

Configuraciones subjetivas sobre muerte y suicidio en líderes espirituales indígenas: el caso de los Colla

Alejandra Vega Álvarez¹, Juan Rubio González², Paula Álvarez Avalos³,
Javiera Chadwick Gajardo⁴, Sebastián Araya Hidalgo⁵

Universidad de Atacama (Copiapó, Chile)

RESUMEN

Esta investigación se propuso analizar las configuraciones subjetivas sobre muerte y suicidio en líderes espirituales de comunidades colla de Atacama. Lo anterior, en el marco del proceso de reconstrucción identitaria o etnogénesis caracterizada por el sincretismo cultural de estos grupos étnicos localizados en zonas cordilleranas del norte chileno. Metodológicamente, el estudio asume la epistemología cualitativa y el paradigma constructivo interpretativo, con un diseño de estudio de caso conformado por yatiris y guías espirituales de cinco comunidades colla. Los resultados dan cuenta que las configuraciones subjetivas respecto a la muerte se construyen como un fenómeno natural, esperable e inevitable, también visto como un medio para trascender a un mundo espiritual. El suicidio, por su parte, se configura de manera dicotómica en torno a la valentía-cobardía de quienes cometen el acto, considerando también que se trata de una acción contra natura. El estudio concluye que en las subjetividades construidas por estas comunidades subyace un proceso de resistencia y reconstrucción identitaria en desarrollo.

Palabras clave: Colla, Muerte, Suicidio, Configuraciones subjetivas.

Subjective configurations of death and suicide in indigenous spiritual leaders: the case of the Colla

ABSTRACT

The purpose of this research was to analyze the subjective configurations on death and suicide in spiritual leaders of Colla communities of Atacama. This is part of the process of identity reconstruction or ethnogenesis characterized by the cultural syncretism of these ethnic groups located in mountainous areas of northern Chile. Methodologically, the study assumes the qualitative epistemology and the interpretative constructive paradigm, with a case study design conformed by Yatiris and spiritual guides of five Colla communities. Results show that the subjective configurations regarding death are constructed as a natural, expected and inevitable phenomenon, also seen as a means to transcend to a spiritual world.

¹ Psicóloga Universidad de Atacama. Magíster en Terapia Familiar Sistémica de la Universidad Autónoma de Barcelona. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1676-0587>. Correo electrónico: alejandra.vega@uda.cl.

² Psicólogo Universidad de Atacama. Magíster en Investigación Psicológica de la Universidad de Atacama. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8118-5104>. Correo electrónico: juan.rubio@uda.cl.

³ Psicóloga Universidad de Atacama. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8010-5472>. Correo electrónico: paulalvarezavalos@gmail.com.

⁴ Psicóloga Universidad de Atacama. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7334-5550>. Correo electrónico: javiera.chadwick.15@alumnos.uda.cl.

⁵ Psicólogo Universidad de Atacama. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3416-7197>. Correo electrónico: sebastian.araya.hidalgo93@gmail.com.

While suicide is configured in a dichotomous way, around the bravery-cowardice of those who commit the act, also considering that it would be an unnatural action. The study concludes that the subjectivities constructed by these communities underlie a process of resistance and identity reconstruction in development.

Keywords: Colla, Death, Suicide, Subjective configurations.

DOI: 10.25074/07198051.42.2766

Artículo recibido: 15/05/2024

Artículo aceptado: 21/06/2024

INTRODUCCIÓN

Debido a la diversidad cosmovisiva existente entre los pueblos indígenas del continente americano y la multidimensionalidad de fenómenos involucrados en torno a la muerte y el suicidio resulta complejo proponer una visión unificada sobre estas temáticas, pues las conceptualizaciones pueden variar significativamente de una zona geográfica a otra (Tuz-Chi, 2013). Sin embargo, la literatura científica entrega evidencia respecto de algunos elementos comunes, como, por ejemplo, la construcción de significados en torno a la muerte comprendida como un medio que permite la trascendencia. De ahí la dialéctica relación entre el mundo espiritual y el terrenal (Bascopé, 2001)

De manera particular, los pueblos indígenas andinos se centran en la trascendencia de la persona fallecida a un plano espiritual, que seguiría en conexión con la naturaleza, los familiares y la comunidad (Wright, 2015). Desde esa lógica, por medio de la espiritualidad, la persona fallecida seguiría teniendo un rol destacado en las comunidades, sobre todo a través de la comunicación onírica, medio por el que resguardaría el bienestar de los familiares y comuneros (Wright, 2015). En esa línea, para el pueblo Aymara, por ejemplo, la muerte sería una manera de seguir viviendo; el hecho de permanecer dormido es una nueva condición de vida (Mamani, 2001).

Así, las configuraciones subjetivas construidas por este pueblo dan cuenta de la existencia de una vida posterior a la muerte, en un mundo alma al cual se podría acceder realizando un conjunto de rituales, ofrendas y acciones colectivas. Estas deben realizarse antes, durante y después del entierro de la persona fallecida, con el objetivo de reconfortar las relaciones entre los vivos y los muertos (Mamani, 2001). En ese sentido, existiría una configuración subjetiva en el pueblo Aymara, donde la muerte es una etapa más dentro del ciclo vital a través del tránsito del alma que se despoja del cuerpo para dirigirse a un nuevo plano (Maureira et al., 2018).

Otro pueblo andino del que se tiene registro en torno a sus configuraciones subjetivas de la muerte y sus rituales es el Quechua. Entre ellos también se aprecia una visión dualista, que separa cuerpo y alma, vale decir, lo material de lo inmaterial. Así, al fallecer la persona es deber de sus familiares ayudar a su alma a encontrar su camino fuera del espacio

habitado por los vivos (Llamazares y Martínez, 2006). En ese proceso, se realizan diversos rituales que facilitarían y contribuirían al largo viaje que debe recorrer el alma de la persona fallecida hacia otra dimensión (Llamazares y Martínez, 2006).

La cultura diaguita del norte chico de Chile tendría, asimismo, configuraciones dualistas en torno a la muerte, pero con un antecedente adicional. Este viene dado por la consideración de configurar la muerte como un hecho violento que sería provocado. Al respecto, Llamazares y Martínez (2006) plantean que cuando un diaguita se encontraba enfermo y próximo a morir, sus parientes lo velaban en medio de copiosas libaciones. Estas ceremonias tenían el objetivo de defender a la persona de las fuerzas malignas que le amenazaban.

En relación con la temática del suicidio, desde algunas civilizaciones latinoamericanas también se han podido extraer algunos registros relevantes. Un antecedente de ello lo representa el pueblo Maya, que consideraba el suicidio como una conducta honorable y relacionada a la naturaleza humana (Tuz-Chi, 2013). Al contrario, la comunidad Bribri, localizada en Costa Rica, configura el suicidio como algo negativo, ya que perturba el flujo normal de la vida (Arroyo y Herrera, 2019). En concreto, considera que la muerte natural implica el regreso al origen o inframundo, mientras que el suicidio no permitiría que el espíritu realice dicho tránsito y este quedaría varado en la tierra eternamente (Arroyo y Herrera, 2019).

Entre las etnias que habitan el sur del continente destaca la cosmovisión de los pehuenche en torno a la muerte. Ellos construyen subjetividades relacionadas a la presencia de fuerzas o espíritus malignos denominados *weda kurruf*, que provocaría el desequilibrio del *che*, perturbando y desarrollando pensamientos negativos en las personas, llevándolas a generar violencia, caer en el alcoholismo y hasta llegar a cometer el acto de suicidio (González et al., 2017). Cabe señalar que estos estados no serían irreversibles, pues podrían ser intervenidos por medio de la acción de líderes espirituales, como la machi, quienes serían capaces de reponer el equilibrio perdido en las personas (González et al., 2017).

En ese contexto, en la puna del norte chileno, el noreste argentino y el sur boliviano habitaron comunidades indígenas que, de acuerdo con la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008), recibieron la denominación Colla y se dedicaron, principalmente, a la ganadería trashumante y al cultivo en pequeña escala. En la actualidad, existen comunidades colla asentadas en territorio urbano y otras localizadas en zonas cordilleranas altas, que en las invernadas descienden a territorios de menor altura (Gálvez, 2012). Al respecto, Rodríguez y Duarte (2018) dan cuenta de que, en la década de 1990, el pueblo Colla comenzó un proceso de etnogénesis que le permitió reconstruir su historia ancestral y recuperar ciertos elementos identitarios.

La nutrida historia de las comunidades colla, así como las relaciones con diversos contextos, permite vislumbrar este proceso como una etnogénesis de carácter mixto (Rodríguez y Duarte, 2018), marcada por un sincretismo cultural que ha incorporado en sus

creencias, principalmente, figuras y rituales propios del catolicismo (Gálvez, 2012). Cabe destacar que estas figuras están simbolizadas y fuertemente teñidas con configuraciones subjetivas ancestrales anteriores que convergen en la Pachamama, la cual tiene un papel integrador de todas las energías. En esa lógica, los colla construyen su espiritualidad en torno a los espíritus guías, ánimas y en el Tata Sol y la Mama Luna como figuras centrales (Gálvez, 2012).

Si bien es complejo encontrar evidencia en la literatura científica en relación con configuraciones subjetivas sobre la muerte y el suicidio entre los colla, existe un hecho histórico que ha teñido la subjetividad de los miembros de esta comunidad. Se trata de la muerte en extrañas circunstancias de tres hermanas que se dedicaban a la actividad pastoril y que los lugareños encontraron colgadas de una roca (Bortignon, 2019). En efecto, el hecho, ocurrido en la década de 1970, a inicios de la dictadura militar en Chile, en el sector de La Tola-El Patón, en la precordillera de la región de Atacama, aún aparece marcado por el secretismo y por las diversas versiones e historias que se han construido en torno suyo (Bortignon, 2019).

Al respecto, una de las versiones más socializadas dice relación con la acción de agentes del Estado chileno que, de manera directa o indirecta, estarían implicados en la muerte de las hermanas Quispe. Al respecto, Navarro-Daniels (2018) señala que el régimen militar promulga una ley que prohibía la ganadería caprina en la zona, lo que habría provocado que los ganaderos tuviesen que deshacerse de sus animales y desplazarse en la búsqueda de nuevas fuentes laborales. La otra versión, alude a que, en este contexto, habría ocurrido el suicidio de las hermanas Quispe como consecuencia de los procesos de aculturación y desarraigo y, por cierto, para evitar ser despojadas de la única forma de vida que concebían (Arroyo y Herrera, 2019; Navarro-Daniels, 2018).

De los antecedentes descritos, se entiende que los procesos que subyacen a las construcciones subjetivas, donde se producen los aspectos simbólicos de las cosmovisiones indígenas, son diversos. Atendiendo a ello, abordar la subjetividad humana implica analizar las maneras en que las personas significan sus experiencias de vida (Vargas et al., 2017). En estas, las relaciones sociales desarrolladas, la historia, la cultura y lo que ello simboliza, corresponden a elementos dialécticamente vinculados y representan la base de la formación subjetiva de los individuos. En esa lógica, la pregunta científica que moviliza este estudio es la de cuáles son las construcciones subjetivas sobre la muerte y el suicidio en líderes espirituales de comunidades colla de Atacama.

Contestar esa interrogante implica posicionarse desde los contextos y tener una mirada compleja de la actividad psíquica de las personas, tal como lo conceptualiza Vygotsky (1988) y el enfoque histórico-cultural, para los cuales la estructura afectiva de los sujetos representa un registro sustentado en una construcción relacionada con las condiciones socioculturales en que viven, pues en ella radica la diversidad de procesos simbólicos que las personas vivencian. En ese sentido, Vygotsky (1988) resalta el rol de las emociones en

el desarrollo y la expresión de la psiquis humana, dándole un sitio protagónico y no como un simple epifenómeno de otros procesos psicológicos.

Sustentado en lo expuesto, González-Rey (2010) establece la existencia de una relación dialéctica entre lo simbólico y lo emocional, proceso que ocurre al interior de configuraciones subjetivas que van más allá del significado que le otorgan las personas. En esa lógica, las configuraciones subjetivas son una fuente de sentidos subjetivos, los cuales representan una reproducción del sistema subjetivo de las personas, donde los procesos simbólicos y las emociones conforman una unidad dialéctica, sin que la aparición de uno u otro constituya una relación de causa-efecto (Díaz et al., 2017; González-Rey, 2010). En esa lógica, las construcciones subjetivas encarnan y reproducen las vivencias del ser humano, que en la perspectiva histórico-cultural dan cuenta de la experiencia emocional de las personas, pues en ellas se integran sentimientos, significados y simbolismos (Yarochovsky, 2007). Esto explicaría la alta carga icónica que reproducen los procesos psíquicos, destacando entre ellos la imaginación y la fantasía (González-Rey, 2010).

De esa manera, las acciones de las personas se producen insertas en redes de subjetividad social, siendo las interacciones sociales las que proveen de insumos a sus configuraciones subjetivas. Por esto, los otros están dialécticamente integrados en la configuración subjetiva de una acción personal y, de acuerdo con González-Rey (2013), cobrarían vida como producciones simbólico-emocionales. En este contexto, se produce la integración de lo histórico con lo actual, cuestión que solo es posible a nivel subjetivo (González-Rey, 2013). Pero, además, en la representación de la subjetividad, lo social y lo individual aparecen asociados de forma inseparable en el nivel subjetivo de las personas (González-Rey, 2011).

Considerando que el conocimiento es una construcción, una producción humana emergente, la cosmovisión de los pueblos debe ser abordada desde perspectivas críticas y comprensivo-explicativas y desde la subjetividad que configuran las significaciones y simbolismos de los involucrados, para así evitar reduccionismos o meras aproximaciones individuales simplificadoras de los fenómenos (Vargas et al., 2017). De acuerdo con ello, esta investigación se propuso analizar las configuraciones subjetivas sobre muerte y suicidio en líderes espirituales de comunidades colla de Atacama.

MARCO METODOLÓGICO

La investigación se posicionó desde la epistemología cualitativa y el paradigma constructivo-interpretativo. Esta perspectiva metodológica aborda fenómenos complejos relacionados con la subjetividad humana (Macedo et al., 2016) y ha sido desarrollada, principalmente, en investigaciones en psicología orientadas desde el enfoque histórico-cultural. En ese sentido, se inspiran en la lógica vygotskiana de relevar la relación dialéctica entre los contextos socioculturales, los procesos emocionales y cognitivos de las personas, destacando la naturaleza social y sistémica de la mente humana (Díaz y González-Rey, 2005; González-Rey, 1997; 2009). En esa lógica, se valora la particularidad

como fuente fundamental de conocimiento, no tanto por su individualidad, sino por el significado que aporta para la construcción de modelos teóricos (González-Rey, 1997, 2009). Así, se destaca la naturaleza constructiva e interpretativa del conocimiento humano, concebido como un proceso activo de producción y no como una simple asimilación pasiva de la realidad por parte de las personas (González-Rey, 1997, 2009).

En coherencia con lo señalado, el diseño investigativo utilizado corresponde a un estudio de caso que, según Yin (2009), permite investigar de manera particular, compleja, sistemática y detallada, el fenómeno estudiado. De esa manera, se puede comprender en profundidad y, a partir de ello, generar teorías que emerjan del propio contexto y que puedan ser transferibles a otros, de las mismas características (Yin, 2009). En ese sentido, desde esta orientación metodológica no es tan relevante el número de participantes, como sí la profundidad de las historias, la densidad de la narrativa y el sentido teórico que se desprenda de ello (Creswell, 2009).

El caso está constituido por cinco comunidades colla ubicadas en la región de Atacama en Chile. Los participantes, seleccionados por medio de un muestreo de casos con determinación a priori (Flick, 2019) son siete líderes espirituales pertenecientes a dichas comunidades. Tres de las participantes corresponden a líderes espirituales colla de 60, 76 y 46 años, de las comunidades Tata-Inti, Pastos Grandes y El Bolo, quienes cumplen el rol de yatiris. Esta figura representa el principal liderazgo espiritual en el pueblo Colla, cargo que sería heredado por el yatiri anterior. Este utiliza la medicina natural para la sanación y corresponde a la tradicional figura espiritual que realiza las ceremonias fúnebres. Los otros cuatro participantes son líderes espirituales colla de 51, 57, 81 y 52 años, de las comunidades Río Jorquera, Tata-Inti, El Bolo y Yama Wayra Manta Tujsi, quienes cumplen el rol de guías espirituales. Esta figura es elegida por las comunidades para cumplir la función de acompañar y aconsejar a los comuneros que vivencian alguna problemática. También pueden curar enfermedades, pero a través de rituales.

En la recolección de información se realizó una entrada paulatina a las comunidades, respetando y tomando en cuenta la necesidad de una apertura espontánea y voluntaria. En una primera instancia se estableció un acercamiento por medio de llamadas telefónicas con líderes espirituales de cinco comunidades para, posteriormente, realizar reuniones de acercamiento con ellos. En ese contexto, se concretaron las visitas a terreno en el sector precordillerano de la región de Atacama y el sector urbano de Los Loros y de Paipote, lugares donde viven los participantes del estudio y se encuentran asentadas las comunidades colla. Los líderes espirituales accedieron a participar de manera voluntaria, para lo cual se les explicaron las condiciones de uso de la información en el estudio y se les solicitó que firmaran un consentimiento informado.

Para recolectar los datos se utilizó la entrevista episódica, herramienta que posibilitó acceder al contenido narrativo-episódico y semántico de los participantes sobre sus vivencias en sus comunidades. La aplicación del instrumento se basó en la propuesta realizada por Flick (2019), quien señala que esta técnica estimula a los participantes a

narrar situaciones y experiencias asociadas al objeto de estudio, explicar supuestos y realizar definiciones subjetivas sobre tópicos de este, además de posibles explicaciones sobre relaciones abstractas que surgen del tema investigado.

Por último, los datos recolectados se analizaron bajo la lógica del análisis de contenido planteado por Krippendorff (1980), quien propone que los actos comunicativos deben ser estudiados de manera sistemática y rigurosa, asumiendo la naturaleza de los mensajes transmitidos. A esto se suma la consideración de que los datos analizados corresponden a un proceso donde los participantes produjeron diversos significados (Díaz et al., 2017), lo que implica la necesidad de que tanto los audios de las entrevistas como los textos narrativos fueran oídos y leídos en varias oportunidades, con la intención de reconocer el tono del participante y el contenido de sus acciones reflexivas.

RESULTADOS

Configuraciones subjetivas en torno a la cosmovisión colla

En el relato de los líderes espirituales colla, se describe un sistema de configuraciones cosmovisivas y espirituales en base a tres dimensiones: “el mundo de abajo, el de los descarnados... el Dios de los muertos, como le llaman, que es el Uku Pacha; el Kay Pacha, que es este mundo que vivimos nosotros [...] y el Hanan Pacha, que es el cielo” (YMC 60)⁶. Este último corresponde al cielo espiritual, lugar al cual se dirigen las almas de quienes dejan el mundo de los vivos. El traspaso a esta dimensión es considerado como el comienzo de la verdadera vida, siendo la existencia en la tierra solo un paso transitorio “porque en nuestra cultura uno cree que la muerte es el principio de la vida, de la verdadera vida arriba, el Hanan Pacha” (YMC 60).

Junto a estas dimensiones también destaca la existencia de figuras espirituales y divinidades que cumplen un rol protector de las acciones y la vida cotidiana de los miembros de las comunidades. Estas, además, serían proveedoras de los bienes que les permiten subsistir y regular la naturaleza. Por esto, se les rinde culto, expresándoles constantemente gratitud mediante ofrendas de todo tipo. Entre estas, se destaca el sacrificio animal al equilibrio natural como garantía de prosperidad: “cuando uno vive así en el campo, yo siempre digo que ahí está con uno el espíritu santo, o el espíritu ese que uno evoca en las ceremonias, o Dios en la Pachamama, porque no tiene tanto accidente” (YMC 76).

La cultura colla también posee configuraciones subjetivas sobre seres sobrenaturales que habitan entre ellos o en su entorno. En ese sentido, gran parte de los participantes dan cuenta de la figura del “duende”. Este aparece en las producciones subjetivas marcando simbolismos y vivencias, y donde cumple un rol protagónico. En efecto, la aparición de este ente parece tener génesis transculturales, principalmente por la influencia del catolicismo. Los participantes simbolizan el duende como un niño que falleció antes de recibir el

⁶ Para el caso del rol de líder espiritual yatiri, las citas se presentan codificadas de acuerdo con la descripción que se ejemplifica: YMC 60 corresponde a una líder espiritual yatiri, mujer del pueblo Colla, de 60 años.

sacramento del bautismo: “Un duende es un niño que murió o que lo abortaron y que lo enterraron, y que su alma no descansa. Por eso dicen que hasta cierto punto son buenos; y después ya no son buenos, son malos” (YMC 60).

Lo planteado, de acuerdo con las configuraciones subjetivas de los participantes, explicaría por qué estos entes tenderían a socializar con los niños de las comunidades y por qué se les otorga un carácter más lúdico e infantil a sus acciones. Pero estas, en última instancia, estarían definidas según el trato y la consideración que los adultos les brinden: “el duende son angelitos... Dicen que también cómo se trate, porque si trata usted de agredir a un duende es terrible, ¿ya? Pero si los trata bien, no pasa nada” (GEHC 81)⁷.

De acuerdo con los participantes, para asumir el rol de yatiri en una comunidad colla es necesario haber sido elegido por el yatiri anterior, aunque también se presentan casos en que esta figura ha sido nombrada por el resto de la comunidad. Pero lo tradicional es que la investidura del rol sea comunicada a quien la protagonice a través de un sueño revelador. En este, el espíritu del yatiri fallecido aparece y se presenta para encomendar a su sucesor o sucesora la tarea de guiar a la comunidad adoptando el rol de nuevo yatiri. En ese sentido, del relato de los participantes se desprende la existencia de un profundo respeto por la figura del yatiri fallecido, aunque su muerte deja cierta incertidumbre sobre quién heredará ese rol. Sin embargo, existe cierto consenso de que el nuevo yatiri debe ser alguien que durante años se haya preparado y adquirido los conocimientos necesarios para responder ante las necesidades espirituales de su comunidad.

Cabe mencionar que en los relatos de los participantes aparecen algunos casos donde quienes deben cumplir ese rol plantean no sentirse preparadas para asumirlo: “Fue un sueño [...] Ahí ella me dijo: mira hija, tú vas a hacer la yatiri de tu comunidad, tú tienes que seguir mis pasos... y yo le dije que no estaba preparada” (YMC 46). En estos casos, la comunidad toma la decisión de asignar de manera temporal el rol a otra persona, hasta que la figura investida a través del sueño se encuentre apta y capacitada para cumplir y ejercer el papel que le corresponde. En ese sentido, la persona que ejerce como yatiri debe sobreponerse a sus inseguridades y mostrar fortaleza, resistencia y perseverancia ante cualquier situación: “porque... todo el grupo que está a su alrededor tiene toda la confianza en uno. Entonces uno piensa a veces: yo no puedo caerme, no puedo ser débil en esto” (GEHC 57).

Por su parte, la figura del guía espiritual también cumple un papel relevante, ya que se involucra en la realidad de cada familia y su presencia es fundamental cuando ocurre algún tipo de problemática en las comunidades. En esa lógica, el guía espiritual se ocupa de brindar consejos, apoyar y buscar soluciones que alivien la situación familiar: “El guía espiritual es la persona que está en la comunidad y que tiene capacidades... psicológicas... Tiene capacidades de usar remedio, de escuchar... o eso” (YMC 60). A su vez, en caso de presentarse enfermedades en algún comunero, se reconoce que el guía espiritual también

⁷ Para el caso del rol de guía espiritual, las citas se presentan codificadas de acuerdo con la descripción que se ejemplifica: GEHC 81 corresponde a un líder espiritual hombre del pueblo Colla de 81 años.

haría uso de sus conocimientos sobre medicina natural y, a través de ello, intentaría sanar al enfermo: “cuando hablamos de medicina, por lo general el guía espiritual igual lo puede hacer” (YMC 60).

Otra de las tareas que desarrolla esta figura es guiar ciertas ceremonias propias de las costumbres colla. En estas reuniones, el guía espiritual sirve de orador y, en ocasiones, realiza sahumeros de sanación corporal y de espacios, y pide por el bienestar de la comunidad, entre otros aspectos. El guía espiritual cumple un papel central en estos rituales y ceremonias, que generalmente tienen fines curativos o sirven para dar tributo a deidades con el fin de agradecer o pedir por el bienestar general.

Configuraciones subjetivas respecto a la muerte

En los relatos, esta categoría hace referencia al rescate que realizan los participantes de elementos propios de su espiritualidad, la forma en cómo perciben el duelo, las distintas maneras de trascendencia y la influencia que tiene la vida en el destino de la muerte. En ese sentido, respecto de los simbolismos otorgados a esta última, los entrevistados tienden a construir configuraciones subjetivas que la posicionan como un evento natural, donde el duelo es vivenciado desde una mirada apacible, esperable e inevitable: “Hemos conversado en algunas ocasiones... con los hermanos y ahí se nota, están bien... están en armonía, están en paz, no están con el espíritu que tiene que volar ... no, pero sí ellos nos están cuidando a nosotros” (YMC 60).

Esta postura responde a la apreciación positiva que estos líderes espirituales le otorgan a la muerte y el destino de los fallecidos. Con esto, emergen elementos de la cosmovisión que posicionan al difunto en un plano cercano al mundo de los vivos. Asimismo, en los relatos se comprenden y describen como un hecho positivo las experiencias atribuidas a la presencia del espíritu de la persona fallecida: “Nosotros sabemos que están acá, porque de una u otra forma se hacen sentir, estar, no físicamente [...] siempre se están haciendo presente, un portazo o lo que a ellos más les gustaba, siempre están por ahí” (YMC 76).

Sin embargo, también se manifiesta cierta aprehensión y temor ante la idea de vivenciar una experiencia cercana a la muerte. Ejemplo de esto son los relatos sobre un suceso en el que la muerte de una madre es ocultada por los familiares durante años a sus hijos menores. Con esto, se deja entrever que no en todos los casos la muerte es vivida como un suceso natural, pues a veces se llega a rehuirla y ocultarla:

Cuando mi mamá murió yo todavía no cumplía ocho años [...] y nuestros abuelos y la familia... decidió no decirnos que mi mamá había muerto... y cuando nosotros cumplimos como 14, 12 años nos dijeron “su mamá se murió esa vez” y yo los odié mucho, los odié porque encontré tan ridículo guardarte un secreto pa’ decirte a los 12 años, “no si su mamá se murió, si nunca más va a volver”, les juro que los odié mucho (YMC 60).

Otro elemento significativo en relación con los simbolismos en torno a la muerte está dado por el hecho de que los participantes manifiestan que algunos miembros de la comunidad

colla podrían anticipar este acontecimiento a partir de un cambio en la mirada del sujeto que está próximo a morir: “Nosotros ya sabíamos porque mi mamá nos había enseñado a verle los ojos y el día antes que... falleciera, nosotros le vimos los ojos y dijimos... ya sabemos ya, no hay otra cosa... la estaba llamando” (YMC 46). Por otro lado, en lo relativo a las muertes producidas por asesinato en las comunidades, los participantes señalan que, en algunos casos, estas llevan a enfrentamientos que terminan en una reacción en cadena de otras muertes movilizadas o generadas por deseos de venganza: “por decir, si asesinan a un hermano, el que queda, queda pensando en cómo vengar al hermano, eso... y eso lleva a más roces” (GEHC 81).

Las configuraciones subjetivas de los participantes elaboran una visión particular de la muerte, no significándola como un fenómeno de preocupación cotidiana, ni como un acontecimiento que atormenta sus existencias. Por el contrario, tienden a construirla subjetivamente como parte de un proceso que inevitablemente se debe experimentar en algún momento. Por ende, la comprenden como un evento que deben considerar con respeto y sabiduría, lo que no significa descuidar la salud de las personas, sino actuar con mesura y seriedad. En ese sentido, para la cosmovisión colla, cuando una persona fallece no significa el fin de su vida, sino su continuidad. Por lo tanto, quienes mueren, siguen acompañando a sus seres amados, e incluso a su comunidad, desde el plano espiritual:

Quando una persona muere no es que uno la pierde para siempre, ¿me entiende? Porque la esencia de la persona y el espíritu de la persona queda dentro de uno. Si uno quiere tenerlo está ahí y eso para mi pueblo es lo importante, que a lo mejor la muerte es un paso más, es otra etapa de la misma vida (YMC 60).

En esa lógica, los participantes indican que en el proceso de la transición “al otro plano”, quienes experimentan la pérdida deben liberarse de los sentimientos negativos que pudiesen albergar. Esto, debido a que el hecho de tenerlos dificultaría el camino de la persona fallecida para poder continuar con su proceso: “Cuando uno se muere, la esencia de la persona, eso que llaman alma, queda con uno y que mientras más uno lo sufre, peor es para ellos. El sufrimiento [es] no poder descansar” (YMC 60).

Sin embargo, en los casos de muertes por accidentes o muerte de niños prematuros, la construcción subjetiva en torno la muerte es distinta, ya que estas no son contempladas como parte del ciclo natural de la vida. Por tanto, es necesario brindar más apoyo y contención a las familias que tienen que pasar por estas situaciones, para así poder “liberar a quien falleció de las ataduras terrenales [...] me ha tocado muchas veces... atrapar ese grupo, la familia cercana, atraparla y hablarle, decirle y explicarle miles de cosas que a la final las personas se relajan” (GEHC 57). En ese sentido, los líderes espirituales de las comunidades cumplen un rol de contención relevante, pues deben orientar y educar a las familias sobre el evento de la muerte: “Por eso nosotros siempre decimos... que uno viene a la tierra a cumplir una misión... Pasa a dejarte algo, a enseñarte algo” (YMC 76).

En esa lógica, la muerte es significada con naturalidad, ya que cada ser humano cumpliría una misión, una de las cuales es entregar un aprendizaje a su entorno. Esta es un suceso explicado como inevitable, pues ni la persona ni sus seres queridos pueden rehusarse a tal destino. Desde esa perspectiva, el relato de los participantes tiende a teñirse con argumentos religiosos, con lo cual se aprecian ciertos rasgos de transculturización: “Yo perdí a mi hijo, que tenía 29 años... El mayor, entonces la sufrí mucho. Pero... alguien quiso que no estuviera más con nosotros... Me refiero a que... a Dios, poh” (GEHC 81).

El relato de los participantes también se nutre del contexto. En particular, la vida y las experiencias en la cordillera otorgan significaciones de la muerte con alta carga de resignificación: “uno cuando se cría en el campo... yo no sé si uno piensa en la muerte o no la piensa, pero a mi parecer yo creo que uno la piensa y la acepta” (YMC 60). En ese sentido, es inevitable la comparación entre la forma en que se construye la muerte desde la cultura occidental chilena y su cosmovisión como pueblo originario. Al respecto, los participantes construyen una subjetividad que los diferencia de comunidades no colla, entre quienes se comprendería la muerte desde el temor y el dolor. Esto tendría ciertas repercusiones, ya que implicaría vivir en un entorno rodeado de amenazas y que, por ende, no permitiría desligarse de la idea de peligro de muerte, trayendo consigo intranquilidad: “yo observaba que la muerte da miedo, que uno vive [...] con miedo de que va a morir y es un miedo que se ha generalizado” (YMC 60).

Configuraciones subjetivas respecto del suicidio

Las configuraciones subjetivas en torno al suicidio son diversas y están influidas por patrones culturales de distinta génesis. Esto da paso a valoraciones y configuraciones subjetivas dicotómicas que establecen el suicidio como un acto de cobardía, por un lado, y, por el otro, como una acción de valentía por la voluntad que conlleva de llevar a cabo su propia muerte: “si se quiere matar hay que ser harto valiente y el que se mata por no querer enfrentar una cosa también tiene que tener harta cobardía para llegar y quitarse la vida” (GEHC 57).

En ese sentido, las configuraciones subjetivas en torno al suicidio tienden a teñirse de algunos elementos de la cosmovisión que posicionan la vida como algo sagrado, por ende, es mal visto finalmente que sujetos irrumpen su propio curso natural, ya que este está predestinado: “Eso no está bien visto, porque todos, todos tenemos nuestra hora” (YMC 76). De ahí que el acto suicida se tiende a relacionar con la pérdida de conciencia de las personas: “no está en su sano juicio [...] una persona que llega a suicidarse no lo hace consciente, entonces, ¿puede juzgar usted a una persona que no haga algo consciente?, no se puede” (YMC 60).

Configuraciones subjetivas en relación con la trascendencia de la muerte

La construcción subjetiva de la muerte como un proceso propio de la vida es altamente consensuada entre los participantes de este estudio. De hecho, una configuración subjetiva que sustenta esta noción es la que sostiene que los seres humanos atraviesan 108 vidas:

“de la perspectiva de la cosmovisión del pueblo Colla... se dice ahí que un ser humano tiene 108 vidas y que cada vida depende de lo que uno es” (YMC 60). En esa lógica, el tránsito a través de esas vidas tiene por objeto desprenderse de rencores, celos, sentimientos de envidia y todos aquellos elementos del universo simbólico que impiden la evolución de la conciencia hacia un estado de mayor sabiduría: “dicen que uno empieza a vivir cuando uno empieza a soltar cosas... cosas materiales, los odios, las rabias, las picas, las penas, los amores, los desamores, todo” (YMC 60).

En ese sentido, estas 108 vidas deben comprenderse como un simbolismo que representa el crecimiento y la superación personal de un sujeto a lo largo de su vida, más que la repetición de la experiencia de vida de forma literal: “Porque... en la cosmovisión andina, cuando se habla de las 108 vidas pueden ser, como se dice, teóricamente, metafóricamente, entonces quiere decir de qué tan desenvuelto de ciertas cosas es uno” (YMC 60). Al respecto, también se menciona que, bajo ciertas circunstancias, como el padecimiento de alguna enfermedad mental, muerte prematura de niños o accidentes, el tránsito a través de este proceso se ve interrumpido. Esto imposibilitaría el crecimiento personal o ascender al mundo espiritual: “nunca avanzó en su etapa de vida... se le veían muchos problemas psicológicos a plena vista, entonces era una persona como muy enferma” (YMC 60).

Ahora bien, con respecto a la trascendencia del espíritu de los fallecidos, se comparten una diversidad de visiones y posicionamientos, que, al final, convergen en una configuración subjetiva que afirma la continuidad de la conciencia en diferentes planos. En este sentido, destaca como simbolismo de trascendencia el hecho de concebir el proceso de degradación del cuerpo una vez sepultado como una contribución a la fertilización de la tierra y, por ende, a la preservación del ecosistema: “Y sí, nosotros en algo debemos contribuir, después más allá de la muerte, es en nuestros huesos, que sirven para tierra, para que esa tierra pueda ser un área fértil, para que siga la vida de esa forma” (GEHC 57).

Lo señalado, releva una producción subjetiva ligada a la espiritualidad y la trascendencia del alma, que establece una fusión del espíritu con los elementos de la naturaleza, desde donde puede ejercer su influencia:

Los ancestros se hacen parte de la naturaleza; parte de sus huesos vuelven a ser tierra... por eso que es importante para nosotros y nosotros pasamos a ser tierra... Y por eso que ya nuestros ancestros son tierra, ya están ahí en el cuerpo de nuestra Pachamama; son los que van a ayudar a fortalecer nuestra Pachamama para que haya más tierra (GEHC 57).

En esa misma línea, la configuración subjetiva establece que los ancestros fallecidos trascienden a un plano espiritual que se materializa en los astros y, de esa manera, los vivos pueden comunicarse con ellos para pedir consejo y guía en la toma de decisiones. Por eso la relevancia de los ritos ceremoniales: “Ellos no se van totalmente, ellos siempre se quedan a cuidarnos, ellos nos están guiando en varias cosas... tenemos que hacer ceremonias y conversar con ellos” (YMC 76).

Además, en el simbolismo de la trascendencia de la muerte resalta el concepto de reciprocidad en la medida que la relación existente entre los sujetos y el universo posee atributos de retroalimentación mutua, lo que genera una comunicación de ida y vuelta. Esta lógica prismática está vinculada a configuraciones subjetivas que repercuten en la moralidad de las acciones de los sujetos. Ello llevaría a concebir que cometer malos actos provoca temor, pues lo realizado repercutirá en el futuro en forma de acontecimientos negativos: “Yo tengo mucho respeto al universo... yo creo que el universo es como un espejo, que a todos los refleja y refleja las acciones y tengo mucho miedo de tirar cosas malas hacia arriba porque después vienen de vuelta” (YMC 60). De la misma manera, la trascendencia se vuelve significativa después de la muerte pues las acciones realizadas en vida incidirán en la felicidad experimentada después de morir: “¿Qué hay después de la muerte? Felicidad, muerte es felicidad, vivir bien” (YMC 76).

La comunicación con los fallecidos aparece, por su parte, como una posibilidad de ocurrencia a través de los sueños y por el apoyo que los ancestros brindan a la comunidad. Esto se materializa en diversas situaciones, como la que puede vivenciar una persona que está próxima a su muerte. Ella, de acuerdo con las configuraciones subjetivas de los participantes, experimentaría apariciones de seres queridos ya fallecidos para dar aviso de su partida: “como decía mi mamá, cuando tú te mueres, ves a las personas que tú quieres y sabes que te están llamando” (YMC 46).

Otra situación donde los fallecidos se manifiestan a través de los sueños es en la asignación de roles, como el ya mencionado caso de la investidura de un/a yatiri, sumado a comunicaciones oníricas donde se establecen responsabilidades y tareas a cumplir. Pero, además, la comunicación onírica tendría la finalidad de la trascendencia de la cultura. Ejemplo de ello son las instrucciones recibidas por un líder espiritual a través de un sueño y que cumplió a cabalidad: “Después, cuando ella falleció, yo tuve un sueño con ella... Me decía que rescatara nuestra cultura... y ese sueño me llegó. Partí un día a Copiapó y digo ‘vengo a reconocermé colla’” (GEHC 51).

Configuraciones subjetivas respecto a rituales y costumbres fúnebres colla

Las configuraciones subjetivas en torno a la celebración de ceremonias fúnebres establecen la justificación de brindar una despedida que se apegue a las tendencias religiosas del fallecido, sin importar si son o no compartidas por el resto de la comunidad: “Hacemos ceremonias... pedimos por ellos, a veces... igual como estar en la iglesia, pedir por... no sé, por el eterno descanso” (YMC 76). Estas ceremonias, aparte de mostrar un sincretismo religioso, se adoptan como respuesta a la diversidad de creencias que conviven en una misma comunidad y también para honrar a la voluntad individual del comunero fallecido: “Es un ritual que se le hace a quien van a sepultar... el que quiere ser católico lo es, el que quiere ser evangélico, el que quiere ser cualquier decisión religiosa, que la tenga” (GEHC 81).

Sin embargo, también surgen voces críticas de la transculturización traducida en el sincretismo religioso desarrollado en las ceremonias religiosas de las comunidades en general y fúnebres en particular:

Yo creo que la ceremonia a los muertos, en... mi familia las catolizó mucho... de un tiempo atrás, por ejemplo... antes ellos llevaban al cura a la casa o los llevaban a la iglesia, o venía un evangélico. Ahora no poh, ahora también es importante que al muerto se lo despide dentro de su cultura (YMC 60).

En esa línea, las configuraciones subjetivas que encarnan estas voces críticas a la transculturización se centran en desaprobación de la apertura que, desde de los antepasados, se dio a la tradición católica, sobre todo en la realización de ceremonias fúnebres. Al respecto, existe una sensación de pesar y frustración frente al poco valor que las costumbres occidentales otorgan al ritual de preparación del fallecido para su paso al otro mundo y, por cierto, también por cómo estas han sido adoptadas por el pueblo Colla. “Ahora uno va y lleva la ropa, la funeraria lo viste, lo arregla, todo. Y antes no poh, antes era la familia que lo arreglaba, que le echaba sus mejores prendas” (YMC 60).

En relación con los ritos fúnebres que resguardan y respetan las tradiciones ancestrales colla, algunos líderes espirituales rememoran vivencias de sus antepasados en las que se acostumbraba a compartir los alimentos con el fallecido a través del humo que emana de ofrendas lanzadas a una hoguera:

Ella cuando todos los días prendía el fuego, echaba yerba mate con azúcar y decía “para las animitas”, “para la abuelita tanto...”, pero siempre compartiendo, si algún animal para la carne, para tener acá en la casa, también se ponía la parte más gorda... se ponía en el fuego para la gente más querida y que ya no estaba acá... Esas cosas así, siempre compartir, aunque ellos no estén presentes [...] se le iba colocando en el fuego, y decían ellos... que nos contaban que con el humo eso se elevaba y se iba a donde ellos estaban (YMC 76).

Las configuraciones subjetivas que respaldan las tradiciones ancestrales recalcan la importancia del ritual fúnebre para el correcto traspaso del difunto a la dimensión espiritual, especialmente para quienes sufrieron una muerte abrupta: “Yo le dije ‘usted lo que tiene que hacer es un despacho porque ... no lo deja descansar’. Es una ceremonia... sobre todo para la gente que muere sin saber que ese día les tocaba” (YMC 60).

Durante este proceso de despedida prevalecen sentimientos de paz y serenidad, ya que se tiene certeza sobre el lugar al que se dirige el alma de quien muere: “se sentaban, conversaban en la noche, tomaban mate... compartían, despidiendo al que se había ido a los astros, porque él se fue tranquilamente y no era algo tan doloroso” (GEHC 51). En estas ocasiones, suele ser el yatiri quien dirige la ceremonia y se encarga de los rituales: “un yatiri, porque un guía espiritual no tiene alcance para esas cosas... el yatiri te hace como una bendición... una despedida muy linda, sí” (GEHC 81).

Dentro de los hitos y acontecimientos relevantes que los líderes espirituales revelan como conmemoraciones destinadas a los ancestros, destaca la fecha del 2 de noviembre, en la

que visitan sus lugares de entierro: “se celebra el día de las almas, que se va al cementerio, que se hacen ceremonias en el cementerio... también se les va a dejar flores ahí a los viejecitos” (YMC 76). Además, establecen como fecha relevante el 12 de octubre, en que recuerdan las muertes ocasionadas por la invasión colonial española a los territorios indígenas: “es el día de la dignidad, ahí es donde murió mucha gente porque como llegaron los españoles... no es tiempo de celebrar, es tiempo de quedarse más quieto, es tiempo de sufrimiento” (YMC 76).

Configuraciones subjetivas sobre la inhumación en las comunidades colla

En lo relativo a las características y localizaciones del entierro de un fallecido colla, los relatos de los líderes espirituales establecen que dependerá de una serie de factores relacionados al contexto en que se dio la muerte del sujeto. Por ejemplo, si se trata de muertes que han tenido lugar en la cordillera o en casos de niños recién nacidos, la tradición es inhumar a los sujetos en la misma casa de los familiares, en el campo o en cementerios creados para ello: “el adulto al fallecer... nunca se quedó en el campo, ¿ya? Siempre quedó en un cementerio... Pero muchas veces, para nacimientos de niñitos prematuros, ¿no, cierto?, nacen muertos... Entonces en cualquier parte por ahí, ¿cierto?, lo enterramos” (GEHC 81).

Las narrativas de los participantes dan cuenta de que sus antepasados contaban con cementerios ubicados en la cordillera. Sin embargo, con los años, el Estado chileno les prohibió este tipo de centros al no contar con las exigencias requeridas: “nosotros tenemos dos cementerios... que ahora queremos habilitarlos nosotros... hace muchos años atrás [...] la quebrada de Paipote quería legalizar o actualizar el cementerio de Puquío y no le permitieron por regla sanitaria” (YMC 60). En ese sentido, surge la queja y frustración por los cementerios ancestrales que han desaparecido debido a desastres naturales, por el abandono, la pérdida del lugar de entierro, además de las mencionadas normas sanitarias requeridas por la autoridad estatal.

Con relación a las características de los entierros, las producciones subjetivas de los participantes tienden a realizar una diferenciación con lo realizado por sus ancestros. En efecto, por la realidad y el contexto vivenciado por sus antepasados, con enfermedades de alta mortalidad, por ejemplo, se optaba por formas de entierro poco convencionales. Ejemplo de esto era la incineración del cuerpo del fallecido, junto a todas sus pertenencias. También, producto de las epidemias que se propagaban, se acostumbraba a realizar entierros colectivos, de familias enteras, sepultadas junto a todos sus objetos materiales: “les daba la peste, lo’ enterraban con todo, con animales, con todo, con todo, con que no quedara nada de ellos aquí, poh” (YMC 60).

Asimismo, los relatos dan cuenta de casos de niños neonatos o de corta edad, donde se elaboraban sepulturas improvisadas con elementos de uso común: “traía un tarro de té con cajones y esos cajoncitos ellos ocupaban y los envolvían ahí y los dejaban sepultados así. Pero no tenían una sepultura como un adulto” (GEHC 81). Cabe señalar que los líderes espirituales que participaron en este estudio establecen que en la actualidad las prácticas

de inhumación, como la incineración del cuerpo, no son aprobadas por la comunidad colla: “no coincidimos mucho el tema de... de quemar a la gente o a nuestro deudo” (YMC 60). Lo anterior, por causas, principalmente, de transculturización, que han llevado a la comunidad Colla a realizar rituales y costumbres de inhumación bajo la lógica y la tradición occidental, tanto en la localización del fallecido, quien es sepultado en cementerios establecidos, como en los elementos que rodean el ritual de despedida.

CONCLUSIONES

La investigación se propuso analizar las configuraciones subjetivas respecto a la muerte y el suicidio en líderes espirituales de comunidades colla de Atacama. De los hallazgos se desprende que los líderes espirituales construyen significados y simbolismos nutridos de sus universos cosmovisivos en torno a estos fenómenos. Estas configuraciones subjetivas integran y se nutren de diferentes culturas y creencias, y construyen una etnogénesis marcada por el sincretismo cultural. En particular, la muerte es percibida como un fenómeno natural, esperable e inevitable.

En esa lógica, aparecen configuraciones subjetivas que construyen la muerte como un medio para trascender a un mundo espiritual, que, por cierto, tiene conexión con lo terrenal. Este antecedente va en la línea de lo señalado por Bascopé (2001) y Wright (2015) en torno a la manera como los pueblos andinos configuran la muerte, los diversos planos y las formas oníricas de comunicación con los fallecidos. En ese sentido, los líderes espirituales juegan un rol relevante en las comunidades, ya que desempeñan acciones de contención y acompañamiento de los familiares y cercanos a la persona fallecida.

Respecto de las configuraciones subjetivas en torno al suicidio, los relatos de los sujetos participantes de este estudio desarrollan sentidos subjetivos construidos dicotómicamente en torno a la valentía-cobardía de quienes cometen el acto de suicidio y bajo la consideración, por cierto, de que se trataría de una acción contra natura. Lo anterior va en la línea contraria a cómo construyen otros pueblos indígenas estos sucesos. Tal es el caso de las configuraciones subjetivas elaboradas por los mayas, quienes consideraban el suicidio como una conducta honorable y relacionada con la naturaleza humana (Tuz-Chi, 2013).

Los hallazgos de este estudio permiten establecer que la espiritualidad en torno a la muerte y el suicidio del pueblo Colla en la actualidad se encuentra atravesando un período de reconstrucción identitaria, proceso que trae consigo la integración de elementos de diferentes culturas, tal como señalan Rodríguez y Duarte (2018). Producto de ello, existe un marcado sincretismo cultural entre la cosmovisión colla y el catolicismo. Este cruce de creencias y costumbres, de acuerdo con la construcción de los participantes de este estudio, sería aceptado, mayoritariamente, por las comunidades.

Las causas de lo anterior responderían a los diversos procesos sociales que han vivido como pueblo, marcados por la obligada migración a causa de la expropiación y el desplazamiento de los territorios utilizados ancestralmente para sus labores

productivas. Esto tiene como resultado la aculturación de los colla y la asimilación de otros modos de vida, sobre todo de las dinámicas que implican los asentamientos urbanos. Este sincretismo cultural también se aprecia en la realización de ritos y ceremonias fúnebres que, en la actualidad, se apegan a las lógicas propias de la tradición católica.

En conclusión, esta investigación permitió construir e interpretar las subjetividades de un grupo de líderes espirituales de una comunidad en proceso de resistencia y reconstrucción identitaria, como la del pueblo Colla. Ello genera un cúmulo de información y sientan las bases para explicar y seguir profundizando en torno a la cosmovisión de estas comunidades andinas. De esta manera, se abre paso a la visibilización de estos procesos de reafirmación cultural de un grupo social que ha sufrido los embates de la expansión de un modo de producir que no siempre considera las cosmovisiones y lógicas ancestrales de los pueblos originarios.

En ese sentido, este estudio es una evidencia tangible y un instrumento relevante para plasmar un segmento del patrimonio y las raíces de la cultura colla considerando los aspectos emotivo-simbólicos como parte fundamental de la historia de los pueblos. Pero, además, este tipo de investigaciones tiene un alcance de abordaje psicosocial por el hecho de explorar las construcciones subjetivas de los pueblos, su cosmovisión y espiritualidad. En sí, representan un tipo de acción terapéutica para estas comunidades.

REFERENCIAS

Arroyo, H. y Herrera, D. (2019). Análisis psicosocial del suicidio en personas jóvenes indígenas Bribri. *Reflexiones*, 98(2), 7-22. <http://dx.doi.org/10.15517/RR.V98I2.34665>

Bascopé, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: El caso de los valles andinos de Cochabamba. Chungara, *Revista de Antropología Chilena*, 33(2), 271-277. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012>

Bortignon, M. (2019). Vidas que no son las nuestras: Obra y crítica en tránsito entre culturas en Las brutas de Rafael Díaz y Las niñas Quispe de Sebastián Sepúlveda. *Confluente, Rivista di Studi Iberoamericani*, 11(2), 317-338. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/10279>

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Gobierno de Chile.

Creswell, J. (2009). *Research design: Qualitative, quantitative and mixed method approaches*. Sage.

Díaz, Á. y González-Rey, F. (2005). Subjetividad: Una perspectiva histórico cultural: Conversación con el psicólogo cubano Fernando González-Rey. *Universitas Psychologica*, 4(3), 373-384. <https://www.redalyc.org/pdf/647/64740311.pdf>

Díaz, Á., González-Rey, F. y Arias, A. (2017). Pensar el método en los procesos de investigación en subjetividad. *CES Psicología*, 10(1), 129-145. <https://doi.org/10.21615/cesp.10.1.8>

Flick, U. (2019). *An introduction to qualitative research* (4a ed.). Sage.

Gálvez, C. (2012). *Conociendo la cultura Colla / Knowing the Colla culture*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. <http://repositorio.cultura.gob.cl/handle/123456789/4320>

González, C., Simon, J. y Jara, E. (2017). Etiologías del suicidio pehuenche: Trauma territorial y fuerzas negativas en Alto Biobío, Chile. En G. Guajardo (Ed.), *Suicidios contemporáneos: Vínculos, desigualdades y transformaciones socioculturales: Ensayos sobre violencia, cultura y sentido* (pp. 133-154). FLACSO-Chile.

González-Rey, F. (1997). *Epistemología cualitativa y subjetividad*. Editorial Pueblo y Educación

González-Rey, F. (2009). Historical relevance of Vygotsky's work: Its significance for a new approach to the problem of subjectivity in psychology. *Outlines. Critical Practice Studies*, 11(1), 59-73. <https://tidsskrift.dk/outlines/article/view/2589>

González-Rey, F. (2010). Las categorías de sentido, sentido personal y sentido subjetivo en una perspectiva histórico-cultural: Un camino hacia una nueva definición de subjetividad. *Universitas Psychologica*, 9(1), 241-253. <https://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.upsy9-1.cssp>

González-Rey, F. (2011). Sentidos subjetivos, lenguaje y sujeto: Avanzando en una perspectiva postracionalista en psicoterapia. *Rivista di Psichiatria*, 46(5), 310-314. <http://dx.doi.org/10.1708/1009.10978>.

González-Rey, F. (2013). La subjetividad en una perspectiva cultural-histórica: Avanzando sobre un legado inconcluso. *CS*, 11, 19-42. <https://dx.doi.org/10.18046/recs.i11.1565>

Krippendorff, K. (1980). *Content analysis: An introduction to its methodology*. Sage.

Llamazares, A. y Martínez, C. (2006). Reflejos de la cosmovisión originaria: Arte indígena y chamanismo en el Noroeste argentino prehispánico. En M. Goretti (Ed.), *Tesoros precolombinos del noroeste argentino* (pp. 63-91). Fundación CEPPA.

Macedo, A., Gandolfo, M. y Mitjás, A. (2016). Epistemología cualitativa de González Rey: Una forma diferente de análisis de "datos". *Técnica*, 1(1), 17-32. <http://revistas.ifg.edu.br/tecnia/article/view/3>

Mamani, L. (2001). Alma Imaña: Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales Aymara de Puno circunlacustre (Perú). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 33(2), 235-244. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200007>

Maureira, M., Cornibert, S. y Olavarría, W. (2018). Los vivos se desviven por los muertos: Expresiones fúnebres entre los aymaras, quechuas y atacameños en el Norte de Chile. *Rumbos TS*, (17), 153-183. <http://revistafacso.ucestral.cl/index.php/rumbos/article/view/22>

Navarro-Daniels, V. (2018). El suicidio como forma de resistencia: Las niñas Quispe, de Sebastián Sepúlveda. *Letras Femeninas*, 43(2), 39-54. <https://doi.org/10.14321/letrfeme.43.2.0039>

Rodríguez, V. y Duarte, C. (2018). Experiencias y creencias de mujeres Colla de la región de Atacama. *Cultura-Hombre-Sociedad*, 28(1), 34-54. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-27892018000100034

Tuz-Chi, L. (2013). *Así es nuestro pensamiento: Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*. (Tesis doctoral inédita). Universidad de Salamanca. <http://dx.doi.org/10.14201/gredos.76581>

Vargas, A., Villamizar, J., Puerto, J., Rojas, M., Ramírez, O. y Urrego, Z. (2017). Conducta suicida en pueblos indígenas: Una revisión del estado del arte. *Revista de la Facultad de Medicina*, 65(1), 129-135. <https://dx.doi.org/10.15446/revfacmed.v65n1.54928>

Vygotsky, L. (1988). *Pensamiento y lenguaje*. Fausto.

Wright, E. (2015). *Percepciones de la muerte y la espiritualidad cristiana-aymara entre los proveedores del cuidado a los adultos mayores en Putre*. (Proyecto de estudio independiente). School International Training. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2281

Yarochovsky, M. (2007). *L. S. Vygotsky: V poiskax novoi psykologii*. LKP.

Yin, R. K. (2009). *Case study research: Design and methods*. Sage.