



Sobre las posiciones etnográficas en la antropología de la salud en el sur de las Américas

On ethnographic positions in the anthropology of health in South America

María Epele¹

¹Antropóloga, doctora en Ciencias Naturales. Investigadora principal, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora, Universidad de Buenos Aires, Argentina. ✉

RESUMEN Las etnografías sobre problemas de salud en poblaciones que viven bajo condiciones de desigualdad, pobreza y segregación han proliferado en Sudamérica durante las últimas décadas. El objetivo de este trabajo consiste en problematizar, de forma preliminar, ciertos patrones en las relaciones y posiciones de los etnógrafos respecto de los sujetos y de las poblaciones, tanto en el trabajo de campo como en la escritura de los resultados. Analizando dichas posiciones, este artículo examina su relación con las orientaciones teóricas dominantes en la región. Además, explora, brevemente, los poderes de resolución, las sensibilidades, los mapas teóricos y de los sentidos de algunas posiciones a la luz de los desafíos de las lógicas de poder, las economías simbólicas y las diversas variantes de acumulación por desposesión dominantes en esta geográfica.

PALABRAS CLAVES Etnografías; Relaciones Investigador-Sujeto; América del Sur.

ABSTRACT Ethnographies on health issues in populations that live in conditions of poverty, inequality and segregation have proliferated over the last decades in South America. The aim of this article is to problematize – preliminarily – certain patterns in the positions and relations of ethnographers with respect to study subjects and populations during their fieldwork and in the writing of study results. This paper examines the relationships between these ethnographic positions and the dominant theoretical perspectives in the region. In addition, this article explores briefly the resolution power as well as the sensibilities, theoretical maps, and meanings of such positions in light of power logics, symbolic economies, and diverse manners of accumulation by dispossession in this geographical area.

KEY WORDS Ethnographies; Researcher-Subject Relations; South America.

INTRODUCCIÓN

El método etnográfico ha sido un objeto privilegiado de análisis críticos, revisiones genealógicas, desarrollos teóricos, indagaciones epistémicas, interpelaciones políticas y cartografías estéticas^(1,2,3,4,5). Como parte inherente a estos desarrollos, se han analizado también los modos de vincularse, posicionarse y simbolizar las relaciones de los etnógrafos con los sujetos individuales y colectivos con los que se realiza el trabajo de campo y la escritura de sus resultados^(6,7,8,9).

Las investigaciones etnográficas sobre problemas de salud en poblaciones que viven bajo condiciones de desigualdad, pobreza, y segregación han proliferado en Sudamérica durante las últimas décadas^(10,11,12,13,14,15,16). Dicha proliferación de etnografías sobre malestares, sufrimientos, dolencias, enfermedades, bienestar y salud, en general llevadas a cabo por antropólogos de Latinoamérica, Europa o EE.UU. han generado ya un campo de estudios más o menos complejo.

El objetivo de este trabajo consiste en problematizar, de forma preliminar, ciertos patrones en las relaciones y posiciones etnográficas respecto de los sujetos y las poblaciones con los que se llevan a cabo las investigaciones sobre problemas de salud en Sudamérica. El argumento que fundamenta esta exploración es doble. Por un lado, la acumulación de etnografías ya hace posible reconocer cierta diversidad en las posiciones etnográficas y sus vínculos con las orientaciones teórico-metodológicas dominantes. Sin embargo, si bien hay cierta articulación entre posiciones etnográficas y perspectivas teórico-políticas, no existe correspondencia necesaria entre ambas. Por otro lado, el examen de esta temática no es un ejercicio académico, genealógico o escolástico en abstracto ni una documentación exhaustiva de todas las investigaciones disponibles en esta región geográfica. Principalmente, busca abrir la interrogación sobre las condiciones de emergencia y de escritura de modos de existencia y experiencia, de vida y de las voces nativas sobre problemas de salud,

malestares y dolencias, a la luz de ciertos posicionamientos de los modos expertos y legos de tratarlos en sectores sociales segregados.

Lejos de ser una secuela –tardía– de las críticas académicas del método etnográfico de los años ochenta y noventa, este artículo se focaliza en las posiciones del trabajo etnográfico y su relevancia en los poderes de resolución, en las sensibilidades, en los mapas teóricos y de sentidos respecto de los desafíos ante las lógicas de poder, las economías simbólicas y las diversas variantes de acumulación por desposesión dominantes en la región. De algún modo, busca definir un contorno y un espacio de interrogación en el dominio del trabajo de campo antropológico sobre los malestares y sufrimientos, los cuales cuentan con diversos autores y antecedentes^(17,18,19,20,21).

Sin considerar una secuencia histórica temporal y lineal, ni una estructura estratigráfica de estadios o etapas, la presentación de dichos posicionamientos se organiza en este trabajo de acuerdo con orientaciones teóricas dominantes en antropología de la salud y que están en ejercicio en la región. Categorizadas a través de la noción de *giro*, las posiciones se incluyen en ecuaciones teóricas en las que se anudan dimensiones experienciales, epistemológicas, ontológicas y políticas. Mientras algunas posiciones se presentan congeladas, fijas y deterministas, otras adquieren relevancia por su complejidad y flexibilidad para abordar el problema específico bajo estudio. En estos casos, las posiciones son susceptibles de combinarse y/o sucederse en la dinámica del trabajo de campo o en la escritura etnográfica. Su propio diseño contiene, además, la indeterminación y el devenir incierto, que deja abierta una salida para los propios actores nativos, por fuera de los modelos de entendimiento que los ubica también de modo establecido. El repertorio de posiciones que se incluyen en este trabajo, y que no busca ser exhaustivo, incluye las siguientes ecuaciones: *el giro cultural*, *el giro económico-político*, *el giro epistémico-político*, *el giro político-cultural*, *el giro ontológico* y *el giro decolonial*.

Finalmente, el desarrollo de esta argumentación y de su análisis busca ampliar –y precisar– el poder de resolución de la producción etnográfica y despejar algunas cajas negras del proceso de investigación, que no solo tienen consecuencias para los resultados y orientaciones de este campo de estudios, sino que también tienen amplias implicancias para las políticas, acciones e intervenciones de diferente orden, escala y sentido, en aquellas poblaciones del sur de las Américas que las tienen por objeto.

PROBLEMATIZANDO LAS POSICIONES ETNOGRÁFICAS

La multiplicación de perspectivas, análisis y desarrollos teóricos sobre el método etnográfico durante las últimas décadas ha generado un campo fértil para la determinación de genealogías, la revisión de los fundamentos epistémico-políticos y su integración a regímenes económicos, lógicas de poder, y formas de escribir y experimentar la escritura. A diferencia de otras nociones y conceptos del análisis del método etnográfico, las nociones de *posición* y *posicionalidad* han sido marginales en este campo de estudios^(1,2,3,5,6,7,8).

Las *posiciones etnográficas* –y su sinónimo en términos de *posicionamientos*–, entendidas como versiones materiales y diversas dentro de un repertorio que la *posicionalidad* aglutina como sustantivo abstracto, no pueden analizarse de forma aislada. Las posiciones etnográficas se incluyen en ecuaciones teóricas sistematizadas y categorizadas en la noción de *giro*. Esta noción anuda y refiere a dimensiones tanto experienciales, epistemológicas, ontológicas, de poder, geopolíticas y territoriales como también corporales, de género, éticas y estéticas. En primer lugar, las posiciones etnográficas se corresponden en cuerpos diversos y sexuados, atravesados y categorizados por diversos nombres y símbolos y abiertos también a modificaciones no solo en la vida cotidiana, sino también en los diversos tipos de encuentros propios

del desarrollo del trabajo de campo y la escritura. En la escritura etnográfica clásica no solo predomina el género masculino neutro, sino que el repertorio simbólico para abordar las diferencias es sumamente restringido. Por lo tanto, en la escritura de este trabajo predomina el genérico neutro masculino, ya que busca señalar la orientación de estos discursos etnográficos, que se corresponden con los términos que ellos mismos utilizan. Sin embargo, también se incluye la “x” en aquellos casos en los que el análisis crítico exige una complejidad de géneros y categorías, con el fin de señalar las restricciones del masculino neutro para el abordaje de la otredad. Este recurso de combinar los géneros gramaticales para abordar ciertos temas expresa la discordancia entre la diversidad de experiencias y categorizaciones de los seres humanos, sus posibilidades de transformación en el tiempo, y señala también la multiplicidad de géneros (literarios) de discursos etnográficos y lenguajes académicos. En segundo lugar, y de forma más sutil, las posiciones etnográficas integran otros aspectos materiales como las posturas corporales, el estar a la altura, la mirada desde algún lugar, los sentires y las apreciaciones, es decir, no solo las asimetrías, sino las parcialidades e imposibilidades inherentes al trabajo de campo y, por lo tanto, a la radical incompletud de la escritura etnográfica.

En la problematización de las posiciones y la posicionalidad etnográfica converge algo más que una serie de oposiciones que atraviesan el análisis etnográfico (sujeto-objeto, propio-ajeno, uno-múltiple, lo familiar-extraño, lo mismo-lo otro, nosotros-los otros, autoría colectiva-individual, monológico-dialógico). Además, esa problematización interroga los procesos que las producen, identifican y, en algunos casos, las esencializan, flexibilizan y las transforman (traducción, mixtura, congelamiento, malentendido, subalternización, devenir, delegación, atribución, transmutación, legitimación, diálogo, interlocución).

La importancia de incluir el problema de las posiciones en particular y de la posicionalidad en general de los etnógrafos con los otros, y de los actores-nativos no solo con

los etnógrafos, sino con su propio nosotros y otredades, se vincula con las condiciones de acceso tanto al conocimiento de los otros modos de vida y mundos vividos como también, y principalmente, con la emergencia de las voces nativas, sus modos de existencia y su radical diversidad. Los vínculos entre las posiciones y las voces de otros, en otros modos de ser y vivir, se corporizan en los modos de escuchar, observar, entender y también regular, en el trabajo de campo y en la escritura, los estatutos de verdad y legitimidad de las palabras, acciones, modos de vida y sentidos de las propias poblaciones.

Tanto en la descripción en detalle como en su problematización teórica, el tema del posicionamiento queda en evidencia a simple vista en la escritura etnográfica, específicamente, a través de ciertas ecuaciones gramaticales con diferente nivel de explicitación y análisis. Estas fórmulas de escritura se expresan en los modos en que se teorizan y se escriben ciertas pre-posiciones: *de*, *sobre*, *con*, *en* (representación o en lugar de), *por* (los otros), entre las principales. Hablar de pre-posiciones en este trabajo refiere, entonces, a dos sentidos interconectados: a) la aproximación teórico-metodológica previa, o sea, orientaciones ya disponibles, determinadas y atravesadas por la certidumbre; b) las preposiciones en sentido literal, es decir, como un articulador gramatical.

La existencia de un repertorio de posiciones ya disponibles, y que cuentan con diversos grados de flexibilidad y posibilidad de transformación en el tiempo, se hace visible por medio de la revisión crítica del trabajo de campo, la reflexividad metodológica, la reflexión teórica y la recursividad de las etnografías y de los discursos en los modos dominantes de inteligibilidad en las etnografías contemporáneas. Además, la confrontación con esta heterogeneidad se hace ineludible en determinados eventos y períodos históricos en los que el trabajo etnográfico tiene lugar (montaje del aparato colonial, descolonización, guerras, movimientos sociales y políticos de resistencia, rápidas modificaciones en los procesos de acumulación, (re)distribución y desposesión, migraciones

locales e internacionales y crisis económicas y políticas).

El repertorio de posiciones etnográficas incluye: hablar por otrxs; traducir las realidades de otrxs en términos propios; decir y escribir lo que otrxs no pueden ver y decir –como si hubiera un lugar de transparencia, libre de ilusión y error–; desvalorizar y silenciar los saberes y prácticas locales y subalternas del sur global a través de la colonialidad de los modelos occidentales; revisar las bases epistémico-políticas de la autoridad sobre el decir etnográfico acerca del sufrimiento de otrxs; sustituir por modelos ciertos y correctos modos de des-conocer o de mal-entender las realidades vividas por determinadas poblaciones; darle y delegarle estatuto ontológico a lxs otrxs y a realidades-otras; hablar y escribir como autorxs en contextos dialógicos o colectivos de producción del conocimiento con otrxs, entre las principales.

Aunque en este trabajo el análisis de ciertas posiciones dominantes se estructura en términos de ecuaciones teóricas categorizadas en las nociones de giro, no existe una correspondencia necesaria vis a vis entre ambas. Es decir, las posiciones presentan variaciones dentro de una misma orientación teórica y se da el caso de posiciones dominantes dentro de diferentes perspectivas y genealogías teóricas, que se asemejan entre sí. A su vez, esta posicionalidad se expresa en fórmulas teórico-literarias, en las que estas posiciones adquieren consistencia, materialidad, coherencia y, generalmente, se congelan en la escritura etnográfica, que resta niveles de realidad, incertidumbre e indeterminación a los propios sujetos colectivos e individuales sobre los que se habla y sobre los que se escribe. Sin embargo, el análisis de los posicionamientos abre la posibilidad de registrar y analizar lógicas de poder, economías simbólicas y posibles transformaciones y múltiples devenires de unxs y otrxs, de etnógrafxs con respecto a otrxs y de lxs nativxs, dirigidos hacia sus propias otredades, que no siempre se corresponden o están en diálogo con el nosotrxs de lxs propixs etnógrafxs (devenir de otrxs en ellxs; de otrxs en nosotrxs; de otrxs en otrxs para ellxs; de ellxs

en no-nosotrxs ni-ellxs; de otrxs de otrxs sin ser nosotrxs, etc.).

La importancia de esta exploración para el campo complejo de las etnografías de salud, específicamente en aquellas poblaciones marginalizadas, segregadas y desposeídas de la región, es susceptible de ser resumida en tres dimensiones principales. En primer lugar, las posiciones etnográficas están atravesadas por los modos de escuchar, observar, poner en palabras, entender, escribir y regular los estatutos de verdad y legitimidad de las experiencias de padecer y sufrir, por las perspectivas locales sobre los sistemas expertos y los modos de tratarlas por los propios conjuntos sociales. En segundo lugar, el repertorio de posiciones de los etnógrafos no solo está en diálogo con las orientaciones teóricas dominantes en antropología de la salud, sino con las lógicas de poder y las economías simbólicas expertas y legas dominantes de abordaje de las dolencias en la región. Por último, y debido al carácter artesanal y a escala real de la etnografía, sus resultados aportan un gran nivel de detalle y de complejidad sobre la cotidianidad de poblaciones segregadas, con amplias consecuencias en el diseño de políticas, programas y tratamientos de los problemas de salud.

El giro cultural

Las primeras antropologías y etnografías acerca de los procesos, prácticas y experiencias sobre dolencias y salud fueron realizadas bajo el régimen denominado *exotista* y *primitivista*, y expresaban la ecuación conceptual “ciencia, magia y religión”. Centrado principalmente en México, Colombia y Perú, y llevado a cabo por antropólogos estadounidenses, el repertorio de temáticas investigadas ha sido: terapias nativas, dolencias tradicionales, salud mental, relaciones médico-pacientes en poblaciones indígenas, campesinas y, en menor medida, pobres urbanas^(2,22). La crítica dominante, y ya clásica, de esta etnografía, empirista y primitivista, elaborada al ritmo del régimen colonial y/o de colonialidad, ha establecido que la

otredad es “representada o inventada”, es decir, es una “ficción de la imaginación y de los intereses occidentales”, sin voz propia⁽⁴⁾.

Teniendo como trasfondo algunos trabajos de antropólogos subsidiarios de proyectos biomédicos puntuales en las primeras décadas del siglo XX, el surgimiento de diferentes organizaciones (Organización de las Naciones Unidas, Organización Mundial de la Salud, Organización Panamericana de la Salud, Unicef, etc.), en sintonía con el nuevo paradigma de desarrollo generado después de la Segunda Guerra Mundial, modificó por completo el escenario de las políticas de salud. Específicamente, emergió un amplio repertorio de discursos, instituciones e intervenciones orientadas a modificar la morbimortalidad de aquellas regiones y países incluidos en el –recientemente categorizado– “tercer mundo”, que persiste en diferentes programas y planes hasta hoy en día⁽²³⁾. Incluyendo las fronteras como rasgo inherente a este tipo de intervenciones, las fricciones entre los modelos biomédicos occidentales y nativos adoptan características epistemológicas y políticas particulares. Así, el saber biomédico es considerado *conocimiento* legitimado por la ciencia y estructurado en la lengua universal de la biología que representa de modo transparente la realidad –y verdad– del cuerpo humano.

Uno de los esquemas dominantes de intervención durante esta etapa fue el denominado *modelo de creencias de la salud*. Como variante de educación preventiva para la salud, este modelo está basado en una asimetría entre conocimiento (científico, real, verdadero, etc.) y creencia (saberes erróneos, falsos, pero que se consideran verdaderos), que se corresponden en determinados contextos con la biomedicina y otras medicinas tradicionales y locales. Las intervenciones basadas en esta orientación buscan transformar las creencias locales “erróneas” sobre la salud y la enfermedad en conocimiento cierto basado en la ciencia, saber que se consideraba la base de la modificación de las acciones y prácticas de poblaciones segregadas. Entre las diferentes dolencias y enfermedades incluidas en esta aproximación, el

caso más representativo de este modelo de intervención ha sido la tuberculosis en poblaciones indígenas⁽²⁴⁾.

De acuerdo a Good⁽²⁴⁾, los otros, los sujetos colectivos e individuales, blanco de estas intervenciones, se corresponden o se ajustan a las coordenadas del utilitarismo subjetivista. Desde esta perspectiva, los otros son modelizados en términos del *homo economicus occidental*, es decir, sujetos que deberían buscar voluntaria y racionalmente maximizar la ganancia, en este caso, en términos de salud. Siguiendo estas coordenadas, los actores que disponen de la “información cierta”, deberían calcular –y cuantificar– costos y beneficios de cada una de las opciones. Este modelo tiene una concepción de *cultura* simplista y estrecha: un conjunto de creencias individualistas, utilitarias y racionalistas, que son la respuesta adaptativa a estos problemas.

El desarrollo de estas intervenciones que reproducen el modelo lineal *conocimiento-información-acciones-bienestar-salud* si bien fue cuestionado desde las perspectivas teóricas, ideológicas y metodológicas, ha conformado una orientación de bajo costo y a corto plazo que, eludiendo las condiciones estructurales económicas, políticas y sociales, ha producido –incluso hasta hoy en día– un nuevo repertorio de problemas mal formulados, que terminan concentrando la atención y la investigación en salud sobre ciertas temáticas.

El fracaso sistemático de estas intervenciones, basadas en la transformación de las creencias en conocimientos en los otros, produjo la demanda e integración de los antropólogos en la mejora de ellas. De este modo, y bajo estas demandas –primero puntuales y luego sistemáticas a partir de la posguerra–, se desarrolla la antropología médica estadounidense como disciplina contemporánea con anclaje en Latinoamérica. Estas perspectivas aportan bases empíricas para esclarecer los saberes nativos, categorizados como *creencias culturales tradicionales*. Por lo tanto, la antropología médica se consolida cuestionando el modelo de salud pública y de intervención internacional, a través de las nociones renovadas de *cultura*, aunque –continuando

todavía– con el dualismo entre biología universal de la enfermedad y explicaciones nativas de las dolencias particulares. De acuerdo a esta perspectiva, los otros, los nativos, aunque alejados de los cánones científicos, tienen prácticas que se corresponden con ciertas racionalidades, lógicas e incluso saberes empíricos rubricados como etnomedicina. Traduciendo las desigualdades y diversidades extranjeras en dualismos familiares, desde los otros –aunque con cierto déficit o falla en el saber– en un nosotros, los etnógrafos no solo quedan posicionados en una suerte de árbitros que delegan y otorgan diferentes niveles de legitimidad, racionalidad y estatutos de verdad a los diferentes saberes y prácticas nativas, sino que también incluyen un repertorio de miradas *sobre y de otros*, desde romantizadas a normativas, que hacen de la predicación, evaluación calificadora de sus creencias, saberes, prácticas y eficacias, su principal actividad modelada con relación a la antropología de la salud.

La garantía –y legitimidad– de este arbitraje etnográfico, que se esconde a través del velo especular que traduce los saberes y los otros en términos familiares, viene dada en la implícita universalidad transcultural de la biología científica, patrimonio alineado con la ciencia occidental, aunque compartida por la humanidad. Esta es la clave de lectura, que tiene anclaje en cierta realidad y verdad, cuyo desconocimiento por parte de otras sociedades la ubica en el desnivel-otro, que habilita la predicación objetivante de “ellos” y de sus “otras-medicinas”.

El giro económico-político

Otras de las aproximaciones dominantes sobre los problemas de salud de los países y regiones de América del Sur son aquellas elaboradas en el marco de la economía-política en sus diferentes versiones (marxista, postmarxista, gramsciana, teoría de la dependencia, sistema mundial)^(10,25,26,27,28). Los procesos históricos, coloniales, políticos y económicos del capitalismo contemporáneo dan forma a los patrones de las relaciones,

las experiencias y sus sentidos. A diferencia de los modelos de creencias culturales sobre los procesos de salud-enfermedad-atención, estas aproximaciones trabajan a través de un proceso de modelización de las experiencias y realidades, a un nivel y escala que hace de los contextos particulares casos deducibles o subsumibles en su lectura a los procesos estructurales, macrosociales e incluso a los sistemas mundiales.

Una de las modalidades que ha tenido la mayor relevancia en los estudios de salud en Latinoamérica ha sido aquella elaborada a través de la noción de hegemonía. En sus diferentes versiones, la hegemonía hace posible incluir el análisis de las representaciones, ya no como producciones de redes de símbolos, signos y sentidos culturalmente particulares, sino como constitución de ideologías, que disfrazan las lógicas de poder y económicas dominantes, naturalizan y garantizan el orden establecido. En el caso de la antropología médica, la noción de hegemonía hace posible reconocer, al mismo tiempo, la desigualdad, la segregación y la vulneración de derechos, por un lado, y los modos en que los mismos sujetos individuales y colectivos, sin saberlo, adhieren a las representaciones, prácticas y emociones que producen su misma opresión y sujeción. A su vez, las representaciones y prácticas hegemónicas son apropiadas por prácticas y saberes de conjuntos subalternos en movimientos de resistencia. Desde esta perspectiva, los saberes y los lenguajes biomédicos y expertos sobre las dolencias y las enfermedades son representaciones engañosas utilizadas para distorsionar los orígenes sociales de la enfermedad. La ahistoricidad, el biologismo, la medicalización, la naturalización y la psicologización son los procesos por medio de los cuales estos modos expertos de entender y categorizar pasan a integrar el sentido común de determinadas poblaciones, desdibujando la mercantilización, la privatización y la individuación que el capitalismo impone a sus malestares y dolencias. La desigualdad, la pobreza, la explotación y el desempleo crónico producidos por el capitalismo neoliberal y globalizado son los productores de

los patrones de morbimortalidad de estas poblaciones. Además, la reificación de estos procesos, relaciones y experiencias sociales –en términos de anatomías y enfermedades biológicas– disfraza y desdibuja las fuentes sociales y agrega nuevos malestares y dolencias. La hegemonía biomédica produce tanto un des-conocimiento sobre los orígenes sociales de la enfermedad como una adhesión “forzada” a sus modelos explicativos y a sus modos de tratarlos.

El repertorio de posiciones etnográficas con los otros y sus modos de entender, tratar y simbolizar las dolencias y el sufrimiento incluye, como algo inherente a la relación, el *velo ideológico* que distancia a los mismos conjuntos sociales de sus propias experiencias, prácticas y realidades. Es decir, los etnógrafos también se encuentran en una posición de privilegio respecto de las ideologías y naturalizaciones, ya que son los que localizan experiencias y saberes en sus estatutos sociales de legitimidad y de verdad (hegemónico, subalterno, de resistencia, etc.). Los otros, sus saberes y prácticas están sumergidos en una red hegemónica de discursos y saberes, que tienen como objetivo el control, la dominación y la medicalización. Para que las voces nativas y subalternas emerjan, se hace necesario un largo proceso de confrontación: develar e iluminar las reales condiciones materiales y sociales de vida.

Esta orientación, en sus diferentes variantes, convierte a las etnografías y a sus resultados en casos particulares en los que se expresan los procesos macrosociales generales. Así, las experiencias, las palabras y las voces de los propios sujetos colectivos e individuales quedan diluidas y desdibujadas frente a la contundencia de los procesos estructurales económicos y políticos, a la naturalización ideológica y a la somatización bajo la forma de malestares y dolencias, como una suerte de resistencia corporal y silenciosa en condiciones de opresión. En ocasiones, se buscan modelos clásicos, como la falsa conciencia, falsas creencias, mala fe, que tensionan los saberes y confunden a los sujetos sobre sus reales condiciones de opresión y sujeción.

En la escritura, las pre-posiciones *sobre* y *de* se convierten en los articuladores que hacen posible indagar y caracterizar los procesos macrosociales que hacen de los otros y de sus modos de vida lugares de reproducción hegemónica, y que marginan saberes y prácticas subalternos que están a la escala de las reales condiciones de vida y de los orígenes sociales de sus malestares y dolencias. Entre los principales casos paradigmáticos se encuentran el hambre y la malnutrición, los consumos problemáticos de sustancias y las distribuciones diferenciales de la mortalidad por regiones, países y clases sociales.

El giro epistémico-político

Con la denominada crisis de la representación de la autoridad etnográfica, el cuestionamiento se centró no solo en las relaciones sujeto-objeto, sino también en las relaciones lenguaje-realidad, cultura-naturaleza y en otros dualismos residuales de la epistemología occidental^(4,8). A diferencia de la perspectiva económica y política, este giro supone el cuestionamiento de la noción de ideología. De acuerdo a algunos autores, la ideología propone por su misma definición la existencia de un saber transparente, libre de ilusión y error⁽²⁹⁾.

Los diferentes argumentos que atraviesan la crisis de la etnografía clásica giran entre dos polos: uno epistémico y el otro político.

Por un lado, está la crítica de la etnografía clásica vinculada al privilegio de la visión y la descripción escópica, la dominancia de ciertos perfiles dominantes de los otros culturales, que excluye lo incongruente y lo diverso en el contexto etnográfico. Para lograr este efecto se traduce lo relacional y dialógico en un texto monológico, cuya revisión crítica promovió la experimentación en la escritura etnográfica. El énfasis en la epistemología también se corresponde con la interrogación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento de los otros. La historia crítica de la antropología muestra la tendencia a la proyección cultural de diferentes versiones del nosotros sobre los

otros, y en su transformación en diferentes versiones de lo mismo, lo familiar. Esta empresa, entonces, integra la *exotización* de Occidente, el *extrañamiento* de lo familiar y la búsqueda de des-esencializar a los otros (no occidentales), nosotros, los saberes y las realidades en el desarrollo etnográfico.

Por otro lado, estas condiciones se dan bajo los regímenes coloniales, poscoloniales o neocoloniales del capitalismo global. Sin embargo, los problemas de género y de pertenencia a la propia cultura que se investiga quedaron –relativamente– relegados al desarrollo de las políticas etnográficas. Es decir, los procesos de deconstrucción de la autoridad etnográfica tuvieron que experimentar, a su vez, un conjunto de cuestionamientos y revisiones que llegan incluso hasta hoy en día.

A diferencia de las perspectivas anteriores, problematizar los modos de vincularse, hacer inteligible y escribir *sobre* y *de* los otros se convierte en el centro neurálgico de las diferentes perspectivas que incluye esta aproximación. Además, ciertas nociones se convirtieron en el centro de esta ecuación: *unos, nosotras, los otros, los nativos, lo familiar, lo extraño, la alteridad, la proyección, los imaginarios especulares, las otredades de occidente, las condiciones y los presupuestos epistemológicos y políticos de estas operaciones, las dificultades para acceder a los otros y a sus saberes, la experimentación literaria, la ruptura de los cánones monológicos hacia los dialógicos o multilógicos, la revisión y crítica de la comparación y traducción cultural*, entre las principales. Por lo tanto, el uso de pre-posiciones en la escritura etnográfica se convierte no solo en un problema teórico sino de problematización y experimentación en la escritura: *con, en diálogo, en lugar de*, incluso con otros medios de expresión (imágenes, foto-etnografías, etc.)⁽¹⁸⁾.

En las investigaciones antropológicas y etnográficas de la salud en los países de América del Sur se han registrado una multiplicidad de orientaciones y grupos de investigación que integran o se basan en estas perspectivas. Diversas temáticas han sido incluidas dentro de esta orientación: la revisión de los fundamentos epistemológicos de la

biomedicina, de otras medicinas que no se ajustan a las coordenadas de la cientificidad occidental, y sus vínculos con los modos de producción de los sufrimientos en la vida cotidiana de ciertas poblaciones^(29,30,31,32). La revisión epistemológica de los fundamentos de la biomedicina cuestiona la biología como realidad verdadera y empírica, accesible por el lenguaje transparente y técnico, que se expresa en la aproximación de la anatomía como única verdad universal del cuerpo humano. Dentro de un amplio repertorio de orientaciones teóricas (desde hermenéuticas hasta más claramente posestructuralistas), los procesos de medicalización, somatización, corporización, psicologización y socialización han iluminado los presupuestos epistemológicos de la biomedicina, y han dado lugar no solo a las investigaciones categorizadas como estudios sociales de la ciencia, sino también a nuevas versiones de la antropología médica crítica que incluyen el análisis de narrativas^(31,33). Uno de los casos paradigmáticos de este tipo de análisis es el estudio crítico sobre el cuidado experto, lego, institucional e informal en la región^(34,35).

El giro político-cultural

Una de las secuelas del giro epistémico-político, además de la salida en estampida hacia la innovación en el trabajo de campo y en los estilos de escritura, fue tratar de eludir hacer de la antropología tanto un quehacer teórico, literario, como una subdisciplina dependiente de la sociología. Una de las formas de resolución de esta encrucijada fue buscar cierta continuidad con las investigaciones etnográficas en zonas urbanas bajo la perspectiva relacional y procesual de lo social de Pierre Bourdieu^(36,37).

Lejos de centrar la discusión –y la crítica– en la noción de cultura, las nociones centrales del andamiaje teórico de Bourdieu (práctica, *habitus*, discurso, estrategias, etc.) hicieron posible la documentación y el análisis de complejas problemáticas urbanas, sin subsumirlas por completo a las coordenadas de la sociología y de la historia. Buscando

romper con los dualismos y las dicotomías de la epistemología tradicional, su aproximación relacional hizo posible determinar las tensiones, desigualdades, contradicciones y parcialidades en el campo social y sus relaciones con las lógicas de la violencia y los modos de producción del sufrimiento social.

Además, las nociones de *mal-entendido* y *des-conocimiento* aportan inteligibilidad a la complejidad de los procesos de dominación y de producción de la violencia simbólica. Específicamente, Bourdieu ha señalado la participación de los propios actores sociales en la dominación que los sujeta, a través de una adecuación de las estructuras cognitivas y de la realidad social que favorece su desconocimiento y su naturalización. A su vez, el malentendido –colectivo– estructura las economías morales bajo una apariencia de intercambio libre y desinteresado que son, fundamentalmente, formas sociales de obligación y sujeción⁽³⁶⁾.

Este giro hacia las entrañas del conocimiento dentro de las lógicas de poder y dominación, sin embargo, ubica a los etnógrafos en una posición compleja: los devuelve a una suerte de arbitraje sobre los niveles de desconocimiento, del estatuto del saber y del grado de entendimiento de los propios actores sociales sobre sus propias experiencias y prácticas. Las estructuras cognitivas y su captura por parte de los procesos de dominación hacen del malentendido y la confusión una consecuencia de las lógicas de poder, que gozan de un estatuto de realidad que solo el etnógrafo puede ver y esclarecer, ya que, de algún modo, puede estar por fuera de estas.

En síntesis, el andamiaje teórico de Bourdieu no solo ofrece una *ecuación simbólica lista para usar*, para develar este modelo de la dominación en diferentes áreas de la vida cotidiana y regiones, sino que, además, las estructuras cognitivas y el *habitus* sirven de anclaje real para resolver las tensiones y contradicciones que promueve hablar de lo que los otros des-conocen. Es decir, los otros desconocen y este desconocimiento tiene anclajes en estructuras cognitivas y corporales.

No obstante, al buscar entender cómo los otros mal-entienden y des-conocen los

procesos en los que participan y que los oprimen, las posiciones etnográficas ingresan y reproducen este patrón de conocimiento. Desde esta perspectiva, de algún modo, las experiencias y categorizaciones nativas del sufrimiento y los malestares se ven comprometidas por estos procesos del des-conocer y mal-entender que enturbian y hacen, de algún modo, necesaria la presencia de otros, en este caso, los etnógrafos, para develarlos. Respecto a la escritura, las pre-posiciones se focalizan en aquellas como *sobre* y *de*, que predicen sobre otras prácticas y saberes, y establecen así una distancia entre los resultados de la observación participante y aquellas descripciones, narrativas y perspectivas de los propios actores sociales, siempre teñidas y desfiguradas por los procesos que el andamiaje teórico hace inteligibles.

Uno de los casos paradigmáticos de esta perspectiva es el sufrimiento asociado a la(s) violencia(s)⁽³⁸⁾.

El giro ontológico

Al confrontar la orientación epistémico-política, como una salida paternalista y narcisista, es decir, más centrada en los antropólogos que en los sujetos y sociedades con los que se trabaja, el giro ontológico sostiene que las antropologías son versiones de las prácticas y saberes indígenas. Siguiendo otras tradiciones antropológicas, específicamente, el (pos)estructuralismo francés deleuziano, la antropología británica y los estudios amerindios en Brasil, el perspectivismo obliga a orientarse hacia la determinación ontológica de la *alteridad del otro*: la autodeterminación ontológica del otro^(39,40,41).

La *delegación ontológica*, es decir, ubicar en los otros la fuente y agencia de las representaciones y definir la autodeterminación ontológica del otro, ha dejado abandonada la crítica de la autoridad etnográfica. Las divisiones epistemológicas se convierten en ontológicas, las fronteras se convierten en más permeables y se multiplican las transiciones entre mundos. Basados en ciertos y particulares otros, relativamente sin contacto con las

sociedades occidentales, el análisis ontológico revisa los modos de lectura de los objetos de estudio etnográficos (cultura, cosmologías, etc.) y sus modos de traducción en otros lenguajes (relaciones de producción, desigualdad de poder, etc.).

El perspectivismo incluye una formación híbrida, resultado del proceso recursivo de la orientación etnoantropológica occidental y de las orientaciones amerindias. Propone la noción de *equivocación controlada* como aquella aproximación del perspectivismo que supone una epistemología constante, y una ontología variable. Por esta razón, la versión de la traducción que adquiere relevancia busca evitar poner atención en aquellos homónimos que no refieren a las mismas cosas. En lugar de hablar de error en los modos de ver similares cosas diferentes, Viveiros habla de equivocación, que es susceptible de ser controlada con las coordenadas del perspectivismo.

Por lo tanto, el vínculo entre el etnógrafo y las poblaciones está atravesado por un desencuentro, ya que los otros, la otredad de los nativos, no se corresponde ni con los etnógrafos ni con las otredades de estos últimos. La economía simbólica del perspectivismo pone a *los otros* antes que el *yo*, y en la traducción debe primar el pensamiento de los otros sobre el nuestro. Lejos de ser un problema comunicacional empírico y contingente, para Viveiros la equivocidad es una categoría inherente al proyecto antropológico de *traducción cultural*, que hace de los malentendidos su contenido central. El giro ontológico supone una visión *de la política como inherente a la descolonización del pensamiento*, a los “futuros virtuales que podrían ser”⁽⁴¹⁾.

Además, con el fin de romper los dualismos, el perspectivismo asume un repertorio complejo de transformaciones y de traducciones. Por un lado, el *perspectivismo interespecífico*, que multiplica los puntos de vista y, por el otro, el *multinaturalismo*, en el que se diversifican las naturalezas y no las culturas. Estas otras ontologías –en el caso que nos ocupa, la amerindia– no solo difieren de la occidental, sino que, dentro de ellas, el Otro del otro no se corresponde

con el Otro del mismo. Esta tecnología de la alteridad hace de la diferencia etnográfica el centro de su interés, específicamente, se interesa en la diferencia dentro de las personas y las cosas, más que entre ellas.

Antes que la naturaleza, en términos de su estatus de referencia universal y fija para la comparación, haya sido cuestionada a través del giro ontológico, la antropología médica había ya desactivado, cuestionado y abandonado la biología occidental como única referencia para el análisis transcultural de las dolencias y las enfermedades. Además, al centrarse en las etnografías de la Amazonia –y de los Andes– esta aproximación vuelve las etnografías a sus contextos indígenas y con un repertorio de nociones revisadas y sofisticadas en la genealogía de los abordajes clásicos.

El etnógrafo, en este caso, se presenta como un *negociador y diplomático ontológico* entre diversos mundos y perspectivas reales. Frente a estas formulaciones generales, sin embargo, la delegación ontológica constitutiva de estas etnografías incluye preposiciones características no solo sobre los otros, sino como *modos de ser y estar de los otros, en los otros*. Además, y tomando como eje la descolonización del pensamiento, las posiciones teórico-políticas respecto de los pueblos originarios y los nuevos extractivismos se consideran paternalistas y que transforman las agencias en seres bajo el régimen del multinaturalismo⁽⁴²⁾. El caso paradigmático de esta orientación y del complejo ejercicio de la traducción es el *chamanismo*.

El giro decolonial

En continuidad y coordinación con los estudios subalternos, poscoloniales y del sur global, encontramos los desarrollos teóricos y críticos denominados *decoloniales*. Articulando argumentos de diferentes autores y disciplinas (filosofía, historia, sociología y antropología), el proyecto modernidad/colonialidad vino a proponer una historicidad particular del sur del Atlántico y de las Américas, que pudiera visitar no solo las nociones de

tercer mundo y de *desarrollo*, sino la misma noción de *Latinoamérica*^(43,44).

Con el viraje realizado en las perspectivas tradicionales acerca de los modos de producción y legitimación de los saberes de otras perspectivas subalternas, e incluso al cuestionar la noción de “tercer mundo” y los modos coloniales de producción del conocimiento sobre los otros, sobre sus saberes y prácticas, este posicionamiento cuestiona, además, la aproximación posestructural que hace de este conocimiento algo transparente y de acceso inmediato (sin barreras ideológicas) para aquellos subalternos y oprimidos⁽⁴⁵⁾.

A diferencia de la perspectiva económico-política, el giro decolonial cuenta con un andamiaje conceptual específico sobre los modos en que la distribución geopolítica global incluye en su agenda el cuestionamiento epistemológico, cognitivo y de traducción del régimen colonial, el capitalismo, la modernidad y la *colonialidad*. Este programa incluye la decolonización de la epistemología, los conocimientos y procesos cognitivos dominantes y del patriarcado, claves para la constitución de la hegemonía del proyecto modernidad/colonialidad en el Atlántico Sur. Desde esta perspectiva, la epistemología no solo no es universal, sino geográficamente marcada en su historia y en sus características^(42,45).

Por lo tanto, *el giro decolonial* participa de las denominadas *epistemologías del sur*, que se corresponden con la elaboración de críticas del capitalismo global, el colonialismo y las estructuras patriarcales. Esta perspectiva promueve la multiplicidad de epistemologías y el reconocimiento de la diversidad de saberes. No solo la ciencia occidental es revisada en su universalidad y legitimidad, sino incluso las teorías críticas occidentales (marxismo, posmarxismo, etc.). Desde esta perspectiva, las epistemologías están marcadas geopolíticamente, en su historicidad. La colonialidad consiste en la subalternización del conocimiento y de la cultura de grupos oprimidos y excluidos que necesariamente acompañan al colonialismo y a la modernidad, lo que continúa hoy en día con la globalización.

En el sur global, las teorías y la inteligibilidad son parte intrínseca de la vida cotidiana. Teorizar participa, entonces, en los modos de vivir y de sobrevivir por parte de las poblaciones de estas regiones. Al incluir, generalmente, la noción de hegemonía –y contrahegemonía– la diversidad de orientaciones y autores dentro del paradigma decolonial integra las articulaciones y la desigualdad de poder dentro de su mismo desarrollo. Retorna a una variación del *culturalismo*, que entiende la ecología de los diversos saberes que incluyen la necesidad de la traducción intercultural y dialógica. Este lugar central de la traducción se corresponde con la búsqueda de la mutua y dialógica inteligibilidad entre las culturas en un proyecto denominado contrahegemónico, ecológico, indigenista, feminista y de otros movimientos sociales⁽⁴³⁾.

El caso paradigmático que asumen estas perspectivas es la orientación de *salud intercultural*^(46,47). La aproximación intercultural en diferentes áreas (educación, seguridad, etc.) tiene una larga y compleja genealogía en los países sudamericanos. Al promover un paradigma dialógico, sin embargo, algunas de sus primeras versiones tenían una estructura dualista y oposicional y adolecían de cierta ingenuidad en su formulación. Esta primera versión de la interculturalidad ha sido sometida a múltiples críticas y revisiones, incluso entre aquellos que teórica e ideológicamente han adherido y reproducido esta perspectiva en sus primeros desarrollos. Específicamente, la noción –ambigua y vaga– de cultura ha servido tradicionalmente más para dominar que para liberar y, al no considerar las dinámicas económicas y geopolíticas, ha sido un atractor de la mayoría de las críticas. Por lo tanto, la interculturalidad crítica cuestiona el carácter dualista, culturalista, voluntarista y reproductor del orden establecido por la perspectiva intercultural relacional y funcionalista clásica. A diferencia de esta, la interculturalidad crítica incluye las desigualdades de poder y económicas, y la estructuración dialógica es llevada a cabo por los grupos subalternos en su diversidad, que incluyen las dimensiones étnicas, epistémicas, territoriales y de género⁽⁴⁸⁾.

Del mismo modo, la perspectiva intercultural clásica, con relación a la salud, incluye una estructuración dialógica que, en ocasiones, reproduce un conjunto de dualismos: biomedicina y saberes tradicionales locales, occidentales y nativos, etc. También ubicaban estas otras medicinas en un lugar subalterno y complementario de la biomedicina, como las tradiciones empiristas de la etnomedicina⁽⁴⁹⁾.

Dentro de la perspectiva intercultural decolonial existe una revisión explícita de la dominante tentación de “hablar por otros”, “decir en lugar de otros”, de parte de otros, ya que esta es una situación contingente y relacional porque nosotros somos los otros de los “otros”. De acuerdo con Mignolo⁽⁴³⁾, las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural incluyen no solo los modos colectivos de producción de saberes, sino la posibilidad de considerarnos nosotros como otros de los otros. De acuerdo a los autores principales de esta orientación, en vez de investigar a otros, o estudiar ciertos problemas de otros, la aproximación decolonial dice consistir en estudiar problemas *con* los otros, que supone una modificación en los modos de relacionarse con los sujetos individuales y colectivos de las investigaciones.

PALABRAS FINALES

Este breve recorrido a través de algunos de los posicionamientos etnográficos en el dominio de la antropología de la salud en el sur de las Américas no solo incluye su sistematización a través de las grandes orientaciones teóricas sobre este campo de investigación, sino también integra las complejas relaciones entre orientaciones y posiciones. Es decir, mientras que ciertas posiciones dominan en determinadas orientaciones, algunas son comunes a diferentes perspectivas y, dentro de una misma orientación, se da el caso de incluir más de una posición alternativa.

Con respecto al repertorio de las posiciones de los etnógrafos en el trabajo de campo y en la escritura etnográfica, podemos

destacar: a) experiencias, prácticas y perspectivas cuya extrañeza se localiza en un des-nivel inferior de lo ya conocido, lo propio, lo mismo y la inteligibilidad se logra a través de la traducción de lo extraño en familiar, que opera como medida, escala y referencia universal; b) experiencias modeladas por la desigualdad y la pobreza, y cuestionadas en su estatuto de verdad y legitimidad, que los propios sujetos no pueden esclarecer por completo por la naturalización ideológica, debido a la hegemonía de la biomedicina occidental y los procesos económicos y políticos del capitalismo; c) gatillos que disparan –principal o exclusivamente– proyecciones, imágenes, e interrogaciones propias y/o especulares, en clave de las tradiciones epistemológicas y políticas de occidente; d) parte implicada en los procesos de dominación que los sujetan y sumergen en un des-conocimiento o mal entendido de sus propias condiciones de vida, debido a su naturalización en el sentido común; e) seres y territorios a los que se les delega y otorga ontológicamente su existencia y agencia ontológica, que buscan devolver a los otros (humanos, animales, e incluso lugares) la otredad sin reducirla ni subsumirla en lo familiar y lo mismo; f) sujetos colectivos, individuales y territorios a los que se les ha saqueado, denegado y silenciado sus saberes y subjetividades por una suerte de epistemicidio basado en la hegemonía de la episteme y el pensamiento occidental, lo que demanda la transformación de esta estructura de colonialidad hacia un diálogo intercultural en condiciones de mayor bienestar e igualdad económica y social.

Finalmente, el repertorio de posiciones etnográficas, brevemente examinado en clave

con la cartografía teórica, económica, política, epistemológica y ontológica, abre múltiples interrogantes sobre algunas condiciones del trabajo etnográfico que, de otro modo, quedarían inadvertidos y solo reproducidos. Entre estos interrogantes se pueden destacar tres principales. En primer lugar, el análisis de las etnografías y, específicamente, de las posiciones etnográficas hace imposible eludir las condiciones de emergencia de las relaciones con otros, otras, otrxs en el desarrollo del trabajo de campo. Lejos de la naturalización de estos vínculos, del permanente esfuerzo en la presentación de estos como un desarrollo de aceptación e integración creciente y lineal en la vida cotidiana de los otros, al categorizar en términos de obstáculos las dificultades encontradas en la investigación, la mirada crítica sobre las posiciones etnográficas hace necesario problematizarlas en su complejidad, incluyendo además los forzamientos, artificialidades y asimetrías que las atraviesan. En segundo lugar, con esta exploración se abre la pregunta sobre cuáles son las expectativas y modelos de relación etnográfica –más o menos implícitas– en el medio académico, que imponen ciertos posicionamientos en el trabajo de campo y en la escritura, que demuestren haber logrado, por ejemplo, intimidad, profundidad y conocimiento de los otros. En tercer lugar, aunque no en el último, cuáles son los modos en que las posiciones etnográficas se corresponden con ciertas sensibilidades respecto de la desigualdad, el sufrimiento y el dolor de otros, los procesos por los que se reproducen, amplifican y cristalizan en los vínculos en el trabajo de campo y en los textos etnográficos.

AGRADECIMIENTOS

Las reflexiones del presente trabajo se enmarcan en el proyecto Ubacyt 2014-2017 (20020130100177BA) y PIP-CONICET 2014-2016 (11220130100193CO).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Biehl J. Ethnography as political critique. *Anthropological Quarterly*. 2012;85(4):1209-1228.

2. Menéndez E. Aproximación crítica al desarrollo de la Antropología Médica en América Latina. *Nueva Antropología*. 1985;VII(28):11-28.

3. Cardoso de Oliveira R. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Avá, Revista de Antropología*. 2004;5:55-68.

4. Clifford J, Marcus G. (ed). *Retóricas de la antropología*. Buenos Aires: Jucar Editorial; 1991.

5. Bartolomé M. En defensa de la etnografía: Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. *Avá, Revista de Antropología*. 2004;5:69-89.
6. Jimen M. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*. 2005;1:43-65.
7. Krotz E. La producción de la antropología del Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteries*. 2003;3(6):5-11.
8. Abu-Lughod L. Writing against culture. In: Fox R. *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press; 1991. p. 137-154.
9. Visacovsky S, Guber R. (comp). *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia; 2002.
10. Menéndez E. *Morir de alcohol, saber y hegemonía médica*. México: Alianza Editorial; 1992.
11. Dias Duarte LF. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar; 1986.
12. Duarte LF, Leal F. (comp). *Doença, sofrimento, perturbação: Perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 1998.
13. Alves PC. A fenomenologia e as abordagens sistémicas nos estudos socio-antropológicos da doença. *Cadernos de Saúde Pública*. 2006;22(8):1547-1554.
14. Grimberg M. *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos: Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Antropofagia; 2009.
15. Alves P, Minayo MCS. (eds). *Saúde e Doença: Um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 1994.
16. Epele M. *Sujetar por la herida: Una etnografía sobre pobreza, drogas y salud*. Buenos Aires: Editorial Paidós; 2010.
17. Spivak G. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *OrbisTertius*. 1998;III(6):1-44.
18. Biehl J. *Vita: life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press; 2005.
19. Fassin D, Vazquez P. Humanitarian exception as the rule: The political theology of the 1999 tragedia in Venezuela. *American Ethnologist*. 2005;32(3):389-405.
20. Das V. *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press; 2007.
21. Menéndez E. De racismos, esterilizaciones, y algunos otros olvidos de la antropología y epidemiología mexicana. *Salud Colectiva*. 2009;5(2): 155-179.
22. Campos Navarro R. La enseñanza de la antropología médica y la salud intercultural en México: del indigenismo culturalista del siglo XX a la interculturalidad en salud del siglo XXI. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*. 2010;27(1):114-122.
23. Escobar A. *The dispersion of power: Tales of food and hunger*. In: *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press; 1995.
24. Good B. *Medicine, rationality and experience: An anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press; 1994.
25. Menéndez E. El modelo médico y la salud de los trabajadores. *Salud Colectiva*. 2005;1(1):9-32.
26. Farmer P. *Pathologies of power: Health, human rights and the new war on the poor*. Berkeley: University of California Press; 2003.
27. Abadía C. Neoliberal justice and the transformation of the moral: The privatization of the right to health care in Colombia. *Medical Anthropology Quarterly*. 2015;30(1):62-79.
28. Briggs C. *Stories in the time of cholera: Racial profiling in a medical Nightmare*. Berkeley: University of California Press; 2002.
29. Rabinow P. *Las Representaciones son Hechos sociales: Modernidad y post modernidad en Anthropology*. En Clifford J, Marcus G. (eds). *Retóricas de la Antropología*. Buenos Aires: Jucar Editorial; 1991.
30. Good, DelVecchio MJ, Hyde ST, Pinto S, Good BJ. (eds). *Postcolonial disorders*. Berkeley: University of California Press; 2008.
31. Carrara S. *Tributo a Venus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio do Janeiro: Editorial Fiocruz; 1996.
32. Lakoff A. *Liquidez diagnóstica: enfermedad mental y comercio global de ADN*. *Apuntes de Investigación*. 2006;X(11):31-58.
33. Han C. *Life in debt: Times of care and violence in contemporary Chile*. Berkeley: University of California Press; 2012.

34. Margulies S. La atención médica del VIH-SIDA: Un estudio de antropología de la medicina. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; 2014.
35. Epele M. (ed). *Padecer, cuidar y tratar*. Buenos Aires: Antropofagia; 2013.
36. Wacquant L, Bourdieu P. Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires: Siglo XXI Editores; 2005.
37. Bourdieu P. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus; 1993.
38. Vera Lugo J. Antropología y “estudios de la violencia” en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 2015;51(1):245-269.
39. Kelly J. The ontological turn in French philosophical anthropology. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2014;4(1):259-269.
40. Viveiros de Castro E. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2004;2(1):3-22.
41. Viveiro de Castro E. *Metafísicas caníbales: Líneas argumentales en la antropología post-estructural*. Buenos Aires: Katz Editores; 2010.
42. Reynoso C. *Crítica de la antropología perspectivista* [Internet]. 2015 [citado 20 jun 2016]. Disponible en: <https://tinyurl.com/yay99rl2>.
43. Mignolo W. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *South Atlantic Quarterly*. 2002;101(1):56-96.
44. Meckesheimer A. Decolonization of social research practice in Latin America: What can we learn for German Social Sciences? *Transcience*. 2013;4(2):79-98.
45. Comaroff J, Comaroff J. *Theory from the South, or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Boulder: Paradigm Publishers; 2010.
46. Escobar A. *Encountering development: The making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press; 1995.
47. Campos Navarro R. La medicina intercultural en hospitales rurales de América Latina. *Nueva época, Salud Problema*. 1999;4(7):77-81.
48. Meneses M. When there are no problems, we are healthy, no bad luck, nothing: Towards an emancipatory understanding of health and medicine. In: de Sousa Santos B. (ed). *Another knowledge is possible: beyond northern epistemologies*. London: Verso; 2007. p. 352-380.
49. Ramirez Hita S. *Salud intercultural: Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: ISEAT; 2011.

FORMA DE CITAR

Epele M. Sobre las posiciones etnográficas en la antropología de la salud en el sur de las Américas. *Salud Colectiva*. 2017;13(3):359-373. doi: 10.18294/sc.2017.1104.

Recibido: 20 de agosto de 2016 | Versión final: 8 de diciembre de 2016 | Aprobado: 30 de diciembre de 2016



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional. Reconocimiento — Permite copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra. A cambio, se debe reconocer y citar al autor original. No Comercial — Esta obra no puede ser utilizada con finalidades comerciales, a menos que se obtenga el permiso.

<http://dx.doi.org/10.18294/sc.2017.1104>