

# ECUADOR Debate<sub>118</sub>

Quito/Ecuador/Abril 2023

## Salud pública y mental



Una promesa sin porvenir. Elecciones locales y sistema de partidos en el Ecuador, febrero de 2023

Conflictividad socio-política  
noviembre 2022 / febrero 2023

La salud pública en Ecuador: una visión crítica desde el paradigma de la antropología médica

Salud y movilización social: la desnutrición crónica infantil en Ecuador desde los casos kichwa de Chimborazo y waorani del Yasuní

Melancolización del lazo social en los Andes

Sobre la escucha de testimonios: lectura desde la Psicología Clínica de la función de documentador

La agricultura familiar campesina y su sostenibilidad

Parroquia Cacha, organizarse para (sobre)vivir

# ECUADOR **Debate**

## **CONSEJO EDITORIAL**

Alberto Acosta, José Laso Rivadeneira, Simón Espinoza, Fredy Rivera Vélez,  
Marco Romero, Hernán Ibarra, Rafael Guerrero, Eduardo Gudynas

**Directores:** Francisco Rhon Dávila (1992-2022)  
José Sánchez Parga (1982-1991)

**Coordinadora/Editora:** Lama Al Ibrahim

**Asistente General:** Gabriel Giannone

Ecuador Debate, es una revista especializada en ciencias sociales, fundada en 1982, que se publica de manera cuatrimestral por el Centro Andino de Acción Popular. Los artículos publicados son revisados y aprobados por la Dirección y los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente representan la opinión de *Ecuador Debate*. Se autoriza la reproducción total o parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente: © **ECUADOR DEBATE. CAAP.**

## **SUSCRIPCIONES**

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 51

ECUADOR: US\$. 21

EJEMPLAR SUELTO EXTERIOR: US\$. 17

EJEMPLAR SUELTO ECUADOR: US\$. 7

## **ECUADOR DEBATE**

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Tel: 2522763 - 2523262

E-mail: [caaporg.ec@uio.satnet.net](mailto:caaporg.ec@uio.satnet.net) - [www.caapecuador.org](http://www.caapecuador.org)

Redacción: Diego Martín de Utreras N28-43 y Selva Alegre, Quito

## **PORTADA**

Gisela Calderón/Magenta

## **DIAGRAMACIÓN**

David Paredes

## **IMPRESIÓN**

El Chasqui Ediciones

ISSN: 2528-7761



# ECUADOR DEBATE 118

---

Quito, Ecuador • Abril 2023  
ISSN 2528-7761

PRESENTACIÓN. . . . . 3-8

## COYUNTURA

---

Una promesa sin porvenir. Elecciones locales y sistema  
de partidos en el Ecuador, febrero de 2023 . . . . . 9-24

*Pablo Ospina Peralta*

Conflictividad socio-política . . . . . 25-35

*Noviembre 2022 - Febrero 2023*

*David Anchaluisa*

## TEMA CENTRAL

---

La salud pública en Ecuador: una visión crítica desde  
el paradigma de la antropología médica. . . . . 37-52

*Patricio Trujillo Montalvo*

Salud y movilización social: la desnutrición crónica  
infantil en Ecuador desde los casos kichwa  
de Chimborazo y waorani del Yasuní . . . . . 53-73

*María Fernanda Rivadeneira, Ana Lucía Torres, Andrea Bravo y José David Córdor*

Melancolización del lazo social en los Andes . . . . . 75-93

*Marie-Astrid Dupret*

Sobre la escucha de testimonios: lectura desde la Psicología  
Clínica de la función de documentador . . . . . 95-115

*María Verónica Egas-Reyes, Dennis Logroño-Sarmiento e Isaac David Grijalva-Alvear*

## **DEBATE AGRARIO**

---

La agricultura familiar campesina y su sostenibilidad . . . . . 117-141  
*Ramón L. Espinel*

## **ANÁLISIS**

---

Parroquia Cacha, organizarse para (sobre)vivir . . . . . 143-161  
*Fabián Regalado Villarroel*

## **RESEÑAS**

---

Interpretar el mundo. Ensayos sobre la crisis  
de las sociedades contemporáneas . . . . . 163-170  
*Manuel Núñez-García*

Antonio Gramsci aproximaciones y (re)lecturas  
desde América Latina . . . . . 171-175  
*Santiago Ortíz Crespo*

La evangelización del pueblo shuar  
en la Amazonía ecuatoriana . . . . . 177-179  
*Juan Fernando Regalado*

## Melancolización del lazo social en los Andes

Marie-Astrid Dupret\*

*La historia, con sus dimensiones sociopolíticas y económicas, es uno de los factores que induce situaciones favorables a la aparición de trastornos mentales. Este ensayo propone un análisis del impacto traumático de la Conquista y del proceso colonizador en la estructura psíquica del indígena andino, con una paulatina melancolización del lazo social. Si bien la investigación se centra en las regiones de la Sierra andina ecuatoriana, esta podría ser extensiva a las comunidades andinas kichwahablantes en general, e incluso a las regiones amazónicas del continente, afectadas por los mismos acontecimientos históricos, aunque de manera diferente en cuanto los procesos colonizadores no siguieron los mismos esquemas.*

### Salud mental: de un concepto vacío a un concepto flotante

**S**in una profunda reelaboración que dé cuenta de los distintos registros constitutivos del sujeto humano, el concepto ‘salud mental’ resulta inservible. En efecto, hablar de salud mental es hablar de una nebulosa que reúne una serie de términos desconectados sin una significación más o menos coherente y que, por ende, no orienta una reflexión pertinente. Enlazar el sustantivo ‘salud’, cuyo sentido desde una perspectiva fisiológica es relativamente fácil de precisar en cuanto apunta al buen funcionamiento de los órganos corporales, con el predicado ‘mental’, ligado a la palabra ‘mente’, ‘principio pensante o intelectual’, que solo adquiere sentido en función de la conceptualización del sujeto humano propia a cada sociocultura.

La dificultad para que la noción de salud mental pase de ser un significante vacío y se vuelva un significante flotante que se moldee al contexto de su utilización, según la terminología de Ernesto Laclau, se debe a su indefinición, sin una conceptualización del ser humano en la cual apoyarse. En efecto, la neurociencia se posiciona como ciencia de la naturaleza que estudia los mecanismos biológicos y fisiológicos del funcionamiento cerebral sin tomar en cuenta la dimensión societal. De la misma manera, pero en una perspectiva opuesta, el funcionalismo estudia el comportamiento humano como un sistema de adaptación o desadaptación a la sociedad considerada como un conjunto estático, pero no toma en consideración las variaciones históricas y culturales, y por ende los valores específicos a cada grupo humano.

---

\* Psicoanalista, Doctora en Filosofía (antropología filosófica).

La oposición entre naturaleza y cultura, sin ser errónea, es insuficiente para dar cuenta de la construcción psíquica. Al constituirse como sujeto por la apropiación del instrumento lingüístico, el ser humano desarrolla una interioridad, una capacidad de pensamiento y reflexión fundada en la noción de un Yo que le permite diferenciarse de sus semejantes y situarse como sujeto singular. Esta construcción subjetiva solo resulta posible en el marco de un sistema simbólico específico, moldeado por una lengua natural particular, y que incluye la dimensión del tiempo, de la cual depende la capacidad creadora, la búsqueda de soluciones y explicaciones a los problemas más acuciantes, como la muerte y la enfermedad.

Por esta razón, cualquier conceptualización de salud mental es tributaria de la narrativa propia a un grupo humano y su manera específica de hablar, de considerar el bien común, el *sumak kawsay*, a la cual hay que añadir la aprehensión de los malestares que surgen en una sociocultura a raíz de fenómenos de disfuncionamientos institucionales, deculturación y desagregación del lazo social, que resultan de causas diversas, como acontecimientos históricos, catástrofes naturales o interrupciones sociales.

En medio de tanta confusión, el psicoanálisis se presenta como una de las pocas teorías que explica las articulaciones constitutivas del ser humano, y presenta un modelo de funcionamiento del aparato psíquico en relación -y este aspecto es muy importante-, con el contexto de la persona, tanto sus condiciones materiales de vida como su entorno sociocultural que le provee las bases necesarias para construirse como sujeto autónomo, y también los valores morales que sobredeterminan y orientan su conducta, sin olvidar los aspectos históricos y políticos que sobredeterminan su lugar en el mundo.

## El ser humano atrapado entre un cuerpo biológico y una cultura de lenguaje

La estructuración psíquica del sujeto humano, dividido entre un cuerpo material y una cultura simbólica, resulta de este encuentro entre dos dimensiones irreducibles que le permite organizar su pensamiento y la lógica de su actuación; es el campo de estudio del psicoanálisis. Entre sus primeros trabajos, el “Manuscrito G”<sup>1</sup> y un ensayo de 1895 titulado por los recopiladores “Proyecto de una psicología para neurólogos” (Freud 1992a; 1973a), publicado después de su muerte; Freud propone un esquema del psiquismo y de su funcionamiento, en el cual dife-

---

1 Publicado en el tomo IX de las *Obras Completas*, pp.3503-3508.

rencia la parte subjetiva e íntima de la persona y el mundo exterior, con el cual se relaciona por medio de impulsos y de una búsqueda de satisfacciones pulsionales. Este modelo dará lugar a lo que se suele llamar ‘la primera tópica’ -o estructura- del ‘aparato psíquico’, a la cual Freud (1992b) se refiere, ya en 1896:

Está constituida por la diferenciación de tres ‘estratos’ principales que rigen el funcionamiento mental del ser humano [...] el Inconsciente (*Unbewusst*), el pre-consciente (*Vorbewusst*), y la Conciencia (*Bewusst*), a los cuales cabe añadir la percepción (*Wahrnehmung*), y los signos perceptivos (*Wahrnehmungzeichen*). [...] La primera tópica ofrece [...] una formulación del proceso que se da inicialmente con el contacto del sujeto con la realidad que le rodea, a través de la percepción, y que conduce al pensamiento y, eventualmente, a la descarga motora (Dupret y Sánchez-Parga, 2013: 14).

La segunda tópica data de 1923 y se presenta como una organización tripartita de las instancias subjetivas que articula el Ello /*Es*/, el Yo (ego) /*Ich*/ y el Superyó /*Überich*/ (Freud, 1973c). A propósito del Yo, escribe Freud:

El *Yo* es una parte del *Ello*, modificada por la influencia del mundo exterior [...] y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el *Ello*, por el principio de la realidad. La percepción es para el *Yo* lo que la pulsión es para el *Ello*. El *Yo* representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *Ello*, que contiene las pasiones (Freud, 1923: 2708, citado en Dupret y Sánchez-Parga, 2013: 16).

El *Ello* y el *Yo* son innatos a la especie, pero están modificados por la introyección de la herencia sociocultural que varía según los tiempos y los lugares:

El Superyó se construye en función de las relaciones con el entorno, y muy en especial con los ‘objetos primordiales’, madre y padre [...]. El sujeto interioriza los imperativos parentales y, más allá, las tradiciones y costumbres, es decir socializarse paulatinamente, moldeándose a los comportamientos socioculturales de su grupo (Dupret y Sánchez-Parga, 2013: 17).

A partir de este modelo, resulta posible construir una malla de lectura para los disfuncionamientos psíquicos. La primera gran oposición estructural se establece entre psicosis -o locura- y neurosis. La neurosis da cuenta de una tensión intrapsíquica entre el *Yo* y el *Ello*, mientras que la psicosis indica un conflicto del sujeto con el mundo exterior. En la neurosis, se encuentra otra oposición estructural,

entre histeria y neurosis obsesiva, dejando de lado la fobia y la perversión, mientras que, en la psicosis, se puede distinguir en los extremos la oposición entre paranoia y esquizofrenia, atravesada por la oposición entre melancolía y psicosis maniaco-depresiva.

A pesar de su interés constante por las culturas no occidentales, Freud no puso a prueba su esquema con sujetos pertenecientes a sociedades tradicionales. Por lo que sus propuestas teóricas tanto para la construcción del psiquismo, como para una clasificación estructural de las psicosis y neurosis, necesitan una reinterpretación en función de los aportes de la antropología. El psicoanálisis debe a Lacan la creación de un modelo mucho más adecuado para entender la complejidad del sujeto humano, con la estructura ternaria Real, Simbólico, Imaginario (R.S.I.), que llamará más tarde 'el nudo borromeo' (Lacan, 1989). En esta perspectiva, el psiquismo está constituido por lo Real del cuerpo, sus pulsiones y la libido -principalmente-; por lo Imaginario de los sentidos, emociones, percepciones y en particular la función especular; y por lo simbólico de la lengua, del sistema sociopolítico, los valores morales compartidos y todo lo que da consistencia a la cultura...

Este ternario R.S.I. ofrece una herramienta simple y práctica para estudiar la estructura psíquica y permite aprehender al sujeto humano, pero también a sus producciones, y, eventualmente, sus suplencias narrativas como intentos para remediar a trastornos psíquicos en el plan individual, y a disfuncionamientos socioculturales en el plan colectivo. Este modelo R.S.I. permite descomponer los elementos constitutivos del sujeto humano y, de este modo, entender mejor las problemáticas y trastornos. Es así que se puede hablar de la identidad del sujeto en función de cada una de sus vertientes: la identidad real ligada a sus características biológicas, tema de la antropología física; la identidad imaginaria, o sea la manera propia a cada sujeto de verse en medio de sus semejantes y también diferenciarse de otros; y, por último, la identidad simbólica ligada a su estatuto y sus funciones en el seno de su cultura y en relación con grupos vecinos.

Otro aporte de Lacan, muy importante para entender la dinámica subjetiva y la lógica de sus actuaciones, tiene que ver con los discursos, o sea las palabras realmente emitidas en los intercambios de lenguaje de un grupo dado. Este componente del bagaje cultural permite al sujeto estructurarse y convivir con sus semejantes. En este sentido, la estructura discursiva y el valor atribuido a la palabra son funciones de la organización simbólica de una sociedad y dependen de su historia. Escribe Lacan en su seminario "El reverso del psicoanálisis" (2008, 97): "Las sociedades [entre comillas] llamadas 'primitivas' [no están] dominadas por el

discurso del Amo”. Lo cierto es que la creencia en un mundo de espíritus, paralelo al mundo de la realidad visible, modifica profundamente la posición del sujeto en su comunidad, su relación con el poder y con las ‘energías’, y los valores atribuidos a la autoridad (Dupret, 2022).

Estos lineamientos teóricos sobre la estructura psíquica del sujeto en el seno de su cultura, permiten abordar ahora dos temáticas complementarias: la concepción andina de los trastornos mentales y las principales problemáticas de salud pública que se encuentran en estas regiones, antes de buscar una causalidad histórica al malestar profundo que viven muchas comunidades indígenas en Ecuador.

## Enfermedades del Alma, brujería y tristeza en el mundo andino<sup>2</sup>

En los Andes, las comunidades de tradición kichwa tienen una conceptualización muy interesante sobre las enfermedades que se relaciona con el marco sociocultural y con el impacto de la historia, de la colonización y de la deculturación consecuente. En este sobrevuelo, el libro de 1977 *Medicina Aborigen*, del psiquiatra Eduardo Estrella, servirá de referencia principal y se complementará con datos encontrados en el texto de Luis Mujica Bermúdez, *Ukunchik. La naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*, de 2019. A pesar de los cuarenta años de distancia, y el hecho de que el primero fue escrito en Ecuador y el segundo en Perú, presentan bastante homogeneidad, y a la vez, muestran una cierta indefinición que se explica por la mezcla de las tradiciones andinas con la medicina de los colonizadores.

Eduardo Estrella observa que, en el mundo andino, se diferencian dos grandes categorías de enfermedades, las enfermedades de Dios y las enfermedades del Alma, llamadas también ‘enfermedades del campo’. La etiología de las enfermedades de Dios es natural; un curandero o un médico tiene la competencia para tratarlas, incluso con medicamentos vendidos en farmacias (1977: 108). Se puede suponer que la apelación ‘enfermedades de Dios’ tiene que ver con el hecho de que las enfermedades infecciosas, desconocidas en América y que azotaron a las poblaciones indígenas en el momento de la Conquista, mismas que fueron atribuidas a la ira del Dios de los vencedores.

Las enfermedades del Alma en cambio son consideradas de origen sobrenatural y sus causas son mágico-religiosas. Por lo general, el curandero es quien establece el diagnóstico y se encarga del tratamiento (Estrella, 1977: 108). Las

2 Hemos abordado este tema en dos trabajos que aún no se han publicado, uno de ellos es una investigación psicoanalítica sobre la noción de espanto y otro titulado “Notas de etnopsiquiatría andina”.

principales enfermedades del Alma son el *mal viento*, el *mal ojo*, el *mal blanco* -también llamado *mal de caballo* o *brujeado*-, el *mal del arcoiris* y, por último, el *espanto* o *susto* (*huashashungo*, *manchanchina*, *manchanchisca* en kichwa). Es importante notar que, en la concepción indígena, las cuatro primeras son provocadas por un espíritu o una fuerza que entra en el cuerpo del sujeto, mientras que, en lo que se refiere al espanto, se piensa que el alma del sujeto ha salido de su cuerpo.

Como lo señala Estrella, el diagnóstico de las enfermedades del Alma se hace a partir de “los antecedentes, la observación de los síntomas y signos, y está saturado de la subjetividad de familiares y curanderos” (1977: 114). Este comentario muestra la importancia del entorno familiar y social en lo que se refiere a los trastornos mentales -además confirma la hipótesis de este trabajo-, que no se puede abordar la salud mental sin tomar en cuenta de manera prioritaria la sociocultura y los lazos sociales.

El *espanto*, o *susto*, es un trastorno psíquico muy común, no solo en América sino también en Europa, por lo que habría que considerarlo como un problema mental propio del ser humano. Al respecto, Estrella comenta que es: “un proceso en el cual el individuo pierde el espíritu después de una emoción fuerte, ‘susto’, o por la ruptura de un tabú” (1977: 111); es decir, ocurre cuando el alma se aleja de cuerpo y queda atrapada en el lugar mismo donde se produjo el acontecimiento aterrador. O bien, es el mal espíritu que habita ciertos lugares especiales quien robó el alma del sujeto (Ídem: 113). La cura del espanto está a cargo de los parientes o, en caso de que se vuelva necesario, se llama a un curandero especializado: “El objetivo es ‘devolver’ el espíritu al paciente, para lo cual hay que ‘llamarlo y levantarlo [...] para que se integre al cuerpo” (Ídem: 117).

Es significativo que, a parte del espanto, las locuciones que sirven en Ecuador para designar las cuatro principales enfermedades del Alma incluyen la palabra ‘mal’ (*manalli*); en este sentido, tienen un valor moral y religioso, conjuntamente los síntomas corporales son esencialmente su manifestación tangible. Estos aspectos semánticos tienen mucha importancia cuando se analiza su alcance sociocultural. Se considera que estas enfermedades son provocadas por espíritus malignos, por fuerzas ocultas, por la ruptura de tabús o también por personas cercanas, mal intencionadas, que actúan directamente o que, supuestamente, han consultado a un brujo para que utilice sus poderes para hacer un daño; precisamente en el Perú, las enfermedades del Alma suelen llamarse enfermedades de Daño (*chiki* o *waqlli*). En todo caso, se trata de una mezcla de síntomas físicos con trastornos mentales que presentan, en ciertas circunstancias, semejanzas con estados psicóticos.

Conviene citar algunas explicaciones que dieron los informantes de Estrella sobre las diferentes enfermedades del Alma. Por ejemplo, dicen del *mal viento* o *mal aire* (*wayrashka*),<sup>3</sup> que “es una enfermedad provocada por la acción de un espíritu dañino que, a través de una emanación, afecta a la persona” y se trata ‘*sacando*’ al mal aire con una limpia (1977: 125). El *mal ojo* u *ojeado* resulta de la mirada de una persona sobre el sujeto, es considerado como “un trastorno provocado por la acción dañina de la mirada de una persona que tiene poder de concentrar ‘*electricidad*’ o ‘*magnetismo*’” (Ídem: 131). El *mal del arcoíris* (*Cuichig Japishca*) es el efecto dañino del arcoíris cuando se lo apunta con el dedo. “Es un trastorno que aparece como consecuencia de la acción del ‘Arco-Iris’ o espectro solar (*Kuich* o *Cuichig*)” (Ídem: 152).

Por último, el *mal blanco* o *brujeado* resulta del hechizo de un brujo a pedido de una persona que tiene envidia o rencor hacia otra, “mediante una acción directa (material) o indirecta (simbólica)” y que produce una enfermedad grave. “En este trastorno, hay pérdida del espíritu y su reemplazo por un mal espíritu o cuerpo extraño que ‘ensucia’ a la persona. El tratamiento consiste en provocar un contrahechizo mediante acciones mágicas y terapéuticas empíricas que ‘limpian’ y ‘devuelven’ el espíritu” (Estrella, 1977: 140). El mismo autor, no da mayor espacio a la brujería; sin embargo, parece importante completar su presentación con algunos comentarios. No se trata de una enfermedad como las otras, sino que refleja un malestar comunitario que pone en peligro el lazo social. Escribe Carmen Bernand en su libro sobre los Renacientes de Pindilíg:

Desde algunos años, la brujería se ha esparcido en toda la región, como si fuera una epidemia, devastando una por una aquellas casas pacíficas; en el surco de la envidia, el mal ha germinado, matando tanto a los ‘racionales’ como a los animales. Domitila quisiera explicarme este miedo que ya no la deja en paz, pero otro temor la invade, la de parecer a mis ojos como lo que es, una Natural crédula y atrasada (1985: 110).

La brujería es una problemática de orden psicosocial que está difundida en todo el mundo, y muy en especial en las sociedades todavía organizadas por un discurso mítico y de creencias animistas. Muy superficialmente, se la puede considerar como una respuesta simbólica a las tendencias paranoides del psiquismo humano que se construye por medio de relaciones especulares con los cercanos, en una tensión entre tendencias agresivas y amorosas. Sin embargo, cuando la brujería

3 Se utilizan las grafías del diccionario kichwa, al menos de que se trate de la transcripción de un texto.

empieza a ocupar un lugar excesivo en la explicación de las desgracias de la vida cotidiana, se vuelve un factor de desestructuración social y desgarre familiar, venganzas y asesinatos, como lo narra Simone Garra en su libro *Los brujos sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonia, Perú)* (2019: 73-75). En los Andes, por cierto, la brujería no ha engendrado un sistema de vendetta sanguinaria, pero ha creado un ambiente de suspicacia entre vecinos que amenaza los vínculos de la familia y deteriora el lazo social en un contexto donde la solidaridad es un elemento esencial para el buen funcionamiento comunitario. Desde una perspectiva psíquica, la brujería mantiene un alto grado de agresividad en el interior del grupo, en lugar de utilizarla en acciones más constructivas a favor de la comunidad.

Para entender la fragilización de la convivencia, hay que mencionar otros aspectos característicos del psiquismo indígena y, muy en especial, la tristeza *llaki*: un estado psíquico próximo a la depresión, mencionado muy frecuentemente en la literatura médica y antropológica del mundo andino.

Luis Mujica Bermúdez, un investigador que se ubica en la articulación entre los mundos indígenas y mestizos, comenta que *llaki* y *puti* son “males psicológicos y sociales que influyen en el cuerpo y se pueden denominar ansiedad, depresión o estrés, que afectan el organismo en su conjunto”. Explica: “*Llaki* significa sobre todo la profunda pena que aflige a la persona. El término *puti*, a cambio, significa tristeza o pena o melancolía y se usa para señalar pesadumbre y arrepentimiento” (2019: 121). Se puede aprehender la importancia de estos malestares en los Andes en el largo desarrollo que ofrece el autor al respecto. Mujica Bermúdez escribe:

*Llaki* no tiene un punto definido en el cuerpo; las expresiones de *llaki* se pueden percibir en diversas expresiones y comportamientos de la persona. [...] No basta decir que *llaki* es pena, tristeza, aflicción, etcétera. Es mucho más importante saber dónde se ubica ese *llaki* y qué hace la *llaki* con el cuerpo del *runa* y qué hace con el *runa* mismo. Vale decir, es importante saber en qué es convertido el ser humano como *warmi* y como *qari* por la *llaki*. Si alguien logra contestar y desarrollar estas ideas, posiblemente estaría entrando al umbral de lo que los psicólogos dicen psiquismo. En efecto, estar con *llaki* es estar afligido o estar golpeado por factores diversos que afectan igualmente diversas dimensiones del ser humano. La aflicción genera, entre otros, tristeza, atribulación, sufrimiento, padecimiento, haciendo del cuerpo humano muchas veces un guiñapo de problemas de difícil solución. En muchas ocasiones esos problemas no se resuelven a la brevedad y más bien se extienden tanto en el tiempo como en gravedad. Esa gravedad tiende a profundizarse si es que no se encuentra una salida y puede causar la locura [...] (2019: 122-123).

Cita entonces a Clodoaldo Soto, quien escribe en 2012: “*llakikuy* es apenarse hasta tal punto de ‘tener el sentimiento y el juicio en un estado de temor; estar en un estado de infelicidad’”, y prosigue:

Esta situación puede generar, entre otros, ganas de llorar (*waqay*) u odiar (*chiq-niy*). [...] La experiencia humana ha dado cuenta [...] del sentido de estrés (*llaki*) y trauma (*ñakari*). Sabemos que el estrés es la experiencia de presión emocional o física que la persona padece por diversas razones y que le hace sentir *tiquisqa* (apretado). De hecho, están apretados por la experiencia no solo de pobreza, sino de factores externos que han irrumpido en la vida cotidiana hasta verse muchas veces sin salida: «Está relacionada a la inseguridad material como a los conflictos interpersonales que amenazan la tranquilidad y el equilibrio de la vida personal de la comunidad» (Pedersen 2006). El sentimiento de vivir ‘apretados por todos lados’ es lo que los especialistas dicen estrés y, en efecto, los andinos viven estresados (*llakisqakuna*) cuando las personas se dan cuenta que muchas veces no tienen salida de los ‘ajustes’ a los que son sometidas por el Estado, por los agentes externos que imponen sus categorías en nombre del desarrollo y de las presiones estructurales como la pobreza, el sentimiento de abandono (Mujica Bermúdez, 2019: 123-124).

Se ha reproducido gran parte de este largo párrafo porque ilustra este afecto de pena omnipresente y difuso, y permite aprehender hasta qué punto la situación de marginación socioeconómica y de honda pobreza -ha sido y sigue siendo-, uno de los principales factores del malestar secular que impregna la Sierra andina. Las condiciones miserables de las poblaciones indígenas a principio del siglo XX llamaron mucho la atención a antropólogos como Alfred Métraux, que escribe: “Entre los indios del Ecuador, del Perú y de Bolivia, reina una miseria que, desde hace dos siglos, excita tanto la indignidad como la piedad de los viajeros” (1973: 215). También esta indignancia abrumadora interpeló a Jorge Icaza y otros escritores indigenistas en los años ’30, mucho más reciente, a Gustavo Alfredo Jácome (1980) en su libro *Porqué se fueron las garzas*, de igual manera a Moritz Thomsen, en su libro *Meat is for a special day* (1971), donde comenta su experiencia en Ecuador como voluntario del Cuerpo de Paz. Sin duda, este trasfondo de escasez endémica explica la gran mayoría de los males que acechan a las poblaciones rurales andinas que, hasta la fecha, mantienen los mayores índices de pobreza y desnutrición en los países andinos.

## Malestares sin palabras: alcoholismo y suicidio

Además de los trastornos mentales causados por poderes y seres exteriores al sujeto, más allá de un estado de tristeza crónica -al cual habría que añadir un sentimiento de vergüenza, aunque no se lo nombra-, existen dos problemáticas que atraviesan la historia andina: el alcoholismo y el acto suicida. Tienen en común dos aspectos muy relevantes, han sido documentados desde los primeros tiempos de la Conquista y sus sintomatologías no corresponden a las de comportamientos en apariencia similares en las sociedades (post)modernas.

Existen numerosos comentarios de cronistas e investigadores desde la Conquista hasta la actualidad sobre el alcoholismo, que es considerado una de las plagas más graves de las sociedades amerindias, desde el norte del continente hasta el sur. Thierry Saignes en su texto *Borracheras andinas*, señala: “En los Andes, la denuncia de ebriedad indígena, al imputarle el ‘mal vivir’ y la sobremortalidad, se volvió un tópico tanto en las campañas toledanas como en las mismas Relaciones Geográficas de los años 1580” (1989: 83). Este tema merece detener nuestra atención, en cuanto las borracheras han revestido múltiples valores socioculturales que revelan aspectos tan diversos como el aporte calórico o la capacidad de enfrentar trabajos extremos, o también la relación con lo sobrenatural.

En el Imperio Inca existían prácticas rituales que fomentaban la pérdida de la conciencia bajo los efectos del alcohol, una manera de compartir una inmersión espiritual en el grupo de pertenencia: “El acto de tomar bebidas fermentadas [...] permitía reafirmar la cohesión grupal tanto en la relación con los dioses como entre los participantes” (Saignes, 1989: 85). El cataclismo de la Conquista, con la desestructuración sociocultural y la pérdida de las referencias políticas y religiosas, favoreció un consumo desmesurado de bebidas etílicas, que ofrecía al sujeto un suspenso entre mundos irreconciliables, ahogar su profundo malestar societal y también soñar con otro mundo posible: “La ‘borrachera’, lejos de generar ilusiones y ‘embotar la inteligencia como lo alega Acosta, más bien desengañaría y desembocaría en la toma de conciencia; o mejor dicho, permite expresar lo ‘censurado’ de los servicios personales” (Ídem: 103).

Se suele asociar la borrachera con la ‘ociosidad’ pero, en realidad, sería mucho más exacto interpretarla como una forma de resistencia a una explotación despiadada. Sin embargo, en la actualidad, solo queda la desesperanza de un síntoma que ni permite el escape hacia la ilusión de otro mundo, y uno se puede preguntar si todavía se mantiene como factor de cohesión comunitaria, de comunicación

espiritual y de rebelión contra un orden agobiador. En su libro *Antropo-lógicas andinas*, José Sánchez-Parga subraya la importancia de la ‘práctica de la bebida’ como un ‘hecho social’ (1997: 222ss). En esta perspectiva, sería interesante estudiar el impacto sobre el lazo social de la erradicación del alcoholismo por parte de las iglesias evangélicas, y preguntarse si el precio de su beneficio evidente para la salud pública no es la pérdida de los valores comunitarios y de las pocas tradiciones que sobrevivieron.

Es llamativo, por otra parte, que la utilización de “alucinógenos, vía directa y peligrosa de acceso a la deidad y al pasado o futuro (y que habían sido) implicados en los movimientos de protesta política y mesiánica” (Sánchez-Parga, 1997:101), haya prácticamente desaparecido de las comunidades rurales de los Andes. En Ecuador, por ejemplo, mascar coca era una práctica muy común en las socioculturas tradicionales, como lo ilustran las figurillas del Negativo del Carchi. Sin embargo, esta costumbre fue completamente erradicada de la Sierra durante la Colonia y, en la actualidad, el uso de psicotrópicos solo se encuentra en la parte amazónica del país.

Hablando del pasaje al acto suicida, se trata de otro comportamiento atestado en muchos relatos de cronistas y evangelizadores. Al respecto, Nathan Wachtel cita ‘una Cédula’ de 1582 dirigida al Arzobispo de Lima, y comenta:

Este documento muestra a los indios empujados al suicidio por desesperación y para escapar de los malos tratos, unos se ahorcan, otros se dejan morir de hambre, otros toman hierbas venenosas; por último, algunas mujeres matan a sus hijos al nacer, para liberarlos de los trabajos que ellas padecen (1976: 147).

En la época de la Conquista y durante la Colonia, para el indígena enfrentado a situaciones de aniquilación material y simbólica, sin duda el suicidio se presentaba como una de las mejores escapatorias a una realidad de violencia insensata. Respondía a la imposibilidad de proteger y alimentar a su familia y, a la vez, ofrecía la esperanza de alcanzar otro mundo, sea como sacrificio e identificación a las *waka* de los ancestros, sea como interpretación del mensaje cristiano de nueva vida después de la muerte, y probablemente los dos a la vez. En este contexto, el suicidio adquiriría un valor de redención.

Carecemos de estudios e investigaciones transdisciplinarias sobre este acto en las zonas rurales, aunque se mencionan olas suicidas episódicas, como no hace tanto, en los años 2000, cuando se dieron muchos casos ligados con la ingestión de pesticidas. Desde hace algunos años, el suicidio de jóvenes pertenecientes a

grupos amazónicas aparece como un problema de salud pública muy significativo. Cabe mencionar un libro publicado en el 2017, *Etnografías del suicidio en América del Sur* (Campo y Aparicio, 2017), que presenta varias investigaciones antropológicas sobre epidemias de suicidios entre comunidades amerindias de Brasil y Perú, también en ese mismo libro, un artículo titulado “La cadena de suicidas. Relatos de vida y muerte en un valle de Quito”, de Lorena Campo Aráuz, que ofrece algunos datos sobre el problema del suicidio en Ecuador. De manera general, las dos explicaciones más frecuentes son conflictos sentimentales de adolescentes fuera del modelo tradicional, por una parte, y, por la otra, una imposibilidad de responder a las expectativas laborales que la familia proyectaba en el joven. En las comunidades selváticas, el no cumplimiento de los rituales ancestrales y la culpabilidad derivada de este olvido, aparecen como la causa principal. En todo caso, el acto suicida es la respuesta al malestar en una cultura que no ofrece un lugar al sujeto. Como lo describe Sánchez-Parga en el capítulo “‘Fracasos’ de la individualización entre aborto y suicidio”, de su libro *Crónicas de los Andes* (2016: 202ss), el ‘fracaso’ que es un suicidio “significa que los individuos no se viven ni se entienden en cuanto miembros de un cuerpo familiar y social, siendo precisamente este cambio el que los vuelve tan vulnerables (2016: 205).

Este breve recorrido ofrece una visión poco alentadora de la ‘salud mental’ en el mundo andino, poniendo en evidencia un desanudamiento de los registros R.S.I., con un trasfondo de pobreza ligado a una indigencia muy real, un imaginario subjetivo de desconfianza y depresión, además un sistema simbólico desmantelado por procesos de deculturación y marginación sociopolítica, una situación que, según los documentos históricos, ha atravesado los siglos.

Esta situación crónica de desamparo y de melancolía puede leerse como el desenlace y resultado de siglos de una historia de opresión y abusos que siguió los tiempos de la Conquista y de la Colonia, engendrando traumatismos no cicatrizados.

## Del trauma de la Conquista...

El estado de bienestar mental de una comunidad, plasmado en la cotidianidad individual y colectiva, es la emanación movедiza de sobredeterminaciones sociopolíticas y de la cristalización de los acontecimientos históricos. La incidencia de la historia en la subjetividad y en los trastornos psíquicos es considerable, pero se carece de investigaciones al respecto y es notable que, a pesar de los numerosos

estudios sobre traumas y traumatismos, estos conceptos no hayan sido abordados en función de su impacto histórico y político diferencial en las problemáticas colectivas y en las vivencias subjetivas. Para tomar un ejemplo, colonizadores y colonizados viven los unos al lado de los otros, una historia compartida, pero cualquier estudio serio de 'salud mental' ofrecerá cuadros muy diferentes según el grupo investigado.

En *Más allá del principio del placer*, que escribe después de la Primera Guerra Mundial, Freud (1973), propone un análisis de los traumatismos de guerra. La exterminación de numerosos judíos en los campos de la muerte durante la Segunda Guerra Mundial se volvió la ilustración trágica de los traumatismos colectivos y su impronta psíquica dramática. De la misma manera, los sufrimientos de colectividades y grupos aniquilados por genocidios o por expulsiones de sus tierras ancestrales que han salpicado la historia, han dejado marcas indelebles y traumatizantes en comunidades enteras. Actualmente, las nociones de traumas y traumatismos se han extendido a las víctimas de procesos como el tráfico de esclavos o la colonización. Paralelamente, sus efectos mentales en el plan individual se han transformado en objetos de estudios psicológicos y psiquiátricos, y se ha creado el rubro de *post-traumatic stress disorders* o PTSD, con una serie de síntomas asociados.

A diferencia de la problemática individual, las inscripciones en la memoria colectiva de traumas históricos específicos y de violencias políticas no han sido muy profundizadas, a pesar de tener efectos subjetivos de otras índoles en cuanto afectan la convivencia social y los valores simbólicos comunitarios. En particular, se plantea la cuestión de la transmisión de la experiencia traumática colectiva más allá de las personas y sus hijos que la vivieron en carne propia, así como la capacidad de elaboración de un trauma por la memoria grupal y la manera en la que afecta a las siguientes generaciones. Precisamente, este ensayo se basa en la hipótesis que queda una herida muy profunda, y no cicatrizada, a raíz de los traumatismos de la Conquista en la 'salud mental' de las poblaciones andinas, relegadas al margen de la sociedad 'blanca-mestiza'<sup>4</sup> dominante, como meros objetos de una explotación despiadada.

El libro de Nathan Wachtel (1976) *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, ofrece una reseña impactante sobre la trágica historia de las poblaciones locales a raíz de la Conquista y de la brutal coloni-

---

4 Hasta hace poco tiempo, esta expresión se encontraba en los formularios del censo nacional ecuatoriano, por esa razón la utilizamos, a pesar de considerarla absolutamente inadecuada.

zación del siglo XVI, con sus consecuencias deletéreas y devastadoras sobre las comunidades indígenas de América del Sur. El autor emplea con insistencia la expresión ‘traumatismo’ y escribe: “El traumatismo de la Conquista extiende sus efectos hacia los indios del siglo XX y se encuentra profundamente inscrito en sus estructuras mentales, verdadera huella del pasado en el presente” (Wachtel, 1976: 63). Sin embargo, su trabajo no dio lugar a investigaciones ulteriores sobre la significancia simbólica de tal devastación, sobre el impacto del desmantelamiento de las estructuras socioculturales, y el aumento exponencial de trastornos mentales y desórdenes ‘post traumáticos’ de las poblaciones conquistadas y desterradas. Comenta Wachtel:

Derrotados, el choque psicológico sufrido por los indios no se reduce a la irrupción de lo desconocido; lo extraño de los españoles se manifiesta de acuerdo con una modalidad particular: la violencia. La derrota significa en todas partes la ruina de las antiguas tradiciones [...]. El traumatismo de la Conquista se define por una especie de “desposesión”, un hundimiento del universo tradicional (1976: 54).

No parece inútil estudiar hasta qué punto los acontecimientos ocurridos hace más de 500 años han marcado los registros reales, imaginarios y simbólicos de los descendientes de las poblaciones que los sufrieron. Más allá de los aspectos objetivos de este desastre geopolítico, no hay duda de que, en el plano subjetivo, ocurrió un cataclismo que desestructuró tanto el conjunto de las relaciones sociales, como las estructuras del pensamiento y las manifestaciones emocionales colectivas e individuales. La cotidianidad fue trastocada de manera irremediable y la violencia ejercida contra las poblaciones tomó expresiones destructoras, no solo físicamente sino bajo la forma de un racismo virulento que margina a la persona en su esencia misma. El psicoanalista Olivier Douville en su trabajo sobre el trauma subraya: “Es el encuentro de un Real que [...] puede tener como consecuencia la deflagración de las coordenadas imaginarias e identificatorias que sostenían tal sujeto en tal lugar simbólico e imaginario”; y también: “es una figura [...] de la experiencia de la nada” (2003: 83-86).

Fue una época dominada por el terror -el *Schreck* del cual hablaba Freud en 1920-; terror de personajes sin rostros familiares, seres salidos de ningún lugar, unos con cuatro patas, otros con poderes letales, un terror que mantuvo las poblaciones en un estado de sideración psicológica y de desolación sociocultural que se perpetuó durante siglos.

A menudo expulsados de sus tierras, los indígenas tuvieron que refugiarse en zonas inapropiadas para el cultivo de los productos básicos de su dieta. Los sobrevivientes a la hecatombe poblacional del primer siglo de la colonización estaban atrapados en un escenario de espanto. Como lo menciona Douville, se establecen “lógicas de las descompensaciones y de las descomposiciones de los lazos entre el sujeto y el otro especular” (2001: 85). Las referencias a la imagen del otro se habían hecho pedazos y el reconocimiento mutuo se había vuelto imposible, ya que no había con quien compartir los ‘símbolos’ fundamentales de la comunidad. Y, peor aún, las figuras tutelares no respondían a las invocaciones porque las *waka* habían desaparecido y sus restos fueron diseminados o quemados, y lo que hace al lazo social se rompió brutalmente.

“La condición, para que haya construcción y montaje de las ‘identidades-alteridades’ (es) la vinculación de la persona con el registro del Tercero” (Douville, 2003: 247), es decir, el gran Otro como figura tutelar que organiza las relaciones colectivas con el poder y la autoridad; así como con los otros, los pares, los semejantes e incluso los que no pertenecen al grupo cercano. A cambio, “en el traumatismo, el sujeto está llevado a encontrar la ausencia en el Otro”, escribe Armando Cote en su artículo sobre trauma y lazo social (2017: 83). En caso de las poblaciones amerindias, además de la destrucción material del territorio, el tejido sociocultural se desmanteló poco a poco y, con él, el sistema político y económico; las superestructuras simbólicas fueron arrasadas y todo lo que se refería a los cultos tradicionales fue sistemáticamente eliminado, por lo que no es exagerado decir que el gran Otro fue asesinado.

Es probable que lo más aniquilador psíquicamente fuera el desmoronamiento de las representaciones religiosas y la desvalorización de las balizas éticas: los dioses parecían haber desvanecido y los espíritus de las *waka* habían sido silenciados. Las campañas de ‘extirpación de la idolatría’ dan cuenta de la virulencia de la lucha en contra de las creencias tradicionales y del esfuerzo incansable en hacer desaparecer las sepulturas de los ancestros. Como lo comenta Wachtel: “La extirpación de la idolatría’ consumaba así, en el dominio espiritual, la desestructuración del mundo indígena” (1976: 209). Durante largos años, el terror fue la tónica de la vida de las comunidades desamparadas, sometidas al albedrío de los vencedores, hasta el punto de que la Corona española y la Iglesia tuvieron que intervenir para proteger a las poblaciones locales.

## ... a la melancolización del lazo social

No faltaron intentos de rebelión y surgimiento de movimientos milenaristas o mesiánicos, pero no fueron suficientes para cambiar el nuevo orden social. Sometidas a represiones feroces, las poblaciones se instalaron paulatinamente en un estado de resignación frente a su destino, con una actitud de profunda pasividad que se puede observar todavía en los lugares del campo más alejados de la modernidad.

En el *Diccionario del Psicoanálisis* de Chemama (1998), en lo que se refiere al sujeto singular, la melancolía se presenta como “una depresión profunda y estructural, marcada por una extinción del deseo y una desinvertidura narcisista extrema”, y se manifiesta acompañada por un sentimiento de vergüenza de sí mismo. En el 2001, Olivier Douville forja la expresión ‘melancolización del lazo social’, que explicitará en otro texto del 2009: “Designa una degradación progresiva de las relaciones del sujeto con el espacio, con el cuerpo y con el lenguaje”, y más adelante habla de “este momento de melancolización [...] como si el excluido viviera no solamente su apartamiento de las circulaciones y de los lazos sino su progresiva caída en un sin forma de lo corporal, del espacio y del tiempo” (Douville, 2001: 171-180). Por ende, la expresión ‘melancolización del lazo social’ parece muy adecuada para reflexionar sobre el malestar psíquico en las comunidades andinas.

Lacan subraya a menudo que el lazo social es ‘la cultura’, o sea el discurso que une a los miembros de un grupo. En este sentido, el discurso consiste en los enunciados realmente pronunciados y pronunciables en una sociedad, y no solo en una supuesta manera de pensar sin una materialización en palabras y actos. Hablar de melancolización del lazo social significa que, más allá de la persona, el discurso compartido por una colectividad está coloreado por una tonalidad de melancolía y por un sentimiento de duelo sin fin que impregna a los sujetos, con sus consecuencias políticas y socioculturales, más allá de sus efectos psíquicos.

En el registro imaginario, ya mencionamos *llaki*, la honda depresión que los indígenas andinos señalan como uno de los males más comunes que los asechan. Al examinar el registro simbólico, se constata hasta qué punto este discurso melancolizado dio pie a un sistema político basado en la sumisión de los nativos a un poder represor heredado de la Colonia; y justificado por la idea de una inferioridad constitucional de los sujetos y su estatuto de asistidos, inservibles para una sociedad que les sitúa en una posición de desechos: “No soy más que un pobre indio ignorante”; así se refería a sí mismo uno de los interlocutores de Carmen Bernand, una frase que, comenta la autora, “denota el desamparo profundo que

los Naturales sienten respecto a su identidad y sus raíces” (1985: 34). Observamos el mismo sentimiento de culpa frente a la figura de autoridad en la expresión ‘enfermedades de Dios’, como si estas enfermedades fueran un castigo merecido por no respetar las leyes del dios cristiano.

El discurso indígena actual, con sus profundas resonancias políticas, evidencia una tonalidad melancólica; como si el sujeto ‘sujetado’ aceptara una forma de subordinación a poderes que no le autorizan a cuestionar, ni a rebelarse en contra de su condición de dominado, a pesar de ser la víctima de una historia envenenada.

## Hatari

No existe una fatalidad en esta historia ya que en los últimos 50 años, las condiciones materiales de vida en las comunidades indígenas mejoraron; por cierto, con adelantos y retrocesos según los gobiernos. También en el plano político se dieron cambios importantes, como la creación de la CONAIE en 1986 y el movimiento Pachakutik en 1995, así como el levantamiento popular de 1990. Más recientemente, en octubre del 2019 y luego en junio del 2022, miles de indígenas acompañados por sus mujeres e hijos, marcharon hacia Quito para reivindicar sus derechos y una mejor atención a sus necesidades. La represión fue violenta en ambos casos, pero lo esencial es que indican una toma de consciencia muy nueva y una capacidad de afirmación en el escenario político.

Estos avances son muy importantes y, para alcanzar su objetivo de cambio sociopolítico, tienen que estar sostenidos por un reconocimiento mínimo de la expoliación de la cual fueron víctimas y de la deuda del país para con ellos. Sin embargo, no son suficientes sin una modificación del imaginario subjetivo y del estado de melancolía crónica. En su trabajo del 2003 sobre los tiempos de un trauma, Douville sugiere que, para reanimar la pulsión de vida y restaurar un principio de lazo social, existen dos componentes esenciales, la palabra y la memoria:

La elaboración (del traumatismo) seguirá los caminos por los cuales el sujeto estará de nuevo invitado a reanudar con el gusto a los universos de lenguaje y de palabra, a los órdenes de los discursos. [...] Se trata de reencontrar el gusto al amor de la palabra [...]. Este despertar consiste en volver al campo de la palabra (Douville, 2003: 88)

El sujeto [...] está convocado a fabricar algo de un lugar psíquico, a dar a lo que puede reflorescer de memoria un ombligo nuevo: una huella del otro. [...] El olvido de la memoria de lo que hace identidad es también una de las consecuencias. La

reacción (al traumatismo), en su palmo de trabajo psíquico, apunta a dar, de nuevo, sitios de memoria a un puro presente privado de reminiscencia (2003: 92-90).

Gracias a la asunción de una palabra plena, por fin será posible reconstruir una memoria que libere al sujeto del yugo de los fantasmas errantes del traumatismo, y le permita escribir una nueva narrativa de su historia, desde “los vencidos” y los colonizados, dejando su lugar de pasividad para volverse actores de su devenir.

## Bibliografía

Bernand, Carmen

1985. *La solitude des Renaissants. Malheurs et sorcellerie dans les Andes*. Presses de la Renaissance. Paris.

Campo Aráuz, Lorena y Aparicio, Miguel (Coords.)

2017. *Enografías del suicidio en América del Sur*. Abya-Yala. Quito.

Chemama, Roland (Coord.)

1993. *Diccionario del psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemáticas del psicoanálisis*. Amorrortu. Buenos Aires.

Cote, Armando

2017. “Trauma et lien social”. En *Champ lacanien*, N° 19. EPFCL. France.

Douville, Olivier

2009. “Mélancolie dans le lien social, corps et devenir adolescent”. En *La clinique lacanienne*, N° 15. Érès. Toulouse.

---

2003. “Du choc au trauma... il y a plus d’un temps”. En *Figures de la psychanalyse*, N° 8. Érès. Toulouse.

---

2001. “Pour introduire l’idée d’une mélancolisation du lien social”. En *Cliniques méditerranéennes*, N° 63. Érès. Toulouse.

Dupret, Marie-Astrid

2022. “Discours mythique, divination et rapport à la parole”. En *Le Bulletin Freudien*, N° 67. Revue de l’Association Freudienne de Belgique.

Dupret, Marie-Astrid y Sánchez Parga, José

2013. *Teorías críticas del sujeto. De Freud y Lacan a Foucault, Touraine y Lévi-Strauss*. Abya-Yala. Quito.

Estrella, Eduardo

1977. *Medicina aborigen: la práctica médica aborigen de la sierra ecuatoriana*. Época. Quito.

Freud, Sigmund

[1895] 1973a. “Proyecto de una psicología para neurólogos”. *Obras completas*, trad. por

- L. López-Ballesteros y de Torres, vol. 1. Biblioteca Nueva. Madrid.
- 
- [1920] 1973b. “Más allá del principio del Placer”. *Obras completas*, vol. 7. Biblioteca Nueva. Madrid.
- 
- [1923] 1973c. “El ‘Yo’ y el ‘Ello’”. *Obras completas*, vol. 3. Biblioteca Nueva. Madrid.
- 
- [1895] 1992a. “Manuscrito G. Melancolía”. *Obras completas*, vol. 1. Amorrortu. Buenos Aires.
- 
- [1896] 1992b. “Carta 52”. *Obras completas*, vol. 1. Amorrortu. Buenos Aires.
- Garra, Simone  
2019. *Los brujos sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonia, Perú)*. Abya-Yala. Quito.
- Jácome, Gustavo Alfredo  
[1979] 1980. *Porqué se fueron las garzas*. Seix Barral. Barcelona.
- Lacan, Jacques.  
1989. “Seminario del 10 de diciembre de 1974”. *El Seminario 22 1974-1975. R.S.I.*, trad. por Ricardo E. Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- 
2008. *El Seminario 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires.
- Métraux, Alfred  
1973. *Religión y Magias indígenas de América del Sur*. Aguilar. Valencia.
- Mujica Bermúdez, Luis  
2019. *Ukunchik. La naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*. INTE-PUCP/ UNAJMA. Recuperado de: <https://n9.cl/whspv>.
- Thomsen, Moritz  
1971. *Meat is for Special Days, Pride and Poverty in a Village in Ecuador*. Souvenir Press. London.
- Saignes, Thierry  
1989. “Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”. En *Revista Andina*, N° 13, año 7 (1). Cusco.
- Sánchez-Parga José  
2016. *Crónicas de los Andes. Memorias del ‘Otro’*. CAAP. Quito.
- 
1997. *Antropo-lógicas andinas*. Abya-Yala. Quito
- Wachtel, Nathan  
1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial. Madrid.