



Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichí de Tartagal

Mariana Isabel Lorenzetti *

Resumen

Sobre la base de las experiencias de sufrimiento narradas por los wichí de las comunidades peri-urbanas de Tartagal (provincia de Salta, Argentina), el trabajo analiza los modos en que encuentran expresión sus construcciones de salud-enfermedad. Puntualmente, indago cómo estas son re-creadas en la interacción con los discursos y prácticas médico-asistenciales vigentes. Las memorias de sus trayectorias sociales devienen un recurso para dar significación a las experiencias de sufrimiento y cuestionar las interpretaciones hegemónicas que explican sus condiciones de vida. En este marco, el espacio de la experiencia indígena se va entrelazando con un horizonte de expectativas donde sus reivindicaciones de salud buscan trascender nociones hegemónicas que constriñen las acciones a un asunto de índole biomédico.

Palabras claves: Salud indígena; Memoria; Narrativas; Sufrimiento; Wichí

* Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Correo electrónico: lorenzettimariana@gmail.com. Fecha de recepción: mayo 2012. Fecha de aprobación: septiembre de 2013.

EXPERIENCES OF SUFFERING, MEMORIES AND HEALTH IN COMMUNITIES WICHÍ OF TARTAGAL

Abstract

Through the experiences of suffering narrated by wichí people of Tartagal communities (Province of Salta, Argentine) this paper analyzes the wichí constructions of health-illness. Specifically I explore how these are re-created in relationship to the discourses and practices of medical care. The memories of their social trajectories become an important resource to give meaning to the experience of suffering and challenge hegemonic representations stigmatizing. By reflecting on these experiences, the space of the indigenous experience is intertwined with a horizon of expectations where health claims seek to transcend hegemonic notions that reduce actions in this area as a matter of biomedical nature.

Key Words: Indigenous health; Memory; Narratives; Suffering; Wichí

EXPERIÊNCIAS DE SOFRIMENTO, MEMÓRIAS E SAÚDE NAS COMUNIDADES WICHÍ DE TARTAGAL

Resumo

Baseada nas experiências de sofrer narradas pelos índios Wichí das comunidades marginais da cidade de Tartagal (Estado de Salta, Argentina) o trabalho examina os modos em que acham expressão suas construções de saúde e doença. Examina-se como elas são recriadas em conexão com práticas médicas-asistenciais desenvolvidas hoje. As memórias de suas trajetórias sociais tornam-se um recurso para dar sentido á experiência de sofrimento e desafiar as representações hegemônicas estigmatizantes. Ao refletir sobre o espaço de experiência índia vai entrelaçada com um horizonte de expectativas, onde as reivindicações de saúde buscam transcender as noções hegemônicas biomédicas.

Palavras-chave: Saúde indígena; Memória; Narrativas; Sofrimento; Wichí

INTRODUCCIÓN

En el año 2006, comencé a trabajar el vínculo entre el sistema público de salud local y las comunidades adyacentes a la localidad de Tartagal (Dpto. de San Martín, Salta).¹ A través de las prácticas locales de la Atención Primaria de la Salud (APS), analicé cómo ciertas nociones de salud-enfermedad eran recreadas en el marco de relaciones interétnicas específicas. Particularmente, fui reconstruyendo la dinámica de las intervenciones sanitarias registrando los modos en que la salud era problematizada desde el ámbito sanitario y desde las comunidades indígenas.²

Las recurrentes referencias al “tiempo de antes” y al de “ahora” de los wichí con relación a sus condiciones de salud me condujeron a explorar el peso de la memoria en las vivencias de sufrimiento relatadas durante el trabajo de campo.³ En este artículo me interesa dar cuenta de qué manera tales vivencias se entrelazan con ciertos recuerdos, considerando que el contexto de producción de sentidos y prácticas no es algo externo que debe ser relacionado con las experiencias de los sujetos, sino, por el contrario, la historicidad, el carácter relacional y procesual son justamente sus bases constitutivas. Para ello, en primer lugar, explicito mis puntos de partida que retoman los aportes de los estudios centrados en la producción de la memoria y en el concepto de “trauma social”. En segundo lugar, para comprender cómo los wichí desafían las interpretaciones hegemónicas que explican sus condiciones de salud, reconstruyo las condiciones sociales donde se inscriben las experiencias de sufrimiento. Posteriormente reparo en los modos en que se articulan esas experiencias de sufrimiento con la memoria de sus trayectorias sociales y su capacidad de articular demandas en el campo de la salud pública.

PUNTOS DE PARTIDA: LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA EN EL CAMPO DE LA SALUD

Entender la gravitación de la memoria en el campo de la salud indígena nos remite entonces a los modos en que recuerdos y olvidos son recreados socialmente (Berliner, 2005; Candau, 2006; Jelin, 2002; Pollak, 2006). Dichos modos, en estrecha asociación con aquello que es recordado, no pueden desgajarse de los “marcos sociales de la memoria” (Halbwachs, 2011 [1950]). Éstos constituyen el soporte para entender las formas y contenidos del recordar que responden necesariamente a su contexto de producción.

Así, las vivencias de sufrimiento nos conducen a examinar los legados de determinadas experiencias históricas, su inscripción y efectos cuando los wichí tratan de hacer inteligible su estado de salud con relación a otros sectores sociales. Se trata entonces de entender cómo ese pasado, cuyo punto de inflexión se remite al contacto con los criollos, es reactualizado cada vez que los wichí problematizan las condiciones de salud y explican las situaciones de padecimiento que atraviesan. En este sentido, apunto a analizar las concepciones wichí en relación con los discursos y prácticas hegemónicas médico-asistenciales que son puestos en juego en el espacio social.

A través del acercamiento a las narrativas sobre las experiencias de sufrimiento de los wichí, me interesa examinar el modo en que estas devienen en un recurso testimonial desde donde se articulan reclamos concretos. Para ello procuro evitar un análisis centrado sólo en el testimonio y el testigo, en tanto el vínculo entre ambos no se constituye de manera lineal, ni necesariamente diáfana (Pollak, 2006; Yúdice, 1992). Por el contrario, la narración testimonial implica una trama de acciones y sentidos donde se anudan “el presente en el que se narra, en qué presente se recuerda y cuál es el pasado que se recupera” (Ricoeur, citado en Vallina, 2009: 15).

Considerando las narrativas sociales como texto social performativo (Das, 2008a; Mumby 1997), el análisis se centra en reconstruir la cotidianidad en la que las relaciones sociales se ponen en juego y las experiencias cobran sentido, según el margen de acción disponible para los sujetos (Grimberg, 2009). En este sentido los relatos –producto de la experiencia del que narra– constituyen una vía de análisis para abordar las vivencias personales en interconexión con las relaciones sociales en un tiempo y espacio específico (Velasco Ortiz, 2004). Con la reconstrucción de episodios significativos en tales relatos, se van inscribiendo distintos contextos de interacción, donde la reflexión sobre la propia vida y trayectoria se realiza desde un presente. Este presente cobra inteligibilidad mediante las lecturas realizadas sobre el pasado (Velasco Ortiz, 2004).

En esta dirección, los trabajos centrados en la noción de “trauma social” brindan herramientas heurísticas interesantes a la hora de dar cuenta de la dimensión colectiva del sufrimiento implicada en el acto de contar. En ellos, el concepto de “trauma social” alude a una serie de acontecimientos a los que, los miembros de una colectividad, atribuyen un carácter negativo y que han dejado huellas indelebles (Alexander et al. 2004; Alexander, 2011; Ortega Martínez, 2011). Y remite a la reactualización de vivencias perturbadoras que trabajan

sobre los lazos comunales, dislocando tanto los recursos socio-culturales disponibles para afrontar los infortunios y cambios, como también las experiencias previas de los sujetos en relación con el entorno (Ortega Martínez, 2011). Así, la evocación del recuerdo traumático conlleva la construcción de una narrativa acerca de un proceso destructivo y una demanda de reparación de aquello que ha sido perturbado-dañado. De este modo, se entretiene un pasado presente que trabaja sobre las actuales relaciones sociales, instituyendo un sentido de “pasado continuo” (Das, 2008b).

En las experiencias traumáticas y sus formas de narración se evidencia, entonces, una temporalidad particular: el pasado coexiste en el presente a través del recuerdo sustentado por condiciones sociales actuales. Dentro de las prácticas rememorativas, los recuerdos disruptivos no se ubican en un pasado ya vivido; por el contrario, se encuentran indisociados de las condiciones presentes e incorporados en la estructura temporal de las relaciones sociales. En el terreno de las experiencias traumáticas, aquello que infringe dolor se entrelaza en los actos de recordar y olvidar, dando lugar a un re-ordenamiento de memorias sedimentadas y prácticas de significación que no están exentas de tensiones (Del Pino y Jelin, 2003).

Así, la configuración de la memoria –como derrotero entre el recordar y el olvidar– se convierte en un espacio de disputa y negociación donde intervienen diferentes sujetos movidos por intereses divergentes (Candau, 2008). En este proceso, mientras ciertas memorias se tornan legítimas, otras devienen expulsadas de la esfera pública. En tanto inaudibles, estas últimas sobreviven al margen de la memoria oficial, tratando asimismo de desestabilizar las versiones establecidas (Pollak, 2006).

Tomando en cuenta estas consideraciones, en los próximos apartados reconstruyo el contexto en donde se inscriben las experiencias de sufrimiento de los wichí. Luego analizo cómo en las narrativas sobre ciertos eventos críticos se movilizan los recuerdos, preocupaciones y reivindicaciones. Para ello me baso en el trabajo de campo, iniciado en el año 2006 en las comunidades wichí de la periferia urbana de Tartagal. A través de la observación participante, mis interlocutores me permitieron un acercamiento a sus vivencias cotidianas y a las distintas significaciones que estas tienen según la perspectiva de quien las enuncia. Puntualmente, las tres narrativas que retomo fueron producidas en los años 2011 y 2012, momento en que la mortalidad y desnutrición infantil indígena alcanzaba una visibilidad mediática local y de alcance nacional.

Mediante la reflexión oral sobre dicha coyuntura crítica, en las entrevistas semi-estructuradas, fuimos reconstruyendo las trayectorias sociales y la actual situación de salud que atraviesan las familias wichí. En este sentido, los relatos que aquí presento son el resultado de la interacción sostenida en el marco de la relación social de confiabilidad forjada por el trabajo etnográfico emprendido.

LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN DE LAS EXPERIENCIAS Y MEMORIAS TRAUMÁTICAS

En el departamento de San Martín, que tiene como cabecera a la localidad de Tartagal, la apropiación del territorio por las actividades agroindustriales, hidrocarburíferas y madereras ha desencadenado una conflictividad social en las relaciones interétnicas entre criollos e indígenas. La superposición de estos emprendimientos sobre el territorio de ocupación y uso de las comunidades indígenas de la zona fueron provocando, en estas, desplazamientos y arrinconamientos a espacios más deteriorados. Tales actividades han provocado una severa degradación ambiental, comprometiendo el espacio de autonomía relativa de sus economías domésticas al reducir los recursos disponibles del monte. Con la reactivación del mercado de tierras y la instalación de las empresas agrícolas, no sólo se extendió la superficie destinada a la plantación de soja, con el consecuente desmonte, sino también se produjo un deterioro ambiental agravado por las fumigaciones de agroquímicos que comprometen la salubridad del agua y de los espacios en los que viven las comunidades (Leguizamón, 2011). Concurrentemente, el establecimiento de alambrados afectó tanto la circulación de la fauna autóctona en los pocos espacios sin desmontar, como el tránsito de los indígenas por las sendas hacia el acceso a fuentes de agua y los circuitos de caza y recolección (Naharro, Flores Klarik y Kantor, 2009).

De acuerdo con el relevamiento llevado a cabo por la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y la Universidad Nacional de Salta, en el Dpto. de San Martín, “... en la gran mayoría de las comunidades (83,6%) los títulos de las tierras están en manos de terceros, llámense empresas, iglesias” (Naharro, Flores Klarik y Kantor, 2009: 59). En el caso de las comunidades urbanas y peri-urbanas, de las 96 relevadas en el Dpto. de San Martín, el 86% no posee títulos del terreno donde vive. Un 76% de los títulos de propiedad están a nombre de particulares y el 10% de los terrenos se encuentran bajo la figura de lotes fiscales (Naharro, Flores Klarik y Kantor, 2009).

Las comunidades peri-urbanas disponen de tierras solo para viviendas, sin contar con terrenos aptos para la realización de actividades de subsistencia ligadas a la agricultura, caza, recolección, por lo que encuentran opciones limitadas para garantizar su reproducción. Asimismo los wichí tienen una inserción en el mercado laboral fluctuante y en condiciones desventajosas o precarias. Dichas comunidades están a su vez rodeadas de otros barrios que impiden que se extiendan de acuerdo con su crecimiento poblacional. Las comunidades más alejadas se encuentran rodeadas de fincas privadas que fueron cercando distintos espacios usados por los indígenas para las actividades de caza y recolección.

De este modo, para las comunidades indígenas wichí de la zona, tales cambios han implicado la necesidad de articular estrategias de subsistencia ligadas a usufructuar los recursos disponibles que quedan del monte, al empleo temporario en las fincas, a la realización de changas en combinación con actividades relacionadas con la artesanía o carpintería, y a la inscripción en planes sociales diversos.⁴

En este contexto, las referencias al contacto y/o proximidad entre criollos e indígenas expresan el nudo problemático donde se evidencian las fricciones de las relaciones interétnicas. En el campo de la salud, tales tensiones emergen cada vez que los wichí buscan confrontar las imputaciones que se les atribuye desde el sistema de salud público, si quienes realizan las intervenciones de salud asocian el nivel de criticidad de los aborígenes a que “no tienen cultura de trabajo”, “esperan a que todo se les dé”, “no les gusta trabajar”. En contraste, para los wichí su situación de inestabilidad e incertidumbre se relaciona con ese progresivo e incesante avance criollo. Tal como me señalaban: “ya nos queda nada... todo está alambrado”, “antes no había dueño, éramos libres, se podía camppear, buscar animalito, la miel, la tusca. Ahora ¿cómo hemos quedamos?... sin nada”.

Los posicionamientos hegemónicos de las agencias de salud recobran mayor resonancia en determinados momentos, cuando tales cuestiones irrumpen en la escena pública. Tal fue el caso de las discusiones generadas en el verano de 2011 a raíz de las muertes por desnutrición infantil. En dicha oportunidad, funcionarios provinciales expresaban –en los medios de comunicación locales y nacionales– que las familias indígenas tergiversaban la ayuda monetaria otorgada a través de las llamadas “tarjetas sociales” (*Radio Salta*, 2011; *El Intransigente*, 2011; *Telenoche*, 2011). Señalaban que la compra no estaba destinada a la obtención de alimentos, sino a otros bienes, como celulares,

mentos, siendo esta la causa gravitante que explicaría la situación alimentaria de las familias indígenas.

En consonancia, mientras que para los promotores de salud el deterioro físico es la marca que devela cierta irresponsabilidad por parte de las familias en su propia sustentación —en su capacidad como seres autónomos—, por el contrario, para los wichí sus cuerpos “sin fuerza” devienen en testimonio donde anclar sus reclamos de salud y darles veracidad. Tal como me expresara un hombre wichí de unos 50 años —en relación con su preocupación con respecto a la desnutrición y muerte infantil—: “antes no se conocía enfermedad como ahora; el aborigen no enfermaba así, ahora sí, sin fuerzas quedamos”. En esta coyuntura, desde la percepción wichí, tanto la desatención como las dificultades para acceder a los programas y servicios médicos obedecen a que “quieren que seamos menos, quieren hacernos desaparecer”, “nos atienden cuando ya estamos muriendo”, “muchos andan diciendo que el mataco es molesto, no sirve”. De este modo, las intervenciones de la APS, limitadas a la distribución de “mínimos biológicos” —a través de paquetes alimentarios básicos o subsidios para población “vulnerable”— constituyen uno de los puntos en cuestión (Lorenzetti, 2011). Pues este tipo de intervenciones de carácter paliativo deja sin problematizar los determinantes sociales comprometidos en su producción (Lorenzetti, 2012). En esta configuración, la pérdida del control territorial de las comunidades y los efectos de las actividades hidrocarburiíferas, la explotación de la madera y el avance de la agroindustria aparecen meramente como cuestiones colaterales del “desarrollo” de una región que se proyecta como próspera y pujante.

Quisiera ahora detenerme en cómo las actuales experiencias vividas por el arrinconamiento y las condiciones desfavorables que atraviesan los wichí peri-urbanos se van entrelazando con una memoria donde se actualizan el sufrimiento y la pérdida. A través de ellas es posible dar cuenta de las maneras en que sus recuerdos buscan impugnar las actuales concepciones del ámbito de la salud pública que explican el estado de salud de los indígenas.

EXPERIENCIAS Y MEMORIAS DEL SUFRIMIENTO

En las conversaciones mantenidas con mis interlocutores wichí, cada vez que se hacía referencia a las condiciones de vida de las comunidades peri-urbanas, el “tiempo de los antiguos” era traído a colación para enfatizar las diferencias de cómo se vive ahora. En dichas ocasiones, el “estar bien” —tal como

los wichí remiten a la salud— formaba parte de un pasado en donde no había alambrados, criollos, dueños, notas de reclamos, luchas. El presente aparecía siempre asediado por el accionar criollo, por la no escucha, por la estigmatización, por las situaciones de despojo.

Los relatos que presento a continuación constituyen una forma de aproximación a tales cuestiones, siendo el nudo de indagación cómo y en qué sentidos los wichí vinculan sus experiencias de sufrimiento con ciertos recuerdos y formulan sus demandas de salud. Las tres narrativas fueron recogidas —como ya señalé— luego de los fallecimientos por desnutrición infantil ocurridos en el verano del año 2011 en las comunidades peri-urbanas. Estas circunstancias críticas movilizaron a mis interlocutores a hablar sobre sus actuales condiciones de salud.

Los testimonios reseñados evocan aspectos de la experiencia en los que se asocian cierto entramado de acontecimientos pasados, un daño sufrido y sus efectos en el presente. En este sentido, dan cuenta de la dimensión colectiva de vivencias amenazantes, intensas y desconcertantes. Si bien cada uno de ellos habla desde una posición de enunciación particular —que alude a una trayectoria biográfica diferente—, los tres apuntan a las vicisitudes actuales de habitar el espacio comunitario wichí. Si en el primer caso quien relata es un hombre de 68 años sin inserción en la estructura de empleo estatal, los otros dos narradores wichí más jóvenes trabajan dentro de dos instituciones estatales: uno como promotor de salud y otro como maestro auxiliar bilingüe. En conjunto, y cada cual desde su posición, remiten a cómo se intersectan los distintos espacios institucionales-estatales con los comunitarios, señalando una serie de acontecimientos que “interrogan no sólo la viabilidad de la comunidad, sino la vida misma” (Ortega Martínez, 2008: 31).

Así, José —de 68 años—, preocupado por la situación de su comunidad, me contaba:

De más problemas tenemos acá. En la época de antes no se conocía problemas. Antes, como en el 1902, el aborigen come maíz, tiene que moler para hacer la comida. Con este tiempo hay anco y con eso se comía. No había harina, no había arroz, no había azúcar. Pero la gente gordo, sana. Yo como fideo y siempre estoy enfermo, no sé por qué. Antes se comía corzuela, quirquincho, conejo, acutí, pero gente gordo, bien sana. Ahora la gente come arroz, fideo y papa. Antes no. Esa historia es de nosotros, costumbre aborigen. [...] Ahora ha cambiado todo. Esa es historia que sé. Los criollos, cuando había tiempo de guerra, todos criollos se bajaban acá. Pero esta gente no tenía nada dónde dormir. Pidieron cuero de corzuela. Con este podía dormir y otro cuero ponía

encima para tapar. Ellos piden cuero de corzuela... muchos aborígen tienen cueritos, por eso pedían. Nosotros dimos cuero de corzuela. ¡¡Pobre esa gente no sabe a dónde va comprar alimento!! Ellos usaban comida aborígen. Así era antes. Pero ahora criollo chaqueño ya tiene camioneta, tiene vaca... ya tiene de todo. Así son... uyy... ya le conozco. Se vuelve mezquino. Las tierras han quitado al aborígen. ¿Ha visto camino nuevo?, ¿ese alambrado?, más acaicito de Pacará. Ahí sólo ha quedado monte, de ese costado es lo último que ha quedado. Empresario ha dicho que no va dejar a la gente, a los aborígenes. Cuando desmonten dicen que no van a dejar pasar a nadie. No van a dejar aborígen para que pasen. Nadie va a pasar. Y nosotros ¿qué hacemos? Pensamos que tenemos que mezquinar. Nosotros estamos acá desde antes, desde mucho tiempo. Estamos en el 2011. Quiere decir que hace más de 2000 años que estamos acá y los criollos no. Así es. Tenemos derecho a pedir al gobierno que nos den territorio. De más estamos sufriendo. Acá hay mucho desnutrido. Acción social daba bolsón para chicos y ahora no hay más bolsones. No tenemos. Los ancianos, algunos no cobran tampoco y no pueden retirar el bolsón. Yo no cobré pensión, ni subsidio. Preguntamos ¿qué hacemos nosotros? y ¿los bolsones? [...] Dicen que no hay más PEC [Programa de Empleo Comunitario]. El PEC es 150 pesos. No aumento nada. No alcanza para nada. [...] Los bolsones ellos mismos traen, pero ahora no. Ninguno tenemos tarjeta social. Ahora no hay bolsones. Hemos ido averiguar y dicen que no hay bolsones. Hace un año que no hay bolsones. Por acá ha andado intendente, ha dicho que vamos a solucionar y no pasó nada todavía. Todo intendente no quiere ayudar esta parte, ningún intendente quiere hacer. Pero cuando necesitan apoyo vienen. Nos dicen: ‘apoya a nosotros. Cuando postule me voy a acordar y te voy a dar’. Pero cuando ganan [las elecciones] no se acuerdan nada. Así son intendentes de Tartagal. Ninguno quiere apoyar a nosotros. Así son la gente. Queremos hacer una nota para que gobierno baje acá. Que vea a la gente, la necesidad. Está chiva la cosa, de más feo. Nosotros no sé qué hacemos. Dicen ‘te voy a apoyar’... no pasa nada. Así son gente de Tartagal.

El relato de José nos remite a “experiencias de violencias superpuestas” (Espinosa Arango, 2007: 55), donde se establecen líneas de continuidad entre el daño ocasionado por determinados procesos sociales ligados a la apropiación del espacio y la cotidianidad del presente. En la narrativa, la “época de los antiguos” es representada inversamente al ahora inmediato. A través de la figura del “mundo al revés” (Ortega Martínez, 2011: 43), José registra el impacto de las relaciones entabladas con los criollos y describe la crisis en la que se ven inmersas las comunidades. De este modo, remite a comportamientos contrapuestos: mientras en un principio los criollos eran los que no tenían dónde dormir, ni qué comer y recibieron la hospitalidad de los aborígenes, ahora son los que han acaparado recursos y tierras compeliendo a estos últimos a “mezquinar” lo que queda. Aquí los términos de reciprocidad implicados en los intercambios con los criollos aparecen traicionados, y a la luz de la experiencia histórica transmitida no se puede “confiar” en los criollos. Así, en el acto de

recordar, José entrelaza tiempos y espacios de manera particular: si el pasado aflora “sin problemas” delimitando un espacio vivido “libre y de buenos alimentos”, donde los “pobres” eran los criollos, el presente wichí aparece “cercado” y signado por el laberinto que implica ser incluido en algún programa social que sólo proporciona una supervivencia inestable y precaria. De este modo, la asistencia pregonada desde los ámbitos institucionales estatales se convierte en el foco cuestionado a partir del derrotero que José señala con relación a su carácter coyuntural y aleatorio. La incertidumbre permea todo intento de hacer inteligible el presente de las comunidades, mostrando la desconfianza hacia la política de los “políticos” que desnuda con rudeza el carácter instrumental de las promesas de los períodos electorales.

En la misma dirección puede interpretarse el relato de Ramón –agente sanitario– respecto de las condiciones de salud y la “ayuda” dispensada a las familias, que se implementa desde la Atención Primaria de la Salud. A raíz de las reacciones de sus compañeros criollos ante la visita del equipo médico del Ministerio de Salud Pública provincial –acontecida por las muertes infantiles ocurridas en el 2011– me explicaba:

Ellos querían saber cómo es la problemática y estuve participando ahí. Venían a escuchar cuál era la problemática. Había unos compañeros que han planteado: ‘es así porque ahora reciben ayuda y la gente no compran para comer. Compran motoneta, compran celulares’. Todas esas cositas ellos planteaban. A veces escucho eso y es como que me molesta, no me cae bien. Es como que nosotros no podemos progresar. Tenemos que seguir viviendo así. Piensan que el paisano no tiene que tener vivienda, manejar, mirar televisión o prender un radio o una heladera. Yo creo que eso es envidia. Es como que criollos solos quieren tener, quieren tener cosas y el resto no; el aborígen no tiene que andar en moto, no tiene que tener nada. Creo que tienen bronca de que andemos en moto. Sí cambio moto, por ejemplo, ellos te miran así... ‘¿de dónde saca plata?’ Entonces ahí empiezan a decir: ‘mira éste, ves, la gente no compra para comer, no saben usar la plata’. A mí me da bronca que un compañero [agente sanitario] diga cosas así. Desde el año 78 empezó el programa APS [Atención Primaria de la Salud] y hasta el día de hoy la gente está como siempre, entonces yo no puedo criticar. Si yo no le ayudo, entonces por qué voy a criticar. En cambio, sí colaboro, ahí sí puedo criticar. Yo conozco cómo son las cosas. En cambio si vienen los médicos y les dicen: ‘éstos son así, compran celulares, no compran mercaderías’, es como una envidia. [...] Parece que el aborígen no puede tener, no tenemos derecho. [...] En el tiempo de antes andábamos libres, pensábamos en el monte, pensábamos en comida del monte... todas esas cosas se pensaba. Pero ahora ya no hay casi monte, estamos en cercos como animalitos. Muy preocupado estoy por mis hijos. Al no tener estudios... qué posibilidades hay de buscar y conseguir un trabajo... armar una vivienda... Eso nos afecta en la cabeza. Pero no quiere decir que somos locos. Ellos te dicen éstos son locos, pero nosotros no

somos locos. Es por falta de profesión, pero ¿por qué? Porque los gobiernos anteriores nunca se han preocupado de mirar un poquito parte indígena, sino que lo dejaban, lo dejaban así, así. [...] El criollo no tiene una historia que cuente bien cómo han sido las cosas. Si vamos a hacer historia y hacemos censo ¿cuántos eran aborígenes de esos años? ¿Cuántos criollos? Es como que no quieren contar historia, no les conviene. Eso es lo que yo a veces más pienso. Yo pienso: ‘hoy yo tengo un trabajito’, pero yo no sé mis hijos cómo van a pasar. Mientras nosotros no nos organicemos de hacer una organización propia... Eso siempre pienso cómo serán mis hijos en el día de mañana. Si no estudian un montón de cosas, va a ser de más peor.

Ramón, en su condición de promotor de salud, nos introduce al modo en que los esquemas interpretativos hegemónicos se replican y amplifican en el ámbito sanitario local. El lugar relegado y la postergación con relación a la incorporación subordinada de las comunidades dan cuenta de una violencia larvada que se va tejiendo cotidianamente, en la cual los signos de “progreso” son considerados un rasgo y prerrogativa exclusiva del mundo criollo. También la incertidumbre —con respecto al futuro proyectado con sus hijos— y la continuidad como comunidad capaz de contar con los recursos que no los confine a la mera supervivencia constituyen dos aspectos —que al igual que con José— aparecen remarcados como cuestiones preocupantes. La libertad añorada es remitida al pasado y la tergiversación criolla en “contar la historia” es enmarcada como una condición persistente con consecuencias palpables respecto del sufrimiento infringido. Si bien el recuerdo traumático de ciertos acontecimientos pasados ligados al avance criollo aparece en el relato de Ramón de manera ubicua, sin detenerse en detalles, la alusión a “cuántos eran aborígenes y cuántos criollos” pone en cuestión el silencio u olvido sobre el cual se construyó la historia oficial de la incorporación subordinada de los indígenas. En este sentido, la violencia ejercida es enunciada al evocar los silenciamientos impuestos que dejan en un cono de sombra el sufrimiento resultado del proceso de pauperización que los va diezmando. La narrativa de Ramón interroga el umbral de supervivencia indígena asociado a una asistencia reducida a administrar “mínimos biológicos” (Lorenzetti, 2010). De este modo, el “progreso” en el que se enrollan ciertos sectores criollos se torna negado o deviene algo inescrupuloso si es reclamado por los aborígenes.

La necesidad de dar cuenta de las situaciones difíciles que comprometen la vida de los wichí —como las que se advierten en los relatos anteriores— atraviesan distintos ámbitos y se convierte en temas preocupantes que buscan ser abordados desde otros espacios, tales como la escuela. Así, Pablo —maestro

auxiliar bilingüe— me contaba que, por primera vez, en la preparación de la feria de ciencias de la escuela iban a trabajar como tema “los desmontes”. Con la idea de vincular las experiencias de los mayores con los chicos, se explayaba de la siguiente manera:

Las personas de edad tienen mucho que contar, de cómo era antes, de cómo estuvieron antes las comunidades comparando con el día de hoy de las cosas que pasan. Hay muchas cosas que han cambiado. Hoy en día muchos chicos aborígenes como que se avergüenzan de sus antepasados. Primero porque ya no quieren hablar más en idioma, cuando antes todo era en idioma. Uno encontraba una persona conocida o un amigo y hablaba todo en idioma, nos entendíamos mejor. Hay chicos que no hablan bien castellano, pero prefieren hablar castellano. Eso fue quitando lugar al idioma. Hemos cambiado bastante. Nuestra alimentación también. Ya no es lo mismo que antes. Ahora se consumen muchas cosas con muchos químicos, pero antes era todo natural. Nuestra alimentación era natural. Se ven cosas que antes no había: personas wichí, y de otras etnias, con diabetes... enfermas de vesícula. Esas cosas no se conocían antes y creo que tiene que ver con la alimentación. Chicos desnutridos nunca supe y eso que parecía que no había alimento como hoy. El gobierno manda muchos programas para salvar a los chicos de eso. Y sin embargo sigue habiendo más desnutridos. Mandan los bolsones que no traen nada. Ese bolsón viene para la persona que le hace falta, pero esa persona que necesita comparte con todo el grupo familiar y queda en la nada. Aparte es una costumbre de nosotros, los wichí, compartir. Antes una persona que cazaba o iba al monte traía miel por ejemplo y se empezaba a repartir entre todos los vecinos, o sea a todos los que estaban allí. O si cocinaban el animalito que cazaban, un conejo, una vizcacha o iguana, a la hora de cocinar la comida se compartía con todos. Se llamaban todos entre ellos. Ese era el momento de charlar, de bromear, de pasar juntos. Y comparando con el día de hoy no pasa. Cada uno lleva a su familia. Cada uno lo que consigue es para su familia. Antes la gente no usaba su cerco, su lote cerrado, era todo abierto, era un campo abierto. Uno comía y se venía la gente. Hoy en día no, no es así. Es como si estuviésemos encerrados. Parecemos los animales que crían los criollos encerrados en corrales. Estamos así. Un anciano ya comentaba: ‘hoy en día uno va al monte y a la vuelta no sabe si va a volver, si cuando vuelva por el mismo camino va encontrar alambrado cortando el camino’. Así pasa ahora. [...] Tengo conocimiento de que siempre nos han llamado mataco. Significa animalito, como mulita. Se nos comparaba con eso. No sé por qué nos llamaban así. Mi papá nos contaba que el criollo nos trataba así, después había gente que no toleraba que nos dijeran así. Es un término que se usa hasta el día de hoy. Por ahí llaman a un amigo y le dicen así. Pero para mí suena como desprecio. Cuando voy a jugar a la pelota escucho que los criollos se llaman así, entre ellos, como insulto o para cargarse, como burla. Mi papá comentaba que había gente que no toleraba que llamaran así. Mayormente en el chaco, lo que nosotros llamamos criollos chaqueños, usaban mucho ese término para insultar, para despreciar. Yo tenía un compañero en la escuela primaria, allá en Pozo el Tigre, que no toleraba que le dijeran mataco. Cuando le decían mataco empezaba a golpear. Hasta una vez quebró el tabique nasal a un criollo y decía así: ‘qué se cree éste que me va a tratar como animal’. Él no se quedaba. [...] Creo que era el ministro de

salud, me parece que era él, hablaba que el aborigen tiene los mejores celulares. Decía: 'cómo en vez de comprar un celular compran leche'. Yo me reía nomás de lo que ha dicho el funcionario. Yo no sé si hacen bien los paisanos de hacer eso, pero la plata es de ellos también. La gente antes tampoco manejaba plata, pero sin embargo tenían para comer, hoy en día manejan algo de plata, pero no alcanza para comer. Lo que se compra no alimenta bien, sano. Mi papa falleció a los 90 años, de viejo. Él se crió y murió en el monte. Antes la gente se moría de viejo, a esa edad. Muchos ancianos había y hoy en día ni llegan a los cincuenta o sesenta. Quedan pocos viejos. Yo me crié en el Pilcomayo, en Pozo el Tigre. Mis alimentos han salido del monte. Yo salía con mi papá, nunca enfermaba. Los problemas son ahora, por lo que trajo el desmonte [...] Siempre pensé en comentar algunas cosas que sé, recopilar nuestras historias. Nosotros cuando éramos chicos nos juntábamos y nos contábamos entre nosotros los relatos que contaban nuestros padres. A veces era un momento para reírse, a veces para pensar por qué. Comparábamos. Hoy en día se dejó de lado todo eso. Ya no se cuenta historia de los abuelos. Nosotros hacíamos rueda y contábamos y veíamos quién tenía un cuento más gracioso. De ahí salían los sobrenombres; había más amistades. Nos contábamos historias de Tokjuaj. Tokjuaj es un personaje que se transformaba en cualquier cosa que encontraba. Se transformaba en diferentes cosas, animales, personas. Enseñaba a través de esas cosas, de esos cambios. Muchas enseñanzas deja Tokjuaj. Muchas enseñanzas se aprendieron de Tokjuaj. Una vuelta me contaron: 'a veces venían los criollos a matar a todos los aborígenes que encontraban por el camino'. Él siempre veía eso, observaba, observaba. Él observaba eso: 'mataban a todos, pero con el tiempo volvían a salir más paisanos, más paisanos'. Tokjuaj siempre fue curioso. Siempre miró cuando esa gente venía a pelear, él miraba, se transformaba en un pájaro y observaba. Después él comparaba con un árbol a los paisanos, a los wichí. Porque se arrasaba con todo y al otro día volvía a brotar, brotes, hojas verdes volvían a salir. Hasta que se hizo grande ese árbol. Él se transformó entonces en un cuicito [cuis pequeño]. Subió, subió y no llegaba nunca. Ya cansado miró para arriba y vio que las raíces venían de arriba, no salían de abajo. Entonces dijo: 'ahora entiendo por qué, cuando venían los criollos que aniquilaban todo y no quedaba nada, el wichí volvía a brotar'. Salía de arriba la raíz y volvían a brotar... Eso escuché contar. De curioso comenzó a subir y a subir para entender por qué reverdecía todo cada vez que arrasaban. Había sido que las raíces vienen de arriba y se riega de arriba hacia abajo, por eso nunca van a terminar con los wichí, porque las raíces vienen de arriba. Esa es parte de nuestra historia. Aunque quieran hacernos desaparecer, siempre vamos a estar.

El relato de Pablo, motivado por la necesidad de generar una comunicación intergeneracional, capaz de ligar el pasado con el presente, comparte ciertos aspectos con las narraciones de José y de Ramón. En y por él se entreteteje un pasado presente vivenciado que se expresa trabajando sobre las actuales relaciones sociales. La evocación de los "recuerdos traumáticos" traídos por Pablo conlleva no sólo la construcción de una narrativa acerca de un proceso destructivo, sino también una demanda de reparación y reconstitución de aquello que ha sido perturbado-dañado. En este sentido, la feria de ciencias,

donde trabajar la destrucción del desmonte en la escuela, se convierte en una instancia para contar la historia aborigen a partir de términos propios dentro de un espacio legitimado socialmente. La motivación de Pablo responde a la necesidad de hacer una “historia del presente” que habilite un lugar de agenciamiento capaz de aunar a las distintas generaciones. En las experiencias de sufrimiento expresadas por el maestro, aquello que infringe dolor se entrelaza en los actos de recordar y olvidar dando lugar a un reordenamiento de memorias sedimentadas y prácticas de significación que van inscribiendo las tensiones, ambivalencias y contradicciones, también mediante imágenes contrastantes. Así, mientras en el tiempo pasado “parecía que no había alimentos como hoy”, la “gente (...) tampoco manejaba plata pero tenían para comer” y “se moría de viejo”, el presente se describe de manera perturbadora en tantos los recursos y alimentos disponibles ponen en jaque la expectativa de vida. La feria de ciencias, en tanto espacio para testimoniar, constituye para Pablo la posibilidad no sólo de poner en juego las memorias, sino también de autoafirmarse como wichí. La instancia de tornar públicos los recuerdos se presenta como un desafío en el cual el relato de Tokjuaj puede ser re-actualizado para el “re-brotar y reverdecer” wichí.

Las narraciones de José, Ramón y Pablo, en conjunto, van dando cuenta de las condiciones sociales de receptividad de las demandas vinculadas con el estado de salud de las familias wichí. Demandas que no se circunscriben meramente a una cuestión de atención médica, sino que interrogan el carácter que asumen los actuales programas de asistencia circunscriptos a la satisfacción de las Necesidades Básicas Insatisfechas. En este sentido, la apelación a sus memorias y a sus trayectorias sociales constituye el medio de interrogación desde el cual se ponen en tela de juicio las imputaciones que los responsabilizan del deterioro del estado de salud de las familias. En tales relatos, en los cuales las reflexiones sobre las vivencias cobran un lugar significativo, el tiempo idealizado de los “antiguos” modeliza un horizonte de expectativas donde, lejos de pensar el futuro como una “vuelta al pasado”, se intenta desarticular concepciones que deniegan la posibilidad de apropiarse de espacios sociales y recursos disponibles en el presente. En ese sentido, lo que se refuerza en los relatos es la reivindicación de una autonomía en la toma de decisiones sobre su propio destino. Una autonomía en el presente jaqueada; en tanto, desde los organismos que administran los programas de asistencia, se les cuestiona el “uso” que los wichí hacen de ellos. Dentro de este marco, las reflexiones sobre

las vivencias con relación a la problematización de la salud de las familias wichí nos introducen a las dificultades de canalizar los reclamos en la arena pública. Cada uno de mis interlocutores va señalando diferentes “puntos de sordera” de distintas instancias –funcionarios políticos, el sistema de salud formal, el área de Acción Social– en las cuales se configura el tipo de intervenciones dirigidas a las comunidades.

Ahora bien, sin la pretensión de agotar el análisis del corpus narrativo a los ejes recién señalados, en el próximo apartado me interesa reparar en ciertos aspectos. Su consideración puede permitirnos construir un andamiaje desde el cual interpretar de manera vinculada los actos del recordar wichí y las prácticas cotidianas de violencia presentes en las comunidades.

REFLEXIONES FINALES

El abordaje de las narrativas de sufrimiento fue posible a través del análisis de los modos en que encuentran expresión las experiencias cotidianas de vida. En ellas, coordinadas temporales y espaciales circunscriben ciertos acontecimientos como significativos a la luz de la lectura del presente realizada por cada uno de mis interlocutores.

En dichas narrativas de sufrimiento se enlazan demandas de justicia y acciones de resistencia que dan un sentido político a las prácticas de identificación de los wichí. En la medida que interpretan ciertos sucesos, José, Pablo y Ramón van dando cuenta de sus expectativas, donde la proyección de futuro se torna problemática a la luz del lugar social que los wichí ocupan dentro del actual ordenamiento interétnico.

En conjunto, los relatos presentados van enlazando el tiempo presente con el pasado, los espacios transformados y el carácter de las relaciones interétnicas. El contacto y las relaciones con los criollos remiten a procesos de despojamiento territorial, a desplazamientos y a profundas transformaciones en la manera de relacionarse con recursos y medios disponibles para garantizar la reproducción socio-cultural del grupo. En este sentido, las remisiones a un pasado idealizado, en contraste con un presente incierto y conflictivo, constituyen un punto clave para comenzar a entender la textura de las relaciones que las comunidades peri-urbanas wichí mantienen con las agencias de salud formal. Cada uno de los relatores expresa las vicisitudes que hoy enfrentan en sus vidas cotidianas: las prácticas de marcación, su lugar subalterno dentro de

las relaciones sociales, la estigmatización, los espacios que se ponen en juego, las formas en las que se inscribe el recuerdo y se rememora un pasado. En los tres relatos, el recuerdo idealizado de un pasado lejano responde al sufrimiento colectivo del presente que revive el proceso de despojamiento que los wichí atravesaron. Dentro de esta configuración, la subjetividad wichí –expresada en los relatos– se encuentra atravesada por prácticas socio-simbólicas de una violencia rutinaria (Espinoza Arango, 2007). Así, mientras para el sistema de salud el problema de las condiciones de vida de las comunidades aborígenes responde a una inadecuada administración de la asistencia brindada desde el Estado, para los wichí sus cuerpos enfermos-sufrientes remiten a situaciones de desposesión constante.

Mediante la interpretación de sus vivencias, los wichí desafían las concepciones de salud-enfermedad hegemónicas, introduciendo otros aspectos que no quedan reducidos a una cuestión biomédica. Con y por ellos van forjando un sentido de la vida que incorpora las relaciones con los medios socio-simbólicos necesarios para la reproducción del grupo.

En las narraciones de las vivencias de sufrimiento se ponen en juego clasificaciones y se organizan los aspectos significativos que dan sentido al mundo (Velazco Ortiz, 2004). Mediante tal ejercicio se van adjudicando, a las acciones humanas, tanto efectos en el presente como la posibilidad de incidencia en el futuro, entendido como un horizonte de expectativas (Koselleck, 1993). Dichas narrativas, que nos hablan de la vida cotidiana, nos permiten un acercamiento a las construcciones de salud-enfermedad de los wichí atravesadas por los discursos y prácticas socio-sanitarias vigentes. A través de ellas es posible acercarse a los modos en que los sujetos vivencian los espacios sociales a través de las relaciones sociales.

El acercamiento a las narrativas wichí sobre el presente constituye un buen punto de partida para indagar dos aspectos interrelacionados: por un lado, la relación entre las experiencias forjadas por prácticas hegemónicas que han naturalizado “la idea de dispensabilidad de los indígenas, es decir, la carencia de valor de su vida” (Espinoza Arango, 2007: 59). Por otro, el potencial político del recuerdo de los wichí ante situaciones que van labrando un sufrimiento constante y silenciado desde los distintos espacios institucionales. En este sentido, las narrativas constituyen un promisorio soporte analítico que posibilita aproximarnos a los modos en que los wichí seleccionan y articulan

recuerdos-silencios para hacer inteligible su presente y cuestionan las versiones hegemónicas que los responsabilizan del deterioro de su salud.

NOTAS

¹ Según el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2010, Salta (noroeste argentino) es la segunda provincia que tiene mayor población indígena con 22.700 hogares (*El Tribuno*, 2012, julio 10). El departamento de San Martín es una de las jurisdicciones provinciales donde se concentra un alto porcentaje de dicha población. Allí se encuentran comunidades indígenas pertenecientes a los pueblos Avá Guaraní, Chané, Chorote, Chulupí, Tapiete, Toba y Wichí.

² El trabajo en la zona comenzó en el marco del proyecto doctoral (2006-2010) con la beca otorgada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires. Posteriormente a través de una beca post-doctoral (2010-2012) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas continué dicha línea de investigación, profundizando el análisis sobre la articulación entre construcciones de salud y alteridad resultantes de las intervenciones socio-sanitarias dirigidas a las comunidades indígenas.

³ Los grupos que integran el pueblo Wichí hablan la lengua homónima perteneciente al tronco lingüístico mataco-mataguayo. En su forma tradicional, sus actividades, ligadas a la caza, recolección de frutos y horticultura estacional, implicaban una ocupación del espacio con un diversificado uso de la tierra y aprovechamiento de los recursos naturales. Al igual que los demás pueblos indígenas de la región chaqueña, desde mediados del siglo XIX el asentamiento del hombre blanco (criollo) en la zona implicó una constante y progresiva intrusión sobre sus territorios. A partir del siglo XX, los wichí fueron compulsivamente sedentarizados e incorporados como mano de obra temporaria en los obrajes madereros e ingenios azucareros (Carrasco, 2009; Gordillo, 2006; Trincherro, 2000). Resultado de esos desplazamientos y de esa reconfiguración socio-espacial se fueron conformando las comunidades peri-urbanas wichí en la localidad de Tartagal (Bullibasich y González, 2009). Las comunidades wichí con las cuales vengo trabajando están asentadas en las inmediaciones de las rutas nacionales N°34 y N° 86, a tres y seis kilómetros del centro urbano de Tartagal. Los nombres de las personas citadas en el trabajo son ficticios.

⁴ Los programas sociales disponibles fueron cambiando durante la gestión nacional de la presidencia de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner. Al momento de la realización del trabajo de campo durante el período 2006-2009, entre los programas vigentes se encontraban el Programa de Empleo Comunitario (PEC), las pensiones para las familias con más de siete hijos, las pensiones por discapacidad y los denominados “bolsones” de alimentos “Crecer Mejor” para los niños menores de 6 años con déficit nutricional, junto con el “bolsón Pancitas” para embarazadas. La entrega de los bolsones alimentarios fue durante el año 2008 parcialmente sustituida por el Plan Provincial Alimentario a través de la distribución de las llamadas Tarjetas Sociales. Con la Tarjeta Social cada jefe/jefa de hogar puede comprar alimentos directos en los comercios adheridos. Mediante ella se habilita la

compra de alimentos envasados o frescos consignados en un listado, quedando excluidos artículos de limpieza, perfumería, bebidas alcohólicas y cigarrillos. Dichas tarjetas son entregadas a las familias en “situación de riesgo”. En el año 2009 se pondría en marcha la Asignación Universal por Hijo. A través de ésta se otorga un subsidio monetario por hijo menor a quienes están desocupados o se desempeñan en el sector informal.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Jeffrey et al. 2004. *Cultural trauma and collective memory*. Berkeley: University of California Press.
- ALEXANDER, Jeffrey. 2011. “Trauma cultural e identidad colectiva”. En: F. Ortega Martínez (coord.). *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales. pp.125-163.
- ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia. 2011. “Neocolonialismo, hambre y agronegocios de la soja transgénica (Salta, Argentina)”. En: A. Cebrelli y V. Arancibia. *Luchas y transformaciones sociales en Salta*. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA). pp. 15-94
- BERLINER, David. 2005. “An ‘impossible’ transmission: Youth religious memories in Guinea–Conakry. *American Ethnologist*, Vol. 32, Nro. 4: 576–592,
- CANDAU, Joël. 2006. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- CANDAU, Joël. 2008 [1998]. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CARRASCO, Morita. 2009. *Tierras duras: Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco Argentino*. Copenhague: IWGIA.
- DAS, Veena. 2008^a. “El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad”. En: F. Ortega Martínez (ed.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. pp. 217-260.
- DAS, Veena. 2008^b. “Trauma y testimonio”. En: F. Ortega Martínez (ed.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. pp. 145-169.
- DEL PINO, Ponciano y JELIN, Elizabeth. 2003. “Introducción”. En: P. Del Pino y E. Jelin. (comps.). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 1-10.
- ESPINOSA ARANGO, Mónica. 2007. “Memoria cultural y el continuo genocidio: lo indígena en Colombia”. *Antípoda*, Nro 5: 53-73.
- GORDILLO, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

- GRIMBERG, Mabel (ed.). 2009. *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos. Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-UBA- Antropofagia.
- HALBWACHS, Maurice. 2011 [1950]. *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- JELIN, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- KOSELLECK, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LORENZETTI, Mariana. 2010. *Salud intercultural: articulaciones entre alteridad y biopolítica en las intervenciones socio-sanitarias para indígenas*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- LORENZETTI, Mariana. 2011. "Subordinaciones y resistencias en las intervenciones socio-sanitarias dirigidas a la población indígena del Chaco Salteño". En: *Actas 11as. Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural: "Perspectivas Críticas en la Antropología Contemporánea- Discursos y prácticas de nuestro quehacer disciplinar en el contexto socio-político actual"*. Rosario: Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- LORENZETTI, Mariana. 2012. "Alteridades y configuraciones interétnicas en el Chaco Salteño a través de la Atención Primaria de la Salud". *Estudios en Antropología Social, CAS/IDES*, Vol. 2 (1): 41-54.
- MUMBY, Dennis (comp.). 1997. *Narrativa y control social: perspectivas críticas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- NAHARRO, Norma; FLORES KLARIK, Mónica y KANTOR, Leda. 2009. En: C. Buliubasich y A. González. *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín*. Salta: Universidad Nacional de Salta. pp. 59-66.
- ORTEGA MARTINEZ, Francisco. 2008. "Rehabitar la cotidianidad". En: F. Ortega Martínez (ed). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. pp. 15-69.
- ORTEGA MARTINEZ, Francisco. 2011. "El trauma social como campo de estudios". En: F. Ortega Martínez (coord.). *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales. pp. 17-59.
- POLLAK, Michael. 2006. *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Al Margen.
- TRINCHERO, Héctor. 2000. *Los dominios del demonio: Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación, El Chaco Central*. Buenos Aires: EUDEBA.
- VALLINA, Celina (ed.). 2009. "Crítica del testimonio: Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato". Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

- VELAZCO ORTIZ, Laura. 2004. "Identidad y migración. Relato de vida". *Historia, antropología y fuentes orales*, Nro. 31: 75-98.
- YUDICE, George. 1992. "Testimonio y concientización". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Vol. 18, Nro. 36: 211-232.

Fuentes periodísticas

- El Intransigente*. "Urtubey en TN: La desnutrición es un drama latente hoy en Salta". Disponible en: <http://www.elintransigente.com/notas/2011/2/3/urtubey-la-desnutricion-drama-latente-salta-69523.asp>, (3 de febrero de 2011).
- El Tribuno*. "El 70% de los aborígenes en Salta no tiene cobertura social". Disponible en: <http://www.tribuno.info/salta/178198-El-70-de-los-aborigenes-en-Salta-no-tiene-cobertura-social.note.aspx?origen=metarefresh>, (10 de julio de 2012).
- RADIO SALTA. "Según Urtubey, los aborígenes no van al hospital por razones culturales". Disponible en: http://www.radiosalta.com/detalle_noticias.php?id_contenidos=1031, (5 de febrero de 2011).
- TELENOCHE. "Chicos que siguen muriendo". Disponible en: http://tn.com.ar/sociedad/chicos-que-siguen-muriendo_049926, (8 de febrero de 2011).