba a los individuos del colectivo. Subsecuentemente, se acrecentaban las situaciones de depresión y por tanto las probabilidades de suicidio se incrementaban (Yip et al., 2005; Lester, 1997; Zhang, 1998; Stack, 1997).

Desde la década de los setenta, varios países de Latinoamérica fueron sometidos a modelos modernizadores, en especial en territorios rurales. Se trata de comunidades expuestas a un desarrollo económico brusco,

asociadas a un auge económico para un sector de la población y mayor empobrecimiento en otros. En este escenario, las presiones externas se multiplicaban en respuesta a las expectativas de producción e ingresos económicos. Conforme a este modelo, el prestigio social ya no respondía a la tenencia de conocimientos ancestrales o bien a la capacidad de liderazgo dentro de la comunidad, sino que plantea como referente de éxito los volúmenes de producción que estas familias pudiesen alcanzar, como resultado de los programas de modernización agrícola.

El proyecto modernizador tuvo impactos de diferente índole sobre la población rural en tanto incrementó los niveles de estrés de los habitantes rurales, profundizando la sensación de fracaso, en especial en la población indígena desplazada del emprendimiento modernizador. La situación de marginalidad a la que estuvo sometida esta población creó, nuevas condiciones de movilidad. Aquellos que lograron ser parte del grupo de “beneficiarios” lograron adquirir un camión a partir de los excedentes de las ventas de sus cosechas de papa. Este elemento de gran utilidad para el proceso de comercialización los colocó en un eslabón superior de la escala social permitiendo la conversión de estas familias en potenciales “pasantes”. Bajo este modelo de desarrollo el mundo rural se fue dividiendo entre los pudientes y los campesinos. Los “elegidos” eran gente local que se apropiaba del discurso progresista a la vez que lo difundía y defendía frente a la comunidad. Antiguamente ellos fueron agricultores que, a través de su rol de intermediación en mercados, principalmente como transportistas, iniciaron su vínculo con la ciudad constituyéndose luego en “residentes o familiares de residentes”. De este modo, la explotación capitalista usurpó el trabajo excedente del campesino expulsando a los hombres de sus parcelas e impulsando la migración hacia otras regiones productivas, así como a las ciudades en donde lo que les esperaba se restringía a las periferias plagadas de pobres procedentes de áreas rurales. Allí es donde nace la figura del paria urbano. El mejor ejemplo de esta figura la encarna Hermenegildo quien partió de Pisorga con la ilusión de obtener un título de propiedad y el resto de las promesas con las que llegó la modernidad. Sin embargo, hoy después de casi treinta años es un cargador en uno de los mercados de la ciudad. Una labor invisible para los ojos de la gente.

Los cambios producidos por la reestructuración socioeconómica en las comunidades rurales podrían haber provocado frustraciones, desesperanzas y conflictos de identidad con mayor influencia en ciertos grupos. Es decir, los efectos negativos son mayores y más intensos sobre ciertos grupos más vulnerables a condiciones de desesperanza a partir

de la frustración conducentes a estados depresivos y otros desórdenes mentales que los llevaban a los suicidios. A propósito, Carbonell señala que “la relación entre pobreza y suicidio es menos directa. Más bien, la pobreza inesperada implicaría más muertes por suicidio: la pérdida inesperada de empleo, el fracaso en los negocios, la pobreza en la vejez, etcétera. Es decir, la relación entre pobreza y suicidio se establece en el marco de una anomalía en el decurso atendido de los acontecimientos económicos (Carbonell, 2007).

Vandana Shiva ofrece datos precisos y convincentes sobre los impactos negativos ocasionados por esto que ella denomina como el “Mal Desarrollo”. Menciona que en sí mismo el modelo capitalista es destructivo, ya que su esencia se basa en la explotación extractiva “lo que recibe el nombre de desarrollo es un proceso de mal desarrollo, fuente de violencia contra la mujer y la naturaleza en todo el mundo [...] tiene sus raíces en los postulados patriarcales de homogeneidad, dominación y centralización que constituye el fundamento de los modelos de pensamiento y estrategias de desarrollo dominantes” (Shiva, 1995: 87).

El aporte de las mujeres rurales a la producción de la tierra es ancestral. Ellas han sido las guardianas de la biodiversidad al preservar las variedades nativas de semillas y al respetar los ciclos vitales en la producción agropecuaria, insertándose de este modo en la reproducción de vida. En busca del progreso se ignoró esta colaboración, empobreciendo la participación de las mujeres y en consecuencia reduciendo sus cuotas de poder al interior del núcleo familiar. De hecho, se acrecentaron los niveles de dependencia en el seno de la familia, otorgando mayor protagonismo a los hombres, quienes fueron reconocidos como cabezas de familia a efectos de la concesión de créditos y programas de ayuda, en desmedro de las mujeres cuyos aportes fueron invisibilizados.

El Jawanacu: un asunto de honor y un mecanismo de control social

“Bajo el peso de mi desgracia considere mi resolución como el único capaz de poner término a mi enfermedad y a las humillaciones que recibo diariamente”

(Sumario por suicidio de Edmundo Varela, Santiago 6 de agosto de 1876)

Jawanacu en castellano significa miramiento. Para Pablo Regalsky (2004), el miramiento es un sistema de control social que se activa al interior de la estructura organizativa andina cuyo propósito es el de regular los comportamientos humanos, básicamente en lo que compete a las dimensiones social y pública. En consecuencia, se convierte en el catalizador de las interacciones humanas al interior de la comunidad a través del cual se detectan las marcadas diferencias entre los miembros de una comunidad intentando regularlos bajo los parámetros de lo comunitario.

Iván Layme, hijo de una de las mujeres suicidas explicó el *Jawanacu* de la siguiente manera:

“Jawanacu es pues en quechua, eso quiere decir usted me mira, yo te miro enojado, ultimadamente¹¹ yo me enojo. Tú me miras yo te miro, eso es el Jawanacu ultimadamente estamos en problemas. Me miran la gente porque yo utilizo unos zapatos marca Goodyear¹², uno me pongo de 80 o de 100 bolivianos, una camisa, una polera de 80, eso es lo que miran. [Y dicen] este tipo ha trabajado, por qué se ha puesto esta cosa, debe ser un narcotraficante, de eso la gente te mira. Eso es lo que dice, este tipo ayer, anteayer, ha salido [sin nada económico que sobresalga de la media de la comunidad], ahora ha vuelto con plata, éste debe estar trabajando con eso de seguro, pero otra cosa no hay nada eso es lo que te dicen” (Iván Layme, 01/10/2010).

El mirar en el caso de los hombres tenía mucho que ver con el estatus económico el cual, a su vez tenía sus réplicas a nivel social, aunque no

¹¹ Cuando el entrevistado dice “ultimadamente” quiere decir al final.

¹² El entrevistado al decir marca Goodyear se refiere a una marca de llantas de camión con cuya goma fabrican las abarcas de los campesinos.

se restringía a estas dos dimensiones. Esta descripción es oportuna a la hora de entender el periodo posterior a la implementación del Programa de Modernización Agrícola, momento en el que las diferencias entre las familias eran muy marcadas. De ahí que la investigación profundiza en la representación del concepto del honor y los cambios por los que éste atravesó para llegar a relacionarse con la condición identitaria, así como con las conductas morales en las familias campesinas. En este contexto, el honor se entendía como una virtud pública. Según Gutierrez “el honor no sólo es el valor de una persona ante sus propios ojos, sino también es el reconocimiento de ese valor ante los ojos de los demás” (Gutierrez 1993, 229). El honor en Pocona habría sufrido una transformación en la década de los ochenta cuando la conducta honorable se regía por la posesión de ciertos objetos que superaban su valor económico, acompañados de ciertas pautas de comportamiento moral que permitía a las personas, y en consecuencia, a sus familias acceder a grupos sociales que detentaban prestigio.

Con el advenimiento de la modernidad llegó también la expansión de la economía monetaria que mediaba las relaciones interpersonales y comunitarias. En aquel momento, el dinero se constituía en un elemento diferenciador que suplantaba la función que antes era desarrollada por la fuerza de trabajo y las redes familiares. Fue en ese momento en el que aquellos pobladores del municipio de Pocona que detentaban poder frente a las ONG se zafaron del control social que ejercía el Jawanacu y transformaron la definición tradicional de estatus social; una cualidad relacionada hasta entonces, y casi de manera exclusiva, con la pertenencia étnica. Esto quiere decir que el estatus se relacionaba principalmente con un asunto de raza, donde el no tener un apellido indígena, el color de piel más claro y poseer grandes extensiones de tierra permitía que ciertas familias sean parte de una élite. Si antes el honor se limitaba a un asunto étnico y racial, en este periodo lo honorífico y privilegiado se amplió a la riqueza económica. Corría entonces el rumor en torno a quienes repentinamente habían logrado comprar un camión; aquel bien que les permitía trasladar los productos agrícolas e incursionar en la cadena de comercialización de los mercados más importantes. Una vez inyectado el capital económico y facilitado la acumulación de éste por algunas familias, fueron ellas las que definieron los precios de las cosechas de papa de quienes no participaban en mercados externos. La compra de camiones estaba acompañada de un desplazamiento territorial hacia la carretera, siendo este un nuevo espacio de negociación. La adquisición de un camión enfrentaba a estas personas a un cambio radical de condición “el que sacaría definitivamente de la

categoría de campesino, de la agricultura y pastoreo, y lo convertiría en el foráneo en el territorio de los campesinos” (Abercrombie 2006: 91). “Los primeros transportistas y dueños de camiones fueron llenando de a poco el vacío dejado por los patrones y latifundistas a través de su condición de prestamistas intermediarios” (Quitón et al, 1982: 5).

Las familias campesinas, excluidas de los microcréditos, cuestionaban los orígenes del dinero que la pequeña élite de Pocona utilizó para solventar el incremento de sus medios de producción y comercialización. La naciente desigualdad en la comunidad generó una tensión entre los dos grupos. De un lado, los campesinos observaban con asombro la rápida precarización de su poder económico y social, mientras que del otro lado, los propietarios y comerciantes se llenaban de privilegios que la cooperación internacional les otorgaba, estigmatizando a los campesinos como flojos y malos pagadores. Esta diferenciación se visibilizaba aún más tras la muerte por suicidio cuando las familias campesinas eran obligadas a enterrar a sus difuntos en “El Polígono”¹³. Esto provocó que las familias campesinas quechuas empezaran a regirse por conductas honorables provenientes de la colonia y reforzadas por la idea del desarrollo.

Ahora bien, bajo el antiguo esquema, el asenso social de los grupos indígenas resultaba muy difícil, puesto que se establecía una marcada diferencia entre los hacendados y los peones. No obstante, cuando el Programa de Modernización Agrícola intervino estas comunidades, y al incorporarse otros elementos como el dinero y las conductas morales como factores que forjaban el honor, se abrió la posibilidad de asenso social de los niveles bajos. En consecuencia, los parámetros que separaban los diferentes estratos socio étnicos se hicieron inevitablemente más permeables.

Al notar que sus propios compadres habían logrado equipararse a esa élite fluctuante y, cada vez más lejana de la vida comunitaria, el resto de los campesinos provenientes de estratos bajos se vio impulsado a imitar las prácticas de honor. De este modo, los poconeños sintieron la necesidad imperante de ser admirados y envidiados.

¹³ Se denominó Polígono al Cementerio en el que clandestinamente se enterraban a los suicidas de Pocona.

El honor femenino: una cuestión de injurias, enaguas y abarcas

El honor no sólo se construía con objetos o prácticas que se demostraban en el espacio público, también estaban vinculadas a las acciones de la vida privada en donde la Iglesia Católica se ocupaba de regular el comportamiento honorable, aquel relacionado con las prácticas morales, constituyéndose en los guardianes de la moralidad.

A medida que se devaluaban los rituales agrícolas propiciatorios y se fracturaba la relación entre el campesino y la tierra, las virtudes honoríficas eran propagadas con mayor fuerza a través de la fe católica y de instituciones que preservaban el alma colonial. En el caso de ellos, el honor era un valor proveniente de la riqueza, la tenencia de los títulos de propiedad de los terrenos, apellidos distantes de la cultura indígena, el manejo de códigos provenientes de la ciudad como el dominio del castellano, las demostraciones de valentía, el ejercicio de la autoridad sobre la familia y no menos importante el honor sexual. A diferencia de ello, la cultura andina otorgaba prestigio a los hombres mediante la fuerza de su trabajo, su capacidad para atender la chacra y la familia, dar respuesta a los requerimientos de sus antepasados así como la capacidad de invitar bebida y comida durante las festividades. Por el contrario, el honor de las mujeres recaía casi exclusivamente en su sexualidad. Como señala Mejía, las mujeres “conservaban el honor siempre y cuando mantuviesen su reputación como hijas y esposas castas y reservadas” (Mejía, 2011: 17).

La construcción del honor sexual como una condición de estatus estaba vinculada a los preceptos de la religión católica en donde la familia nucleada debía resguardarse de las tentadoras situaciones de adulterio. Cualquier duda sobre la fidelidad de una mujer hacia su esposo era calificada como una gran ofensa, poniendo en tela de juicio el lugar social que ocupaba ese hombre y además involucrando a su familia.

La adscripción a estos parámetros de moralidad otorgaba a su vez el honor que permitía a los nuevos ricos diferenciarse de los indios. El honor moral se convirtió en la clave ideológica para separar a la élite emergente de “los indios” y facilitar la movilidad ascendente. En este contexto, los objetos de deseo que las mujeres aspiraban alcanzar, no sólo eran de índole económico sino también bajo el ideal de mujer laboriosa, recatada, fértil y dedicada de lleno a su hogar. El cumplimiento de estas responsabilidades era celosamente velado por los vecinos, quienes consideraban a las mujeres solas como huérfanas a las que debían de cuidar.

El interés por conservar el honor moral tan estrechamente ligado con la sexualidad de las mujeres se había extendido dando lugar a constantes conflictos debido a rumores y chismes sobre la fidelidad de las mujeres que se encontraban solas. El límite de lo privado había sido penetrado bajo la excusa del resguardo de la familia. Los enredos y el rumor se apoderaron de estas comunidades fomentando que varios se atrevieran a vociferar, divulgar y hacer correr el rumor de posibles infidelidades de las mujeres. Injuriosas difamaciones que nacían con la mirada sigilosa de los vecinos que se sorprendían de ver a tantos hombres trabajando como peones en las parcelas de estas mujeres que habían quedado a cargo de la producción de las tierras luego de que sus maridos partieran a la ciudad en busca de la modernidad les había prometido. Fue en esta época donde en el periodo de las fiestas locales que proliferaron las denuncias, en la Comandancia Policial de Pocona, por injurias y calumnias por celos; agresiones físicas y abuso de confianza.

Una mujer tachada como deshonrada transmitiría “su pecado” de generación en generación, de ahí que el componente sexual uniera tanto el honor femenino como masculino. Bajo este panorama, las calumnias se convertían en peligrosas armas para manchar el honor femenino dejando en entredicho la reputación de estas mujeres y sus familias frente a todo el pueblo. Luego de desatado el rumor, limpiar la reputación de la mujer no era una tarea para nada sencilla. Al exponer a sus familias a esta “situación de pecado” la culpa en las mujeres parecía insoportable. Lo peor de todo, es que la voz de las mujeres frente a estas acusaciones, rara vez era escuchada, ya que le correspondía al varón defender el honor familiar y en consecuencia la mujer no tenía cabida a una defensa propia. Cabe destacar que las dificultades que atraviesan los individuos para afrontar las discusiones familiares que tuvieron lugar públicamente, desestructuran al individuo, porque develan su incapacidad para solucionar sus conflictos (Coutinho, 1995).

Hollweg (2003) se detiene a estudiar este tipo de trastornos y los organiza clasificándolos según sus orígenes como de procedencias míticas, concepciones del mundo e influencias de los desplazamientos sociales en el comportamiento. El autor delimita cuatro grupos de síndromes afectivos culturales: 1) síndromes afectivos de raíces míticas aborígenes; 2) síndromes afectivos de raíces hispánicas coloniales; 3) síndromes afectivos de transición cultural y 4) síndromes afectivos por desgarramiento o despersonalización cultural.

El primero se define como una reacción vivencial anormal de pena o tristeza. Este término (amartelo), proveniente del castellano “amar”,

habría sido quechuanizado para expresar el quiebre anímico-espiritual derivado de la separación de un ser querido y/o por el distanciamiento del lugar de origen. Este tipo de depresión se presentaría en adultos, cuando se separan los cónyuges o se divorcian, o también en inmigrantes que añoran su comunidad rural. La segunda implicancia de tristeza (*sonqo nanay phurishan*) estaría vinculada a una pesadumbre profunda acompañada de ideas suicidas. Esta depresión estaría ocasionada por desastres económicos asociados a las pérdidas agropecuarias y/o a frustraciones amorosas, sentimentales o de proyectos de vida (Hollweg, 2003).

En nuestro estudio, las dos formas de depresión descritas resultan oportunas para analizar la “ausencia de la voluntad de vivir”¹⁴. Así, reparamos en las manifestaciones de Amartelo que se generaron tanto en los hombres que migraron hacia áreas urbanas como en las mujeres que quedaron solas en sus comunidades. Por un lado, se distingue la nostalgia de los hombres por la forma de vida del medio rural, mientras que por el otro, emerge la tristeza de las mujeres al ver la fragmentación de su hogar y la sobrecarga de responsabilidades. Ambas manifestaciones de pena decantaron en un quiebre psicológico y espiritual que luego se profundizó en la figura del *sonqo nanay phurishan* debido a la pérdida de la identidad campesina y la situación de fracaso agrícola que tuvo lugar un par de años después de la implementación del programa de modernización agrícola.

Los informes presentados en el área de estudio el año 1987, informan de un 65% de suicidios femeninos perpetrados. En cuanto al rango etario se observa que el predominio se concentra en el grupo de 20 a 35 años (Argandoña, 1990). La ocurrencia del suicidio en grupos jóvenes se podría esclarecer a partir de prácticas identitarias generacionales, quebrantadas por la presión social que su grupo de pares, tanto como otras generaciones, ejercían sobre un segmento etario específico al que se le exigen ciertas conquistas (Gonzales et al., 2005). De un lado, la generación más vieja intentaba preservar las formas de relacionamiento y producción tradicionales, a fin de no someterse a un desenraizamiento de su mundo objetivo y subjetivo; y del otro, las generaciones más jóvenes se vieron saturadas por una propaganda del desarrollo rural, estructurada en base a la ideología hegemónica de los años ochenta.

¹⁴ Grünberg citado por habla del estado de vy'ae'y en los guaraníes el cual se traduce como la ausencia de la voluntad de vivir.

El debilitamiento de la identidad campesina, la fractura de las formas comunitarias de producción y la mercantilización de la tierra favorecieron la emergencia de una coyuntura dentro de la cual las familias jóvenes avizoraban un futuro sin perspectiva así como un futuro frustrante. Los conflictos identitarios habrían derivado en tensiones insoportables que desembocaron en la psicosis del suicidio (Kmitta, 2006).

Conclusiones

*Ripojqa ripojqachari
sonqonta rumiachispa
quedakujpajma trabajoqonqayta
mana atispa*

*El que se va, se irá
convirtiendo su corazón en una piedra
para que el que queda es trabajo
no poder olvidar
(Anónimo, frase local)*

La introducción de nuevas prácticas y discursos tecnológicos cambiaron las expectativas y los imaginarios sobre el sentido del bienestar y la identidad del poconeño. De allí que al generalizarse la figura del agricultor-productor, se extendió también la idea del fracaso y deshonor que fueron impuestas a aquellas familias campesinas que obtuvieron una cosecha catalogada como pobre. En este contexto, las familias campesinas se vieron presionadas a operar como peones descuidando sus propias tierras. De este modo, se produjo una doble ruptura identitaria: se desarraigan de la tierra y abandonan su rol de campesino para convertirse en proletarios. Así, la presión social y la baja productividad del agro empobrecieron, tanto simbólica como económicamente, a estas familias, ubicándolas en un anillo de marginalidad que les restaba prestigio frente a los otros miembros de la comunidad. Por ello, aquellos comunarios que sufrieron con más fuerza el embate de la sequía, la baja producción y el desgaste de sus tierras, buscaron oportunidades fuera de Pocona. La dinámica migratoria, producto de la crisis agraria, trascendió hacia la pareja campesina, trastocando su economía doméstica y su estabilidad.

En los relatos se advirtió que a medida que se fueron reduciendo las relaciones de reciprocidad, paralelamente fue cobrando fuerza el intercambio comercial con la monetización de por medio, los modos

rituales de interacción con la tierra también se convirtieron en un objeto del cual las personas hacían uso, dejando de lado el polo de relacionamiento comunitario. Bajo esta perspectiva, la tierra se convirtió en un objeto del cual la persona usaba para insertarse en un mundo orientado hacia un beneficio individual, que como era competitivo, tendía a convertirse en acumulativo. La tierra se convertía entonces en medio de producción “los productores de la tierra se vuelven objetos de comercio, porque no pueden ser introducidos en el circuito de intercambios comunales” (Malengreau, 1974: 182).

El descrédito de la imagen del campesino aunado a esta idea de fracaso en la labor de la tierra estimuló la expulsión de los hombres hacia áreas urbanas y otras regiones. El retorno al pueblo, en la época de las festividades locales, de los hombres migrantes era un espacio propicio para la activación del “miramiento”, donde cada uno mostraba al otro las mejores vestimentas, bordados y tejidos de materiales seleccionados para la ocasión, de colores brillantes, plenos de cintas, dibujos que representan situaciones especiales en la vida de cada familia o individuo. Estos elementos simbólicos y reales hacían alegoría de los resultados positivos de su actividad productiva y al mismo tiempo era un campo de interacción, donde una vez que el alcohol había hecho efecto permitía vociferar estas diferencias y cuestionamientos con los insultos más punzantes.

Al respecto se observa que la tierra, aquel bien que estructuraba las formas de vida del campesino, fue abandonada por la idea de una idea de modernización que exigía socios innovadores y motivados que estuvieran dispuestos a asumir cierto nivel de riesgo (Montaño, 2007). Coherente con esta línea Van Kessel señala que en las regiones de fuerte influencia modernizante, los rituales de producción orientados al pago de la tierra se debilitan transformándose en manifestaciones folklóricas antes que en expresiones vinculadas a los valores religiosos andinos; pérdida que ha denominado como *Despachamización* del campo, un concepto que hace referencia al valor emocional que tiene la tierra para el comunario. “La mercantilización de la producción agrícola hoy día y, en particular, la conducción de la agricultura según normas del mercado llevan a la transformación de la tierra de un valor específico de uso, a uno de cambio” (Van Kessel, 1989: 20).

El resultado de haber convertido la alimentación en una mercancía más, cuya evaluación se realiza desde criterios de rentabilidad, obligaba a pensar en los agroquímicos como la única alternativa para efectuar el

manejo de plagas así como para fertilizar los suelos, asumiendo como premisa que los resultados en términos productivos serán inmediatistas. Mientras tanto, se incrementa la erosión, se contaminan los suelos además de los acuíferos.

En este contexto, en el que los cambios tecnológicos agrarios transformaron de forma acelerada la dinámica sociocultural y económica de las comunidades de Pocona, se agudizaron las distinciones de género y generación en la familia. Fue desde aquí que emergían algunos elementos simbólicos relevantes para situar lo que denominamos la *muerte podrida* en la que las tensiones en las dinámicas de género en la trama comunitaria jugaron un rol determinante. Ahora bien, observamos que en la familia campesina existía una distribución de lugares y roles diferenciados de acuerdo a una división sexual del trabajo, con fuertes atribuciones de prestigio y separación entre lo público y lo privado. Esta división se articulaba con los ideales de los sistemas de complementariedad, dualidad y reciprocidad. Conforme a ello, los hombres poseen niveles de representación de mayor visibilidad, prestigio y autonomía que las mujeres. Así, en la toma de decisiones de la familia las mujeres ejercían poder en lo privado, que a través de la voz masculina trascendía a la organización comunitaria.

En la década de los ochenta, y como resultado de la inminente monetización de la economía campesina, los hombres de familias quechua hablantes que no lograron insertarse en la cúpula de las autoridades o constituirse en residentes y se vieron obligados a migrar solos a otros sectores productivos a fin de satisfacer las demandas del nuevo paquete tecnológico, dejando a sus mujeres a cargo de la familia así como a la cabeza de la productividad de la tierra. Cuando la movilidad de los hombres se estableció como una práctica generalizada, el varón terminó abandonando a la familia, siendo la mujer la que asumía la sobrecarga de responsabilidades, rompiendo con las tradicionales estructuras de reciprocidad y complementariedad de los ideales andinos. Esta nueva estructura organizativa promovió una nueva lógica de negociación del trabajo comunitario agrícola. Tanto el *ayni*¹⁵ como el trueque se debilitaron llegando a una proletarización del campesino. Para resolver las múltiples tareas productivas a las que no daba abasto

¹⁵ El *ayni* es un método colaborativo de producción en el que las familias intercambian mano de obra no asalariada en sus parcelas. El trabajo de laboreo de la tierra se inicia en una de las parcelas de las familias de la comunidad con la participación de varias personas para luego trasladarse a otra parcela hasta concluir con la labor planificada.

por sí sola, la mujer contrató peones. En ese escenario, y bajo un sistema comunitario patriarcal y basado en jerarquías de género y generación, como el de Pocona, recayó sobre la mujer el *Jawanacu*¹⁶. En un contexto donde en el que el *Jawanacu* dejó de funcionar como una estrategia de control social para convertirse en una estrategia de miramiento, la gente tendió a comparar sus ingresos, los objetos de la modernidad y sus comportamientos morales con los de otros (Luttmer, 2005). Como bien indica Chen y otros autores (2009) los cambios acelerados acompañados por situaciones de desigualdad pueden reducir la felicidad y el bienestar conduciendo al suicidio, puesto que personas descontentas en un lugar feliz puede sentir con especial dureza cómo los trata la vida.

Con la movilidad de los hombres se complejiza y diversifican los conflictos. Parece ser que la infertilidad de la tierra transversaliza a la pareja y la familia. De este modo, la división sexual del trabajo se modifica. Antes de la crisis de los ochenta, las mujeres participaban en las labores agrícolas vinculadas al colocado de la semilla, la aplicación de abono, el deshierbe y el apoyo en la cosecha (INEDER, 1981,1986). Por su parte, los hombres se ocupaban de la administración de la parcela: agua, arado, mercado, y su participación en la organización de la comunidad. Todas estas actividades eran simbolizadas tradicionalmente como competencias masculinas dado su carácter público. Con la partida de los hombres hacia otros territorios, las mujeres asumen las responsabilidades y roles característicamente del varón. Ella debe interactuar con otros hombres contratándolos como jornaleros y dirigirlos como mano de obra asalariada, para mantener la chacra familiar. En este contexto se alteran las relaciones sostenidas por el ideal de dualidad y reciprocidad de la pareja, dejando a las mujeres expuestas a la evaluación de su desempeño y su honor. Se puede decir desde esta perspectiva que estos movimientos en la pareja desequilibran las formas tradicionales de relación con la *Pachamama*¹⁷. Se altera la intimidad y el “ánima”¹⁸, cuando la mujer queda sola frente a la tierra y le llega el amartelo¹⁹.

¹⁶ El *Jawanacu* se entiende un sistema de control social del comportamiento acorde a la moralidad y orden social de la comunidad.

¹⁷ En las zonas andinas bolivianas la *Pachamama* se traduce como Madre Tierra. Se trata de un concepto que va más allá de la tenencia de tierra sino que asume la tierra como algo holístico en el que confluyen lo físico y emocional.

¹⁸ El *Ánima* se comprende como un estado preminentemente psicológico que da cuenta de una serie de prácticas emocionales y simbólicas que determinan el estado de ánimo de un sujeto, entendiendo a la *Pachamama* como un ser social.

¹⁹ Mario Hollweg señala que el término amartelo proviene del castellano amar, que habría sido quechuzado para expresar el quiebre anímico y espiritual derivado de la separación de un ser querido y/o por el distanciamiento del lugar de origen o tierra (2003: 5-7).

En su avance arrollador, la modernidad cobró anónimas y silenciosas víctimas que fueron albergando dolor y tristeza por no encajar en las nuevas condiciones sociales y económicas que sacudían al pueblo. A medida que se devaluaban los rituales agrícolas propiciatorios y se fracturaba la relación entre el campesino, y la tierra, las virtudes honoríficas eran propagadas con mayor fuerza a través de la fe católica y de instituciones que preservaban el alma colonial. Y es que pertenecer a esta élite honorable no era suficiente poseer riqueza económica, ostentar objetos propios de la modernidad o tener la piel más clara, también eran necesarias ciertas prácticas morales muy relacionadas con la intimidad de la relación de pareja. Cuando las prácticas que generaban prestigio en la comunidad fueron suplantadas, se dio lugar también al distanciamiento del sistema familiar y comunitario exigiéndoles la adaptación a roles que satisfagan el sistema tradicional y, al mismo tiempo, el occidental, generando conflictos de identidad y valores y consecuentemente, reacciones psicóticas (Hollweg, 2003).

Según indica Meihy, el suicidio tiene relación con el grupo que lo tensiona (Meihy, 1994). En este estudio se identifica al grupo que genera la tensión a los organismos internacionales, así como las instituciones reproductoras de las divisiones de clase y etnia. Por su parte, la ingesta de bebidas alcohólicas fungió como un agente activador de una intención previa de matarse. Como indica Kmita “ella por fin comete el suicidio, en un acto de venganza o protesta, una violencia simbólica contra sus agresores” (Kmita, 2006: 59). Es así que se habrían identificado dos agresores: a) a su pareja como autor de la violencia física; y b) la sociedad colonial adscrita a este modelo de modernización agrícola. Los conflictos familiares a raíz de los rumores en la comunidad colocó a las mujeres bajo una situación estresante con los parientes (Traphagan, 2004).

Bajo este escenario, el suicidio aparece como una representación simbólica de la posibilidad de construir un espacio del poder negado durante su vida. A través de este acto, las mujeres expresan su rebelión en contra de su situación opresiva cotidiana. Lo que resalta de estos suicidios femeninos es la constatación de una desesperanza de los hogares masculinizados. Ante esta situación de subordinación el suicidio se habría implantado como una forma de venganza simbólica hacia sus agresores devaluando y destruyendo la reputación de los mismos. Aquí la muerte funciona como un dispositivo de venganza contra aquel que le causó costreñimiento (Dal Poz, 2000).

Ser mujer quechua, pobre, vivir en una zona rural, no poseer los objetos ofertados por la modernidad y que el resto dudara de su fidelidad se convirtieron en motivos suficientes para tomar la muerte por mano propia. Era quizás un mensaje que el cuerpo social estaba entregando sobre el sentir de las personas y de cómo ellas vivieron los cambios de modernidad en su interior. No es casual la elección de agroquímicos como medio para el suicidio, ya que con esta muerte la persona, en su psiquis, considera que se perpetúa en una dimensión política del acto que busca enfrentarse a ese entorno que le genera tensiones y malestares.

Por lo observado en terreno, se cree que el obstáculo de vida que habría decantado el intento de suicidio en las mujeres de Pocona responde a dos eventos. El primero expone la frustración de la mujer ante el no reconocimiento de los hombres del trabajo realizado por ellas durante los periodos de ausencia. El segundo se articula con la deshonra pública que califica a la mujer como infiel y, en consecuencia, deja a ésta desacreditada moralmente frente a su comunidad al haber sido tachada como mala esposa. Disociada de un activo simbólico que le era propio y ante la imposibilidad de reclamar para sí una rectificación pública respecto a los rumores de su honorabilidad, la mujer rápidamente y sin dejar margen de reacción a la familia decide desaparecer. Aquí deseamos enfatizar en los vejámenes públicos como factor desencadenante del suicidio. De allí que adquiera relevancia el componente de honor de los miembros de las comunidades, entendido como un capital socialmente construido y que al ser violentado por una ofensa, en escenarios públicos, la única forma de restauración se encuentra en la muerte. Siendo así, parece ser que el suicidio se significa con mayor cuota de prestigio que la vergüenza.

Referencias bibliográficas

- Abercrombie, Thomas (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA, IEB, ASDI.
- Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (1974). "Reciprocidad Andina: Ayer y hoy" en Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (comps) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Argandoña, Mario; Butrón, Kathia y Vera, Jenny (1990). "El suicidio en Pocona"; Ponencia presentada en OPS-OMS V Jornadas Nacionales de Psiquiatría Memoria Sociedad Boliviana de Psiquiatría Sucre, 1 al 3 de agosto.
- Arias, Eliezer y Blanco, Iraida (2010). "Una aproximación al entendimiento del suicidio en comunidades rurales y remotas en América Latina" en *Estudios Sociológicos de el Colegio de México*, Vol.XXVIII, N° 82, enero-abril.

- Carbonell, Eluseu (2007). "Tiempo y suicidio. Contribución antropológica a una discusión transdisciplinar" en *Gazeta de Antropología* (Universidad de Québec) 23 (1): 11-16.
- Castillo, Juan Diego (2005). "El suicidio, puntos de vista desde el psicoanálisis" en Universidad de Guanajuato (comps.) *Ensayos sobre Suicidio y Eutanasia en el mundo contemporáneo*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Chávez, Ana María (2005). "Suicidio: La incertidumbre actual de su sentido" en Universidad de Guanajuato (comps.) *Ensayos sobre Suicidio y Eutanasia en el mundo contemporáneo*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Chávez de Sánchez, María Isabel (2005). "Que no se culpe a nadie de mi muerte. Suicidio, Culpa y Familia" en Universidad de Guanajuato (comps.) *Ensayos sobre Suicidio y Eutanasia en el mundo contemporáneo*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Chen, Joe; Choi, Yung Jeong y Sawada, Yasuyuki (2009). "How is suicide different in Japan" en *Japan and the World Economy* 21: 140-150.
- Cohen, Diana (2007). *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.
- Coutinho Jr., Walter (1995). *Suicidio Indígena no Mato Grosso do Sul*. Brasília: Funai, mimeo.
- Dal Poz, João (2000). "Crônica de uma morte anunciada: suicídio entre os Sorowaha" en *Revista de Antropología* 43-1: 89-144.
- Fonseca, César (1974). "Modalidades de la minka" en Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (comps.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González, Catalina; Jiménez, Alberto y Bojorquez, Letza (2005). "Género y suicidio en adolescentes. Constructos entrelazados" en Universidad de Guanajuato (comps.) *Ensayos sobre Suicidio y Eutanasia en el mundo contemporáneo*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Gutierrez, Ramón (1993). *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hollweg, Mario (2003). "Trastornos afectivos en las culturas bolivianas. Un enfoque etnopsiquiátrico transcultural" en *Investigación en salud*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Vol. V, N° 001.
- INEDER-CIPLADE (1981). *Estudio Socioeconómico del Cantón Pocona*. Cochabamba: Instituto de Educación para el Desarrollo Rural y Centro de Investigación para la Planificación y el Desarrollo INEDER.
- INEDER; Magne, Ruth (1986). "Informes de Salud Mental años 1987 y 1988". Mecanografiados, Cochabamba, Bolivia.

- Kmita, Spensy (2006). "*Sansões e Guaxos Suicídio Guarani e Kaiowá - Uma Proposta de Síntese*", Tesis de Maestría en Antropología Social en la Facultad de Filosofía y Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo.
- Lester, D. y Yang, B. (1997). *The economy and suicide*. Commack, N.Y.: Nova Science Publishers.
- López de Abajo Rodríguez, Benito (2005). "Conviviendo con la muerte. Reflexiones de un médico forense rural" en *SEMATA, Ciencias Sociales e Humanidades* Vol. 17.
- Luttmer, E. (2005). "Neighbors as negatives: relative earnings and well-being", en *Quarterly Journal of Economics* 120, 963-1002.
- Macías Valadez, José Mendivil (2005). "La filosofía y el suicidio, un acercamiento" en Universidad de Guanajuato (comps.) *Ensayos sobre Suicidio y Eutanasia en el mundo contemporáneo*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Macías García, Luis Fernando (2005). "La voluntad de morir: Planteamiento del problema" en Universidad de Guanajuato (comps.) *Elección Final. Ensayos sobre Suicidio y Eutanasia en el mundo contemporáneo*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Meihy, José Carlos (1994). "A Morte como Apelo para a Vida: o Suicídio Kaiowá", en Santos, R. y Coimbra J.R., C. (orgs.). *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 243-51.
- Mejía, María Emilia (2011). "*La preocupación por el honor en las causas judiciales seguidas por adulterio en la Nueva Granada entre 1760 y 1837*", Monografía para la Licenciatura en Historia en la Escuela de Ciencias Humanas, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Malengreau, J. (1974). "Comuneros y empresarios en el intercambio" en G. Alberti y E. Mayer (comps.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Meihy, José Carlos (1994). "A Morte como Apelo para a Vida: o Suicídio Kaiowá", en Santos, R. y Coimbra J.R., C. (orgs.). *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 243-51.
- Meng, Liu (2002). "Rebellion and revenge: the meaning of suicide of women in rural China" en *International Journal of Social Welfare*, N° 11.
- Montaño, Gary; Muñoz, Diego; Zapata, Vicente y Pedregal, Miguel Angel (2007). *Innovación tecnológica para los pequeños productores. Lecciones aprendidas del Programa FIT (Facilitando la Innovación Tecnológica)*. La Paz: Plural editores.
- Oposo, Cristian (2011). "El Infierno Pehuenche" The Clinic online 16 de junio de 2011. Recuperado en: <http://www.theclinic.cl/2011/06/16/el-infierno-pehuenche/>
- Quitón, José y de Quitón, Cristian (1982). "Estudio del Crédito al Pequeño Agricultor". Cochabamba, CIPLADE-Centro de Investigaciones para Planificación y Desarrollo.
- Regalsky, P. (2004). "Cambios sociales: microriego y el sentido de la vida de las mujeres en Pocona" en Pozo, M. & Laurie (2006) *Las displicencias de Género en los cruces del siglo pasado al nuevo Milenio en los Andes*. Cochabamba: CESU.

- Traphagan, John (2004). *The Practice of Concern: Ritual, Well-Being, and Aging in Rural Japan*. Durham: Carolina Academic Press.
- Shiva, Vandana (1995). *Abrazar la vida: Mujer, Ecología y Desarrollo*. Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Stack, S. (1997). "Homicide followed by suicide: An analysis of Chicago data" en *Criminology*, 35, 435-454.
- Vandana, Shiva (2011). Discurso de Vandana Shiva al recibir el Premio Sydney por la Paz "Es hora de parar la guerra contra la Tierra" <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=140258>.
- van Kessel, Juan (1978-1979). "Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras" en *Norte Grande*. Instituto de Geografía Universidad Católica de Chile, N° 6.
- Yip, P.S., Liu, K.Y., Law, C.K., & Law, Y.W. (2005). "Social and economic burden of suicides in Hong Kong SAR" en *Journal of Crisis Intervention and Suicides Prevention*, 26, 156-159.
- Zhang, J. y Jin, S. (1998). "The effects of physical and psychological well-being on suicide ideation" en *Journal of Clinical Psychology*, 54, 401-413.