



Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 0797-5538

ISSN: 1688-4981

Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias
Sociales, Udelar

Guigou, L. Nicolás

La otredad ausente. Las inscripciones del suicidio en el Uruguay contemporáneo

Revista de Ciencias Sociales, vol. 33, núm. 46, 2020, pp. 31-41

Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Udelar

DOI: <https://doi.org/10.26489/rvs.v33i46.2>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=453676258003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UdelaR  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

LA OTREDAD AUSENTE

LAS INSCRIPCIONES DEL SUICIDIO EN EL URUGUAY

CONTEMPORÁNEO

L. Nicolás Guigou

Resumen

La otredad ausente en el espacio nacional adquiere en el suicidio la figura del silencio. El silencio del suicidio, con sus intentos de negación, obliteración o encierro y protección en lo no dicho, adquiere su corporeidad en esta ausencia desencantada de otredad. Sin otredad, la violencia resulta una modalidad permanente de habitar el mundo, de significarlo e inscribirlo al revés, esto es, de desimbolizarlo, de desencantarlo, bajo los marcos culturales vernáculos de negación del Otro, carentes de toda trascendentalidad.

Palabras clave: suicidio, otredad, silencio, inscripción, Uruguay.

Abstract

The absent otherness. The suicide's inscriptions in the contemporary Uruguay

The absent otherness in the national space, in terms of suicide, acquires the form of silence. The silence of suicide, with its denial attempts, obliteration or confinement and protection of what was not said gains corporeality in this disenchanted absence of otherness. Without otherness, violence becomes a permanent way of inhabiting the world, signifying it and inscribing it upside down, this is, de-symbolizing it, making it disenchanted, under the cultural vernacular frameworks of denial of the Other, lacking any transcendentality.

Keywords: suicide; otherness; silence; inscriptions; Uruguay.

L. Nicolás Guigou: Doctor en Antropología Social por la Universidade Federal de Rio Grande do Sul [Brasil]. Profesor titular del Departamento de Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad de la República [Uruguay] e integrante del Núcleo de Antropología de la Contemporaneidad.

ORCID iD: 0000-0003-3438-7429

E-mail: guigou.nicolas@gmail.com

Recibido: 18 de junio de 2018.

Aprobado: 17 de julio de 2019.

Introducción

¿Puede haber una inscripción sobre una ausencia? Es más: ¿cuáles son las consecuencias de evocar la figura de la otredad e invocarla, cuando ella se manifiesta en su negación plena, esto es, en su ausencia? En nuestro antropocéntrico y limitado mundo social, lo no dicho, lo dicho a medias y la circulación marginal y difusa de discursos constituyen una portentosa dimensión de la realidad. Lo que no se dice, lo que no se debe decir, lo enunciado de forma mutilada o de manera casi clandestina, aparece en escena bajo la figura de la inadecuación y la interpelación plena. Enunciar, precisamente, lo no dicho pone en riesgo una situación montada que se supone que es plena en sí misma, que lo dice todo o casi todo.

En esa modalidad de performatividad enunciativa, en ese estilo de intercambios discursivos, parece haber una certeza de que al menos algo se está diciendo. Por eso lo no enunciado, lo que se mantiene en silencio, pretende remitirse al terreno de la inexistencia o nulidad imaginaria. Pero lo no enunciado habita un lugar como inscripción incómoda de la otredad ausente, de esa otredad ausente, encapsulado en un silencio que parece poseer vida propia y autonomía. Gesta así las formas de todos los parloteos, atraviesa la totalidad de lo que hablamos y nos obliga a reconocerlo en todas sus improntas, nervaduras, huecos y emergencias. Allí habitan, en ese silencio, los variados suicidios en el Uruguay contemporáneo.

No hablamos mucho de ellos, aunque permitimos que los mundos especializados en las noticias, la medicina y la cura y los ejecutores de políticas públicas nos envíen sus datos e informaciones alarmantes. No nos dicen que algo anda mal (muy mal), sino que tratan de remitirse a los aspectos multicausales del suicidio, a las poblaciones más afectadas, a las maneras de llevarlo a cabo, al raramente privilegiado lugar que Uruguay ocupa con respecto a América Latina —y también al resto del mundo— en una suerte de *ranking* de la autoeliminación. Pero la violencia del silencio, la otredad ausente, es justamente otra. Es una otredad que atrae un conjunto de cuestionamientos, interrogantes y preguntas que nos remiten al terreno de lo inexplicable, de aquello difícil de aprehender, de indagar.

¿Por qué la sociedad uruguaya navega por esta situación tan peculiar? ¿Hay acaso alguna característica que la coloca en una situación particular en relación con otras, que aviva de una manera evidente la condición tanática de toda configuración cultural? No se trata de dar las respuestas certeras que

tanto amamos (y precisamos), sino de adentrarnos en algunas claves de la configuración cultural nacional que pueden contribuir a comprender —y tal vez en parte a revertir— la situación suicida, que nos interpela.

Situación suicida: vulnerabilidades

Cuando nos referimos a la situación suicida, no la estamos agenciando a un grupo o sector social en particular. Evidentemente, y de acuerdo con los datos que se manejan y construyen un discurso social sobre el suicidio, es posible tener en cuenta diferentes variables, grupos con mayor predisposición suicida y trayectorias individuales proclives a la autoeliminación.

La situación suicida remite en parte a un conjunto de dimensiones que, en nuestras clasificaciones culturales, ingresan en los dominios biológicos, psíquicos, socioculturales y cosmológicos. Existen especialistas en estas dimensiones, que enuncian las características del suicidio por medio de discursos y performatividades de diferente índole y a través de los marcos interpretativos y densificaciones institucionales por los que transcurren las diversas disciplinas y saberes que las habitan.

Desde esos lugares, apenas podemos enunciar, instrumentalizar, lo no dicho del suicidio, mediante de un discurso cargado de instrumentalidad que, como weberianamente sabemos, representa a una racionalidad cultural específica. Este tipo de racionalidad permite bordear la situación suicida e intenta salir de la violencia del silencio por medio de las figuras del diagnóstico y la prevención. Al mismo tiempo que advierte y logra ingresar en la escena pública la temática del suicidio, la ausencia de articulación entre los elementos y haces de relaciones que conforman la situación suicida genera la percepción social de que estamos frente a un acontecimiento y decisión individual, de carácter privado (tal vez el más privado de todos).

La percepción social de este carácter individual y privado —“se suicidó o se mató fulano o fulana”—, que a veces escuchamos, no afecta el eventual reconocimiento de determinantes psicobiológicas, socioculturales, ambientales, cosmológicas, económicas y un largo etcétera promovido por nuestra razón simbólica, que ama el clasificar y el dividir (Sahlins, 1988). Al referirnos a la situación suicida, estamos tratando, en primer lugar, de dar cuenta de un fenómeno sobre el que es necesario reflexionar más allá de la dicotomía individuo/sociedad, con la consideración de los elementos humanos y no humanos y las afectaciones sociales y extrasociales que lo conforman.

La situación suicida (I)

La situación suicida no remite a un proceder individual, ni tampoco a una singularidad humana habitada por determinismos sociocéntricos en el sentido durkheimiano, sino a un ensamblaje (Latour, 2005) en el que

intervienen elementos humanos y no humanos, haces de relaciones, espacios y temporalidades diferentes, afecciones plenas, en el sentido spinoziano.

Empecemos por la temporalidad humana, ese tiempo cosmológico interiorizado en la producción de sentido de Ricoeur (Ricoeur, 2000; Guigou, 2005). Entre las narrativas que son parte del pensamiento occidental y de su temporalidad, se encuentra la condena al suicidio. Y esta condena continúa en las tres tradiciones que conformaron el Occidente temprano (cristianismo, judaísmo e islamismo) y que fueron en parte absorbidas *a posteriori* por una moral secularizada y desencantada.

Si bien el mundo postradicional de la alta modernidad admite relativizaciones al juzgamiento negativo hacia el suicida, estas relativizaciones tienen como contrincante a la vieja y muy activa tradición moderna, desencantada y secularizada, humanista, universalista y mundana que generó, paradójicamente, los efectos postradiciones en los que vivimos. La matriz moderna clásica, que contribuyó a una nueva producción de sentido basada en la pluralidad y la heterogeneidad, colaboró en la construcción de un mundo desreligioso que propugnó la variedad y valía de varios mundos morales y otorgó un valor peculiar al individuo, a su campo de decisiones, a su autonomía y a la libertad para llevarla a cabo. El suicidio, en la cosmología de la modernidad, es una afrenta a la entrega mundana —política, religiosa, social, afectiva— y, sobre todo, a la evaluación acerca de que la vida vale la pena de ser vivida y la realidad que “a uno le toca vivir” (de nuevo, la individualidad) debe ser o bien transformada o, al menos, tolerada, soportada.

Las múltiples tradiciones en las que habitamos —inclusive las que se inventan a cada momento— nos colocan en el espacio de tensión de comprender el suicidio en tanto máxima expresión de la libertad individual, como acto decisional que compromete la vida en su propia resolución y, por otra parte, la ausencia de sentido que produce cuando el campo decisional del suicida está fuertemente comprometido en el acto propio de darse muerte. Las cartas, despedidas, advertencias a los allegados y cercanos llevadas a cabo por el suicida muestran que el campo de decisiones, la resolución definitiva de darse muerte, pretende llevar el diálogo hacia lo que podría ser entendido como tentativas fallidas de evitar la autoeliminación o de continuar un diálogo *post mortem*, lo que produce una cierta inversión simbólica del propio acto suicida en tanto cierre de la vida y, por lo tanto, de cualquier situación dialógica.

Por otra parte, suponer que un sujeto es plenamente copresente y prístinamente consciente de sus decisiones —la de suicidarse u otras— nos llevaría a repostular un sujeto de consciencia dueño y señor de sus acciones, metafísica hace tiempo abandonada en el ámbito de la antropología social y las ciencias sociales.

En cuanto a las tres tradiciones ya citadas, su larga duración (Braudel, 1984) y sus letanías en el proceso de secularización hacen que valga la pena

repasar de manera breve y sucinta sus visiones, de manera de tener presente la actualidad de estas configuraciones de creencias, no únicamente mediante su obvia (y actual) existencia, sino también por la decidida influencia que han tenido en nuestra perspectiva secularizada acerca del suicidio.

Desde el cristianismo, la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino (Quintero Núñez, 2015) objeta al suicidio por tres razones, dos de las cuales siguen siendo parte de nuestro horizonte de subjetividad. La primera tiene que ver con la naturaleza humana, el “amor a sí mismo” expresado en el anhelo de permanencia y autopreservación de la vida. La segunda atiende al acto de “injuria” que el suicida lleva a cabo contra la sociedad en general, al privarla de su colaboración con la bondadosa acción común por el bien de todos, acción amorosa a la vez que obligatoria. Por último, la tercera, más ajena a nuestra contemporaneidad, se basa en que la vida humana es de pertenencia divina, por lo que los humanos son más administradores que propietarios. Ir contra la propia vida es ir contra la voluntad divina y contra la vida otorgada por la gracia de Dios.

Excluyendo el tercero, cualquiera de los argumentos presentados en la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino podría ser parte de algunas de las moralidades desencantadas y secularizadas hoy presentes que estigmatizan al suicida. Moralidades que no se basan en comprender el suicidio o al suicida, sino en juzgarlo, ya no ante una trascendentalidad divina —como en el caso de la *Suma teológica*—, sino en relación con una trascendentalidad social y con un sentido común elaborado por las diferentes sociodiceas presentes en nuestro mundo.

Nuestra ritualística de rechazo al suicida después de haber cometido la acción de privarse de la vida —parte de nuestras estrategias para enviarlo al olvido— posee algunas raíces religiosas, también constructoras del mundo occidental. Así, el judaísmo (una de las tres tradiciones citadas) escenifica su rechazo a través de la negativa de darle al suicida los ritos que en general se proporcionan a los muertos:

“Para un suicida no debe observarse ninguna clase de ritos. Rabí Ishmael dice: Puede lamentarse. ¡Ay del descarriado tonto! ¡Ay del descarriado tonto! Después de lo cual Rabí Akiba le dijo: Abandónalo a su olvido. ¡No lo bendigas ni lo maldigas!

Puede no haber desgarrar de vestiduras, ni elogios para él. Pero la gente puede alinearse ante él y las bendiciones de duelo deben recitarse, por respeto a los vivos.” (Semajot 2: 1-2. Traducción Zlotnick, 1996, citado en Siegel, 1979, pp. 28).

Cabe señalar que en nuestra ritualística el respeto a los vivos del suicida (familiares, amigos, conocidos) no llega al sujeto que se autoeliminó. Lo que sucede es que, frente a la dificultad de que el efecto social del estigma llegue al suicida (ya que su presencia es inexistencia), ese efecto desborda y toca

como un halo de muerte a los vivos, estigmatizándolos y culpabilizándolos, operando en un área en la cual la culpa lo es todo.

De esta manera, si bien no hay un ritual de rechazo socialmente codificado hacia el suicida, existen ritualísticas, como la estigmatización de los vivos del entorno del suicida, que contribuyen a que la situación suicida no se haga visible y a que se trate de mantenerla en secreto. La vergüenza y el ocultamiento con los que el entorno afectivo y grupal del suicida vive su ausencia constituyen parte de los efectos de esta ritualística.

Por último, desde otra vertiente que configuró el Occidente temprano, el islam, la visión acerca del suicidio se expresa en las siguientes afirmaciones del propio profeta Mahoma:

“Quien se mata a sí mismo con algo en este mundo, será castigado con ello mismo en el Día de la Resurrección. Este es un pecado grave y su castigo está sujeto a la voluntad de Dios. Si Él quiere, lo perdona, y si Él quiere, castiga por ello.” (Citado en Stacey, 2016).

Asimismo, siguiendo a Guerrero (2007) en su cita del trabajo de Asín Palacios (1961) sobre la escatología musulmana, se ilustra la tradición islámica sobre el suicidio de la siguiente manera:

“Al que se mata a sí mismo con un cuchillo acuchillarle han los ángeles en los valles del infierno con aquel mismo cuchillo, durante toda la eternidad, sin esperanza de salvación... A cada cuchillada, al ser degollado, una sangre más negra que el alquitrán brotará y fluirá de su garganta; pero en seguida, su cuerpo tornará a integrarse como era, para ser de nuevo degollado eternamente.” (Asín Palacios, 1961, p. 161, citado en Guerrero, 2007, p. 39).

Cabe señalar que si bien en las tres corrientes religiosas mencionadas eventual (y raramente) puede llegar a ser mitigado el juicio negativo hacia el suicida, sea por compasión, sea por la intervención de la voluntad divina (siguiendo la tradición musulmana: “Este es un pecado grave y su castigo está sujeto a la voluntad de Dios. Si Él quiere, lo perdona, y si Él quiere, castiga por ello” [citado en Stacey, 2016]) o bien por la consideración de situaciones extremas determinantes o de corte heroico vinculadas con anhelos trascendentalistas, lo cierto es que las tres tradiciones consideran el acto suicida como algo profundamente negativo, errado y que atrae malas consecuencias para el difunto (muchas veces eternas, tales como vivir para siempre en un sulfuroso infierno) y también, si bien amenguadas, para su entorno.

Pese al desencantamiento del mundo y de lo sagrado y a los variados procesos de secularización ocurridos en el mundo occidental, la escena contemporánea abreva en buena medida en estas tradiciones religiosas a la hora de esbozar una moralidad respecto a la autoeliminación.

La producción social de la figura del individuo en Occidente recogió en parte estas tradiciones, ya que nunca logró apagar el temor del después del

suicidio y las imágenes de las condenas sociales y divinas que conlleva. De hecho, la condena social del suicidio en el mundo occidentalizado, moderno, en la sociedad de los individuos en el sentido de Elías (1990), solamente ha podido mantenerse desde un ángulo humanista de protección de la vida o desde el juzgamiento moral del sujeto que lo lleva a cabo. El suicida es alguien que no pudo afrontar la vida, y la sociedad es afrontar la vida, por lo tanto, hay en la condena del individuo suicida un aspecto que atiende a su expresa individualidad y otro, a los efectos sociales de su autocancelación.

La teoría del contagio suicida, el ocultamiento y la estigmatización a los que son sometidos el entorno familiar y grupal del suicidado son características de lo no dicho de la situación suicida. De esta manera, la situación suicida involucra elementos evidentemente sociales, en la medida que la trama social en la cual el suicida se encuentra inserto queda afectada plenamente en varios niveles.

El primero tiene que ver con el halo de la muerte inhabilitado socialmente, que debe ser ocultado por temor a cargar con el estigma del suicidio, ya que este podría repetirse en el conjunto de relaciones afectivo-sociales en el que ocurrió. Este supuesto es reforzado por la teoría del contagio suicida, que impide la socialización adecuada del hecho y que construye un sistema de comunicación de silencio obligado.

El segundo tiene que ver con el halo de la muerte como herencia. El silencio obligado se hereda de generación en generación. En los álbumes de familias (imaginarios o reales), en las genealogías y en las memorias familiares, grupales y colectivas, la imagen del suicida resulta por demás incómoda en la medida que impide un relato feliz o reconciliatorio pleno y señala, en cambio, una anomalía que, después de que aparece, es difícil de disimular. De esta manera, la huella del suicida tendrá (otro supuesto del sentido social común) que ser tratada de alguna manera para que su espectro no afecte a las nuevas generaciones en su fe hacia el pasado y su proyección hacia el futuro, como si se tratase de una enfermedad contagiosa.

En términos generales, en estas memorias se aísla al suicida (salvo que su suicidio resulte altruista, sacrificial y socialmente útil), apenas se lo menciona, y trata de enviarse su trayectoria al terreno del olvido familiar y grupal.

Vuelve entonces el tema del olvido (“Abandónalo a su olvido. ¡No lo bendigas ni lo maldigas!” [Semajot 2: 1. Traducción Zlotnick, 1996, citado en Siegel, 1979, pp. 28]), como una segunda autoeliminación (ahora social) que nuestra moralidad contemporánea continúa ejerciendo.

La situación suicida (II)

En el Uruguay desencantado, poseedor de un modelo laico y a veces laicizante (Guigou, 2003), la alta tasa de suicidio podría utilizarse, sin

duda, como indicador de secularización, así como es utilizada, aunque resulte paradójico, la procura de una larga vida como indicador de niveles de secularización. Para el caso del suicidio, que es lo que nos importa, es evidente que la disminución de las tendencias trascendentalistas hace que la condena religiosa y cosmológica no posea la fuerza necesaria para evitarlo. Es decir, las creencias no son lo suficientemente vehementes como para fungir de disuasión, de advertencia.

Este es, sin embargo, un efecto —podríamos decir— final, o finalista. El laicismo, que es tan fundamentalmente cultural como jurídico y normativo, y el desencantamiento del mundo a la uruguaya, en el cual la experimentación con temporalidades y la propia producción de sentido en la estructuración sagrada de la experiencia humana (Gauchet, 2005) resultan opacadas por la secularización y laicización en su carácter postradicional y homogeneizador, dificultan en extremo tanto las moralidades vitales encantadas como la simbolización de elementos pertenecientes a la vida y a la muerte. Podría tratarse del maltrato a lo sagrado, indagado por Bateson (2006), tan común en nuestras configuraciones culturales.

Bateson se preguntaba:

“¿Qué haremos con el uso de lo sagrado? En las culturas occidentales y cada vez más también en las orientales existe la fuerte tendencia a maltratar lo sagrado. Hemos logrado algo precioso, central para nuestra civilización, que mantiene unidos toda clase de valores vinculados con el amor, con el odio, con el dolor, con el gozo y todo lo demás, una fantástica síntesis que, a manera de puente, lo conecta todo, un modo de dar cierto sentido a la vida.” (Bateson, 2006, p. 340).

Este maltrato implica la desimbolización de la vida social, esto es, la imposibilidad social de producir símbolos para la vida y, sobre todo, para la muerte, de carácter colectivo y que hagan sentido para los diferentes sujetos en una experiencia o conjunto de experiencias insustituibles, contradictorias y plurales.

El aislamiento, el páramo del que emergen tentativas varias de suicidio, algunas evidentes, otras fraguadas o generadas sin que la pátina de la conciencia intervenga, así como los suicidios concretados y llevados a cabo, muestra esta desimbolización de la vida social, inscrita en los sujetos como ausencia y vacío. Si acaso lacanianamente la muerte no posee inscripción y como significante vacío por antonomasia se le puede inscribir cualquier elemento, signo, símbolo o imagen, para establecer tal impronta es necesario recrear una otredad en la ella se sitúa.

Aquí nuestra cultura local posee varios déficits simbólicos que colaboran, en parte, a promover la situación suicida. Los elementos no humanos que pudiesen adentrarse en alguna trascendentalidad —el sagrado de Bateson (2006)— han sido históricamente abortados por el ya referido proceso de

secularización y laicización vivido en Uruguay, sin conformarse una simbología sustitutoria sustentable. Las simbologías de la laicidad institucionalizada hace décadas que dejaron de mantener un mínimo de verosimilitud sustitutoria y, asimismo, se encuentran en el torrente simbólico (en un lugar importante, es cierto) múltiple y heteróclito de una postradicionalidad plétora de símbolos y moralidades de diferente orden. Esto emplaza la inexistencia de una otredad no humana que pueda lidiar simbólicamente con la vida y con la muerte. De más está decir que cuando hacemos alusión a lo sagrado y a la experiencia estructurante de lo sagrado no estamos haciendo referencia a religiones ni a creencias religiosas estrictamente, sino a matrices simbólicas y moralidades que pueden asentarse en cualquier clase de sacralidad, incluso del tipo más terrenal que se nos pueda ocurrir.

Otro aspecto, concatenado al anterior, tiene que ver con la negación de la otredad como práctica sociocultural vernácula de carácter habitual y también producto de un laicismo cultural homogeneizador. La otredad como diferencia, como singularidad, en vez de atraer algún espíritu de hospitalidad —ya que la hospitalidad es precisamente esa otredad, la hospitalidad es el otro, siguiendo a Levinas (1995)—, es llevada en nuestra cultura, a través de sendos mecanismos de homogeneización y medianía, a negarse a sí misma y a ser socialmente negada.

La negación del otro —su aislamiento— puede presentarse de diferentes formas, pero siempre tiende a opacar, a eliminar esa otredad incómoda, diferente, interpelante, en los diferentes ámbitos (familiares, grupales, sociales, etcétera). La imposibilidad del reconocimiento de una otredad diferente no evaluable ni juzgable, al menos en principio, remite a un constructo cultural fuertemente tanático y que, a la vez, fracasa en su tentativa definitiva de negación, de aislamiento, dejando en ese intersticio de la negación a la propia situación suicida como último gesto vital.

La situación suicida como salida (y a modo de conclusión)

La situación suicida en el Uruguay contemporáneo posee esa negación de poder inscribir a la muerte. Sin una matriz simbólica que recupere alguna sacralidad de cualquier orden, sin imágenes ni puentes semánticos para atravesar la vida y la muerte, la muerte (y la vida) se pueblan de inanidad, se destierran las posibilidades de comunicación y se petrifica la violencia del silencio de la situación suicida.

Requerimos urgentemente de nuevas imágenes, moralidades y sacralidades para darle lugar a ese diferente, a ese otro, que en su razón especular logra erradicarnos del aislamiento, devolvernos a nuestro lugar vital y obliterar la situación suicida en tanto posible salida. Es necesario traer a los suicidas del olvido, no para celebrar la muerte, sino para elaborar todos esos duelos sin tapujos ni vergüenzas, desde otras racionalidades.

Referencias bibliográficas

- Bateson, G. (2006). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo. Tomo I*. Madrid: Alianza Editorial.
- De Aquino, T. (2001). *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Elías, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta-Universidad de Granada.
- Guerrero, R. (2007). Hombre y muerte en el islam o de cómo la muerte de Sócrates fue objeto de consideración en la civilización árabe-musulmana. *Veritas*, 52(2), pp. 36-46.
- Guigou, L. N. (2003). *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: Hermes Criollo.
- Guigou, L. N. (2005). *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Hermes Criollo.
- Guigou, L. N. (2012). Textualidades cannábicas. En: N. Aharonián (ed.) (2012). *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*. Montevideo: CSIC, pp. 171-177.
- Guigou, L. N. (2017). Suicidio en el Uruguay: la violencia del silencio. En: C. Larrobla, P. Hein, G. Novoa, A. Canetti, C. Heuguerot, V. González, M. Torterolo y L. Rodríguez (eds.) (2017). *70 años de suicidio en Uruguay: 7 disciplinas, 7 entrevistas, 7 encuentros*. Montevideo: CSIC, pp. 211-2019.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, E. (1995). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Quintero Núñez, H. (2015). Teología del suicidio. Las posturas religiosas acerca del suicidio. En: J. Carmona (ed.) (2015). *El suicidio: cuatro perspectivas*. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, pp. 26-31.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París: Editions du Seuil.

- Sahlins, M. (1988). *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Siegel, S. (1979). El suicidio en la tradición judía. *Revista Maj'shavot*, 18(4), pp. 23-30.
- Stacey, A. (2016). La desesperación y el suicidio en el islam [en línea]. Disponible en: <<https://www.islamreligion.com/es/articles/10370/la-desesperacion-y-el-suicidio-en-el-islam/>> [acceso: 22/10/2018].

Contribución de autoría

El trabajo en su totalidad fue realizado por L. Nicolás Guigou.