



## Alumbrando la política y lo político: reflexiones a partir de la experiencia de un parto colectivo mapuche<sup>1</sup>

Fabiana Nahuelquir<sup>2</sup>  
María Emilia Sabatella<sup>3</sup>  
Valentina Stella<sup>4</sup>

### Resumen

A partir de la experiencia de un parto vivido por los integrantes de una organización mapuche urbana situada en Los Toldos, Provincia de Buenos Aires, que protagoniza un proceso de actualización de prácticas relacionadas a la medicina, buscamos analizar la forma en la cual el parto se convierte en un lugar de construcción de subjetividades políticas. Consideramos que desde este caso es posible reponer marcos de interpretación que en su actualización implican desplazamientos a los lugares que las lógicas policiales han determinado para los sujetos indígenas, marcando la clandestinización de sus prácticas y saberes, limitando sus posibilidades de acción. Si bien la lógica policial va determinando los márgenes de aquello que puede ser pensado y actuado como “cultura” “política” “ciudadanía” –a la vez que impugna aquello que no puede serlo-- pensamos que existen prácticas que, marcadas como clandestinas desde esta lógica, proveen lugares de disputa donde emergen nuevos sentidos *lo político*.

### Palabras clave

memoria - mapuche - subjetividad política

### Enlightening politics and the political: Reflections from the experience of a Mapuche collective childbirth

### Abstract

From the experience of a labor lived by a Mapuche organization in Los Toldos, Buenos Aires province, this article aims to analyze the processes of conformation of political subjectivities. From this case is possible to examine the frames of interpretation that displace the places that the polices logic have determine for the indigenous people, forbidden its practices and knowledge and limiting its actions. If the polices logic determines the borders of what can be thought as “culture” “political” “citizenship” – in the mean time establishing what can't be – there are practices that, marked as forbidden from this logic, provide places of dispute where new senses of “the political” emerges.

### Keywords

memory - Mapuche - political subjectivity

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue presentado en la mesa Procesos de movilización y de demandas colectivas: Estudios modos de abordar “lo político” en la vida social del X Congreso Argentino de Antropología Social, Realizado en Buenos Aires del 29 Noviembre al 2 de Diciembre de 2011.

<sup>2</sup> IIDyPCA UNCOMA nahuelquirf@yahoo.com.ar

<sup>3</sup> IIDyPCA CONICET UNRN mesabatella@yahoo.com.ar

<sup>4</sup> IIDyPCA CONICET UNRN valenstella@hotmail.com

## Introducción

A la hora de explicitar los contextos que permiten analizar e interpretar los procesos de conformación de subjetividades políticas precisamos en qué sentido definimos como “políticas” a determinadas experiencias sociales de los sujetos, las que al mismo tiempo van orientado las acciones y trayectorias que estos protagonizan. La orientación de estas acciones entra en interacción con marcos de interpretación que reponen memorias y una trama de relaciones sociales, con modos de transmitir y hacer operar sus sentidos y significados construidos socialmente.

Asumimos con Jacques Rancière (1996) y Oliver Marchart (2009) que en su lógica política el estado nación ha impuesto saberes y formas de hacer con esos saberes. Estos basados en fundamentos ontológicos universales y totalizantes obviaron la contingencia de todo acto fundacional y el status de la política como instancia siempre parcial de articulación de “la sociedad”. En sus efectos esta política desprestigió el uso y transmisión de marcos de interpretación, inhibiendo sus posibles efectos políticos. Así instaló dichos marcos en un sistema de clasificación que, además de subordinarlos, los desplazó de posibles interpretaciones que distorsionaran el orden social. En definitiva, quitó el potencial de politicidad que pudieron asumir determinadas prácticas y experiencias; y les imprimió una economía de valor que deslegitimó su capacidad de confrontar y habilitar modos de vida alternativos a las dominantes.

Desde la perspectiva de conformación del estado nación, al interior de procesos de organización de –en término de Rancière– una lógica policial de modos de ser, hacer y hablar desde experiencias de vida subalternas como las de los pueblos originarios, las formas de distorsión y contradicción de imposiciones hegemónicas propias de este proceso han sido consideradas como formas de resistencia (Gordillo 2006). Tomadas así, por lo general, se evalúan sus resultados sopesando su capacidad de modificar un statu quo dominante. Sin embargo, recientes son los análisis que intentan vincular esas formas de distorsión y contradicción con la constitución de subjetividades políticas en contextos de sujeción (Briones y Ramos 2010). Es en este sentido que expresamos que existen prácticas que, marcadas como clandestinas desde la lógica policial, proveen lugares desde donde emerge *lo político*. Este es el caso de las experiencias de parto colectivo en la organización Epu Bafkeh.

La capacidad de disrupción de estas acciones es doble en el sentido de que, por un lado, proveen para el análisis márgenes de desplazamientos a la lógica policial que dichas acciones propusieron en sus contextos históricos de emergencia y, por el otro, conforman un lugar disponible en el presente para alojar experiencias que, re-significando el pasado a partir de producción/significación de memorias de prácticas antes silenciadas, construyen trayectorias personales o colectivas ancladas afectiva y políticamente en pertenencias de auto-identificación, reivindicación y demanda.

Por marcos de interpretación estamos, entonces, entendiendo tanto a los marcos epistemológicos para pensar y pensarse a sí mismos a partir de ciertas memorias (Cañumil y Ramos 2010), a las memorias que hablan de un “otro archivo” de historias y sujetos sociales invisibilizados por discursos, procedimientos de

archivo y epistemologías dominantes (Delrio 2011) y a las formas de registros y sus modos de transmisión asociados cuyos datos pueden operar con significados diferentes en diversas instancias de las trayectorias de vida, ya sea fijando, movilizándolo o creando nuevas habilitaciones para la agencia de los sujetos (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011).

El acceso a experiencias que conforman subjetividades políticas a partir de la decisión de interactuar desde específicos marcos de interpretación da cuenta de varias cosas. Primero, que las personas son el producto de determinadas trayectorias históricas por lo cual tienen disponibles accesos y movimientos puntuales, es decir, a determinadas experiencias sociales para significar el mundo y no a otras. Segundo, da cuenta de las estructuraciones que van conformando esas experiencias y los sentidos que van dejando los accesos permitidos como los negados. Dichos sentidos, aún sin totalizar, van plegándose en el interior de las personas y van quedando depositados en lugares, imágenes, etc. Asimismo, sus orientaciones pueden producir lugares de apego e instalaciones estratégicas para articular proyectos individuales o colectivos que impugnan en el espacio la articulación histórica de maquinarias estatales de estratificación, diferenciación y territorialización (Grossberg 1992).

Partimos, entonces, de una experiencia que surgió a partir de un taller de medicina mapuche en Los Toldos. Este taller tuvo en su trama de relaciones la posibilidad de actualizar memorias, recuperar vínculos, lazos afectivos y formas de hacer política. Es la instancia de dar a luz la que trae a la memoria el trabajo de las parteras, la organización de un parto colectivo, la decisión de enterrar la placenta y la ejecución de ceremonias relacionadas que nos permitirán analizar, por un lado, la constitución de subjetividades políticas al interior de trayectorias indígenas de militancia y, por el otro, las prácticas y los sentidos a ellas asociadas en torno a la disputa de la lógica de la política por intermedio de la escenificación de *lo político*.

Creemos que es necesario desarrollar un recorrido por las lógicas policiales que han articulado concepciones hegemónicas de la maternidad y el parto, determinando también lugares sociales para los pueblos indígenas, para entender estos lugares de constitución y escenificación de lo político en nuestro caso de análisis.

### **El estado y las premisas de su lógica policial: maternidad, parto y especializaciones de las subjetividades indígenas.**

El objetivo de las elites de fines de siglo XIX fue reproducir el orden social vigente y para ello hicieron reformas sociales, económicas y políticas que garantizaran la población sana, fuerte y próspera que necesitaban para el trabajo. Siguiendo a Marcela Nari (1994), este sector se volvió más conservador al verse amenazado por la migración, la clase obrera y una nueva clase media. En este contexto, unido a su alarmismo por la migración, los indígenas fueron considerados los inapropiados a la nación ideal proyectada.

A los conflictos sociales se los analizó vinculando biología y sociedad. En ello, el rol de la mujer osciló entre contribuir a la degeneración o regeneración de la nación y, desde esas premisas, se puso en tensión su condición de obrera y su rol de

madre/garante del orden social vigente. La reproducción de los valores hegemónicos consiguió, desde el consenso de la ciencia, naturalizar las características de la condición femenina y, desde el ámbito de la política, regular su rol asociando lo femenino a la maternidad y vinculando ambas facetas a determinadas representaciones culturales.

Se consideró que la mujer trabajadora ponía en peligro las relaciones de dominación, garante del patrón de acumulación de riquezas y la política que lo legitimaba. Si descuidaba los hijos, estos adquirirían ideas disolventes de la sociedad y al apartarse de sus deberes de esposa dejaba de vigilar la regularidad del trabajo del marido. Con la mujer fuera de la casa se degeneraba la raza; esto era transmisible genéticamente y se acentuaba a medida que se heredaba. El motor de este fenómeno se ubicó en el ambiente: miseria, desnutrición, alcohol, falta de higiene. En consecuencia, la existencia de una madre obrera, desnutrida y trabajando dieciséis horas sólo fue problemático en tanto dejaba de criar ciudadanos/obreros fuertes y moralmente formados.

Dadas las implicancias políticas, económicas y sociales del tema, el estado intervino con estrategias científicas basadas en un positivismo-higienismo y se propuso la regeneración social y moral de la sociedad. Vinculó lo femenino al estado de naturaleza y la administración de esta premisa habilitó su regulación/homogenización social desde políticas públicas. En torno a la degeneración, se pensaba que podía tomar un rumbo regresivo o progresivo. Para los optimistas, la degeneración equilibraba con la regeneración, para los pesimistas pasaba de ser un estadio a ser una fuerza irreconciliable en términos de evolución. Los parámetros de este debate, con sus particularidades, también incluyeron a los indígenas y si podrían alcanzar el estatus de ciudadano, cambiar o no.

En el fondo, la preocupación de las elites se centró—al pensar a mujeres e indígenas— en la reproducción, biológicamente adecuada, de una población para cubrir necesidades de trabajo. Esta reproducción la relacionó más con su calidad que su cantidad dado el influjo de inmigración. El sentimiento maternal se consideró un atributo innato a la mujer, co-formadora de su identidad de género, representación que le asignó una posición natural en la sociedad y, en contraposición, se desnaturalizaba a las que contradecían la misión procreativa. La maternidad fue vista como algo más que un placer o una estrategia biológica para mantener la población: “se consideraba que las cualidades de la maternidad tenían un efecto purificador en la sociedad en su conjunto”. (Ruggiero 1994: 233).

El estado controló y reguló la relación entre la sexualidad de la mujer y su función/capacidad reproductiva dado su incidencia en el sostenimiento de la familia, base del estado-nación y del sistema económico. Por ello, se valoró a la mujer en términos reproductivos y el acto biológico del parto fue considerado relevante. La maternidad, en la medida que se daba mediada por la lógica policial del estado, como por ejemplo dentro del matrimonio, otorgó honor y status social a la mujer. Al estar sujeta a un sistema de disciplinamiento estatal --según Kristin Ruggiero (1994)-- la maternidad se controló a partir de los presupuestos con los que se la concibió a las mujeres: sus sentimientos naturales, su sentido del honor y en la función productiva de los cuerpos.

En la etapa del peronismo se produjeron algunos cambios referidos a la implementación de políticas y la consideración de un nuevo tipo de ciudadanía. El estado de bienestar, que fue central en esta época, se caracterizó por la intervención directa en todas las actividades y la maximización de sus capacidades planificadoras y centralizadoras.

Se continuó con el ideal de obtener una “buena descendencia”. Se podía ser pobre, pero no podían mostrarse defectos en la constitución familiar. Existía en las políticas peronistas la conquista de una población que pudiera reflejar las mejores cualidades físicas y morales para exaltar la Nación y disminuir los riesgos de debilidad frente a otros pueblos. Fue a través de la ampliación del colectivo nacional que se buscó lograr este objetivo, ampliación que supuso la inclusión en un concepto más abarcativo de ciudadanía de los grupos postergados: habitantes de los territorios nacionales, mujeres e indígenas.

Para el caso de los pueblos originarios, Diana Lenton (2005) señala la forma en que la política peronista utilizó la implementación de derechos colectivos. Estos últimos se expresan en términos de delimitación de sujetos colectivos de protección. El estado, entonces, adopta respecto de los indígenas una política que llamó de “incorporación protegida” (Lenton 2005). La misma, basada en una función paternal, procuró la educación, “asimilación”, y “adaptación a la vida civilizada” convirtiéndolos en “ciudadanos”. Un uso recurrente para denominar algunas tribus indígenas de esa época fue la categoría de clase humilde argentina (Delrio 2005). Así, se lograba ampliar la civilidad a los indígenas argentinos interpelándolos como sujetos de ciudadanía. Al mismo tiempo, aparece en el discurso oficial la necesidad de intervenir en la composición étnica de la población mediante medidas que tendiesen al aumento de la natalidad y el fomento de una inmigración seleccionada según criterios étnicos (Delrio 2005, Lenton 2005)

A estos mecanismos de homogeneización de los habitantes en el territorio considerado nacional se le sumaron otros dos: el estatuto del peón rural y la extensión de documentación a los pobladores indígenas con la consecuente incorporación del derecho al sufragio. El primero logró beneficiar tanto a peones indígenas como no-indígenas, lo que a su vez impuso una nueva definición de pueblo como “clase trabajadora” (Delrio 2005).

De esta manera, el estado nación peronista se propuso crear un conjunto de “humanos dignos y fuertes”, ampliar las bases sociales de apoyo y lograr la incorporación de un nuevo protagonista hasta entonces relegado: el “cabecita negra”. Este último fue definido étnicamente en tanto descendiente de la matriz hispano-indígena originaria (Martínez Sarasola 1992: 410), y topográficamente, en tanto proveniente del “interior” del país. La reivindicación peronista se apoyó en la búsqueda de un ser nacional distinto al propuesto por el nacionalismo elitista de principios de siglo (Lenton 2005). En este sentido, en un contexto de “definición” de la ciudadanía, lo político reprodujo y creó representaciones de género y de clase a partir de la inclusión de nuevos sectores sociales en las políticas estatales.

Fue en la década del 90 que comenzaron a desarrollarse nuevas lógicas gubernamentales. Las mismas están enmarcadas con la implementación de políticas neoliberales y el desarrollo del capitalismo transnacional iniciado en la década del 70.

En esta etapa, los organismos internacionales de crédito cobran un mayor peso en la determinación de las líneas de acción de las políticas de estado, las cuales están basadas principalmente en dos premisas: la focalización, en tanto determinación de grupos vulnerables como beneficiarios y la descentralización de su ejecución. El estado reconfiguró su poder incorporando estas nuevas lógicas de gobierno, las cuales dejaron de basarse en el tutelaje y pasaron a hacerlo a partir de la auto responsabilización de los sujetos.

Respecto a la maternidad, se han gestado una serie de políticas universales planteadas por el Estado (como el Plan Nacer) dirigidas, por un lado, a la responsabilización de la mujer embarazada y a la familia en el cuidado del parto. La “familiarización del parto” planteada como premisa de las políticas remarca la importancia del involucramiento familiar para garantizar un parto “seguro”<sup>5</sup> –convirtiendo a esta responsabilidad en una contra prestación frente a una prestación económica. Por otra parte, mediante legislaciones como la del parto humanizado la mujer embarazada –respetando su elección y sus pautas culturales– puede determinar la forma en la cual elige parir. Tanto en uno como en otro de estos ejemplos se cambia el eje de los lugares, responsabilidades y participación, siendo la propia mujer embarazada y sus familiares –en lugar del estado y los sistemas de atención– los principales protagonistas y responsables de un parto sin riesgos –con todos los controles realizados y que no aumente los índices de mortalidad materna. Se reconfiguran así los parámetros de aquello considerado como una reproducción exitosa, siendo no ya la búsqueda la reproducción de una raza determinada o de la clase trabajadora, si no de sujetos que han internalizado las normas.

Para el caso de los pueblos indígenas, con el advenimiento de las políticas neoliberales fueron incorporadas lógicas multiculturales. En este contexto la diversidad cultural se ha tomado como valor y los pueblos indígenas como sujetos de derechos (Briones 2002). La incorporación de estas lógicas de la diversidad ha hecho que las políticas, por ejemplo, dirigidas a la maternidad generaran “componentes indígenas” de atención, promoviendo en la universalidad una inclusión diferenciada y particularizada de los personas indígenas. Como una especie de racismo negado (Zizek 2001), el estado y sus políticas –marcándose desde la neutralidad– continúan determinando los lugares disponibles para los sujetos indígenas mediante estándares “diferenciados” de respeto y de inclusión. Y delimitan en este proceso para aquellos grupos y sujetos marcados desde la “diversidad” parámetros estandarizados del ser diverso. En tanto sujetos, los sujetos indígenas son responsabilizados por sus propias decisiones, pero en tanto “sujetos culturales” definidos por el estado, estos sujetos se ven también condicionados por las definiciones de lo que es diversidad y cómo la misma debe ser practicada.

Los discursos de la autorresponsabilización y del respeto a la diversidad cultural generan nuevas formas de autoridad y control que se instituyen de la mano

<sup>5</sup> Para más información consultar: Larguía, Miguel (2006) Guía para transformar maternidades tradicionales en maternidades centradas en la familia Buenos Aires: Fundación Neonatológica para el Recién Nacido y su Familia, .Ministerio de Salud de la Nación y UNICEF

de nociones de ciencia y de cultura. Respecto de la ciencia, el que no se atiende y no participa, el que no es capaz de autorregularse, ser autónomo y participativo, queda por fuera de las líneas de “bioseguridad”, siendo penalizado por la mirada de los médicos o –de manera más tajante– sin atención y con mayores riesgos a la hora de tener un parto. Aquellos que tengan acceso a estos preceptos, a este saber-poder, que lo internalicen y lo cumplan, serán aquellos que corran menores riesgos. Pero a la vez, como veremos en el caso que será analizado, el conocimiento que se acepta “internalizado” sigue siendo el biomédico, generando nuevamente la impugnación de otras formas de saber y conocer (más allá del científico). Aquellos conocimientos que son impugnados frente a la biomedicina, como los saberes y conocimientos indígenas, lo son en tanto “culturales”. Estos saberes, al igual que los sujetos que los producen y los poseen, se exotizan y se tradicionalizan, pudiendo sólo operacionalizarse en determinados contextos –porque en otros corren el riesgo de ser penalizados.

La racionalidad --enmascarada en la idea de libre elección-- que comportan estas políticas promueven un ideal de ciudadano que sea capaz de internalizar los márgenes de sus posibles acciones, siendo a la vez él mismo ávido de auto limitarse. La incorporación de la diversidad cultural promueve en esta mirada universalizada de la ciudadanía lugares especiales para los “otros culturales” que son condicionantes para los sujetos que los atraviesan, marcando diferentes posibilidades de acción y de elección.

En conclusión, retomando el análisis del contexto histórico es que proponemos en este trabajo distinguir el parto en tanto categoría de enunciación, sobre la que se predicaron proyectos de comunalización de la nación desde el estado. El parto en tanto práctica fue una preocupación constante desde las políticas del estado a partir de las cuales se fueron articulando formas de excluir maneras de comunalización alternativas a la comunidad imaginada de la nación. Así, a principios de siglo la hegemonía estatal logró canalizar las demandas de las mujeres resolviendo sus reclamos en términos de una comunidad de partes en igualdad de deberes y derechos, aunque conservando los principios que resguardaban la propiedad privada. Durante el peronismo, el estado amplió el concepto de ciudadanía involucrando a grupos considerados relegados hasta el momento, entre los cuales se encontraba además de la mujer, los pueblos indígenas. A partir de determinadas políticas de estado, se logró homogeneizar a los ciudadanos bajo la categoría de clase trabajadora argentina. En el contexto del neoliberalismo, la concepción de ciudadano articula una universalización de la pertenencia y a la vez una particularización de la misma, ya que al incorporar el reconocimiento a la diversidad va marcando lugares diferenciales para los sujetos definidos como diversos en el marco de la ciudadanía. No obstante, esta tensión entre la universalización y la particularización continuó marcando alteridades y asignando valores diferenciales a las trayectorias y a las prácticas, como la de Los Toldos, que giraron en torno a la experiencia de un parto colectivo.

## Reflexionando sobre los límites de “la política”

Los lugares que el estado históricamente le ha asignado a la ciencia, la política y la cultura –que hemos recorrido en el apartado anterior a partir de las concepciones de la maternidad y el parto-- en tanto mecanismos de incorporación y subordinación de los pueblos originarios han redundado en la condensación de articulaciones que, emergentes en contextos históricos precisos, hoy se solidifican y operan como discursos policiales disponibles para dictaminar los modos de interpretar y particularizar las prácticas indígenas. En este recorrido, el parto presentado a continuación, aglutinó de un modo medular articulaciones específicas en torno a política, cultura y ciencia para desplazar y desprestigiar conocimientos, agencia y capacidad de comunalización con el que operaba al interior de las trayectorias familiares indígenas.

Hace algunos años, al interior de la organización mapuche “Epu Bafkeh” de Los Toldos, en el noroeste de la provincia de Buenos Aires, el embarazo de una de sus integrantes inició un recorrido colectivo para realizar un parto. Esta organización se conformó en el año 2003. Desde hace diez años sus integrantes vienen realizando un trabajo de investigación y militancia en la “recuperación de la medicina mapuche”. Entre las acciones que conforman su proyecto político y afectivo se encuentran: la actualización y producción de conocimientos acerca del sistema médico mapuche; la realización de talleres de elaboración de preparados medicinales y de transferencia de conocimientos; la construcción de un herbario; la constitución de una cooperativa de producción de plantas medicinales; la creación y participación de una red de salud mapuche que conecta diferentes proyectos de trabajo; la recuperación de un territorio y la conformación de una ruka donde radicaron sus acciones; entre otras. La relación entre militancia e investigación que delimita su proyecto político acerca de la “medicina mapuche” es central para comprender la experiencia del parto que introduciremos a continuación, ya que –como hemos mencionado- fue parte constituyente de su proceso de comunalización.

Todo comenzó cuando una integrante de la organización (Rayipi) no quería tener su parto en un hospital, si no en su casa, acompañada de una partera mapuche (puñenelchefe). Para los integrantes de Epu Bafkeh el parto había planteado una instancia de búsqueda, por un lado, del consejo acerca de cómo parir y de lo que implicaba el parto. Desde hacía varios años la gente de la organización se encontraba en un proceso de actualización de la medicina mapuche. Habían organizado talleres de producción de conocimiento y un herbario, desde donde habían comenzado a narrar sus memorias sobre las prácticas familiares y cotidianas de la medicina. El parto había sido un lugar evocador de recuerdos y prácticas afectivas y cotidianas. Por este motivo, en este camino colectivo, recurrieron a las memorias de otras mujeres que habían partureado alguna vez, mujeres que habían parido en sus casas - en Los Toldos durante el siglo XX las parteras mapuche habían sido sancionadas al establecerse un sistema institucionalizado de salud, siendo sus prácticas clandestinizadas-. Por otro lado, hablaron con gente de otras partes del territorio, una puñenelchefe viajó y los acompañó para enseñarles. Todos estos pasos fueron muy importantes, sin embargo, el enfrentarse al sistema médico fue planteando nuevas



inquietudes. La integrante de la organización nos narraba este acontecimiento en el cual tuvo que enfrentar al sistema biomédico y sus estructuras para plantear otra forma de parir más allá de la institucionalizada:

“...hice una cartita, una nota, la tuve que ir a firmar al juzgado de paz y la entregué a la clínica y me la entregaron, lo mismo hice en Los Toldos porque yo iba a parir en Los Toldos en el hospital, pero en el hospital estaban, en el mismo hospital de Los Toldos con un director mapuche estaban súper resistentes, habían llevado mi historia clínica a un lugar, me habían hecho firmar un documento como que si yo me atendía en la casa ellos no me iban a atender, o yo me hacía responsable si le pasaba algo al bebé, pila de cuestiones legales. Aterrados todos porque yo estaba planteando el parto domiciliario en Los Toldos y que la ambulancia, en todo caso, estuviera afuera. Obviamente nadie se animaba. M., que era la obstétrica ahí del hospital, sí iba a apoyar, pero después, a último momento cuando fui a hacer todos los papeles me dijeron que no había anestesista ni había ambulancia, entonces en todo caso que el parto se complicara me tenían que derivar a Junín (...) Entonces decidí, me fui a Lincoln donde viven mis viejos y ni bien me descompuse fui a una clínica, que ya había ido a hablar con la obstetra, que me atendió, (...) me dijo: "Mirá, si vos querés hacer todo tu trabajo de parto en cuclillas, en el baño, hacelo, acá te vamos a dar libertad para lo que sea, lo único que vamos a tener ciertos recaudos, yo estoy de acuerdo con el parto domiciliario". En realidad, como que comprendí que había cierta gente dentro de los equipos de salud que están apoyando eso, pero institucionalmente no los dejan (...) Y mi parto fue en una clínica, no pude ni siquiera yo que no quería oxitocina, no hice dilatación, sí hice trabajo de parto pero el bebé estaba una patita la vuelta del cordón y no lograba bajar, así que terminé con una cesárea horrible. En esa parte creo que fue horrible, no sé si horrible, no fue como yo pensé.”(V.A.C. 2008)

Si retomamos el análisis histórico podemos ver cómo en este parto el estado como lógica policial va delimitando saberes permitidos, saberes clandestinizados, personas capaces, lugares para la cultura y la ciencia, entre otras cuestiones. Es así que regula quiénes pueden optar por parir en casa, de qué manera se puede colectivizar o individualizar el proceso, qué conocimientos familiares son bienvenidos. Aún en épocas en que es ley la posibilidad de elegir el parto, cuando la lógica policial instituye una “libre elección” determina los límites de esta libertad. Esta narrativa pone de manifiesto que existen diversos particularismos que hacen que la idea de libre elección no sea igual para todos, volviendo la discusión a la forma en la cual esta lógica reasegura los lugares sociales disponibles, por ejemplo en este caso, para los sujetos indígenas. Como muestra nuestra interlocutora, las trayectorias del parto en un contexto institucionalizado refuerzan la asimetría y la hegemonía entre sistemas médicos que comenzó a instaurarse desde principios de siglo, entre el estado y su delimitación de los “otros”, y permiten visibilizar los efectos de las maquinarias que establecen sistemas de poder y los lugares y formas de hacer permitidos. Los conocimientos que la gente de la organización consideraba como importantes para realizar el parto, los de las abuelas, madres, los que se habían reunido colectivamente, quedaron subsumidos frente a los conocimientos

“biomédicos”, que eran los únicos que, en función de todo el recorrido, terminaron pautándose por las instituciones de salud como legítimos.

Aún con los límites marcados por estas lógicas policiales, la gente de la organización retomó esta experiencia para profundizar los procesos de producción de conocimiento y de memoria – olvido colectivos que venía llevando a cabo, así como los vínculos actualizados. A partir de la misma los integrantes de Epu Bafkeh cuestionaron el valor biológico, en tanto garante del orden social, con que se concibió al parto a principio de siglos; como el aporte al mejoramiento de la especie que se le otorgó a mediados del mismo ó la exotización de las --consideradas-- diferencias relativas en las formas de nacer introducidas, en términos de libertades individuales, en el presente, las cuales no pueden realizarse en cualquier espacio. Fueron las diferentes experiencias que las integrantes traían en los espacios de reunión, las contadas que habían recibido, las que empezaron a conjugarse, pero también la experiencia de Rayipi que cristalizaba estos procesos históricos.

En esta experiencia colectiva las formas que fue asumiendo la lógica policial del estado son desplazadas en tanto el parto se vuelve medio y fin para habilitar marcos rituales, vínculos sociales y lazos afectivos a partir de resignificar memorias. Así como también, habilitar la articulación de nuevos espacios desde donde las experiencias subjetivas retoman el sentido desafiante y la distorsión que representaron en cada instancia histórica del proyecto hegemónico estatal que buscó subsumirlas y homogeneizarlas.

Al situar la experiencia del parto colectivo en coordenadas políticas, se ponen en evidencia el objeto y objetivos del control, así como las estrategias de *lo político* de la organización que logran desplazar sus propios cuerpos del lugar que les estaba asignado. En términos de Rancière (1996) cambian el destino de *su* lugar; hacen ver lo que no tenía razón para ser visto, hacen escuchar un discurso allí donde sólo el ruido ó el silencio tenían lugar.

Para la gente de Epu Bafkeh, el parto fue un lugar de construcción política porque implicaba el dar cuenta de la forma en la que la ciencia había planteado una clandestinización de sus conocimientos. El realizar un parto con una puñeñelchefe estaba haciendo un reconocimiento de años de saberes prohibidos. Lo que el estado separó en compartimentos estancos (como los lugares de la cultura, la ciencia, la familia, naturaleza, entre otras) vuelve a entremezclarse en las articulaciones de *lo político* que se organizan en torno a esta experiencia. Aquello que el estado aloja en el mundo de la naturaleza adquiere una dimensión política porque remite al desafío de institucionalizar el nacimiento según parámetros científicos del control de asepsia, riesgos y reproducción con los que se hace vivir. Los diacríticos en torno a los cuales se construyó la diferencia cultural de los indígenas se tensionan, dado que, lo que desde la hegemonía se ha impuesto como rasgos exteriorizables, “exóticos” y “tradicionales” desde un pasado cultural; para la organización asumen el lugar de la producción de una trama de vínculos sociales que producen, recrean y resignifican sentidos que se interpretan desde marcos de conocimientos que definen relacionalidad y familiarización con los antepasados, sus enseñanzas y los modos apropiados de vincularse entre sí y con el entorno. Estos marcos rigen, orientan y se

internalizan como proyecto de vida más que como un signo exterior pasible de ser instrumentalizado.

Pero además porque actualizó formas de relación que iban más allá de la comunalización estatal. Los vínculos político – afectivos de la experiencia involucran lazos que no son aquellos que los núcleos familiares instituidos desde las maternidades familiarizadas o de la mera individuación del parto humanizado establecen –al menos no son los únicos. La gente de la organización buscaba establecer relaciones con las familias, con los compañeros, con los ancestros, los conocimientos que habían recibido las mujeres que alguna vez habían partureado y con el territorio.

Al mostrar la alteración original de las prácticas y vínculos que comunalizaban a las familias indígenas por parte del proyecto genocida del estado nacional, la experiencia del parto actualiza la configuración sensible de aquel modo de colectivizarse, vincularse y relacionarse con todos los órdenes de la vida. Lo que permite ver esta experiencia son otros modos de composición de las partes de lo comunitario, ya que estas involucran la existencia de agencias múltiples y heterogéneas que inciden y afectan en la composición de esa configuración comunitaria. Denotan, además, una distribución de esas partes donde órdenes y jerarquías distribuyen a las personas en tanto operan con concejos y conocimientos que las memorias reponen.

A la par de la interpretación de los consejos recibidos, los integrantes de la organización van definiendo en qué medida son parte de la comunidad “del pueblo mapuche” y en qué términos les corresponde ser parte de ella, para qué y porqué. Mientras encuentran estas respuestas, también precisan otra configuración sensible de lo comunitario, ya que la línea que define a los que son parte se separa, diferencia y recorre otras historias, realidades, proyectos y entidades que las que el estado nación había delimitado para ellos. Es en estos términos que la experiencia del parto colectivo corre, desplaza, impugna el lugar que se les asignaba en la comunidad nacional.

El parto se plantea así como un marco de interpretación. En los encuentros, y cuando el nacimiento y el parto es el tema central del intercambio, los integrantes de la organización revitalizan la experiencia de estar relacionados entre sí, rememorando el entramado de vínculos pasados que parecen acompañar a los sujetos que los han vivenciado para toda la vida. Estos marcos conectan el presente con las luchas antiguas. Fue así que el entierro de la placenta –que fue uno de los pocos derechos conseguidos en el marco de la negociación entre Rayipi y los médicos donde finalmente se realizó su parto<sup>6</sup>- que los integrantes de la organización

<sup>6</sup> Entre las pocas prácticas habilitadas y permitidas dentro del “parto humanizado” o de las nuevas políticas gubernamentales de reconocimiento de la “diversidad cultural” que se introdujeron en el marco de las políticas de natalidad, la entrega de la placenta parece –junto con el trabajo de parto en cuclillas- no presentarse problemática. Frente a este marco de limitaciones –caracterizadas a lo largo del artículo- que se presentan a la hora de debatir las posibilidades de decidir que tienen las mujeres indígenas sobre su parto, la placenta se configura como un “objeto” que simboliza esta serie de reformas meramente cosméticas de viejas formas gubernamentales normativas.

realizaron tras el parto, fue el lugar de apego donde se conectaron estos sentidos que iban más allá de aquello que la modernidad determina como lo cultural (la familia nuclear, los saberes volcados en contenidos, entre otros) El parto invocaba el conocimiento como relación (Ramos y Cañumil 2011).

“Pero sí pudimos enterrar la, porque yo además de todo eso entendí que el padre o la familia entierra la placenta en su terreno como una forma de volver la vida a la tierra, los hijos, y como nosotros no teníamos tierra ni nada, yo decidí llamar a mis amigos, o sea, a mí grupo, más mi hermano que había venido de Comodoro a que fuera a enterrar la placenta de Kajfũñam en la laguna, ahí, en La Azotea. Así que yo lo preparé a mi hermano (...) su trailonko de tela azul, le expliqué lo que tenía decir, bueno, después ya hice toda una lista con los amigos que quería que participaran, porque lo habíamos vivido hasta un punto comunitariamente el tema de mi embarazo y del parto. Así que Juan, que en ese momento estaba en el grupo, ayudó en la ceremonia para enterrar, que se yo, y todos me cuentan que fue hermoso. Así que, bueno, al menos una parte pudimos...” (V.A.C., 2008)

Los vínculos colectivos que generó la experiencia, la producción de conocimientos para llevarla a la práctica, la ejecución de ceremonias que devuelven el control del territorio y la puesta en contexto de esas instancias, en términos de devenir de la historia colectiva, hacen del parto una actividad que rompe la configuración sensible de la comunidad nacional; donde no sólo se definían las partes que la componen, sino su parte de agencia en ella, como su ausencia de la misma (Rancière 1996).

Este proceso, en tanto político, puso de manifiesto estos límites de la lógica policial y frente a la libertad y la universalización que plantearon las políticas, dio cuenta de la particularización y de las prácticas que la limitación de los binomios plantearon, de las movilidades y permanencias que desde los mismos se producen.. El parto no sólo actualizó formas compartidas de conocimiento, a la vez creó subjetividad de una manera particular

El lugar central que asumen los marcos de interpretación para habilitar agencias es también operativo al momento de dar cuenta de la constitución de subjetividades políticas de la experiencia que venimos analizando. Creemos que la vinculación afectiva de las personas con estos marcos sostiene la trama de relaciones que se generaron al interior de la organización. Su capacidad operativa estriba en la posibilidad que otorgan de re-acomodar los pliegues que constituyen la subjetividad de las personas, como la disponibilidad –de discursos y prácticas- que instalan para organizar una agenda específica de demandas y porque fundamentan las estrategias de *lo político*. En tal sentido, es que los marcos cobran relevancia en los énfasis diferenciados que les otorgábamos en secciones anteriores. En efecto, los mismos operan como índice de re-interpretación de las trayectorias históricas, porque proveen de sentidos ontológicos que otorgan especificidad tanto al proyecto político de la organización como a los sentidos afectivos que las personas depositan en ellos.

En conclusión, al ponderar las prácticas escenificadas por la organización en torno a esta experiencia, adelantábamos que no nos interesaba emitir juicios respecto

de sus alcances o efectos en el orden estructurado por los valores hegemónicos. En ello no negábamos algún alcance disruptor que estas experiencias provocaran en el espacio social del que formaron parte, más aún privilegiamos dar cuenta de las implicancias que estas prácticas guardaron en la trayectoria de sus protagonistas. En este sentido, es la configuración de cartografías a partir de las cuales alojar proyectos de vida lo que da cuenta de cómo la subjetividad y agencia de los integrantes de la organización logran movilizarse y re-centrarse en sus prioridades vitales. La constitución de estas subjetividades, en parte, son posibles porque abren en el presente nuevas posibilidades de vida colectivas para el futuro, cada vez que re-posicionan sus propio pasado para disputar a los proyectos hegemónicos aquello por lo que tanto venían anhelando.

### Palabras finales

La decisión de reponer el contexto histórico de cómo el estado se fue ocupando del parto y de la maternidad como parte de la construcción de ciudadanía, tuvo la operatividad de advertir en qué medida las experiencias de la comunidad de Los Toldos se separa de otras formas de oposición a la hegemonía de estado, al tiempo que enfatiza en qué sentido revierte de un modo específico y particular los principios ideológicos que subyacen a esos valores. Mientras pone en evidencia cómo esa hegemonía articuló a lo indígena a través de procesos de alterización que requirió de lógicas policiales para controlar el parto, al mismo tiempo, nos permite enfatizar la especificidad del proyecto de Los Toldos en la medida que sus articulaciones desde *lo político* ponen en evidencia prácticas sociales, que aún invisibilizadas, dispusieron estrategias para continuar transmitiéndose. Estas prácticas dan cuenta de tramas sociales que predicán sobre la existencia de comunalizaciones que generaron nacimientos, conocimientos y vínculos sociales a partir de concepciones anidadas en trayectorias históricas propias.

Las trayectorias y las prácticas de visibilización de sentidos políticos que los integrantes de Epu Bafkeh articularon en torno al parto colectivo, nos permitió analizar cómo desde lugares previamente desmarcados, silenciados, borrados o clandestinizados también pueden articularse discursos y prácticas que logran impugnar, de modos más contundente, los principios de primordialización de la nación desde el estado, en tanto, punto de origen de todos los colectivos que quedaron al interior de la jurisdicción estatal.

Las formas de *lo político* que emergen de las memorias de las experiencias de Los Toldos desplazan los dispositivos actuales y pasados que evitaban la degeneración de la nación a principios del siglo XX, como los que sostenían la lógica eugenésica para regenerar la pureza de la raza nacional de mediados de siglo XX y hasta las decisiones conducentes, en el presente, a promover la autorregulación de la composición de la población depositando el riesgo en las personas.

Las producción histórica de enunciados sobre el parto desde el estado se fue organizado en función de imponer la categoría de familia como unidad biológica a partir de la cual se dirimieron derechos y obligaciones entre individuos para reproducir un orden social capitalista. En torno a esta categoría las formaciones

discursivas provenientes del campo de la ciencia emergen para imponer principios explicativos y organizativos que vuelven obvios el establecimiento de vínculos naturalizados como germen autoevidente del modo de concebir las sociedades nacionales desde la modernidad.

El estado siempre necesitó del parto, en tanto práctica naturalizada desde la ciencia, para administrar las formas de parir, uniformando esa experiencia al atravesarla por determinaciones políticas, especializando y profesionalizando saberes en torno a ella, legislando modos preferentes de nacer. A través de estas intervenciones/regulaciones universalizó los atributos con los que se caracterizó el funcionamiento de la naturaleza subsumiendo a ella una diversidad de prácticas histórico- culturales. Tras universalizar esta matriz toda concepción que no la reprodujera se particularizó y, en tal sentido, se volvió objeto de la política estatal. Así, a las experiencias particularizadas les quedó como única opción recurrir a *lo político* para desplegar históricamente los términos de su propia existencia.

Los procesos históricos que ponen en evidencia las trayectorias de Los Toldos enuncian historias de partos y de parteras que hablan de otras articulaciones/concepciones de familias, un conjunto de relacionalidades que entran prácticas de familiarización que colectivizaron a los grupos en torno a significados históricos propios del estar juntos. Las memorias que se traen al taller hablan de estrategias colectivas que atribuyen a las formas de parir, junto a sus conocimientos relacionados, vínculos propios entre las personas con su pasado. En el presente, dichos vínculos se disponen como lugar de deseo y causa de lucha para la organización. Estas memorias conectan grupos amplios de personas, desde ellas se actualizan sentidos acerca del devenir de la propia historia colectiva. En este sentido es donde el parto mismo se afianza como una práctica que genera vínculos para la lucha política y colectiviza en torno a sentidos afectivos de pertenencia. Por estas razones consideramos que los reclamos y reflexiones de Epu Bafkeh fueron la parte de los que no tienen parte (Rancière 1996), ya que estas formas de alianza y de construcción de estrategias políticas que la gente de Epu Bafkeh han propuesto discuten las lógicas que intervienen en lo que solemos englobar como política (Rancière 1996), teniendo sus relaciones y conocimientos peso sobre el campo de fuerzas de la misma (De la Cadena 2008).

Entendemos, entonces, que en Los Toldos la experiencia de parto colectivo fue parte de un ensamble que volvió a conectar sentidos en torno a lo colectivo más amplios que los que generan un parto al interior del modelo de familia impuesto desde el estado. Asimismo, como instancia de conocimientos la experiencia del parto prosigue ensamblando relaciones en una diversidad de sentidos y por una diversidad de motivos y objetivos que la mera reproducción de un orden social determinado. En efecto, permitió estructurar un espacio que articula sus significados como impugnación a políticas de homogenización e invisibilización a los Pueblos Originarios. En esta dirección, la producción de sentidos afectivos a su historia de subordinación alimenta subjetividades políticas entre los integrantes de Epu Bafkeh.

Esos ensambles que vuelven a entramar historias del pasado con luchas del presente también emplazan nuevas geografías para transitar trayectorias de militancia que, lejos de constituirse en lugares de preservación de las tradiciones, se

instituyen como prácticas frente las lógicas policiales del estado. Desde marcos de interpretación particulares logran destapar descarnadamente las fisuras, los acomodamientos y las articulaciones que las formaciones hegemónicas arbitraron para deshabilitar la agencia desde sus pertenencias indígenas y, al mismo tiempo, van proyectando otros espacios donde emergen discursos disidentes a la historia que les impusieron.

Comprender las experiencia del parto colectivo en Los Toldos implica, de nuestra parte, desmontar el lugar que se le asignó a la ciencia, en tanto dispositivo que predica verdad sobre la cosas, cómo entenderlas y hacerlas. Al desplazar el lugar dominante de la ciencia, la práctica del parto implica estrategias de relacionalidad que hablan de una diversidad de motivos por los que las personas se entrelazan, así como de historias y conocimientos que da cuenta de esos procesos. En este contexto, la definición occidental de familia y el lugar que en ella se le asigna al parto -que emplea como estrategia imponerse como un modelo natural de organización despolitizado y obvio en sí mismo-, observada en perspectiva histórica, puede detectarse como un proyecto político que dependió de instancias policiales para imponerse como el único modelo de generar vida colectiva, cuando sólo es un modelo más entre otros posibles.

## Bibliografía

- Briones, C. (2002) "Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto)marcación de lo indígena en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural", en: Fuller, N. (Comp.), *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 381-417.
- Briones, C. y Ramos, A. (2010) "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut", en: Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*. Buenos Aires, La Crujía, 39-78.
- Cañumil P. y Ramos A. (2011) "La transmisión de conocimientos a través del renü", *Collaborative Anthropologies*, 4 (En prensa)
- De La Cadena, M. (2008) "Política Indígena: Un análisis más allá de la política", *World Anthropologies Network E-Journal* 4, 139-171.
- Delrio, W. (2005) "Mecanismos de tribalización en la patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista", *Memoria Americana*, 13: 209-242.
- Delrio, W. (2011) "La política de fronteras como marco de interpretación en el área pampeana y norpatagónica hacia fines del siglo XIX", *Coloquio Internacional "La participación indígena en la construcción de los estados-nación, siglos XIX y XX. Visiones desde México y Argentina"*, Buenos Aires.
- Gordillo, G. (2006) *En el Gran Chaco: Antropología e historias*, Buenos Aires, Prometeo.
- Grossberg, L. (1992) *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge.

- Lenton, D. (2005) *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios*. Buenos Aires, UBA.
- Marchart, O. (2009) *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Nahuelquir, F.; Sabatella, M.E. y Stella V. (2011) "Sentidos políticos de los olvidos: Buscando perspectivas", *Actas de IV Seminario Internacional Políticas De La Memoria*, Buenos Aires.
- Nari, M. (1994) "Conflicto social, maternidad y 'degeneración de la raza'", en: L. Fletcher (Comp.) *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Feminaria, 207-216.
- Rancière, J. (1996) *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Ruggiero, K. (1994) "Honor, maternidad y el disciplinamiento de las mujeres: infanticidio en el Buenos Aires de finales del siglo XIX", en: L. Fletcher (Comp.) *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Feminaria, 235-277.
- Žižek, S. (2001) "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional.", en: Jameson, F. y Žižek, S. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, 137-188.