

## **Tramas de parentesco mapuche desde lo cotidiano. Reflexiones a partir de un abordaje etnográfico con niños y niñas (Neuquén, Argentina)**

Andrea Szulc

**Andrea Szulc** : Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, IG@niniez.plural  
andrea.szulc@gmail.com

### **Résumé :**

*Trames de la parenté mapuche à partir du quotidien. Réflexions à partir d'une approche ethnographique avec des enfants (Neuquén, Argentine).* La parenté est un sujet de recherche classique depuis les débuts de l'anthropologie. Cependant, malgré la place centrale qu'y occupent les garçons et les filles, leurs expériences et leurs perspectives dans ces relations n'ont pas reçu beaucoup d'attention. À partir des travaux de recherche que je mène depuis 2001 à Neuquén, en Argentine, je propose d'analyser comment les garçons et les filles mapuches construisent, au quotidien, leurs relations de parenté. Après avoir abordé la question cruciale du travail ethnographique avec les garçons et les filles, et les avoir situés dans leur environnement avec quelques données ethnographiques et historiques sur le peuple mapuche, j'explore la manière dont les enfants recréent des logiques de parenté anciennes, en apprenant, en se réappropriant et en réinterprétant ces liens en fonction de leurs expériences, et la manière dont cette recréation est liée à la construction de sentiments d'appartenance partagés.

**Mots-clés** : enfants, peuple mapuche, ethnographie, parenté, sentiment d'appartenance

### **Abstract :**

*Weaves of mapuche kinship from everyday life. Insights from an ethnographic research with children (Neuquén, Argentina).* Kinship has been a classical research theme since the beginning of anthropology as a scientific field. However, children's experiences and perspectives on such nets of relationships didn't get much attention, despite the key role children play in them. Then, I set out to analyze how Mapuche children interweave their kinship ties on a daily basis, based on the research I have been carrying out since 2001 in Neuquén, Argentina. After discussing the crucial issue of ethnographic research with children and with those around them and situating readers with some basic ethnographic and historical information on Mapuche people, I explore how children re-create old kinship logics, learning, re-appropriating and re-interpreting these links according to their experiences, and how this re-creation is linked to the construction of shared senses of belonging.

**Keywords** : children, mapuche people, ethnography, kinship, senses of belonging

### **Abstracto :**

El parentesco ha sido un tema de investigación clásico, desde los inicios de la antropología. Sin embargo, a pesar del lugar central que ocupan los niños y niñas, lo cierto es que sus

experiencias y perspectivas en estas tramas de relaciones no han recibido mucha atención. Me propongo aquí, entonces, analizar cómo los niños y niñas mapuche van entramando cotidianamente sus relaciones de parentesco, a partir del trabajo de investigación que vengo realizando desde el año 2001 en Neuquén, Argentina. Tras discutir la cuestión crucial del trabajo etnográfico con niños, niñas y su entorno, y situar a lectores y lectoras con algunos datos etnográficos e históricos básicos sobre el pueblo mapuche, exploro los modos en que niños y niñas recrean lógicas de parentesco de larga data, aprendiendo a la vez que reapropiándose y reinterpretando tales vínculos de acuerdo con sus experiencias, y cómo esto se vincula con la construcción de sentidos de pertenencia compartidos.

**Palabras clave** : niños/as, pueblo mapuche, etnografía, parentesco, sentidos de pertenencia

## Introducción

El parentesco ha sido un tema de investigación clásico, desde los inicios de la antropología (Tylor 1889; Kroeber 1909; Evans-Pritchard 1929). Sin embargo, a pesar del lugar central que ocupan los niños y niñas en estas tramas de relaciones, lo cierto es que sus experiencias y perspectivas sobre ellas no han recibido mucha atención; del mismo modo en que en general el lugar de los niños en las etnografías - con notables excepciones (Mead 1930; Goodman 1957) - ha sido el de mero objeto. Tal como sugieren Nancy Scheper-Hughes y Carolyn Sargent, en los textos etnográficos clásicos los niños y niñas solían aparecer del mismo modo en que hace su aparición el ganado en el clásico de Edward Evans-Pritchard, *Los Nuer* (1977) [1940]; como condición esencial de la vida cotidiana “pero mudos e incapaces de enseñarnos algo significativo acerca de la sociedad y la cultura” (Scheper-Hughes & Sargent 1998: 14).

En contraposición con esa tendencia y dialogando con nuevas metodologías, conceptualizaciones e instrumentos analíticos, desde hace más de tres décadas la niñez se está configurando como objeto de reflexión social y antropológica, proceso al que viene aportando significativamente la producción científica de los países de América Latina, como planteamos ya en otras ocasiones (Szulc & Cohn 2012) y desarrollaremos más adelante.

Es notable cómo en esta región las investigaciones han aumentado tanto en número como en relevancia etnográfica y analítica, y han avanzado en el abordaje de la niñez como construcción sociohistórica, heterogénea, cambiante y disputada<sup>1</sup>. En ese mismo sentido, numerosos/as científicos/as han señalado la necesidad de incorporar en la pesquisa a los niños y niñas como agentes sociales y productores de cultura, capaces de aportar saberes y prácticas a veces omitidos por los adultos/as, para la comprensión de la diversa y compleja realidad sociocultural. Estos estudios han aportado nuevas perspectivas al abordaje de los complejos procesos que constituyen a la niñez de los países de América Latina; procesos en los que la desigualdad se entrelaza inextricablemente con la diversidad cultural, y que las aproximaciones antropológicas vienen permitiendo comprender con mayor profundidad al dar cuenta de las heterogeneidades - de clase, género, étnicas - que constituyen la niñez (Colangelo 2003), a la vez que al restituirle la historicidad y su carácter relacional y contextualizado (Szulc 2001 y 2015).

Cabe destacar que parte relevante de tales investigaciones se vienen desarrollando desde un abordaje etnográfico, a partir del cual revelan de qué modo estos niños y niñas conciben y vivencian el mundo contemporáneo, al mismo tiempo que nos permiten vislumbrar algo nuevo sobre las sociedades y culturas en las que ellos/as no sólo se insertan, sino que también contribuyen a construir.

Tras discutir la cuestión crucial del trabajo etnográfico con niños, niñas y su entorno y situar a lectores y lectoras con algunos datos etnográficos e históricos básicos sobre el pueblo mapuche, exploraré los modos en que niños y niñas recrean lógicas de parentesco de larga data, cómo aprenden y a la vez se reapropian y reinterpretan tales vínculos de acuerdo con sus experiencias, y cómo esto se vincula con la construcción de sentidos de pertenencia compartidos (Brow 1990). Veremos cómo en el caso mapuche, tal como han planteado Sarcinelli, Martial y Martín para las configuraciones familiares euroamericanas, “los/as niños/as contribuyen activamente a (re) componer relaciones, estados e historias” (2022:12, traducción propia), a partir de materiales etnográficos relevados en sucesivos períodos de trabajo de campo entre el año 2000 y el 2023 en comunidades rurales del

centro y del sur de la provincia del Neuquén, Argentina, así como también junto a comunidades de zonas urbanas y periurbanas al oeste de la ciudad de Neuquén, capital de la provincia<sup>2</sup>.

## **Reflexiones sobre el trabajo etnográfico sobre y con la infancia**

Como hemos anticipado en la introducción, son numerosos y valiosos los avances que se vienen desarrollando en cuanto al abordaje etnográfico de la niñez. Tal como hemos planteado ya en otras oportunidades, distintas investigaciones vienen explorando técnicas alternativas para el abordaje de las experiencias y perspectivas de niños y niñas (Szulc & Cohn 2012) como la realización de talleres (García Palacios & Hecht 2009), juegos de rol (Donoso 2005), dibujos (Szulc 2001, Cohn 2000), fotografías y videos (Pires 2007, Hijiki & Miraglia 2001), historias de vida, entrevistas grupales y discusión de casos arquetípicos (Szulc 2008). A su vez, hace tiempo he planteado que las técnicas etnográficas tradicionales, como la observación participante y las entrevistas abiertas, también son muy fructíferas para trabajar con niños y niñas. No deben descartarse, pues eso implicaría exotizar a nuestros interlocutores, tratándolos como un tipo diferente de sujeto para el cual se requieren procedimientos particulares.

En esta oportunidad, me propongo compartir algunos aportes e inquietudes que han ido surgiendo en mi práctica de investigación, en diálogo con otras aproximaciones. Entre mis puntos de partida, se destacan dos premisas. Primero, la importancia de considerar a los niños/as como sujetos sociales activos, posicionados y reflexivos cuyas prácticas y representaciones merecen ser analizadas. Segundo, la necesidad de enmarcar sus modos de acción y agencia en las nociones de niñez que ponen en juego cotidianamente los diversos adultos/as y tramas institucionales con quienes se vinculan.

Esta afirmación tiene para mí una importancia crucial, pues en el proceso de conformación de este campo de estudios nos hemos enfrentado a una serie de desafíos a los que quisiera referirme. El primero de estos desafíos tuvo que ver con la reconceptualización de la niñez, y del lugar de los niños y niñas en las sociedades, y su correlato metodológico. Fue necesario un arduo trabajo para que esta nueva perspectiva sobre los niños/as, ya no como meros objeto de las acciones de otros, sino como sujetos, se operacionalizara en un modo de practicar la etnografía que atendiese a lo que los niños y niñas tienen para decirnos acerca de sus vidas (Szulc 2004a)

En el desarrollo de mi abordaje etnográfico de la niñez, algunas aproximaciones previas resultaron inspiradoras, no tanto por sus aciertos como por sus debilidades. Ese es el caso de la "etología" de la conducta infantil, enfoque desde el cual el comportamiento se estudia mediante el uso exclusivo de técnicas de observación directa; negando el papel de las interpretaciones que los actores tienen acerca de sus comportamientos y acciones (Szulc 2004a). Por un lado, deseché para mi investigación tal estudio de las conductas de los niños "como si no pudieran hablar" (Blurton Jones 1981), también por basarse en una concepción objetivista del conocimiento que niega la agencia y la capacidad reflexiva de estos sujetos, a la vez que instaura una relación profundamente asimétrica entre "observador" y "observado", sin considerar sus implicancias (Szulc 2015).

Por otro lado, he procurado evitar otro tipo de abordaje que sí reconoce las perspectivas infantiles, pero partiendo de una supuesta transparencia o ingenuidad infantil, a partir de la cual - a través de procedimientos formales, como es el caso del "ensayo temático" aplicado por Goodman 1957 - se pretende un acceso no mediado a las perspectivas de los niños/as (Szulc 2015).

Así, el campo de estudios sociales de las infancias transitó sin duda por un momento de redescubrimiento de las voces de los niños/as, para lo cual el abordaje etnográfico viene resultando muy fructífero. Por una parte, porque posibilita problematizar la niñez, al desnaturalizarla y restituirle su carácter contingente, heterogéneo e histórico. Y por otra parte, porque promueve el relevamiento de las prácticas y representaciones que configuran la niñez en cada contexto.

Esta es una de las características centrales de la etnografía como enfoque, que somete los conceptos supuestamente universales y naturales - como el de niñez o infancia - a la diversidad de la experiencia humana (Guber 2001), al reintroducir el sentido que ella tiene para los sujetos. El abordaje etnográfico supone atender tanto a lo que en cada contexto sucede como al sentido que ello tiene para quienes están involucrados/as.

Quisiera sintéticamente plantear algunas cuestiones sobre el modo en que concretamente trabajo etnográficamente con los niños y niñas. Las entrevistas, tanto individuales como grupales, se apoyaron en ocasiones en recursos complementarios como la discusión de casos “arquetípicos”<sup>3</sup> y de las producciones gráficas de los propios niños, tanto espontáneas como solicitadas por mí, atendiendo especialmente a su contexto de producción y registrando los comentarios que los niños formularon al respecto. Los dibujos no han sido sólo un modo de “entrar en tema” y crear un clima agradable o de dar muestra de la capacidad plástica de los niños. En la situación de entrevista brindaron - al igual que los casos arquetípicos - un referente concreto que estimuló el intercambio comunicativo y facilitó la explicitación de sus perspectivas<sup>4</sup>.

No obstante, quisiera puntualizar que en mi experiencia trabajar antropológicamente con niños y niñas, si bien puede requerir ciertas estrategias particulares en cuanto al acceso y el relevamiento, no es esencialmente diferente al trabajo con adultos/as (Szulc 2001, 2008). Esta comprensión fue generada por la práctica de investigación y se podría decir que, en primera instancia, incidió en la práctica misma, que fue modificándose de acuerdo a ella. En un artículo reciente Elodie Razy ha revisado este debate - en el marco de su análisis sobre los desafíos éticos en la investigación antropológica con niños y niñas - marcando diversas posturas, matices y contradicciones (2018). A partir de mi recorrido en la investigación etnográfica con niños y niñas, coincido con lo planteado por Pia Chistensen y Allison James, en cuanto a que “llevar adelante una investigación con niños y niñas no implica necesariamente adoptar métodos diferentes o particulares” (...), sino que “lo que es importante es que los métodos particulares elegidos para una investigación deben ser apropiados para las personas involucradas en el estudio, su contexto social y cultural y el tipo de interrogantes de investigación planteados” (2008: 2).

Quienes desechan a priori la posibilidad de entrevistar a los niños/as, planteando intrincados caminos para acceder a sus representaciones, posiblemente los conciben como una clase particular de sujetos, más “exóticos” de lo que en realidad resultan ser, según una visión muy difundida que - tal como advirtió A. Laerk (1998) - presenta a los niños/as como personas “codificadas”, es decir que requieren interpretación, suponiendo implícitamente que los adultos/as somos transparentes y literales en nuestros discursos, o que seríamos al menos más accesibles por ser también adultos/as quienes investigamos.

Nuestra estrategia metodológica, entonces, además de aportar los materiales a analizar, ha arrojado como corolario la recomendación de no sobredimensionar la “otredad” de los niños mediante el descarte de los recursos etnográficos ya disponibles, que resultan generalmente válidos y fructíferos.

Pasadas más de dos décadas, como varios autores/as han señalado “darle voz a los niños” se ha transformado de cierto modo en un lugar común, dentro y fuera de la academia (James 2007), coincidiendo con una renovada centralidad del niño/a en la vida familiar, como núcleo de todo el afecto y la atención. Esto puede resultar problemático por varias razones: En primer término, porque muchas veces se presupone cierta transparencia, o ingenuidad infantil, de acuerdo con el sentido común que dice que “los niños siempre dicen la verdad”. Mientras que etnográficamente he relevado numerosos casos en que demuestran ser – al igual que los adultos/as – activos constructores de la presentación de su ser (Goffman 1992). Se trata entonces de una idea que reiteradamente en mi experiencia etnográfica he constatado resulta inadecuada, pues no permite ver las pequeñas o no tan pequeñas acciones que los niños y niñas llevan adelante desafiando los lugares y posiciones que los adultos/as habilitamos para ellos, al recrearlos y adaptarlos a sus deseos<sup>5</sup>.

En segundo término, el mencionado planteo sobre la supuesta transparencia infantil resulta problemático porque supone muchas veces un énfasis excesivo en lo que los niños y niñas dicen, sin atender a lo que hacen, una sobreutilización de técnicas de entrevista, que deja de lado la observación de sus interacciones con otros/as, adultos/as o niños/as. Como han afirmado Helen Lambert y Christopher Mc Kevitt “las acciones ‘hablan’ tanto como las palabras” (2002:211). Me parece importante entonces aquí recalcar la centralidad de la observación participante, que resulta clave en tanto gran parte de la acción social no se explicita como discurso, particularmente en el campo de la niñez, “en el cual a través de procedimientos frontales tiende a emerger el ‘deber ser’ o la añoranza por ‘lo que fue y ya no es’, que (...) suele no coincidir con las prácticas efectivas de los sujetos” (Szulc 2015:36).

En tercer término, y en relación con lo anterior, un punto que quiero dejar bien planteado es que la fascinación con el punto de vista infantil, puede llevarnos a descontextualizar sus dichos. Y esto es un problema serio, porque los niños/as nacen y crecen en una trama de relaciones compleja, que no se reduce a sus familias (menos aún a la célebre “diada madre-hijo” (Winnicott 1964), sino que implica todo el contexto social, económico y político, en el que el rol que juegan las tramas del parentesco es crucial.

## **Apuntes introductorios sobre el pueblo mapuche**

A partir de aquí, pasaremos al caso de los niños y niñas mapuche, para lo cual previamente creo importante situar a los lectores y lectoras en el contexto en que trabajo, porque los hechos del parentesco además de ser culturalmente construidos deben ser analizados contextual e históricamente. Permítame entonces plantear muy sintéticamente estos apuntes introductorios sobre el pueblo mapuche.

El pueblo mapuche –o araucano, según la denominación de origen colonial – es originario del sur del continente americano. Con anterioridad a su sometimiento e incorporación forzosa a los Estados de la Argentina y Chile, el pueblo mapuche utilizaba ambos márgenes de la cordillera de los Andes en forma integrada (Hernández 2003)<sup>6</sup>. Las etnografías tradicionales afirman que se dedicaban en su mayor parte a la horticultura de maíz, papa y porotos, complementando su dieta con animales de caza, tubérculos y recursos marinos (Carrasco & Briones 1996).

Los avances de la dominación colonial española – desde el Alto Perú – habían sido eficazmente resistidos desde mediados del siglo XVI a fines del siglo XIX, tanto al este como al oeste de la

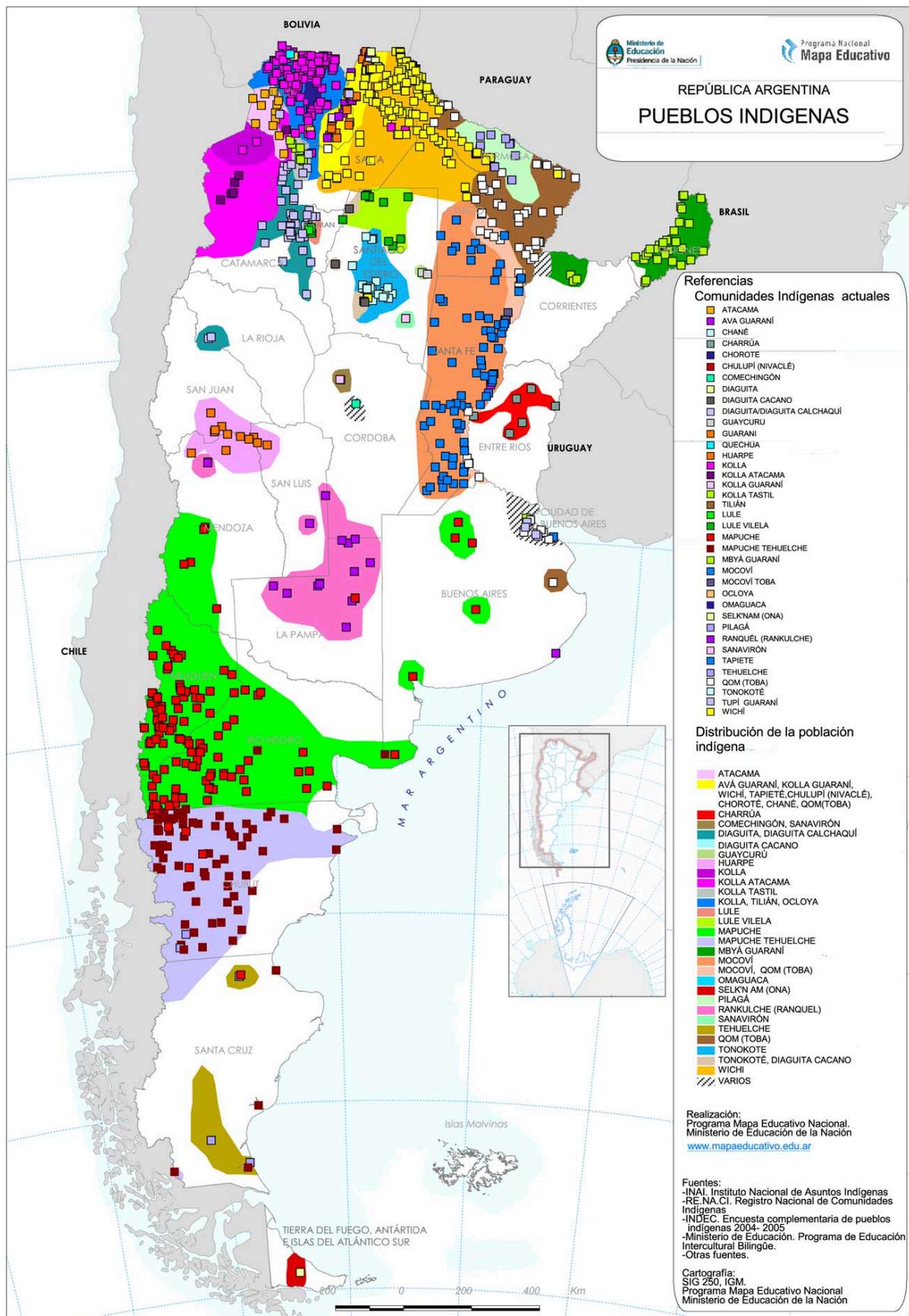
---

cordillera, lo cual dio origen al aún hoy utilizado apelativo de “belicosos araucanos” (Carrasco & Briones 1996: 149).

Actualmente, el pueblo mapuche se asienta principalmente en las provincias de La Pampa, Buenos Aires, Neuquén, Río Negro, Chubut, Mendoza y Santa Cruz –en Argentina – y en Arauco, Bio-Bio, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé – en Chile –, con población dispersa en zonas rurales no reconocidas como comunidad<sup>7</sup> y más del 70% asentada en centros urbanos. Como otros pueblos originarios de América, el pueblo mapuche ha quedado dividido por una frontera internacional. En Argentina la población mapuche ha sido estimada entre 145 783 y 300 000 personas, según diferentes fuentes, siendo Neuquén una de las provincias con mayor proporción de población indígena (7,7%, según el Censo Nacional 2022), con más de setenta comunidades mapuche, rurales, urbanas y perirurbanas, muchas de las cuales aún no han sido reconocidas oficialmente ni cuentan con resguardo de sus territorios.

En el siguiente mapa, puede verse la distribución del pueblo mapuche y de otros pueblos indígenas en el territorio argentino, con la interesante posibilidad de visualizar no sólo las comunidades, sino las áreas más amplias de residencia de esta población.

**Figura 1 - Mapa educativo de los pueblos indígenas**



Fuente: [http://www.mapaeducativo.edu.ar/mapas/socioterritorial/pueblos\\_indigenas/](http://www.mapaeducativo.edu.ar/mapas/socioterritorial/pueblos_indigenas/)

La situación del pueblo mapuche en la Argentina es particularmente compleja. Principalmente porque han sufrido un genocidio, antes, durante y después de la llamada “conquista del desierto”, desarrollada en tiempos republicanos avanzados, iniciada en 1878, que implicó el exterminio de parte importante de la población, el “reparto” de mujeres y niños/as como sirvientes de las elites de los centros urbanos, y el confinamiento de la población sobreviviente en campos de concentración (Briones & Delrio 2007; Pérez 2016). Durante el siglo XX a través de largos itinerarios, desplazamientos en busca de tierras vacantes y complejas gestiones ante las autoridades, algunos fueron obteniendo permisos de ocupación precaria, de zonas marginales para el modelo agroexportador (que no interesaban a los latifundistas, por su aridez), y en algunos casos incluso algún reconocimiento de tierras en carácter de reservas permanentes.

Sin embargo, estas zonas que a nadie interesaban, comenzaron a cobrar relevancia a partir de la creciente explotación hidrocarburífera, minera y turística, y de un proceso de traspaso y concentración de la tierra en manos de grandes empresarios, lo cual viene acrecentando la conflictividad territorial de numerosas comunidades mapuche. Hoy nos encontramos en un escenario aún más complejo por la forma en que desde los discursos hegemónicos se refuerzan perspectivas extranjerizantes y demonizantes sobre este pueblo en particular, que procuran legitimar la criminalización y encarcelamiento de dirigentes indígenas y la represión estatal violenta.

En este complejo escenario, parte de las más potentes estrategias de esta población consiste en ampliar y estrechar alianzas, tanto hacia adentro de su comunidad, región, y pueblo originario como con diferentes grupos de apoyo, procesos en los cuales el parentesco, nutrido y reconfigurado, asume un papel muy significativo.

## **Niños y niñas mapuche y la recreación del parentesco en lo cotidiano**

El parentesco mapuche ha sido estudiado desde hace siglos por distintos cronistas e investigadores:

“El sistema de parentesco mapuche ha sido descrito en términos formales como tradicionalmente patrilineal, en articulación con pautas residenciales patrilocales, y con reglas de matrimonio preferencial con la prima cruzada materna, lo cual iba reforzando generación tras generación la alianza entre dos linajes específicos (...) Como muestran interesantes abordajes diacrónicos, el avance estatal y de las diversas iglesias cristianas (católicas y evangélicas) fueron generando transformaciones en este sistema, un progresivo reconocimiento de la ascendencia materna, y una propagación de la familia nuclear de acuerdo al modelo occidental.” (Salas 1999: 1)

Si bien no es mi intención aquí desmerecer tales aportes, considero que resultan demasiado formales, no teniendo en cuenta las experiencias que cotidianamente dan carne a esta trama, mucho menos las vivencias de los niños y niñas. Nos detendremos entonces en algunas situaciones etnográficas que nos permitirán conocer cómo experimentan y construyen el parentesco contemporáneamente los niños y niñas mapuche, el parentesco práctico y cotidiano, en el marco de las comunidades a las que pertenecen.

En esto, coincidimos con lo planteado por Schneider y otros/as autores/as en cuanto a que “el parentesco no es un dominio aislable y discreto de significados, sino que los significados atribuidos a

las relaciones y acciones del parentesco se derivan de una serie de dominios culturales, incluyendo religión, nacionalidad, género, etnicidad, clase social y el concepto de ‘persona’” (Alexander 1978; Chock 1974; Schneider & Smith 1973; Strathern 1981; Yanagisako 1978, 1985, citado en Yanagisako & Collier 1987: 4), al mismo tiempo que no entendemos al parentesco como un sistema “dado” (Carsten 2000), sino como una compleja trama de relaciones que cotidianamente se va tejiendo, y en ocasiones también destejiendo, siguiendo a Toren, como la “historia vivida” (2015).

Un punto central a señalar aquí, en el que coinciden distintos/as autores/as, es que en el caso del pueblo mapuche el parentesco ha operado históricamente imbricado muy estrechamente con la política, como puede verse claramente en antiguos procesos de rearticulación de grupos de parentesco y de comunidades mapuche - tras la conquista militar y el consecuente desplazamiento tanto a un lado como al otro de la cordillera de los Andes (Salas 1999; Briones 2013). Como ejemplo, podemos considerar el análisis de Walter Delrio sobre el caso del *logko* (jefe) Miguel Ñancucho Nahuelquir en lo que respecta al establecimiento de un parentesco ritual con el reconocido líder de un área ubicada más al norte de la Patagonia, nombrada como “país de las manzanas”, hoy provincia del Neuquén, Juan Ñancucho y a la posterior incorporación de nuevas familias a la Colonia Cushamen por él fundada más al sur, en lo que sería luego la provincia de Chubut, a través de su adopción del apellido “Nahuelquir” (2005: 37). Veremos a continuación cómo esta interpenetración del parentesco y la política se recrea contemporáneamente.

Pues la trama del parentesco ha sido muy importante en los procesos de conformación de comunidades, tanto rurales como urbanas, lo cual tiene como anticipé profundos antecedentes históricos, y se puede observar contemporáneamente en los procesos de reemergencia de comunidades.

En mi trabajo de campo etnográfico, he registrado cómo estos procesos impactan fuertemente en las subjetividades de niños y niñas. Por ejemplo, consideremos el caso de una comunidad rural de la zona centro de la provincia del Neuquén, en la que - ante determinada coyuntura de avance del estado - un par de decenas de familias emparentadas entre sí decidieron reagruparse y organizarse como comunidad mapuche, iniciaron a partir del año 2000 los prolongados trámites para el reconocimiento de su personería jurídica por parte del Estado nacional<sup>8</sup>, y retomaron a su vez importantes ceremonias mapuche y ritos de iniciación de las niñas mapuche.

Como parte de este proceso de comunalización (Brow 1990) - “procesos de formación de grupo en constante redefinición por las presiones que se ejercen hacia su desmembramiento y descaracterización” (Briones & Ramos 2016: 16) -, en junio de 2000 se retomó una práctica que hacía dos generaciones no se realizaba, el *katankawiñ*. Se trata de una ceremonia de perforación del lóbulo de las orejas a niñas pre-púberes y púberes, práctica ritual que inscribe un fuerte mensaje identitario; procura comunicar a las niñas quiénes son y quienes serán, no sólo en términos generacionales, sino asimismo buscando fortalecer su sentido de pertenencia mapuche.

El *katankawiñ* es un momento de celebración por el comienzo de un nuevo ciclo en la vida de las niñas mapuche prepúberes y púberes, un rito de pasaje a través del cual son iniciadas en el rol social adulto, aunque no necesariamente pasan enseguida a cumplir tal rol. “Lo que marca ese tiempo es considerar que, tanto la *zomo* (mujer) como *wenxu* (varón) deben tener otros cuidados con su ser, su cuerpo y sobre todo teniendo ya la capacidad de hacer *gvnezuum* (razonar, tomar conciencia) deben preocuparse por profundizar junto a su familia sobre su propio *kimvn* (conocimiento), legado por su *kvpan* (linaje)” (Petrona Piciñam, autoridad mapuche - *kimeltufe e inan logko*- comunicación

personal, Neuquén, 25-01-2015).

En esta instancia las niñas, y en el *bakutuwwun* los niños, renuevan la relación con su abuelo paterno u otro/a pariente adulto/a de relevancia, o bien un/a no pariente, que pasa, en tanto *baku* (que literalmente significa abuelo paterno), a tener responsabilidad en la guía y formación de las *pizizomo* - pequeñas mujeres - y los *piciwenxu* - pequeños varones.

En pocas palabras, las niñas, vestidas similarmente con el *kvpán* (tela de forma rectangular, sujeta al hombro derecho) y el *xariwe* (faja), y acompañadas por los demás participantes que forman un semicírculo a su alrededor, reciben consejos de la *pijañkuse* (autoridad espiritual con funciones religiosas y terapéuticas) y de sus diferentes parientes en *mapuzugun*. Luego, mientras las mujeres entonan *tayil* - cantos ceremoniales en los que se incorpora el nombre o apellido mapuche de cada niña como referencia a su origen territorial (*tuwvn*) y a su origen familiar (*kvpán*) - y los hombres gritan enérgicamente para transmitirles fuerza y así evitar el dolor, las *baku* van perforando con una aguja o aro abridor el lóbulo de las orejas de cada una y colocando un hilo antiséptico. A cada niña se le entregan los *caway*, aros de plata que usarán luego de la cicatrización como indicador de su nuevo rol, su madre le cambia las principales prendas de vestir y accesorios por elementos nuevos, producidos por la red de parientes como obsequios para la ocasión, y se abren espacios de conversación e intercambio en los que la cuestión del parentesco es central (Registros de campo 2001, 2017 y 2022). En la ceremonia compartida en diciembre de 2022, esto fue muy claro por un lado, cuando tras cambiar a la niña protagonista, su madre pidió la palabra para reconocer a cada pariente que había confeccionado y obsequiado cada una de las nuevas prendas y accesorios de plata. Por otro lado, la jornada contó también con un momento especialmente destinado a “contarle a todos los *pichi queche* (niños/as) todo sobre su *kvpalme*, el ‘árbol genealógico’” (Paloma, autoridad mapuche, 9 de diciembre de 2022). Diferentes tíos y tías de la niña fueron relatando lo que han llegado a saber de su historia familiar, deteniéndose en cada ancestro, sus lugares de origen, y el significado de sus apellidos y cómo fue creciendo su red de parentesco. En esa ocasión, uno de los tíos que además es docente, graficó con piedras y ramas ese *kvpalme* -, como puede observarse en la siguiente imagen.

**Foto 1 - “El *kvpalme*”**



Fuente: Fotografía tomada por la autora, 9/12/2022, Comunidad mapuche rural del Departamento de Huiliches

Por su parte, el *bakutuwn*, mencionado en las fuentes históricas como *lakutún*, es una práctica

ritual en la que se da a un niño el nombre de su abuelo paterno, *baku*, o de algún antepasado de relevancia, incorporándolo de este modo a su linaje. La relación que se establece se nombra con una *díada*, en que recíprocamente uno llama al otro *baku*. Se trata entonces de un mecanismo de parentesco ritual mediante el cual se establecen alianzas de carácter dinámico entre individuos, familias y linajes, imbricando el parentesco y la política, pues este parentesco ritual implica que quien da su nombre al joven asume el compromiso de protegerlo, asistirlo tanto en cuanto a sus necesidades materiales, como en cuanto a su guía espiritual y al mismo tiempo ambos participantes pasan a integrar un frente de lucha común frente a los diferentes conflictos que puedan suscitarse.

Volviendo al proceso de reemergencia de esta comunidad, resulta interesante lo que ocurre con los vínculos de parentesco, hacia adentro y hacia afuera. A pesar del fuerte cambio que implicó la creación de la comunidad y de que ha sido un proceso político a la vez que cultural, la concepción de la identidad mapuche planteada por sus miembros no supone que se trate de una opción, sino de una cuestión de “sangre”, a la que, de acuerdo con las perspectivas expresadas por los niños y niñas, luego se le suma “animarse”, “no tener vergüenza”, “sentirse parte de una raíz”. La construcción de un sentido de pertenencia, como define la comunalización Brow (1990) retomando nociones weberianas, supone en este caso la primordialización de las relaciones comunitarias, que son promovidas y experimentadas como si fueran original y naturalmente inevitables, como si existieran desde siempre. En ese sentido para quienes integran la comunidad, los “fiscaleros” –población asentada en tierras fiscales – son tan mapuche como ellos, a pesar de sus intentos por invisibilizarse. De acuerdo con lo que me plantearon los niños y niñas, muchos de los/as “fiscaleros/as” están emparentados con las familias que integran la comunidad, y llevan incluso el mismo apellido. Pero en ocasiones niegan la existencia de tales lazos. Los niños/as conocen esto y me han explicado que la razón es que algunos “no quieren decir que son mapuche”, por tanto, niegan su vinculación con quienes sí adscriben a la comunidad (Diario de campo, Depto. Zapala, Neuquén, enero de 2002). Esto es frecuente, y debe entenderse en el marco del proyecto aún hegemónico en la Argentina, que promovió la asimilación e invisibilización de la población indígena, de acuerdo con un modelo europeizante y pretendidamente “blanco”. Al mismo tiempo, en términos conceptuales nos muestra cómo trabajar etnográficamente con niños/as permite conocer aspectos relevantes de sus realidades, y entender mejor ciertas dinámicas por las que en este caso se entretajan – o desdibujan – los vínculos de parentesco. Además, siguiendo a Gillespie, deja claro que resulta más interesante hoy en día focalizar “sobre las prácticas y los entendimientos por los que las relaciones son construidas en la vida social cotidiana, más que sobre reglas idealizadas y abstractas” (2000: 2), para lo cual es crucial atender a “sus contradicciones, paradojas y ambivalencias” (Olavarría 2002: 113).

Así, en cuanto a los niños y niñas, el trabajo etnográfico prolongado me ha permitido advertir cómo sus experiencias les resultan profundamente movilizantes, en términos emocionales. Así, resulta interesante la esfera subjetiva de un proceso social que ha sido experimentado con profunda emoción por sus protagonistas. En una entrevista con una adolescente a quien conozco desde niña, expresó esto muy claramente: “Yo me siento otra”, tras lo cual me explicó cómo la conformación de la comunidad mapuche produjo una modificación de sus intereses, sus valores, sus modos de relacionarse; una transformación de sí que confirma que para ellas y ellos ha sido efectivamente un punto de inflexión en su trayectoria de vida. Resultan particularmente sugerentes sus expresiones en el siguiente fragmento de una entrevista desarrollada en la *ruka* (casa) de verano, mientras ella hilaba lana oscura con la cual se proponía avanzar en el aprendizaje del tejido en telar, que recientemente había emprendido junto a su madre y hermanas.

L.: -Antes yo no conocía mucho, y le daba más importancia a la tele, a la radio. Y ahora mucha importancia no le doy ni a la tele ni a la radio.

A.: - ¿Y a qué le das importancia?

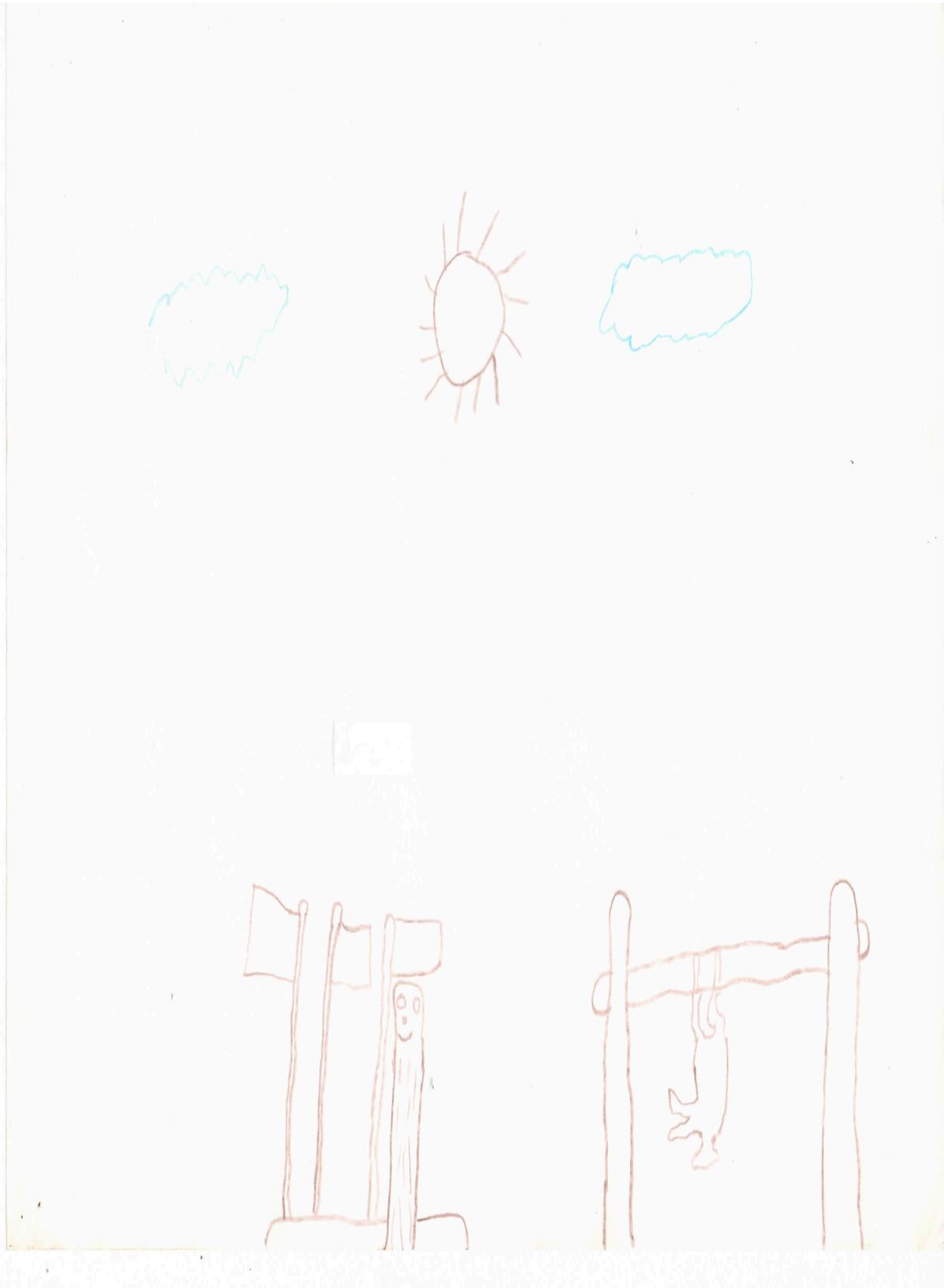
L.: -A lo que habla mi papá, mi mamá, eso... A aprender a hilar, a hacer tejidos, por ahí.

A.: - ¿Y por qué?

L.: -Porque yo... para mí es más interesante eso, esto [señalando la lana que está hilando] que lo otro. Por eso."

Otra de las chicas lo relató incluso con cierto dramatismo -"Iba a hacer la comunión cuando justo se formó la comunidad" - trazando una sugerente imagen de cambio de rumbo (DC, Dto Zapala, junio de 2002). Y entre los niños/as asistentes, que por razones de edad o género no fueron partícipes centrales de la ceremonia, la experiencia ritual quedó incorporada como diacrítico de lo mapuche, como se observa en el dibujo siguiente, realizado por Ramiro, un niño de seis años cuya familia, procedente de otra zona, se había incorporado a la comunidad poco antes. Al preguntarle por su vida en ese lugar afirmó. "Acá es una comunidad mapuche", tras lo cual le prepuse dibujar cómo es la comunidad mapuche. Ramiro seleccionó la escena ritual para responder y describió su dibujo así: "Acá están las banderas y este... ese palo plantado al lado... el *rewé* (punto central del espacio ceremonial)<sup>9</sup> [...] y un chivo que está carneado, para comer."

**Figura 2 - "El *rewé*"**



Fuente: dibujo realizado por Ramiro, a los 6 años de edad, junio de 2002, Comunidad mapuche rural del Departamento de Zapala.

Estos ritos de iniciación y de establecimiento de un parentesco ritual se han continuado realizando, en otras comunidades rurales y en algunas oportunidades en la propia ciudad capital de la provincia, adonde concurren familias de distintas comunidades rurales donde esto no se realiza, por el avance del sistema educativo argentinizante y de las distintas iglesias, católica y evangélica. Para esos niños/as, la iniciación ritual constituyó una fuerte instancia de recreación de su pertenencia mapuche, aún habiéndose desarrollado no sólo fuera de su comunidad sino en el ámbito no mapuche por excelencia, la ciudad<sup>10</sup>. Una de ellos/as expresó esto como una paradoja: “Parece increíble, yo vivo acá, que es una comunidad mapuche y todo, y allá me sentí más mapuche que nunca”, comentó al relatar con emoción su experiencia (Valeria, catorce años, Departamento Huiliches, febrero de 2004). Tal experiencia confluye con una tendencia que hemos venido relevando desde hace tiempo, por la cual las comunidades y organización con filosofía y liderazgo mapuche (Briones 1999) impulsan la reconstrucción de una comunalización y un sentido de pertenencia mapuche que integra tanto a la población rural como a la urbana, y que no se condice con la perspectiva predominante en ese momento en su comunidad, que impugna la pertenencia mapuche de quienes han migrado o han nacido en la ciudad. Se trata de un efecto ideológico producido por la territorialización en “comunidades” de población indígena sobreviviente a la conquista militar, de modo que la población mapuche de las comunidades rurales se ha tornado el estereotipo de lo mapuche, incluso para parte de la propia población mapuche (Briones 1999).

Volviendo a los rituales del *katan kawin* y *bakutuwn*, resulta relevante señalar que, en cada una de estas ocasiones, las niñas y niños protagonistas han incidido activamente en la redefinición de las pautas rituales y de los vínculos de parentesco resultantes. Como sucedió por ejemplo en el *katan kawin* del cual participé en el departamento de Huiliches en diciembre de 2022, para el cual la niña planteó que quería elegir como *baku* dos personas emparentadas, en lugar de solo una, una del lado materno y otra del paterno, y además mujeres. Esta propuesta, con la cual acordó tanto su familia como la red más amplia de parentesco involucrada, implicó una nueva reinterpretación de lo tradicional aunque, como ya venimos planteando, desde antaño estas formas de parentesco ritual no han seguido un sistema estricto, sino que se reactualizan en cada oportunidad de acuerdo a lo que quienes participan consideran que les permitirá fortalecer sus redes de parentesco y sus alianzas políticas.

**Foto 2 - La *pichizomo* junto a quien sería una de sus *baku* antes del inicio de la ceremonia**



Fuente: Fotografía tomada por la autora 9 de diciembre de 2022, Comunidad mapuche rural del Departamento de Huiliches

Así, a lo largo de los años en que he continuado visitando, conviviendo y conversando con esos niños y niñas, a medida que fueron tornándose jóvenes adultos, he podido constatar cómo continúan recreando ese parentesco ritual en sus interacciones cotidianas, tanto cara a cara, como así también en sus publicaciones en las redes sociales como Facebook, donde en más de una ocasión por ejemplo un joven nombró al hombre con quien aparecía en una foto como su *baku* (DC, Registro de interacción en Facebook, junio de 2016). Así, siguiendo a Françoise Zonabend, el parentesco “aunque tenga en cuenta los condicionamientos biológicos de la concepción y de la procreación, se presenta en todas partes como un hecho esencialmente social, objeto de manipulaciones y elecciones de orden simbólico” (1986: 24).

Es interesante también atender a lo que viene ocurriendo en las ciudades, adonde gran parte de la población joven ha históricamente migrado en busca de oportunidades educativas y laborales. Allí distintas familias, muchas de ellas emparentadas entre sí, han ido conformando comunidades urbanas, autodenominadas *lof*, es decir comunidad, autodenominación que no debe interpretarse como mera “maniobra política oportunista”. Se trata de comunidades que no sólo se rearticulan a partir de lazos de parentesco preexistentes, sino que además van consolidándose o bien desarticulándose, a través de la recreación de nuevos lazos de parentesco, en la formación de las jóvenes parejas, que va tendiendo nuevas alianzas, fortaleciendo las ya existentes, o bien por el

contrario también pueden sembrar la discordia, a partir de la ruptura de una pareja, enemistarse las familias y desarticularse el trabajo político cultural que venían realizando conjuntamente, por ejemplo en torno de las ceremonias y de espacios formativos en conocimientos mapuche para niños/as y jóvenes residentes en la ciudad.

El trabajo etnográfico, en el que he compartido las idas y venidas de los niños y niñas por su barrio, al oeste de la ciudad capital, me permitió observar cómo se han ido recreando también allí lógicas comunitarias, y entramando relaciones de parentesco en el ámbito urbano, visibles en las prácticas de reciprocidad, intercambio, territorialización, ritualidad y parentesco, que a la vez que vehiculizan estrategias de subsistencia, construyen experiencias y sentidos de pertenencia en torno a un “nosotros” desde lo cotidiano, dando sustento a la conformación de estas identidades colectivas.

En ese sentido, otro punto que quisiera compartir aquí refiere a cómo se (re) construyen las tramas de parentesco en lo cotidiano, entre otras cosas, en las experiencias de cuidar y ser cuidado, como ha planteado Borneman (1997). Propongo entonces que el cuidado de los niños y niñas puede ser un “lugar” en el que detectar la existencia de la trama de parentesco y un sentido de pertenencia en común, como explicaré a continuación. Así se evidencia por ejemplo en el caso del pueblo indígena enlhet del chaco paraguayo analizado por Villagra, donde la crianza de los niños/as, junto con las alianzas, el afecto y la reciprocidad, son los medios por los cuales el parentesco se construye, se recrea en lo cotidiano (Villagra 2008). En el caso mapuche, tanto en las zonas rurales como urbanas he observado cómo los niños y niñas pequeños quedan al cuidado de distintos miembros de la familia extensa, y de otras familias emparentadas, tanto adultos/as como niños/as. Así, en el caso de las comunidades urbanas, el que los niños/as pequeños y no tan pequeños queden frecuentemente al cuidado de otro/a integrante del *lof* - generalmente niñas prepúberes y púberes - nos indica la existencia de un “sentimiento de solidaridad”, además de un entendimiento de una identidad compartida (Brow 1990), a partir de estas “situaciones reales en las que las personas experimentan la necesidad de cuidar y ser cuidado” (Borneman 1997: 15), y van entramando así el parentesco en lo cotidiano.

Sin embargo, también las diferencias en el posicionamiento político-cultural de las distintas personas y familias tiene un considerable impacto en esto. Así, en el caso de una “antigua comunidad”, una de las primeras en ser reconocidas por el estado neuquino, pudimos observar las fisuras intracomunitarias debidas a disidencias con respecto al modo de entender la pertenencia mapuche y su compatibilidad o incompatibilidad con el catolicismo o evangelismo, como se verá en el testimonio siguiente:

Antes, se iba una mamá o un papá al pueblo a hacer sus compras y se quedaba una vecina cuidando los críos de... todos los críos que quedaban solos. Así. Pero hoy no. Estamos tan divididos, tan enfrentados por distintas razones que bueno... Yo no puedo tener la confianza de decirle, por ejemplo, yo me llevo bien con X. Es un pastor evangélico, del cual yo no tengo ningún problema, trato bien con él, somos muy amigos, todo lo demás. Pero yo no le puedo confiar mis hijos a él, ¿te das cuenta? No le puedo confiar, más allá de que él no me vaya a hacer macana con los hijos, macana en el sentido de que me los va a lastimar o me los va a agredir, seguramente que nada. Pero seguramente algo les va a meter, cosas que los chicos no deben aprender, que no les pertenece. En ese sentido, yo no le confiaría mis hijos a él [...] Y al revés [...] existe la misma desconfianza, porque un evangélico, por ejemplo X, no le gustaría que yo le diga a su hijo: “Pará, vos estás

equivocado. Mirá, vos sos mapuche, ¿por qué estás en esto?." (Marcelo, 40 años, Dto Huiliches, enero de 2004)

Este tipo de situaciones, que he registrado recurrentemente en más de 20 años de investigación etnográfica, ponen en evidencia cómo lo religioso va reconfigurando las fronteras al interior de la comunidad, predominando por sobre vínculos de amistad o parentesco, lo cual se manifiesta también en la resistencia de dejar a sus niños/as a cargo de algún vecino/a o pariente, incluso amigo/a, con quien no haya acuerdo en este punto. Las comunidades han estado también muy intervenidas por el estado provincial y los partidos políticos, lo cual también ha generado profundas divisiones. Así, vemos cómo el accionar del estado, los partidos políticos y las distintas iglesias contribuyen con el incremento de las tensiones intracomunitarias, que como anticipamos pueden entonces imponerse por sobre vínculos de parentesco o amistad. Esto resulta muy relevante, pues contribuye a comprender la importancia de las relaciones interétnicas en el análisis de este tipo de casos, y del parentesco, que no deben entonces tomarse como si fueran sistemas estáticos aislados.

## Conclusiones

En este artículo hemos partido de algunas claves para el trabajo etnográfico con niños y niñas que no deje de lado su entorno, el contexto social, cultural, económico y político en el que sus experiencias se entretajan. Tras una sintética presentación del caso mapuche, pasamos al análisis de los modos en que contemporáneamente los vínculos de parentesco son recreados por los niños y niñas mapuche de la provincia del Neuquén, junto con sus familias, comunidades y organizaciones, procurando ir más allá de los abordajes formales sobre la terminología y los "sistemas de parentesco" mapuche, al centrarnos en el parentesco tal como es reelaborado en las prácticas cotidianas.

En primer lugar, exploramos cómo ciertas lógicas de larga data entre los y las mapuche - como la interpenetración entre las dinámicas de parentesco y las relaciones políticas - son reactualizadas y experimentadas por sus protagonistas. Nos detuvimos en cómo al retomarse prácticas ceremoniales propias, que trazan relaciones de parentesco ritual entre niños, niñas y las generaciones mayores, en el marco de procesos de reemergencia de comunidades mapuche, nuevas interpelaciones son dirigidas a los *picikece*, y en cómo a partir de allí van rearticulando sus identidades. En este sentido, explicamos el profundo impacto subjetivo que estas experiencias vienen teniendo para los niños y niñas participantes, como un punto de inflexión y cambio de rumbo.

En segundo lugar, señalamos también cómo en estos dinámicos procesos el parentesco es de algún modo el lenguaje para marcar fronteras identitarias, en el contexto de las aún vigentes nociones hegemónicas despreciativas e invisibilizantes de las culturas indígenas. Así, quienes se niegan a autoreconocerse como mapuche lo hacen negando sus vínculos de parentesco con quienes sí se reivindican como tales.

En tercer lugar, el trabajo abordó los procesos de rearticulación de comunidades mapuche en contextos urbanos, y cómo las relaciones de parentesco preexistentes, así como también las que se trazan en el camino con la conformación o disolución de las parejas entre los/as jóvenes, van dando sustento a la reconstrucción de una identidad compartida a la vez que vehiculizan estrategias conjuntas de subsistencia.

Por último, siguiendo la propuesta de Borneman (1997), nos dedicamos a analizar cómo las

relaciones de parentesco se entranan con las experiencias de cuidar y ser cuidado. Mientras en ciertos casos como los de las comunidades urbanas de la ciudad de Neuquén los lazos de parentesco habilitan espacios y personas que cuiden de los niños y niñas pequeños solidariamente, y de esa manera se recrean esos lazos, en otros casos ocurre que las tensiones y divisiones internas por causa de diferencias político-culturales, cercenan esa posibilidad, sobreimponiéndose en desmedro de los vínculos de parentesco o amistad.

El análisis así desplegado se nutrió de aportes de diversos autores y autoras, que vienen señalando la necesidad de abordar cómo se tejen cotidianamente las relaciones de parentesco – y en ocasiones también se destejen – en lugar de como un sistema “dado” (Carsten 2000), cómo se entienden y resignifican estos vínculos.

De esta manera, como hemos intentado evidenciar en el análisis desplegado en los apartados anteriores, trabajar con los niños y niñas puede aportarnos nuevos conocimientos sobre cómo se recrean las relaciones de parentesco mapuche contemporáneamente, en este caso, y nos permite reflexionar sobre cómo no se trata de una transmisión lineal de terminología y reglas de parentesco a los niños/as, sino de un proceso dinámico en el que el lugar de los niños y niñas es protagónico. Resulta entonces sugerente pensar en los niños/as como hacedores de parentesco, que “contribuyen activamente a (re) componer relaciones, estados e historias” (Sarcinelli, Martial & Martin 2022: 12, traducción propia), a partir de advertir también para el caso mapuche en particular el sentido prioritario que sus comunidades les asignan como sujetos plenos y con un papel crucial en los procesos de articulación, rearticulación y desarticulación comunitaria.

Para cerrar, e intentar abrir nuestra mirada, el trabajo etnográfico – sobre cómo se re(crean) las tramas de parentesco – puede enriquecerse al atender a las experiencias de los niños/as y a lo que ellos/as tienen para decir al respecto. De este modo podremos conocer mejor no sólo a los niños y niñas, sino también a las comunidades en que viven. Al mismo tiempo, retomando las claves que presenté en la primera parte, insisto en que la atención dedicada a los niños/as no debe ser tan extrema que excluya las experiencias y perspectivas de los demás sujetos sociales, más aún en un campo relacional por definición, como es el estudio de cómo se va recreando el parentesco.

## **Bibliographie**

BITTENCOURT RIBEIRO F. 2015 « Os cabelos de Jennifer : Por etnografias da participação de ‘crianças e adolescentes’ em contextos da ‘proteção à infância’ », *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais* 43 : 49-64.

BLURTON JONES N. 1981 « Human Ethology. The study of people as if they could not talk? », *Ethology and Sociobiology* 2(2) : 51-53.

BORNEMAN J. 1997 « Cuidar y ser cuidado : el desplazamiento del matrimonio, el parentesco, el género y la sexualidad », *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 154, UNESCO.

BRIONES C. 1999 *Weaving ‘the Mapuche People’ : The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Doctoral Dissertation, University of Texas at Austin. Michigan, Ann Arbor, University Microfilms International.

BRIONES C. 2013 « Formas de enraizarse en la Mapu : Procesos de formación de comunidad en norpatagonia, Argentina », *VII Congreso Internacional CEISAL : Memoria, presente y porvenir en*

América Latina, Oporto.

BRIONES C. & DELRIO W. 2007 « La 'conquista del desierto' desde perspectivas hegemónicas y subalternas », *RUNA XXVII*, FFy L - UBA : 23-48.

BRIONES C. & RAMOS A.M. 2016 *Parentesco y política : topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma : Universidad Nacional de Río Negro.

BROW J. 1990 « Notes in community, hegemony, and the uses of the past », *Anthropological Quarterly* 63 : 1-6.

CARRASCO M. & BRIONES C. 1996 *La tierra que nos quitaron*. Documento IWGIA N° 18, Buenos Aires : IWGIA.

CARSTEN J. 2000 *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge : Cambridge University Press.

COHN C. 2000 « Crescendo como um Xikrim : uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrim do Bacajá », *Revista de Antropologia* 43(2) : 195-221.

COLANGELO A. 2003 « La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje ». Serie Encuentros y Seminarios, Ministerio de Educación de la Nación.

CHRISTENSEN P. & JAMES A. 2008 « Introduction. Researching Children and Childhood : Cultures of Communication » (1-9). In P. Christensen & A. James (eds.) *Research with Children. Perspectives and Practices*. Norfolk : Routledge Falmer.

DELRIO W. 2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872- 1943*. Buenos Aires : Editorial de la UNQUI.

DONOSO C. 2005 « Buscando las voces de los niños/as viviendo con viñ : aportes para una antropología de la infancia », Simposio Antropología y Niñez en América Latina, *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*, 11-15 de julio, publicación electrónica en cd.

ENRIZ N. 2011 « Jajeroky, Un abordaje de la cotidianidad de los niños y niñas mbyá » (103-120). In G. Novaro (ed.) *Educación y escolaridad en contextos interculturales : temas de investigación, políticas educativas y demandas sociales*. Buenos Aires : Editorial Biblos.

EVANS- PRITCHARD E.E. 2012 [1929] « El estudio del parentesco en las sociedades primitivas » (165-170). In F. Bossert, P. Sendón & D. Villar *El parentesco. Textos fundamentales*. Buenos Aires : Biblos.

EVANS- PRITCHARD E.E. 1977 [1940] *Los Nuer*. Barcelona : Anagrama.

FONSECA C. 1999 « O abandono da razão : A descolonização dos discursos sobre a infância e a família » (255-274). In E.A.L. De Souza (ed.) *Psicanálise e colonização : leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre : Artes Médicas

GARCÍA PALACIOS M. & HECHT A.C. 2009 « Los niños como interlocutores en la investigación antropológica. Consideraciones a partir de un taller de memorias con niños y niñas indígenas », *Tellus* 17(9) : 163-186.

GILLESPIE S. 2000 « Beyond Kinship : An Introduction » (1-21). In R. Joyce & S. Gillespie (eds.) *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

GOFFMAN E. 1992 ◊1963◊ *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires : Amorrortu.

GOODMAN M. E. 1957 « Values, Attitudes and social Concepts of Japanese and American children ». *American Anthropologist*, New series, 59(6) : 979-999.

GUBER R. 2001 *La etnografía : método, campo y reflexividad*. Buenos Aires : Grupo Editorial Norma.

HERNÁNDEZ I. 2003 *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile : Naciones Unidas-CEPAL-Pehuén.

HIJIKI R.S.G. & MIRAGLIA P. 2001 « Imagens em construção : o uso do vídeo como forma de comunicação com o interno da Febem », *Cadernos de Antropologia e Imagem* (UERJ), Rio de Janeiro, 16(1) : 47-58.

JAMES A. 2007 « Giving voice to children's voices : Practices and problems, pitfalls and potentials », *American Anthropologist* 2(109) : 261-272.

KROEBER A.L. 2012 [1909] « Sistemas clasificatorios de relación » (141-150). In F. Bossert, P. Sendón y D. Villar *El parentesco. Textos fundamentales*. Buenos Aires : Biblos.

LAERK A. 1998 « By means of re-memembering », *Anthropology Today* 14(1) : 3-7.

LAMBERT H. & McKEWITT C. 2002 « Anthropology in health research : from qualitative methods to multidisciplinary », *British Medical Journal* 325 : 210-13.

LANCY D. 2012 « Unmasking children's agency », *AnthropoChildren* 2. <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1253>

LEAVY P. 2015 « Aportes desde la antropología de la niñez para pensar el flagelo de la desnutrición », *Horizontes Sociológicos* 6 : 54-72.

MEAD M. 1961 [1930] *Growing up in New Guinea*. New York : Mentor Books.

NUNES A. 1999 *A sociedade das crianças auwe-xavante : por uma antropologia da criança*. Lisboa : Ministério da Educação/Instituto de Inovação Educacional.

OLAVARRÍA M.E. 2002 « De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy en día », *Alteridades* 12(24) : 99-116.

PÉREZ P. 2016 *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central 1878-1941*. Buenos Aires : Prometeo.

PIRES F. 2007 « Ser adulta e pesquisar crianças : explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica », *Revista de Antropologia* 50(1) : <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27261>

RAZY E. 2018 « Practising ethics : From general anthropology to the anthropology of childhood and back again », *AnthropoChildren* 8. <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3113>

SALAS A. 1999 « Terminología mapuche del parentesco y prácticas tradicionales de matrimonio. Contribución a los estudios etnolingüísticos mapuches », *Austerra* 1 : 61-68.

SARCINELLI A.S., MARTIAL A., MARTIN A. 2022 « Présentation. Enfants et descendants, des acteurs de la parenté », *Anthropologie et sociétés* 46(2) : 11-20.

SCHEPER-HUGHES N. & C. SARGENT (eds.) 1998 *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*. London : University of California Press.

SHABEL P. 2014 « Los niños y niñas como constructores de conocimiento : un caso de investigación participativa ». *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 12(1) : 159-170.

SZULC A. 2001 « 'Que trabaje no quiere decir que no sea chico'. Niñez y Trabajo desde una perspectiva antropológica ». Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

SZULC A. 2004a « La antropología frente a los niños : De la omisión a las culturas infantiles », *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Villa Giardino, Córdoba, 25-28 de Mayo de 2004.

SZULC A. 2004b « Mapuche se es también en la *waria* (ciudad) ». Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. *Política y Sociedad* 41(3) : 167-180.

SZULC A. 2015 *La niñez mapuche. Sentidos de pertenencia en tensión*. Buenos Aires : Editorial Biblos.

SZULC A. 2019 « Más allá de la agencia y las culturas infantiles. Reflexiones a partir de una investigación etnográfica con niños y niñas mapuche », *Runa. Archivo para las ciencias* 40(1) : 53-64.

SZULC A. & COHN C. 2012 « Anthropology and Childhood in South America : Perspectives from Brazil and Argentina », *AnthropoChildren* 1. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=427>

TASSINARI A. 2007 « Concepções Indígenas de Infância no Brasil », *Revista Tellus* 13(7) : 11-25.

TOREN C. & S. PAUWELS (eds.) 2015 *Living Kinship in the Pacific*. New York : Berghahn Books.

TYLOR E.B. 1912 [1889] « Sobre un método de investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia » (79-102). In F. Bossert, P. Sendón & D. Villar (eds.) *El parentesco. Textos fundamentales*. Buenos Aires : Biblos.

VILLAGRA R. 2008 « Los liderazgos enlhet-enenlhet. Los cambios, las continuidades, las paradojas » (117-133). In J. Braunstein y N. Meichtry *Liderazgo : representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes : Universidad Nacional del Nordeste.

WINNICOTT D. 2021 [1964] El recién nacido y su madre. In *Obras Completas*. Santiago de Chile : Pólvora editorial.

YANIGASAKO S. & COLLIER J. 1994 « Género y parentesco reconsiderados : hacia un análisis unificado » (190-203). In R. Borofsky (ed) *Assessing Cultural Anthropology*. Mc Graw-Hill : Hawaii Pacific University.

ZONABEND F. 1986 « De la familia. Una visión etnológica del parentesco y la familia » (17-82). In A. Burguiere, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen & F. Zonabend (eds.) *Historia de la familia*. Madrid : Alianza editorial.

## Notes

1 A modo de ejemplo, para América del Sur, ver entre otros: Fonseca (1999), Nunes (1999), Cohn (2000), Szulc (2001), Donoso (2005), Colangelo (2003), Pires (2007), Tassinari (2007), García Palacios & Hecht (2009), Enriz (2011), Shabel (2014), Leavy (2015), Bittencour Ribeiro (2015).

2 Los nombres propios consignados son ficticios, y no indico lugar exacto de los registros de campo, a fin de resguardar el anonimato de mis interlocutores. Las imágenes incluidas fueron autorizadas por quienes las protagonizan y por las autoridades mapuche.

3 Denomino de este modo a aquellos casos recurrentemente relatados en las entrevistas abiertas y conversaciones cotidianas de cada uno de los contextos de observación, que utilicé como material a discutir con los niños y también con los adultos, siendo muy fructífero para relevar y comparar las representaciones y posicionamientos de los distintos actores

4 No he atendido a otras características de las producciones gráficas - como intensidad del trazo, distribución de elementos y personas o posición de la hoja - que suelen estudiarse desde una perspectiva psicológica para abordar problemas de otra índole a los que aquí nos atañen.

5 Aunque no da aquí el espacio para abordarlo, resulta sumamente rico el debate sobre los alcances y límites del concepto de agencia infantil (Szulc 2004a; Lancy 2012; Szulc 2019)

6 Como señala, por ejemplo, Walter Delrio (2005) respecto de las áreas del País de las Manzanas y Trancura, al este y oeste de la cordillera respectivamente, conectadas desde antaño por pasos cordilleranos al norte y sur del volcán Lanín.

7 El término “comunidad” en la Argentina comenzó utilizándose de manera coloquial para referir a los grupos de pueblos originarios y sus lugares de asentamiento, hasta que con la primera ley de derechos indígenas de 1985 quedó formalizada cómo la forma de organización prototípica de estos pueblos, que el Estado Nacional, y algunos estados provinciales, comenzaron a registrar a través de procedimiento burocráticos complejos, fuertemente anclados en las relaciones de parentesco y la historia compartida, que Claudia Briones ha analizado muy interesantemente (Briones 2013).

8 Ver nota al pie N° 7.

9 La ubicación del *rewe* no es azarosa sino guiada por el conocimiento especializado de un/a *machi* o *pijañ kuse* (“autoridades filosóficas”).

10 En Szulc 2004<sup>b</sup> puede encontrarse un análisis específico sobre cómo se construyen y disputan los estereotipos sobre el ámbito rural y el urbano entre la población y las organizaciones mapuche del sur de Argentina.