

Prácticas de Medicina Mapuche, Disensos y Disputas, Frente a la Defensa del Lawen

SANTISTEBAN, Kaia / Instituto de Investigación en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-
Universidad Nacional de Río Negro – Universidad Nacional de Río Negro (IIDyPCa/UNRN). -
skaiamariel@gmail.com

Grupo de Trabajo: 19 Debates, Intervenciones y Problemas Teórico-Methodológicos en Antropología de
la Salud

» *Palabras clave:* Salud – Medicina mapuche- Disensos

» **Resumen**

El siguiente trabajo tiene como objetivo realizar una reflexión antropológica sobre los procesos políticos que militantes de las zonas urbanas e integrantes de diferentes comunidades del pueblo Mapuche de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut han venido llevando a cabo en relación a la salud, las plantas medicinales y a la medicina mapuche. Centrándome en la visibilización que en el año 2017 adquiere la lucha frente a la prohibición del SENASA (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria) de traspasar *lawen* por pasos fronterizos, reconstruyo experiencias, reflexiones discursivas y prácticas sociales relacionadas con la medicina y con el mundo en que habitan los *lawen* (elementos medicinales de la naturaleza).

Partiendo de este disenso por el cual se movilizó y consolidó acuerdos, afectos y posicionamientos a través de las memorias del *lawen* entre militancias con perfiles divergentes las que, entramadas como Pueblo Mapuche, tienen efectos políticos sobre las configuraciones estatales de inclusión y exclusión. En y por esas memorias de salud/medicina mapuche, puestas en acción, quienes forman parte de la organización de respuestas colectivas, evidencian las tensiones y debates que disputan concepciones hegemónicas de diferenciación social que los subalteriza. En esta situación de lucha, los posicionamientos políticos tienden a expresarse como rupturas epistémicas y ontológicas con respecto a otras formas de conocimiento sobre medicina y salud, y por ende de distintas maneras de atender enfermedades y padecimientos, de quienes se curan en sus vidas cotidianas con *lawen*.

» **Introducción**

La escritura de esta ponencia tiene como principal objetivo trabajar con la identificación de tensiones políticas, ontológicas y epistémicas entre formas diferentes de “conocimiento” en relación a prácticas curativas y/o sanadoras utilizadas por integrantes

del pueblo mapuche - tehuelche y las normativas institucionales del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria de ahora en más SENASA.

Este trabajo se inscribe en la descripción de un incidente ocurrido en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, cuando funcionarios del SENASA le decomisaron a un *longko* mapuche (autoridad) el *lawen* (medicina mapuche) que traía para un tratamiento de salud prolongado. Fue este evento ocurrido en Junio del año 2017, un caso entre muchos otros, pero que por determinadas circunstancias del contexto tuvo la particularidad de emerger como un proyecto político por “la defensa del *lawen*”. El grupo de personas que iniciaron este proyecto se auto determinan como “militantes mapuche - tehuelche” provenientes de muy diversos Lof de las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut.

Este proyecto político se inicia en pos de defender las concepciones de “atendimiento” de la salud y enfermedad frente a las normativas sanitarias de agentes institucionales ubicados en las fronteras. No obstante, presentaré elementos de análisis para comprender la discusión más allá de una restricción de orden sanitario y de un conflicto político, sino como diría Briones (2014) como un ámbito de expresión de disensos ontológicos que emerge cuando los diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros. En otras palabras, considero analizar reflexivamente que otras discusiones --políticas, ontológicas y epistémicas-- fueron puestas en tensión más allá de la legalidad e ilegalidad que surge de la restricción del tránsito de sustancias de origen no establecido.

Estructuraré este trabajo en algunas de estas tensiones, para profundizar en las experiencias del proceso de lucha levantado por acciones políticas indígenas. En primer lugar, dar cuenta de estas tensiones y sus efectos más allá de lo visible, requiere explicar el contexto histórico-político en el que se inscribe el incidente ocurrido en el paso fronterizo Cardenal Samoré. Esto sirve para contextualizar porque estas tensiones están relacionadas con “disputas territoriales” que configuraron las interacciones sociales entre indígenas e instituciones estatales fronterizas a partir de las cuales las políticas fitosanitarias del SENASA adquieren relieves particulares. En segundo lugar, estas tensiones surgen en torno a “disensos ontológicos” puestos en juego para admitir el pasaje del *lawen* por las fronteras estatales como “legal” o “ilegal”. Esto requiere comprender el valor que le suministran al *lawen* tanto la perspectiva mapuche - tehuelche como la de los funcionarios del SENASA involucrados en los diálogos y negociaciones. Dentro de estas tensiones, el *lawen* y el rol de

*pu machi*¹ fueron puestos en valor de una manera particular para lograr impugnar las políticas y prácticas del Estado. Estos fueron los tópicos centrales que habilitaron la juntura como Pueblo mapuche - tehuelche a los integrantes que provenían de distintas zonas del territorio.

En relación a lo anterior, surge una tercera tensión relacionada a los desafíos frente a la heterogeneidad en el campo de la antropología. En este sentido, me preguntaré también acerca de ciertos problemas de representación que han caracterizado al campo de la salud en antropología en las últimas décadas. Como dicen Hirsch y Lorenzetti (2016) la salud indígena sigue siendo un desafío insoslayable para las agendas de investigación y para las políticas públicas en los espacios estatales. Este trabajo es un aporte para el campo de salud indígena a través de involucrar lógicas en pugna que habiliten miradas más complejas y hasta superadoras de una simple política de “negación de saberes” de las fronteras administrativas ante los vínculos de orden político curativos con *pu machi* y con el *lawen*. En un mundo distinguido por la pluralidad de discursos, es necesario indagar en la centralidad que ésta tomando el prestar atención a las formas en cómo nos referimos a ciertos conceptos --p.e interculturalidad-- o problemáticas sobre otras formas de concepción de mundo --salud y enfermedad en un sentido local--, o de aquellas categorías generalmente llamadas “nativas” -- *lawen*-- para ir un paso más allá y repensar conjuntamente los marcos epistemológicos de la antropología. Por esto, es necesario generar nuevas gramáticas en torno a lo universal-particular, por ejemplo, en la medicina occidental o en el campo de la antropología de la salud.

Comenzaré el siguiente apartado con un marco teórico que permita profundizar en los bordes difusos que están presentes en las tensiones puestas en relieve en este trabajo: lo político, lo ontológico y lo epistémico.

› **Puntos de partida**

Esta revisión bibliográfica permite enmarcar la discusión sobre el valor simbólico del *lawen* cuando aparece enfrentado a las normativas del SENASA que responden a otro tipo de conocimiento instaurado hegemónicamente. Esta ponencia es una discusión sobre el valor de la “medicina mapuche” como fuente de salud y los “bordes ontológicos” que operan en determinados disensos, cuando un procedimiento sanitario impugna el *lawen*

¹ El *pu* refiere en mapudungun (lengua mapuche) a las/los. En este caso, utilizaré la siguiente cita para referir al rol de *pu machi*: (...) Son los principales agentes del sistema y práctica de la salud mapuche. Machi puede ser un hombre o una mujer (...) (Mapu Kimün, 2017:p. 48).

como una sustancia potencialmente peligrosa.

Por ende, en este trabajo, no involucraré el enfrentamiento específicamente a la biomedicina desde esta otra “medicina mapuche”, debido a que en las escenas que aquí analizo no aparecen explícitamente una discusión con la medicina hegemónica. En este sentido, no es un análisis que remita a la Antropología Médica porque no analizaré procesos terapéuticos o enfermedades que se traten con *lawen*. No obstante, lo que sí aparecen, son las tensiones que genera el universalismo sobre las formas de conocimiento impuestas.

Es decir, el SENASA replica con sus normativas y prácticas una lógica similar a las lógicas de la biomedicina, en el sentido de que impone valores universales sobre la producción de conocimientos como verdades únicas. A partir de esta afirmación, retomo a María Epele (2017) quien explica como la hegemonía biomédica produce tanto un “desconocimiento” sobre los orígenes sociales de la enfermedad como una adhesión “forzada” a sus modelos explicativos y a sus modos de tratarlos. Esta lógica es similar a la que opera en los procedimientos realizados por el SENASA, basada en la hegemonía de la episteme y el pensamiento occidental, que deslegitima sujetos colectivos, individuales y territorios a los que se les ha saqueado, denegado y silenciado sus saberes y subjetividades por una suerte de epistemicidio, durante largos períodos de la historia.

Con el fin de profundizar en la puesta en valor que se le ha dado al *lawen* como forma de medicina para afrontar problemas de salud, retomo la etnografía de Eduardo Archetti “El mundo simbólico del Cuy” (1992). Si bien él analiza la posibilidad de comercializar la carne de cuy, lo valioso es como desdobra y articula las diversas nociones y significados de este animal en la vida de las comunidades andinas ecuatorianas que estudió. Así también, dice Archetti es necesario recuperar la complejidad cultural en la que están insertas las relaciones y vínculos con el *cuy*. Esto mismo podría pensarse en el caso del *lawen*, para lograr aludir al rol y valor simbólico de este en determinado contexto.

Por otra parte, cabe preguntarse cómo la “negación de saberes” suelen producir nuevas estrategias creativas y resistencias que corren los límites de la hegemonía epistémica, tanto en áreas de la medicina como en la política (Das y Poole, 2008). Al entender la dimensión política de las tensiones entre formas de conocimiento diversas, considero lo que Fassin (2004) explica como “biopolítica de la medicina”. Poner en cuestión la intencionalidad sobre las concepciones de salud/enfermedad que dirigen los sistemas médicos hegemónicos permite según el autor explicar cómo estas nociones se hallan estrechamente relacionados con las desigualdades sociales y sus consecuentes privaciones. Por ejemplo, cuando otras formas de “atendimiento” de la salud no son consideradas en la historia política de un Estado, se produce una negación de saberes, que en efecto son invisibilizados o banalizados (Fassin, 2004).

Por último, considero a fin de este marco teórico retomar aquellas perspectivas y debates de los estudios postcoloniales, para preguntarse acerca de ciertos problemas de representación en un mundo distinguido por la pluralidad de conocimientos y discursos. En este camino, la antropología sociocultural comienza a irrumpir en la cuestión de la diversidad ontológica, y ya no se entrega solamente a la descripción e interpretación de las perspectivas del otro como los trabajos clásicos, sino que se convierte en un instrumento para re pensar las propias categorías analíticas (Blaser, 2013). No esencializar o fijar las categorías nativas en un intento de traducir el punto de vista del Otro, implica poder dar cuenta de las complejidades sobre las interpretaciones de los sentidos y valores locales, para problematizar los presupuestos entre perspectivas diversas (Epele, 2017). Estamos inmersos en un paradigma epistémico que aún le cuesta afrontar las heterogeneidades, sin embargo, podríamos explicitar que en ciertos casos las categorías que provienen del campo – por ejemplo, como veremos con el *lawen*- sirven como herramientas teóricas para en determinado momento, explicar y analizar los procesos de los que se quiere dar cuenta.

El repensar los marcos epistemológicos para comprender el devenir de diversas ontologías políticas, autores como Briones (2014) o Blaser (2013) no se concentran tanto en la crítica a la ontología moderna o al modelo ontológico “perspectivismo”, sino en introducir la idea de diversos mundos en los que coexisten ontologías diferentes entendidas como “realidades otras” que se vinculan entre sí constituyendo redes. En esta línea, una concepción de “ontología” que permita múltiples mundos, es explicada por la noción de “pluriversos” que comienzan a operar con más fuerza en el plano de la “política” (Blaser, 2013). El planteo teórico de estos autores, serán las líneas de estudio que permiten entender el caso de “defensa del *lawen*” no sólo como un mero conflicto ideológico, sino como diría Briones (2014) un ámbito de expresión de disensos ontológicos que emerge cuando los diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros. En este punto, el argumento de la autora, señala el repensar la “diversidad cultural” no como una característica de la realidad, sino como una forma de “repensar lo social”, que visibiliza o legitima algunas diferencias antes invisibilizadas en las agendas de la política (Briones, 2014).

› **Contexto socio histórico sobre el *lawen*:**

Para abordar las tensiones que surgen en relación a las disputas de sentidos sobre salud y la medicina mapuche - tehuelche se requiere explicar el contexto histórico-político, como una parte de procesos de larga data en el que se inscribe la visibilización que en el año 2017 adquiere la lucha frente a la prohibición del SENASA de traspasar *lawen* por pasos

fronterizos. Profundizar históricamente en estos procesos permiten sumar elementos para una comprensión integral de las nociones de salud y enfermedad a nivel local de este grupo y las variaciones que han sufrido el papel de *pu machi* y los pasajes por el territorio transcordillerano actualmente regulado por las fronteras estatales. Como sostiene Briones (2005) las fronteras que se han impuesto sobre los pueblos originarios son para su devenir una ocurrencia tan tardía como arbitraria, que ha dejado incluso a varios de ellos inexplicablemente separados en distintos países y provincias.

Las agencias y políticas del Estado para la “incorporación” del indígena a un “nuevo modelo de civilización”, comenzaron con los procesos hegemónicamente denominados como “Pacificación de la Araucanía” o “Campañas del Desierto”. En la primera fase militar iniciada a fin de 1878 se ocuparon los campos que llegaban hasta el río Negro y luego fueron las campañas de 1881-1885 las que finalmente extendieron el control estatal sobre la Patagonia imponiéndose simultáneamente sobre ambas vertientes de los pasos cordilleranos de Norpatagónica (Delrio, 2005). De allí que el movimiento en conjunto de los ejércitos chilenos y argentinos “cortaron” la comunicación entre quienes vivían en el territorio - en la Araucanía y las Pampas- trayendo como resultados esperados por estas campañas militares: el sometimiento o el desplazamiento de la población originaria.

A su vez, describen los trabajos sobre memorias que antiguamente las comunidades habían vivido en las zonas cordilleranas, pero que habían sido movilizadas a escapar por las Campañas Militares (Ramos, 2008). Es decir, la Cordillera de los Andes no fue siempre un límite fronterizo estatal, tal como lo encontramos en la actualidad. Sino que era una región habitada tanto de un lado y del otro de la Cordillera, interconectando a familias del pueblo mapuche-tehuelche en un espacio social común. No se trataba de una zona de “cruces” meramente, sino de espacios o lugares donde se desenvolvía la vida cotidiana de estas personas. Incluso, la Cordillera fue un espacio de reagrupamientos entre aquellas familias que se encontraban allí (Ramos, 2015). Era uso de un espacio familiar, para realizar ceremonias, contaban con recursos para sobrevivir (Lenton, 2005).

Simultáneamente, las campañas militares del Estado ejercieron extrema violencia contra los pueblos indígenas con el fin de incorporar a su gente en la matriz Estado-Nación-Territorio (Delrio, 2005; Ramos, 2008). La consolidación del Estado-Nación a partir del Siglo XIX impulsó y delimitó las “fronteras” entre lo externo y lo interno, definiendo la idea de “suelo patrio” en carácter nacional, construyendo discursivamente la noción de “sociedad argentina” como un único pueblo homogéneo (Alonso, 1994; Delrio, 2005).

El proceso militar de colonización, y la conformación del Estado - Nación sobre los territorios y poblaciones mapuche-tehuelche guarda un paralelo significativo con los procesos de evangelización. A pesar de las resistencias indígenas a ser evangelizados, la fundación de “misiones” salesianas (Nicoletti, 2002) estuvieron fuertemente vinculadas a la

inculcación de hábitos religiosos. Si bien reconocían en los indígenas cierto grado de “humanidad” se los consideraba como “salvajes” por desconocer los principios cristianos y los recursos “racionales” de la ciencia moderna (Hirsch y Lorenzetti, 2016). La educación en la fe cristiana se constituyó entonces en una herramienta imprescindible para la modificación de las formas de vidas de los pueblos indígenas en la Patagonia (Nicoletti, 2002). Una de las estrategias relevantes, a partir de las categorías etnocéntricas europeas y de las tensiones originadas en las luchas por imponer el dominio colonial, fue la construcción discursiva de la Iglesia sobre el rol de *pu machi* como el “mal” y de aspecto demoníaco (Bacigalupo, 2003). Estos argumentos justificaban el exterminio, durante la Campaña del Desierto, a los líderes políticos y “espirituales” que organizaban a las comunidades o realizaban prácticas médicas de sanación para curar a los indígenas.

En los siguientes apartados hago mayor énfasis en las explicaciones que los propios interlocutores sostienen de lo que sucedió. Existen diversas concepciones dentro de las comunidades mapuche- tehuelche acerca de la continuidad y persistencia de *pu machi*. Para los miembros del grupo de trabajo en defensa del *lawen*, y según algunas autoridades mapuche con las que conversé de estos temas, explicaron que en la actualidad no existen personas reconocidas como *machi* en Puelmapu² (Argentina). Sin embargo, estos conocimientos persistieron en otros roles del pueblo mapuche- tehuelche, o en personas que no fueron legitimadas como *machi* probablemente por los efectos de dichos procesos de colonización y evangelización. Dichas reconstrucciones socio históricas realizadas desde el presente sirven en esta investigación a fin de explorar preguntas tales como: ¿Por qué el *lawen* tiene que cruzar fronteras? ¿O por qué atenderse con un/una *machi* implica viajes hacia ambos lados de las fronteras estatales? En este sentido, todo marco explicativo requiere no sólo temporalizar sino también espacializar las prácticas que las estructuran y que quedan por ellas estructuradas (Briones, 2005).

› ***El transporte del lawen: presencias estatales estratificadoras***

Como mencioné anteriormente, en los relatos de los integrante mapuche - tehuelche se actualiza un contexto histórico de larga duración que se inicia con la llamada “conquista del desierto”. Esta suele ser definida como el evento fundante de una relación de violencia estatal que, de formas diversas, se continúa hasta el presente. Por ejemplo, cuando las tensiones tienen que ver con “disputas territoriales” que configuran las interacciones sociales entre indígenas e instituciones estatales fronterizas a partir de las cuales las

² Puelmapu refiere al territorio de un lado de la Cordillera de los Andes. Es utilizada como una categoría de disputa territorial frente a los territorios de los Estados-Nacionales de Chile y Argentina.

políticas fitosanitarias del SENASA adquieren relieves particulares.

Analizaremos entonces los viajes en búsqueda de *lawen* y de atendimientos con *pu machi*. Muchas veces en el año son las familias mapuche de *Puelmapu (Argentina)* las que viajan a *Ngulumapu (Chile)* para atenderse con otros u otras *machi* que viven de aquel lado del territorio, sabiendo que esto implica grandes esfuerzos, como por ejemplo, dejar las labores de la casa y del campo, abandonar temporalmente el cuidado de los animales y plantas, así como tener el dinero y el tiempo para viajar. Pero la mayor incertidumbre solía ser el hecho de no saber si el *lawen* que irán a buscar podrá cruzar el paso fronterizo y aduanero entre ambos países, porque, quienes pertenecen a este pueblo, desde hace años vienen siendo revisados en esos pasos, ya sea por funcionarios que trabajan en la Aduana, en Gendarmería, en el SENASA y/o en el SAG (Servicio Agrícola y Ganadero). El ser sistemáticamente intervenido por los diversos funcionarios de esas instituciones u organismos estatales ha ido generando sentimientos de angustia e impotencia, más aún cuando son las y los *machi, kultrunes*, (instrumentos ceremoniales) y el *lawen* quienes son detenidos en las fronteras de ambos Estados-Nación.

En algunas conversaciones y observaciones de viajes en los que acompañé a personas mapuche para consultar a un *machi* en Chile fui evidenciando algunas prácticas como estrategias. Para evitar ser identificados como mapuche por los funcionarios apostados en las fronteras, deben ponderar cómo se visten y qué ornamentos utilizan. Es una práctica de comportamiento que muchas personas pertenecientes al pueblo mapuche realizan al momento de emprender un viaje que requiere cruzar los pasos fronterizos entre Argentina y Chile. Por ejemplo, las mujeres se suelen quitar los pañuelos y los aros de platería mapuche, aun sabiendo que estos son elementos significativos para su cultura, y que no deben quitárselos cuando están lejos de sus casas.

Las antropólogas Venna Das y Débora Poole (2008) se detuvieron a pensar en la presencia del Estado en los “puestos de control” y en la práctica, desigualmente aplicada, de pedir o revisar los documentos de identidad. Los criterios de diferenciación presupuestos en esos tratamientos dispares de los funcionarios del Estado producen estatalidad aun cuando permanecen ilegibles para la mayor parte de los sujetos que transitamos esas fronteras. Estas autoras proponen un punto de partida ideal para repensar críticamente al Estado desde sus márgenes cuando dicen: “donde una imagen diferente del bien común se pone en juego no son espacios donde todavía no ha entrado el estado: de hecho, deben ser vistos como sitios en los cuales el estado es continuamente formado en los recovecos de la vida diaria” (Das y Poole, 2008: 38). Aunque ciertas poblaciones son patologizadas a través de varios tipos de prácticas de poder/saber, ellas no se someten pasivamente a estas condiciones.

Por ello, cuando la vida diaria, los viajes para atenderse con *machi*, el cruzar *lawen*

por las fronteras, se convierte en el foco de análisis, debemos ser claros en que la experiencia de los mundos locales y del Estado no implica oposiciones binarias, porque, aunque estén encerrados en relaciones asimétricas, están enredados el uno con el otro (Das y Poole, 2008). Estos mundos están superpuestos y se pasa de uno al otro como cuando se pasa de una frontera a la otra sin por ello perder la identidad. Una cultura relacionada al *lawen* se construye también a partir de esas fronteras que se traspasan, por ende, la idea de polarización entre dos mundos diferentes, el del SENASA y el de las comunidades mapuche, requiere de cierta complementariedad. En este sentido, el texto de estas autoras es clave para reflexionar sobre el carácter indeterminado de los márgenes y quebrantar la solidez generalmente atribuida al Estado.

Estos espacios rutinarios, permanentes y visibles –como los puestos de control—se replican, en la vida de los mapuche, en otros muchos, más fugaces e impredecibles, como aquellos en los que la policía “para” a alguien en una calle céntrica y le pide los documentos de identidad. Para las autoras, estos espacios –tanto las fronteras internacionales como las fronteras implícitas de la urbanidad-- son los “márgenes del Estado” porque, en ellos, la presencia estatal se constituye por muchos otros códigos y criterios normativos que los explícitos y formales, es decir, por prácticas que se encuentran simultáneamente dentro y fuera de la ley; y porque, allí, las relaciones entre el ejercicio estatal de la violencia y las funciones ordenadoras del Estado se desarrollan de modos y con criterios particulares.

En definitiva, los viajes por las fronteras transcordilleranas, permiten observar algunas cuestiones sobre los criterios de legibilidad e ilegibilidad de los márgenes que son funcionales al Estado. La arbitrariedad con la que funcionan las instituciones del Estado, opera como un margen ilegible o silencioso cuando detienen a quienes ellos consideran “detenidos” con distintas prácticas de injusticia que han profundizado las desigualdades socio culturales. Esto es experimentado por las personas mapuche-tehuelche como un sentimiento de peligro, aun si “nada sucede”, ya que el *lawen*, *pu machi* u otros elementos ceremoniales pueden ser decomisados arbitrariamente por los funcionarios del Estado.

Así, a la hora de reconocer los efectos del Estado en la vida cotidiana de quienes pertenecen a poblaciones como los pueblos indígenas, la afectividad con la que se atraviesa esa relación es un tema de indagación en sí mismo. Los-as *machi* ocupan un lugar político-afectivo para las personas mapuche. El *lawen* también. Es por esto que los afectos y las emociones corporizadas (Marifil, 2016) son parte constitutiva de la acción política y de las estrategias creativas que surgen cuando las personas redefinen o transforman los límites con el Estado. Es decir, estas son parte de las complejidades que inscriben el valor del *lawen* como un sistema de creencia para atender la salud, lo cual espero profundizar en el siguiente apartado.

› **El lawen como lenguaje de contienda y vía de escape a las fijezas**

En el día de 13 de junio del 2017, el *inal longko*³ de la comunidad mapuche Cañio (Provincia de Chubut) fue obligado a dejar el *lawen* que había ido a buscar a Ngulumapu, elaborado por la *machi* que lo venía atendiendo. Ante un reclamo en la Defensoría Pública Federal al día siguiente, se enteró que el *lawen* ya había sido destruido por los funcionarios del SENASA. Debido a esta situación de injusticia y discriminación socio cultural, el *inal longko* Cañiu, acompañado de otras personas que también reconocieron la injusticia, ocupan la oficina del SENASA pidiendo una solución a su situación, que en el fondo reflejaba la demanda para el libre tránsito del *lawen* por los pasos fronterizos entre Chile y Argentina. En esta acción directa de ocupación del SENASA se estaba demandando un diálogo urgente con el principal responsable de este organismo: el director de la institución a nivel regional. Los funcionarios del SENASA habían establecido que “no los iban a escuchar”, insinuando que el traspaso del *lawen* tenía que ver con cuestiones de “espiritualidad” o de “creencia religiosa” del pueblo mapuche - tehuelche y que ellos sólo se encargaban de cumplir la normativa Nacional en torno al control fitosanitario del país.

El SENASA es en Argentina un organismo de autoridad competente en el control sanitario basado en normativas y ejercicios de control con el fin de asegurar el cumplimiento de resguardo fitosanitario del patrimonio Nacional. En su mayoría los funcionarios de esta institución son ingenieros agrónomos, veterinarios, técnicos especialistas en la parte vegetal y animal. Esta institución, se encuentra ubicada en distintos puntos del país, así como en los pasos fronterizos entre Chile y Argentina. Como veremos próximamente en el análisis, es llamativo cómo las normativas y el accionar del Estado, en este caso el Organismo del SENASA, el cual tiene como objetivo primordial la protección de la salud de la población basándose en el Código Alimentario Argentino⁴, continúan anteponiendo sus leyes a los derechos internacionales indígenas. Estos mismos son reconocidos por el Convenio 169 de la OIT⁵ y han sido ratificados en el año 2000 tanto

3 Autoridad de una comunidad mapuche - tehuelche.

4 El Código Alimentario Argentino es el código alimentario que regula en todo el territorio de Argentina a los alimentos, condimentos, bebidas o sus materias primas y los aditivos alimentarios que se elaboren, fraccionen, conserven, transporten, expendan o expongan, así como a toda persona, firma comercial o establecimiento que lo haga, (información extraída de la página oficial del SENASA).

5 Un ejemplo de los acuerdos internacionales que Argentina y Chile han aceptado oficialmente es el Convenio 169 de la OIT, en el cual se lee: “Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras; incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.” (Artículo 32, del Convenio 169 OIT, parte VII “Contactos y Cooperación a través de las fronteras”).

por la constitución Nacional de Chile como por la de Argentina. Según las normativas de esta institución estatal, el *lawen* por ser elementos de la naturaleza o preparados a base de plantas y raíces, no podría pasar las fronteras transnacionales, porque podían traer plagas que contaminen o pongan en riesgo la salud fitosanitaria de la región nor-patagónica. Estos impedimentos para el transporte y traspaso de personas mapuche y su *lawen*, no tenía en cuenta que no permitirles pasar implicaba el incumplimiento de derechos indígenas que son legítimos más allá de sus normativas fitosanitarias.

A pesar de la flexión al diálogo que se pretendía dar, el ingeniero agrónomo del SENASA con mayor autoridad en la región, debido a sus formas de conocimiento sobre la transmisión de plagas, se sentía incomodado por aprobar que el *lawen* atravesara las fronteras nacionales sin saber muy bien de qué se trataba esto. Fue así que en el funcionario preguntó: “¿*lawen* ustedes mencionan al medicamento?”. En consecuencia, a la pregunta del funcionario sobre qué es un *lawen*, respondieron los miembros del grupo mapuche - tehuelche en primera medida que:

“... el *lawen* no es un medicamento, los mapuche no fabrican *lawen* como una farmacéutica. Se ve a la persona, se buscan las plantas, se prepara el *lawen*, se le indica cómo tomarlo y cada uno tiene su remedio, no es un medicamento, es un “*lawen*”, ese es el nombre. Entonces el *lamngen* tuvo que volver a viajar a Chile, y tuvo que gastar un montón de plata y tiempo para que la *machi* le vuelva a preparar su *lawen*, y estas cosas no puede pasar más...” (Transcripción personal, 03 de Julio del 2017, Lof Millalonko Ranquehue).

Sin embargo, los representantes del SENASA exigían que se detallara una lista con los componentes específicos que contenía el *lawen* exponiendo: “Sería muy importante que ustedes puedan identificar cuáles son los productos que ustedes quieren ingresar”. Se referían al *lawen*, como “productos envasados”, o como “medicamentos” (comprados en una farmacia) que debían notificarse con nombre y apellido de quién los traía, de donde provenían y que contenían.

Esta situación con el SENASA pone de relieve aquella tensión en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro, es decir el desacuerdo entre quién dice *lawen* y quién dice “medicamento” o “producto envasado”. Este fue uno de los puntos de desacuerdos que me llevó a reflexionar sobre qué implicancias tiene entender el *lawen* de formas tan diferentes. La pregunta del SENASA sobre qué es un *lawen*, puso en foco el hecho de que el punto central en ese encuentro político era dialogar, como dijo uno de los militantes mapuche, “¿qué entienden ustedes por *lawen* y qué entendemos nosotros por *lawen*?”. El *lawen* ha ido entramando campos de ontologías y subjetividades diversas en torno a las diferentes concepciones sobre esta noción, que trajeron a la luz un conflicto de profundidad histórica en torno a discusiones con diferentes matices.

Tener que explicar qué era el *lawen* y establecer una definición cerrada en sí misma

determinando en una lista de que estaba compuesto, generó para las personas mapuche - tehuelche gran incomodidad. Por ello, en sus argumentos políticos y ontológicos sostuvieron firmemente que no iban a dar explicaciones a los funcionarios del SENASA sobre los componentes de un *lawen*:

“Lo que estamos hablando es muy complejo, nosotros no podemos venir acá a decir este *lawen* consta de esto y esto, es conocimiento de una persona que tiene la capacidad para poder hacerlo, sino todo el mundo sería *machi*, y ser *machi* no es que te recibís en una universidad y haces un doctorado de *machi*, él tiene una capacidad y esa capacidad por ahí tendrían que tener ustedes para reflexionar sobre esto que estamos diciendo” (Encuentro entre comunidades mapuche-tehuelche, Río Negro, 2017).

En otro *trawun* que se realizó en pos de continuar buscando soluciones al traslado del *lawen* por los pasos fronterizos, las comunidades que esperaban la llegada de los funcionarios de SENASA, conversaron entre ellos qué querían transmitir y qué no sobre el valor y significado del *lawen*. En conjunto con una de las militantes mapuche con las que nos encontrábamos registrando lo que iban relatando cada uno, intentábamos armar un texto que explicara este conocimiento. Sin embargo, mientras escuchábamos las narrativas de cada uno de los miembros mapuche que estaban allí presentes, nos fuimos dando cuenta que la complejidad del *lawen* no se podía explicar en esas pocas palabras y en sólo unas horas de reunión. En el marco de la política, estos errores de traducción (Douglas, 1966) tienen efectos profundos que llevan a la reproducción de hechos de violencia sistemáticos que, como vimos, incluso no pueden ser reconocidos por los mismos funcionarios del SENASA que los ejecutan. Hacer el esfuerzo de reducir una dimensión tan amplia y significativa como es el *lawen* que implica recuerdos sobre las violencias y conocimientos ancestrales, en el plano de la política estatal genera un disenso que se relaciona con visiones del mundo difícilmente explicables.

Fue así, que los miembros de las comunidades decidieron en aquel encuentro de diálogo con los funcionarios del SENASA dejar constancia de que el *lawen* era una “definición inabarcable”, y que debía ser consentida y explicada por el valor particular que le da cada *machi*, quienes tendrían el verdadero conocimiento sobre el uso espiritual de esta medicina. Sin embargo, una vez aclarado esto, en el intento de dar una respuesta cerrada a los funcionarios del SENASA sobre qué es *lawen* decidieron expresar que las mejores palabras para definirlo eran las siguientes:

“*lawen* no se trata sólo de elementos macerados y su caracterización parte de una forma de salud diferente a la que podría realizar la biomedicina sobre salud y enfermedad, porque cumple la función de restaurar un orden social y comunitario. Parte del conocimiento de la naturaleza que, desde tiempos milenarios, viene siendo sostenido por todo un pueblo. Son los elementos e implementos que utiliza el o la *machi* y que considera necesarios para tratar y restaurar la salud y el bienestar de las personas y su entorno. El *lawen* constituye parte integral de un o una *machi* y su manipulación y violentamiento provoca graves consecuencias en su salud física y espiritual, así como en todos los miembros de su comunidad.” (Encuentro entre comunidades mapuche-tehuelche,

Río Negro, 2017).

En este fragmento los miembros del grupo de militantes de mapuche- tehuelche suelen retomar aquellos hechos del pasado que los reconectan con sus ancestros y con la pertenencia al territorio. Sus relatos acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Al entramarse en textos comunes, los conocimientos en torno a “cómo curarse” adquieren su propia historicidad: los saberes de los antepasados antes del despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* –por parte de las agencias colonizadoras estatales y religiosas--, las prácticas clandestinas de curación y la reemergencia de *pu machi* en el territorio de *Puelmapu*.

La inexistencia de *machi* en el territorio de *wallmapu*⁶, relacionada con la reemergencia de estos roles en la actualidad, fue explicada por Quintral, una de las integrantes de la Lof Ranquehue (ubicado en Río Negro) que militaba en el grupo en defensa del *lawen*. En diferentes oportunidades conversamos sobre los posibles motivos de que, actualmente, no hubiese *machi* en el territorio de *Puelmapu*. Sin embargo, cuando recuerdan los tiempos de los abuelos y abuelas, los *nütram*⁷ suelen introducir el tema de *pu machi* en un doble juego entre recordar su existencia y su prohibición o clandestinidad cuando intervino la Iglesia y el Estado. Por eso, las afirmaciones acerca de presencia de *machi* en tiempos pasados son también y simultáneamente denuncias del despojo de este conocimiento. En los relatos sobre el *lawen*, se explica que las personas que tenían estos roles vivían y ejercían sus conocimientos sobre la salud y la enfermedad entre las familias que habitaban este territorio. A través de mis observaciones, entendí, que “atenderse con el *machi*” o “trabajar con el *machi*” son acciones que tienen una gran carga de valor en las vidas de sus familias, pero, sobre todo, en los procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación de la memoria como parte del Pueblo mapuche- tehuelche:

“...El lawen es un elemento perteneciente a la cultura ancestral del pueblo mapuche-tehuelche y es elaborado por una alta autoridad espiritual de nuestro pueblo, el/la Machi ...se utiliza para tratar graves y crónica afecciones de salud relacionadas con aspectos físicos y espirituales”
(Encuentro entre comunidades mapuche-tehuelche, Río Negro, 2017).

Siguiendo con este relato, se entendía desde la perspectiva mapuche que la enfermedad o afección está relacionada con un “desequilibrio” y “*espíritu enfermo*”. El *lawen*, es una medicina que puede estar preparada de forma macerada como un té, pero

⁶ A fin de este trabajo utilizo la siguiente cita sobre el Wallmapu, “es entendido como la tierra en la que vivimos, que reúne todo los espacios materiales e inmateriales” (Mapu Kimün, 2017: p.44).

⁷ Las formas en que estos tópicos se fueron organizando en relatos se llaman *nütram* en mapuzungun, un género del arte verbal mapuche que indica principalmente que lo dicho debe ser entendido como historia verdadera (Ramos, 2008).

según las personas el valor terapéutico se lo asigna el que sea compuesto siempre por un/a *machi* que tiene la espiritualidad y el conocimiento ancestral para elaborarlo.

Esta explicación y otras similares que fui escuchando muestra los sentidos profundos que enlazan no solamente las figuras de *machi* y *lawen*, sino que implican una serie de relaciones que conforman una malla compuesta, entre fuerzas de la naturaleza que no se agotan en las plantas y animales, sino que involucran otras entidades más sutiles como las fuerzas espirituales de *pu newen*, *pu ngen*⁸, *pu longko* (ancestros), y diversos elementos de la naturaleza tales como raíces, hojas, “piedra de guanaco” o agua de arroyos. Se referían al *lawen* en asociación con temas más amplios como ancestralidad, territorio, vínculos afectivos o naturaleza. Por ende, se volvía complejo definirlo como pretendían los funcionarios del Estado, quienes buscaban una y otra vez la estandarización en formularios y protocolos que detallaran la composición del *lawen*.

En particular, las instalaciones estratégicas y afectivas que surgen en relación con la vida cotidiana (p.e ceremonias de curación, juntar el *lawen* de un determinado lugar, la preocupación por defender ciertos elementos de la naturaleza) parecen curiosamente estar fuera de la complejidad de las relaciones del mundo moderno (Grossberg, 1992) y, por ende, fuera del alcance de las movilidades reconocidas como acciones políticas. Sin embargo, es como práctica afectiva que la movilización en defensa del *lawen* produce permanentemente cambios estratégicos, compromisos tácticos y otras alternativas políticas entre quienes se embanderan en ella. Entonces, comprender que el afecto tiene efectos políticos en las vidas cotidianas de las personas mapuche- tehuelche y que la afectividad de sus vidas cotidianas tiene efectos en la política permite un entendimiento crítico de las experiencias actuales de lucha colectiva que pide por sus formas de entender la salud, la enfermedad y la medicina. Una lucha en la cual los posicionamientos políticos tienden a expresarse como rupturas epistémicas y ontológicas.

› **Otros disensos: meollos epistemológicos**

Las prácticas alrededor del *lawen* actualizan un mundo que, para ser descrito, explicado, nombrado y defendido, necesita de conceptos y categorías específicos. Estos últimos no solo pueden resultar impensables para las epistemologías hegemónicas, sino que, además, pueden producir lenguajes contenciosos no previstos y con “poder” para cuestionar el orden establecido. Como vimos en los diferentes *trawun* (encuentros políticos) se fueron produciendo marcos discursivos comunes, o una manera consensuada

⁸ Newen y Ngen se refiere a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales, y que protegen a las comunidades.

de hablar en “defensa del *lawen*” frente al organismo de control fitosanitario. En este nivel de encuentro y negociación, y quizás solamente en este nivel, los mapuche- tehuelche pudieron quebrar las jerarquías enunciativas con las que se describen los mundos.

La situación etnográfica descrita previamente ilumina diferentes aspectos. Para empezar, podemos ver que la problemática acerca de las representaciones y las formas en cómo nombrar o decir no son específicas ni de la antropología ni de las Ciencias Sociales. Más bien, está es una cuestión que atañe a la política en sí (Mouffe, 1999). En el caso del *lawen*, se podría decir como esta palabra empieza a transitar nuevos espacios, a volverse parte del lenguaje de contienda (Roseberry 1994) que tanto instituciones estatales como los militantes mapuche y no mapuche manejan. Pero a la vez, se vuelve una irrupción política en el sentido que mientras es una vía para la negociación de sus formas de ser mapuche, al mismo tiempo trata de escapar a ese lenguaje contencioso para evitar una generalización de todo lo que es, huyendo a las fijezas. Esta situación que puede resultar paradójica en un primer momento, permite que se vuelvan inteligibles algunas de las preguntas que introducía previamente, ya que pone en evidencia las situaciones a las que nos enfrentamos asiduamente cuando debemos escribir o referir a categorías “nativas” y no queremos reducirlas, ni que en la traducción o al intentar ser parte del conocimiento académico se pierda de vista todo lo que implican. En este caso nos encontramos con categorías del *mapuzungun*, que nos enfrentan a este tipo de situaciones. Reconozco que la propuesta de Claudia Briones (2014) para estas situaciones es una de las posibles soluciones, ya que plantea que como antropóloga no mapuche, que su responsabilidad es “violentar creativamente lo máximo posible el castellano en el sentido que propone Eduardo Viveiros de Castro (2004) para tratar de aproximarme a los conceptos del *mapuzungun*” (Briones, 2014).

Por más que intentemos aproximarnos a la propuesta de esta autora existen momentos en los cuales encontramos lejana la posibilidad de adecuarnos a su propuesta. En el caso del *lawen*, ocurre que no quisiera fijar la definición del término, ya que esto es parte de la estrategia política de un proceso de lucha, pero reconozco que, si quisiéramos abordar esta temática convirtiéndola en el foco de la investigación, existe cierta presión académica por dar cuenta qué es *lawen*. Entiendo que su significado y sus sentidos son amplios y complejos porque se expanden a las ideas de cómo quieren vivir y ser mapuche, que dependen muchas veces de sus trayectorias personales, pero que al mismo tiempo conviven con la generalización de la palabra dentro de un lenguaje de contienda, en pos de hacer reconocer sus derechos indígenas. Por ende, se vuelve una tarea compleja abordar estas cuestiones evitando las fijezas de las definiciones, cuando la categoría ya forma parte del contexto y entramado social y político al que referimos. Sin ir más lejos, la pregunta es ¿cómo hacemos para adueñarnos de ese nicho de la explicación que la antropología tiene,

sin violentar, ni hacer traducciones que pierdan la profundidad de los sentidos y significados de las propias categorías, sin explicar con el léxico universal cuestiones que no remiten a las metas narrativas occidentales y modernas?

Considero que una vía posible para analizar y comprender algunos casos puede ser útil pensar a las categorías en términos de “por ahora”. Estamos inmersos en un paradigma epistémico que aún le cuesta afrontar las heterogeneidades, sin embargo, podríamos explicitar que en ciertos casos los conceptos que utilizamos son las categorías que sirven como herramientas para en determinado momento, explicar y analizar lo que se quiere dar cuenta. No importa si son categorías modernas o no modernas, catalogada como occidentales o nativas, sino lo que interesa es estar dispuestos asumir el compromiso que permita explicar mejor, ese lugar otro, y estemos dispuestos a ampliarlo en pos de impugnar léxicos universalistas. Respetando así la pluralidad de discursos y ontologías diversas que hacen a la heterogeneidad.

› **Reflexiones finales**

Para finalizar, la medicina Occidental ha rechazado las “tradiciones indígenas” u otras formas de medicina no occidentales de China e India, estipulando a la medicina moderna como “ciencia” desde aquellos parámetros que imponen la mirada sobre el conocimiento (Menéndez, 1985). Esta lógica, también puede encontrarse en una entidad como el SENASA que sólo cumple normativas sanitarias desconociendo las prácticas medicinales de los integrantes de comunidades mapuche - tehuelche más allá de la biomedicina hegemónica. Es decir, el desconocimiento para los agentes del SENASA surge de no tener en cuenta la perspectiva de quienes reconocen el *lawen* como una “medicina ancestral mapuche” proveniente de los elementos de la naturaleza como las plantas de uso medicinal, o de distintos elementos del mundo espiritual. Los trabajadores de este organismo estatal, sólo buscan normalizar y pautar los canales por los cuales determinan las “diferencias culturales” como un “problema social”, más que como una oportunidad para revisar los fallos de las convivencias vigentes (Briones, 2014).

A su vez, en su intento de poder hacer efectivos derechos internacionales que amparan sus formas de “atendimiento” de la salud, las comunidades se enfrentan a la subordinación y la discriminación derivadas de su pertenencia cultural, lingüística o política. En conclusión, el episodio con el SENASA expuso las lógicas de inclusión y exclusión en el accionar estatal y los efectos de estas en las formas de atención de la salud y de administrar territorialidades diversas. Así como también los procesos de autoafirmación

identitaria y las visiones/formas de ser en el mundo en las que esos procesos se inscriben.

En los debates entre quienes piden por la legalidad del *lawen* para pasar por la frontera y entre los funcionarios del SENASA que cumplen las normativas que consideran la restricción del tránsito de sustancias de origen no establecido, se anudan dimensiones tanto experienciales, epistemológicas, ontológicas, de poder, geopolíticas y territoriales como también corporales, de género, éticas y estéticas (Epele, 2017). Es por esto, que, es necesario dar cuenta de las complejidades que atañen a los sentidos y valores puestos en el *lawen*, como tema central. Así como también, esto me lleva a preguntarme si vivimos en sociedades diversas, con heterogeneidades de muy distinto tipo, ¿cuál es el mundo deseable o las convivencias sociales que debemos alcanzar?

A modo de conclusiones preliminares sobre las reflexiones que se han realizado en este trabajo, postularé aquí que debemos encontrar una mejor ancla para una antropología del presente, una antropología del mundo cambiante. En este sentido, el Otro no puede ser abarcado por una categoría residual, no existe un solo Otro, sino multitudes de Otros que lo son por diferentes razones, a pesar de las narrativas o categorías totalizantes y universales que se nos impusieron. Este asunto remite a la posibilidad de pensar mejores formas de construir conocimientos y que aquellas culturas diferentes no sean homogenizadas bajo el léxico universal, que es para todos por igual.

Por otro lado, en el comienzo de este trabajo me he preguntado por los problemas de representación que han caracterizado a la disciplina antropológica en las últimas décadas, desde los estudios postcoloniales. Ante la pregunta de cómo nos referimos a ciertos conceptos, problemáticas o categorías generalmente llamadas “nativas” surge la siguiente conclusión. El ver las cosas desde el punto de vista del actor no significa que cuanto más fiel sea el antropólogo a la explicación que dan los informantes más cerca de la verdad se esté o que cuando el antropólogo consigue esa palabra y la transcribe literalmente concluya su tarea (Epele, 2017). El antropólogo rescata lo dicho, lo “inscribe”, es decir, escribe lo que se dice, lo redacta, lo “fija” transformando lo escrito en un documento que puede ser consultado y es justamente esto lo que genera cierta incomodidad en el conflicto de la representación. Si recurrimos al caso específico sobre el *lawen*, como parte de un lenguaje de contienda pero que a la vez no puede ser definido como una sola explicación cerrada, creemos que sólo puede ser comprendido a través de los diferentes contextos cambiantes. El *lawen* adquiere cuerpo en cada discurso social, entendido como expresiones sociales que incluyen hechos, dichos, cosas por los propios actores en cada momento en el que se es invocado. Es importante en este punto, demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica sin alejarse del hecho pasajero de que por ejemplo el *lawen* existe sólo en el momento en que se dan ciertas situaciones o categorías. Rompiendo así con la descripción tradicional donde el antropólogo rescata del

tiempo y del olvido un hecho irrepetible, que existe sólo en un momento pero que, al ser fijado, puede relacionarse con otras descripciones y puede ser vuelto a consultar. Esto no quiere decir que el escrito sea falso o inefectivo, sino que es algo “elaborado”, “formado”, “compuesto” y esto debe ser tenido en cuenta en el caso del *lawen*, ya que al empezar a transitar nuevos espacios y ser parte del lenguaje de contienda aún queriendo escapar de él, es un término que busca no ser definido. Por lo cual, más allá de las presiones académicas, poder hablar del *lawen* implica respetar sus complejidades, huyendo de establecer fijeza que encierran esta “medicina” en el corset de determinadas realizaciones, siendo parte también de una decisión política a la hora de reclamar por los derechos indígenas.

› **Referencias bibliográficas**

- ALONSO, Ana María. 1994. “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.
- ARCHETTI, Eduardo. 1992. *El Mundo Social y Simbólico del Cuy*. Quito: Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES), 1992, 167 Pp.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. 2003. “La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”, *Revista de Historia Indígena* Vol. 6, 2003, 58 Pp. Ñuke Mapuförlaget, Working Paper Series.
- BERCERRA PARRA, Rodrigo y LLANQUINAO LLANQUINAO, Gabriel. 2017. *Mapu Kimün: Relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- BRIGGS, Charles. 2017. “Descubriendo una falla trágica en las políticas revolucionarias de salud: Desde las inequidades en salud y comunicación a la justicia comunicativa en salud”, *Salud Colectiva*. 2017;13(3):411-427. doi: 10.18294/sc.2017.1152.
- BLASER, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.
- BRIONES, Claudia. 2005. “Pueblos Indígenas y Antropología en Argentina” (1994-2004) *Anuario Antropológico. Centro de Antropología Social del IDES*, vol. 1. En prensa.
- BRIONES, Claudia. 2014. “Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos”. *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 40 Pp 47-70. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- DELRIO, Walter. 2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 310 p.

- DOUGLAS, Mary. 1966. "Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú". *Ediciones Nueva Visión Madrid* (Ed. 2007)
- EPELE, María. 2017. "Sobre las posiciones etnográficas en la antropología de la salud en el sur de las Américas". *Salud Colectiva*. 13(3):359-373. doi: 10.18294/sc.2017.1104.
- FASSIN, Didier. 2004. "Entre las Políticas de lo Viviente y las Políticas de la Vida. Hacia una Antropología de la Salud". *Revista Colombiana de Antropología Vol. 40*, pp. 283-318.
- GROSSBERG, Lawrence. 1992. "Power and Daily Life". *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge. Pp. 89-112.
- HIRSCH, Silvia y LORENZETTI, Mariana. 2016. *Salud pública y pueblos indígenas en la Argentina: encuentros, tensiones e interculturalidad*. San Martín: Universidad Nacional de General San Martín. UNSAM EDITA, Buenos Aires.
- LENTON, Diana. 2005. "De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios". Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- MARIFIL, María Sara. 2016. *El movimiento de desocupados y la ocupación del Estado bajo gobiernos Kirchneristas: Emociones, trayectorias y re-orientaciones colectivas*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- MENÉNDEZ, Eduardo. 1985. "Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina". *Nueva Antropología, VII* (28): 11-28.
- MENÉNDEZ, Eduardo. 2017. "Antropología de la Salud en las Américas: Contextualizaciones y sugerencias". *Salud Colectiva*, 13(3):353-357.
- MOUFFE, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- NICOLETTI, María Andrea. 2002. "Misiones "ad gentes": manuales misioneros salesianos para la evangelización de la Patagonia (1910-1925)." *Ricerche Storiche Salesiane, Año XXI*, n°1 (40).
- RAMOS, Ana. 2008. "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". *World Anthropologies Network E-Journal* n° 4(abril): 57-79.
- RAMOS, Ana. 2015. "La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento". En: Ana Margarita Ramos; Carolina Crespo; María Alma Tozzini (Eds). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* - 1a ed. - Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016.
- RANCIERE, Jacques. 1996. "La distorsión: política y policía". En: *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, Pp. 35-82.
- ROSEBERRY, William. 1994. "Hegemonía y el lenguaje de la contienda". En: Joseph Gilbert y

Daniel Nugent (comp.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London, Duke University Press, pp. 355-366 (Traducción en Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en Perú, Lima: IEP, 2002).

DAS, Veena y POOLE, Deborah. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 19–52.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2004) "Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena". En: A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.). *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Copenhague: IWGIA. pp. 37-80.

FUENTES CITADAS:

Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Organización Internacional del Trabajo. Recuperado de Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Página oficial del SENASA: Recuperado en <http://www.senasa.gob.ar/normativa-senasa>