



Avá. Revista de Antropología
ISSN: 1515-2413
ISSN: 1851-1694
avarevista.ppas@gmail.com
Universidad Nacional de Misiones
Argentina

NIÑEZ MAPUCHE, REVITALIZACIÓN RITUAL Y PROCESOS DE ETNOGÉNESIS

Szulc, Andrea

NIÑEZ MAPUCHE, REVITALIZACIÓN RITUAL Y PROCESOS DE ETNOGÉNESIS

Avá. Revista de Antropología, núm. 32, 2018

Universidad Nacional de Misiones, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169058339005>

NIÑEZ MAPUCHE, REVITALIZACIÓN RITUAL Y PROCESOS DE ETNOGÉNESIS

Andrea Szulc
 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
 Argentina
 Universidad de Buenos Aires, Argentina

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169058339005>

Recepción: 17 Agosto 2017

Aprobación: 13 Julio 2018

RESUMEN:

El propósito en este artículo es analizar los sentidos de pertenencia desplegados mediante prácticas rituales de iniciación mapuches dirigidas a los niños y niñas, revitalizadas en la provincia del Neuquén a partir de 2000; a la vez que indagar cómo tales instancias han sido experimentadas por las niñas y los niños participantes, a partir del relevamiento etnográfico de sus prácticas y representaciones. Asimismo, se abordan las implicancias de estos rituales en los procesos etnogenéticos en curso en una “joven” comunidad rural y en un barrio periférico de la ciudad de Neuquén Capital, Argentina. Para terminar, se plantean reflexiones sobre lo que el caso analizado aporta a los estudios antropológicos sobre los procesos de etnogénesis y sobre la niñez.

PALABRAS CLAVE: Niñez indígena, Sentidos de pertenencia, Rituales de iniciación, Etnogénesis.

ABSTRACT:

This article explores the senses of belonging promoted by mapuche ritual practices of initiation addressed to children, which have been revitalized in the province of Neuquén since 2000, examining how children themselves have experienced them, through an ethnographic approach to their practices and representations. At the same time, this paper analyses the impact such rituals have had on the ongoing ethnogenetic processes in a “young” rural community and in a peripheral neighborhood of Neuquén city, Argentina. To conclude, I suggest how the analysis of this case can contribute to anthropological research on processes of ethnogenesis and on childhood.

KEYWORDS: Indigenous childhood, Senses of belonging, Initiation rituals, Ethnogenesis.

INTRODUCCIÓN

“Parece increíble, yo vivo acá, que es una comunidad mapuche y todo, y allá [en la ciudad de Neuquén] me sentí más mapuche que nunca” (Valeria, catorce años, 11-02-2004).

En el departamento de Zapala, provincia del Neuquén, se ha estado desarrollando desde finales del siglo XX un interesante proceso de etnogénesis: la formación, a partir de pobladores anteriormente considerados “fiscaleros”^[1], de diversas “comunidades mapuche”. Como parte de este proceso de comunalización (Brow, 1990), en junio de 2000 se retomó una práctica que hacía dos generaciones no se realizaba, el *katan kawitñ*^[2]. Para participar de esta ceremonia de perforación del lóbulo de las orejas a niñas pre-púberes y púberes se movilizaron familias de diversas comunidades mapuche de la zona, así como también de las ciudades de Zapala y Neuquén capital. Esta práctica ritual inscribe un fuerte mensaje identitario; procura comunicar a las niñas quiénes son y quienes serán.

El trabajo aquí presentado^[3] forma parte de una investigación más amplia que viene abordando los procesos de resignificación mediante los cuales los niños mapuche de la zona central y sur del Neuquén otorgan sentido a sus experiencias cotidianas y a las interpelaciones generadas por diversos actores sociales –familiares, docentes, agentes sanitarios, dirigentes indígenas, medios de comunicación–, resignificaciones

que los muestran como partícipes activos en la constante rearticulación de sus subjetividades (Mouffe, 1988; Hall, 1986).

Considerando a los niños como sujetos sociales activos, posicionados y reflexivos cuyas prácticas y representaciones merecen ser analizadas, he realizado no sólo observaciones con y sin participación en los diversos ámbitos en que interactúan cotidianamente, sino que también he implementado diversas modalidades de entrevista y elaborado historias de vida de algunos niños mapuche, tanto en zonas rurales como urbanas. El trabajo realizado avala la propuesta de un abordaje antropológico de la niñez (Nunes, 1999; Szulc, 2004; Cohn, 2005; Milstein, 2006), que incluya el registro y análisis de las experiencias y representaciones infantiles, más aún al indagar prácticas explícitamente dirigidas a ellos como los ritos de iniciación.

Siguiendo a Hill (1996:1) utilizaremos el concepto de etnogénesis para dar cuenta de estas “*luchas simultáneamente políticas y culturales de los pueblos por crear identidades perdurables en contextos generales de cambio radical y discontinuidad*”; teniendo en cuenta, como propone Escolar (2003:13), que dicha discontinuidad supone la alternancia, dentro de un proceso de larga duración, de fases etnogenéticas “positivas” –en las cuales se crean, utilizan, transforman y reciclan categorías de adscripción étnica– con fases “negativas”, de retroceso, en las que dichas adscripciones son invisibilizadas o socialmente neutralizadas^[4].

En ese marco, el propósito en este artículo es analizar los sentidos de pertenencia dirigidos a los niños mediante ceremonias mapuches –en tanto instancias de comunicación con *pu newen*, las distintas fuerzas del cosmos– específicamente prácticas rituales de iniciación que han sido revitalizadas en la provincia del Neuquén a partir de 2000 y que –a diferencia de las interpelaciones hegemónicas en este contexto– presentan la pertenencia étnica como incompatible con adscripciones en términos religiosos, provinciales y nacionales. Con ese fin, luego de una breve descripción del *katan kawíñ* y el *bakutuwn*, y de las circunstancias de su revitalización, el presente trabajo analiza, por un lado, esos rituales como interpelación dirigida a los niños mapuche no sólo desde los ámbitos doméstico y comunitario, sino también desde las organizaciones con liderazgo y filosofía mapuche (Briones, 1999). Por otro lado, se indagan los sentidos que el *katan kawíñ* y el *bakutuwn* han tenido para las niñas y los niños participantes, a partir del relevamiento etnográfico de sus prácticas y representaciones. Finalmente, se consideran las implicancias de estos rituales en los procesos etnogenéticos en curso en la “joven” comunidad rural y en un barrio periférico de la ciudad de Neuquén Capital, y se plantea cómo este análisis puede aportar a los estudios sobre los procesos de etnogénesis y sobre la niñez.

EL KATAN KAWIÑ Y EL BAKUTUWVN

El *katan kawíñ*, o *katan pilun*^[5], constituye como se anticipó una ceremonia reconstruida y recuperada en 2000 a partir de un trabajo de investigación con ancianos de diversas comunidades realizado por el Equipo de Educación Mapuche *Mapunczegulekayayíñ* (“seguiremos hablando el idioma de la tierra”) junto con miembros de la comunidad en la cual se realizó la ceremonia, situada en el departamento de Zapala de la provincia del Neuquén^[6]. Tal trabajo de investigación ha sido incesante y ha avanzado en la discusión de los términos con los que se traduce al español este tipo de prácticas, “rituales”, “ceremonias”; por lo cual, procuraremos aquí dar cuenta de sus características específicas de acuerdo con la cosmología mapuche y utilizaremos los términos disponibles conscientes del carácter problemático de dicha traducción.

En los años que siguieron, por su parte, la organización mapuche Puel Pjyv y el Centro de Educación Mapuche *Norgvamtuleayíñ* de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche trabajaron también en la revitalización del *katan kawíñ* incorporando, asimismo, el *bakutuwn* (que en los textos antropológicos suele aparecer como *lakutún*), que volvieron a celebrarse en junio de 2003, pero esta vez en la ciudad de Neuquén, contexto en que, como veremos, adquirieron nuevos sentidos^[7].

En el *katan kawin* se celebra el comienzo de un nuevo ciclo en la vida de las niñas mapuche pre-púberes 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 el *wenxu* (varón) deben tener otros cuidados con su ser, su cuerpo y sobre todo teniendo ya la capacidad de hacer *gunezuam* (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 25-01-2015).

Actualmente, tanto el *katan kawin* como el *bakutuwn* se realizan en el contexto del *wiñoy xipantv*, ceremonia anual por la “vuelta del Sol a esta parte de la Tierra” [8]. Así estos ritos de paso quedan entrañablemente vinculados a la celebración ritual del cíclico cambio cósmico dado por el solsticio de invierno. Tratándose en los tres casos de prácticas rituales recreadas en el siglo XXI, resulta notable la vigencia que han adquirido.

En pocas palabras, las niñas, vestidas similarmente con el *kvpan* (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 *pijañ kuse* (autoridad espiritual con funciones religiosas y terapéuticas) 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 (*tuwn*) y a su origen familiar (*kvpan*)– y los hombres gritan enérgicamente para transmitirles fuerza y así evitar el dolor, las *baku* van perforando con una aguja 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.

El *bakutuwn*, (*baku*: abuelo paterno, *tuwn*: origen) o *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 una práctica de parentesco ritual mediante el cual se establecen alianzas de carácter dinámico entre individuos, familias y linajes, imbricando el parentesco y la política. En el contexto neuquino aquí analizado, participaron niños de entre once y catorce años, a quienes sus respectivos *baku* aconsejaron e hicieron entrega de un *xarilogko* (vincha mapuche). El acento estuvo puesto en el traspaso de conocimiento más que en la entrega de un nuevo nombre, aspectos a analizar más adelante.

EL KATAN KAWIN EN UNA “NUEVA COMUNIDAD” RURAL, 2000

En el *katan kawin* realizado en 2000 en el departamento de Zapala fueron iniciadas siete niñas, procedentes de “nuevas” y “viejas” comunidades rurales del centro y sur de la provincia, así como también de las ciudades de Zapala y Neuquén Capital.

En esa oportunidad, la realización de la ceremonia profundizó la ritualización iniciada en esta “joven” comunidad, ya en noviembre de 1999, al poner en práctica el *gejupun* –tradicional ceremonia anual mapuche conducida por determinado linaje– adquiriendo un sentido particular, por articularse con el proceso de etnogénesis de la comunidad anfitriona. En ese sentido, cabe destacar que en este caso la organización en términos formales como “comunidad” no superaba en ese entonces los dos años, a pesar de la antigüedad de su asentamiento en el lugar como población mapuche dispersa y desmarcada, parte de la cual ha señalado la actual provincia de La Pampa como lugar de origen de sus antepasados.

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 luego se le suma “animarse”, “no tener vergüenza”, “sentirse parte de una raíz”. Así, en el marco de este proceso de comunalización (Brow, 1990) se construye un sentido de pertenencia que opera una primordialización de las relaciones comunitarias, que son en este caso 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” son tan mapuche como ellos, a pesar de sus intentos por invisibilizarse.

En este contexto, la actividad del *katan kawitñ* actuó a su vez como procedimiento para marcar parte del territorio que reclamaba como suyo la comunidad. A través de la construcción de la enramada y el *rewe* (altar), y de la recurrente permanencia diurna y nocturna de los miembros de la comunidad, se recuperó un predio en disputa construyéndolo como espacio ritual mapuche, confluyendo en este proceso las dimensiones espirituales y político-culturales de la realidad mapuche en la provincia de Neuquén.

Para las niñas iniciadas de esta comunidad, el *katan kawitñ* significó un punto de inflexión en su trayectoria de vida. El ritual implicó la separación de las ya no tan niñas de su condición anterior y, tras un período liminar, su incorporación a un nuevo estatus; es decir, supuso una transformación, en la cual desempeñó un rol fundamental el conocimiento transmitido a las niñas por las *pijan kuse* y ancianas de la comunidad. Si bien, “no se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontológico”, pues “se considera que cambia la más íntima naturaleza del neófito” (Turner, 1980:113).

En este caso, dicha transformación excede ampliamente los aspectos generacionales y de género, pues se entrama con el proceso de etnogénesis de la comunidad en cuestión. Por ello, ha implicado para las participantes no sólo el pasaje entre grupos de edad –de niña a joven mujer– a partir de haberse tornado fértiles, transición que los organizadores explicitaron como principal sentido del ritual sino, al mismo tiempo, un desplazamiento de su anterior desafiación tras el estatus de “fiscaleras”, al autorreconocimiento como mapuche y la consecuente rearticulación de sus subjetividades. Se trata entonces, siguiendo a Turner (1980), de un cambio cualitativo, no meramente topológico sino capaz de producir una transformación ontológica. A su vez, no se trata del paso de un estatus preexistente a otro, como se conceptualizaría desde una perspectiva estructural funcionalista, sino de un proceso en el cual la propia clasificación y sus términos están siendo redefinidos.

La transformación operada por el ritual dio lugar a nuevas prácticas y nuevos sentidos en la vida cotidiana de estas jóvenes. A partir del ritual, una de ellas, por ejemplo, comenzó a acudir al *rewe* no sólo para las ceremonias colectivas sino por su propia iniciativa cuando precisa reflexionar: “A veces cuando estoy mal, cuando me pongo medio triste, voy ahí” (Marta, 13 años, 17-01-2002), desoyendo incluso el mandato de que, como explicó otro niño, “los chicos se tienen que cuidar de no ir solos en la enramada (espacio ceremonial en el centro del cual se ubica el *rewe*). Tienen que ir con un grande” (Pepe, 11 años, 10/02/2004). Es decir que resignifica mediante su práctica el sentido tradicionalmente conferido a este espacio.

Para algunas de las jóvenes, el compromiso asumido mediante el *katan kawitñ* profundizó el adquirido al recibir el cargo de *kajfv malen*, cargo que les fuera entregado en una ceremonia descrita en los siguientes términos: “No fue muy grande, fue pequeña. Cuando nos entregaron todo el cargo, nos hicieron el *awvn* a nosotros, donde corren los caballos alrededor del *rewe*. Todavía no estaba el *rewe* cuando nos dieron eso. Lo empezaron a dibujar, mi cuñado lo empezó a hacer. Y bueno, y ahí ya nos dijeron que nosotros siempre teníamos que estar ahí constantemente, al lado del *rewe*. Todas las mañanas cuando iban a hacer *Gejupun* ^[9], teníamos que estar ahí” (Marta, 13 años, 17-01-2002).

El cargo ritual de *kajfv malen* –que podría traducirse como “mujer o niña azul”– corresponde, según la tradición, a niñas pre-púberes y púberes cuya contraparte masculina se denomina *kajfv wenxu* o *piwceñ*, vocablo este último que en ocasiones designa también al conjunto de oficiantes rituales, incluyendo varones y mujeres. La función de estos niños y niñas consiste en asistir a las autoridades adultas que conducen el *gejupun* (*logko*, *pijan kuse*) y al resto de los participantes, actuando como mediadores entre ellos y el *rewe*, encargándose también de ordenar todos los elementos que allí se utilizan, como por ejemplo las banderas ceremoniales. Resulta interesante la ilustración que de las *kajfv malen* y los *piwceñ* realizó una niña de ocho años:



Dibujo kalfv malen y piwceñ.

Las *kalfv malen* y los *piwceñ* deben cumplir ciertas prescripciones específicas como: sólo cortarse el pelo (o perforarse el lóbulo de las orejas, en el caso de las mujeres), en contextos ceremoniales preestablecidos; permanecer soltero o soltera; “no reírse cuando bailan el coyke (danza ritual), estar en las reuniones, avisar cuando tienen un compromiso ^[10] así le hacen la despedida” (Marta, 19-06-2002); y abstenerse de realizar actividades que demanden esfuerzo físico durante los días posteriores a la ceremonia.

Algunas niñas señalan como punto de inflexión personal el momento de organización formal de la comunidad, su paso a otro ciclo de la vida en el *katan kawñ* y su desempeño como *kajfv malen*. Me referiré brevemente a una de ellas, Laura, actualmente joven adulta, con quien realicé una historia de vida entre 2001 y 2005.

Al conocer a Laura en 2001, me pareció introvertida y poco sociable. Observé en reiteradas ocasiones que solía quedarse sola en su habitación escuchando música mientras el resto de la comunidad se reunía a conversar, lo cual a su vez era comentado por sus allegados. Su madre solía lamentar esa actitud y rezongaba a su hija para que se integrara al grupo. Laura reconoce esta característica como propia, aunque la remite al pasado: “Cuando empezaron a armar la comunidad, yo no estaba ni enterada, cuando empezaron a formar la comunidad acá. Como yo era medio chivata, salía por ahí cuando venía la gente, no escuchaba”.

En enero de 2002 la noté cambiada, más extrovertida, alegre. Laura reconocía este cambio en su forma de ser –que era comentado también por sus padres y hermanos– y lo atribuía a su integración a la comunidad, a su iniciación ritual y a su desempeño como *kajfv malen*. 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.

Laura: –Lo que no conocía mucho era cuando bailaban los coyke y cuando las pijañ kuse hablaban, cuando cantaban cuando bailaban los coyke, cuando todos se sientan alrededor del fuego y hablan. De todo, cambió mucho para mí.

Andrea: –¿Y vos cómo te sentís con eso?

L.: –Y, yo me siento otra. Creo que, a la edad que tengo, ya sé antes lo que fue y ahora lo que es. Mucho es lo que cambió.

A.: –Te sentís otra...

L.: –Sí.

A.: –¿Por qué?

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.”

Resulta interesante la esfera subjetiva de un proceso social que ha sido experimentado con profunda emoción por sus protagonistas, promoviendo una modificación de sus intereses, sus valores, sus modos de relacionarse; una transformación de sí que confirma que para ellas ha sido efectivamente un punto de inflexión en su trayectoria de vida, instancia en que “la persona asume una nueva serie de roles, entabla relación con una nueva serie de personas, y adquiere una nueva concepción de sí” (Mandelbaum, citado por Langness y Frank, 1981:72). Otra de las chicas lo relata incluso con cierto dramatismo – “Iba a hacer la comunión cuando justo se formó la comunidad”– encrucijada en la que modificó su rumbo. Y entre los niños 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 incorporó a la comunidad poco antes. Y que describió su dibujo así: “Acá están las banderas y este... ese palo plantado al lado...el rewe [...] y un chivo que está carneado, para comer”.



Dibujo rewe y chivo.

Como anticipamos, la celebración en junio de 2000 del *wiñoy xipantv* y del *katan kawitñ* operó como acto fundacional tanto o más que la sanción de su estatuto que tuvo lugar unos años antes. La presencia en dicha ocasión de numerosos invitados mapuche y no mapuche, incluyendo al famoso músico argentino Víctor Heredia, junto con la repercusión en los medios de comunicación locales, configuran ese *wiñoy xipantv* como instancia en la cual se expresaron autodefiniciones colectivas en términos de comunidad mapuche a una audiencia que de otro modo no estaría disponible (Myherhoff, 1992: 235).

Ese mismo año se profundizó el conflicto por la contaminación producida por una empresa petrolera amparada –por acción u omisión– por las autoridades provinciales, llegando a su punto de mayor visibilidad cuando los integrantes de la “flamante” comunidad ocuparon la oficina de la empresa ubicada dentro de sus tierras. Esta “acción” fue posible gracias al proceso cultural en curso (Whitten, 1996). Al igual que la realización del *katan kawitñ*, no sólo proyectó un mensaje a la sociedad civil más amplia a través de la difusión dada por los medios masivos de comunicación, sino que se constituyó a su vez como instancia de reactualización de solidaridades y rearticulación de subjetividades. De esta manera, devino también hito fundacional en las narrativas comunitarias, visible por ejemplo en imágenes fotográficas de la “toma” protagonizadas por diversos miembros de la comunidad y que me mostraban y comentaban una y otra vez los niños y niñas en sus hogares.

Vemos entonces cómo los procesos de etnogénesis se dan en y a través de las disputas, procesos de formación de grupo en los que las experiencias de los participantes en tanto mapuche son reinterpretadas y revisibilizadas en el marco de las “formaciones de alteridad” (Briones, 2005), “ese enmarcado socio-históricamente producido desde donde se dirime no sólo quién es indígena y quién no, sino también qué consecuencias y condiciones diferenciales de vida ello aparece” (Briones y Ramos, 2016:31). Podríamos sugerir entonces que la conjunción de lo político y lo cultural en las disputas identitarias, es la regla más que la excepción: “La articulación, transformación o reelaboración de sentidos de pertenencia o grupos étnicos son prácticamente indisociables de contextos o coyunturas de conflicto político o de backgrounds de alianzas, oposiciones y demandas políticas” (Escolar, 2003: 17).

Volviendo al caso, los rituales realizados operaron transformaciones en diversos niveles, haciendo confluír el paso de un ciclo anual a otro, con el pasaje de las niñas a una nueva etapa del ciclo vital y el pasaje de cierto colectivo social del no reconocimiento –tanto propio como ajeno– a la autodefinición como comunidad mapuche.

Este y otros esfuerzos por revitalizar la identidad mapuche –como la elección de nombres mapuche para los niños (Szulc, 2012)– son vistos con sospecha por el personal docente de la escuela primaria a la que asisten los niños de esta comunidad. El trabajo etnográfico en esta institución reveló cómo, paradójicamente, a la vez que autoridades y docentes racializan la pertenencia mapuche –atribuyendo o negando a distintos niños tal identidad en función de si poseen o no “sangre mapuche”, lo cual quedaría evidenciado en los rasgos fenotípicos–, plantean la irreversibilidad de la “aculturación”, a partir de lo cual ponen en duda la autenticidad de la identidad mapuche de la comunidad en su conjunto. Como ha planteado Briones (2016:57), “se insta una lógica anclada en un camino unidireccional de pérdida de pertenencia. Así, una vez diagnosticado el blanqueamiento, todo intento de rebatirlo genera suspicacias”. Lo que se está negando asimismo es la historicidad de las “comunidades viejas”, presuponiéndolas entidades aisladas y estáticas existentes desde el inicio de los tiempos, en lugar de reconocer que también son resultado de la expansión estatal y sus políticas de radicación e incorporación subordinada de la población indígena en la región patagónica, como han demostrado numerosos estudios (Universidad Nacional de Comahue - Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, 1996; Delrio, 2005; Ramos y Delrio, 2005; Briones y Delrio, 2007; Rodríguez, 2008; Lenton, 2010; Briones, 2016). Esto, a su vez, conlleva implicancias espirituales de acuerdo con la cosmovisión mapuche; como me planteó un educador mapuche “las comunidades rurales tampoco están en su lugar de origen, su tuwvn” (Manuel, 21/06/2001). Esta perspectiva, al reconocer la contingencia de la territorialización^[11] –cuyos resultados se consideran hegemonícamente como algo dado– bosqueja la necesidad de un trabajo interno de reconstrucción de la espiritualidad que abarque tanto ámbitos urbanos como rurales, tanto comunidades “viejas” como “nuevas”.

En esta misma línea, otro planteo no sólo cuestiona la supuesta esencia rural de lo mapuche, sino que también pone en discusión su pretendida “pureza”: “Hay quienes repiten lo que dicen algunos abuelos o abuelas en el campo. Y en realidad, en el campo están más colonizados. Los que están en la ciudad, a lo mejor están más conscientes, porque van pensando, reflexionando y van viendo que mucho de lo han aprendido como de ellos, no es de ellos sino resultado de la colonización” (Jimena, miembro de una organización mapuche).

Así, enmarcando lo rural en los procesos de conquista y colonización en los cuales se conformó, esta perspectiva subvierte de alguna forma las nociones hegemónicas. Se revela de este modo la reflexividad que acompaña puertas adentro los procesos de comunalización y primordialización, que frente al esencialismo hegemónico traza en ciertas oportunidades caminos alternativos, en lugar de reforzar la huella más trillada.

Desde tal perspectiva algunos miembros de esta clase de organizaciones sugerentemente se han preocupado y ocupado por cómo implementar las instancias rituales mapuche en el ámbito urbano, considerando que si cada año quienes viven en la ciudad se trasladan para las ceremonias a las comunidades rurales, “entonces ¿qué sentido tiene el planteo de que se puede ser mapuche en la ciudad?” (Manuel, educador mapuche, 21/06/2001).

NEUQUÉN CAPITAL, 2003

La segunda edición del recuperado *katan kawin* se realizó entonces no en una comunidad rural sino en la ciudad de Neuquén, contexto en el cual la pertenencia mapuche resulta para el sentido común aún más sospechosa que en el caso de la comunidad “nueva” que, al menos, cumple con el requisito de ruralidad, siendo los integrantes de los *lof* urbanos permanentemente acusados de oportunismo e inautenticidad.

El *lof* –comunidad– mapuche *Puel Pujv* y el Centro de Educación Mapuche *Norgvbamtuleayin* de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche, asentadas en un barrio periférico, gestionaron para la ocasión un predio municipal conocido como Campamento N° 1, espacio verde a orillas del Río Limay, que brindó el entorno natural deseado.

El ritual adquirió en esta ocasión un sentido particular, como impugnación a la circunscripción de lo indígena al pasado –vinculada a un pensamiento evolucionista unilineal–, articulada con su reducción al ámbito rural, que desde el sentido común hegemónico representa en sí mismo un tiempo pretérito. Así, se procuró poner en discusión la perspectiva esencialista de las pertenencias y las identidades según la cual la ruralidad constituye una condición necesaria del “auténtico” indígena, 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).

Asumiendo y a la vez desafiando esa perspectiva, ambas organizaciones han comenzado hace años a autoidentificarse como *lof*, es decir comunidad, autodenominación que no debe interpretarse como mera “maniobra política” vacía de contenido. No se trata sólo de un abierto desafío a la negación de la presencia y la vitalidad de lo mapuche en la ciudad –disputa observada también en Chile por Andrea Aravena (2000)–. El trabajo etnográfico realizado revela la recreación de lógicas comunitarias 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 en torno a un “nosotros” desde lo cotidiano, dando sustento a la conformación de estas identidades colectivas. El cuidado de los niños puede ser un “lugar” en el que detectar la existencia de un sentido de pertenencia; como en el caso de los *enlhet* del chaco paraguayo, donde la crianza de los niños, 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). Así como en el caso de una “antigua comunidad”, 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 –situación expresada en la reveladora frase “no le puedo confiar a mis hijos”– en las organizaciones aquí consideradas, el que los niños pequeños y no tan pequeños queden frecuentemente a cargo de otro miembro –generalmente niñas pre-púberes y púberes– nos indica la existencia de un sentimiento de solidaridad, además de un entendimiento de una identidad compartida (Brow, 1990).

Por tanto, como han planteado Dora Bordegaray y Gabriela Novaro (2004:4) en su sistematización de experiencias de educación intercultural bilingüe “*recogemos la inquietud de algunos investigadores para los cuales el auge del constructivismo y deconstructivismo nos llevó a sobre enfatizar el carácter inventado y manipulado de todas las tradiciones e identidades, desconociendo el peso de experiencias compartidas y las producciones de sentido comunitario*”. En este sentido, las prácticas políticas en las cuales todos los miembros –adultos y niños– participan, no sólo no anulan la posibilidad de examinar estas organizaciones en términos de comunalización, sino que constituyen un conjunto de experiencias compartidas altamente movilizadoras, que brindan sustento al sentido de pertenencia a un “nosotros”. En tanto ese “nosotros” se construye reformulando una adscripción étnica en el marco de disputas político-culturales y cambios pronunciados (Hill, 1996), lo abordamos aquí como parte de los procesos de etnogénesis, procesos de larga duración en los que como planteamos se alternan distintos momentos de mayor o menor visibilización, y en los que nos interesa particularmente prestar atención a las experiencias de los niños y niñas.

Es en ese contexto, de cotidianas disputas por su legitimidad en tanto población y en tanto representantes mapuche, que estas organizaciones han recuperado y relocalizado en la ciudad el *katan kawin* y el *bakutuwn*. En ese sentido debe interpretarse el hecho de que tanto en los materiales de difusión distribuidos por las organizaciones como en las entrevistas que realicé con varios de sus miembros se explica insistentemente que, aunque tradicionalmente el *baku*, abuelo paterno, era quien transmitía su origen al niño a través del *bakutuwn*, en esta ocasión ese rol fue asumido por amigos o parientes elegidos por los padres, quienes fueron los encargados de aconsejar a los niños y entregarles un *xarilogko* (vincha mapuche), pues “*algunos no tienen a su baku vivo y otros lo tienen pero no se reconoce como mapuche, entonces no puede asumir el rol de baku*” (Miriam, miembro de una organización mapuche, 18/01/2004). Esto es visto como una modificación de lo tradicional y, acerca de ella, se ofrecen justificaciones orientadas a neutralizar discursos esencialistas que impugnen el sentido y el valor de la actividad emprendida. Conociendo la noción hegemónica según la cual los indígenas y sus tradiciones no deben supuestamente cambiar, al mismo tiempo “*la comparten, la confrontan, la niegan*” (Sider, 1994:116). No obstante, la aplicación no literal del término *baku* se corresponde con lo señalado por investigaciones históricas, que nos muestran que la articulación entre parentesco ritual y política entre los mapuche tiene en efecto profundos antecedentes^[12]. Tratándose de procesos de construcción y disputa por la hegemonía, “*sería ingenuo esperar que las ideas mapuche de la ‘auténtica cultura mapuche’ estén completamente libres de los sentidos hegemónicos que definen qué debe considerarse un ‘auténtico indígena’*” (Briones, 1999:31), pues “*los seres humanos construyen identidades pero no lo hacen bajo condiciones por ellos y ellas elegidas*” (Briones, 2007:68).

Al igual que para las niñas iniciadas en el departamento de Zapala en 2000, el *katan kawin* y el *bakutuwn* representaron para las niñas y niños de Neuquén Capital la separación de su condición anterior y tras un período liminar, su incorporación a un nuevo estatus. También aquí la transformación se vincula estrechamente con el conocimiento transmitido en el contexto ritual, aunque en este caso los niños y niñas han ido recibiendo tales saberes durante años, en el marco más formalizado de un amplio arco de actividades formativas desarrolladas por sus comunidades y organizaciones^[13]. Las ceremonias constituyeron asimismo oportunidades para la aplicación de otros “conocimientos recuperados” en los talleres de tejido, alfarería y *mapuzugun*. Por ejemplo, los niños más pequeños participaron en la elaboración de piezas de cerámica y tejidos que fueron entregados a los participantes del *katan kawin* y el *bakutuwn* como “presente” y “recuerdo”.

Así, el *katan kawin* y el *bakutuwn* son experimentados como “*un momento también muy especial, ya que se sella un compromiso entre baku (generación a generación) de proyectar el kimvn (conocimiento) familiar (kvpan), por eso se hace gybamtun (aconsejar) y pentukuwn (dar a conocer, hacerse ver, historiar)*” (Petrona Piciñam, comunicación personal, 25/01/2015).

En este contexto, los rituales se articulan con las actividades político-culturales en las que participan los niños desde pequeños pues, en tanto *picikeche*, pequeñas personas, se los considera en una etapa de formación, aunque –como se ha relevado etnográficamente– tal formación debe realizarse en y a través de la participación en el proyecto político-cultural de la organización y no en un ámbito asépticamente separado del “mundo adulto” (Szulc, 2015).

El *katan kawin* y el *bakutuwn* –al igual que otras actividades educativas– estuvieron explícitamente destinados a “*fortalecer la identidad de los niños mapuche residentes en la ciudad de Neuquén*”, resignificados como parte de la disputa por la autodeterminación. En esta ocasión, los consejos transmitidos fueron “*no perder la identidad, conocer nuestros principios*” (Valeria, 14 años).

Como ya planteamos en trabajos previos, se trata de una definición contestataria de lo mapuche en abierta confrontación con la neutralización de la conflictividad que promueven el gobierno provincial y la Iglesia Católica a través de la incorporación folclorizada de lo mapuche (Szulc, 2009; 2011b). Esto se hace explícito en la presentación del *katan kawin* y el *bakutuwn* como “ceremonias de reafirmación” del “ser mapuche” de niños y niñas, y del *xarilogko* entregado a los niños como símbolo de “*su identidad y su compromiso de*

reivindicar los derechos y existencia de su pueblo". Se produce entonces una cierta equiparación de ambos rituales, coincidente con la distribución más igualitaria de responsabilidades entre varones y mujeres dentro de las organizaciones, contrastante con la realidad rural. Esta equiparación se ha reforzado en documentos más recientes, como el proyecto del Registro Civil Mapuche de la Coordinadora Mapuche de Neuquén, en el cual se plantea que el *bakutuwn* es "una ceremonia social donde a un niño, niña, *pici wexu* o *pici zomo* se le coloca un nombre de un abuelo o abuela, bisabuelo, o el de algún mayor que haya trascendido en el pueblo mapuche", que en el caso de las niñas "se realiza a través del *katan kawíñ*" (Norgvbamtuleayíñ, 2006)^[14].

Al indagar lo que han implicado los rituales realizados en 2003, hemos advertido que el sentido que tienen para algunos niños de la ciudad de Neuquén se vincula estrechamente con la estructura interna de una de las organizaciones allí asentadas. En ese marco, el *katan kawíñ* y el *bakutuwn* marcaron el pasaje de los niños a un nuevo rol dentro del organigrama, denominado *pici kona* (pequeño *kona*) y *pici zomo* (pequeña mujer) situado entre los jóvenes *kona* (o guerreros) y los "*picikeche*", niños. Este nuevo estado supone un mayor compromiso y habilita a los niños a participar de algunas de las actividades de los *kona*, entre ellas la elaboración de una publicación, la organización de talleres de fortalecimiento del *coyke purun* en comunidades rurales en el caso de los varones y la coordinación de actividades para los *picikeche* que se realizan en la sede de Neuquén Capital, en el caso de las mujeres. Durante las reuniones de planificación de actividades formativas dirigidas a los *picikeche*, que compartí entre enero y marzo de 2004, observé cómo a las niñas y niños que habían pasado por el *katan kawíñ* y el *bakutuwn* en junio de 2003 se les asignaban responsabilidades como colaboradores, en lugar de como destinatarios, insistiendo reiteradamente en que "ya tienen otro rol". Partiendo de definiciones de roles mapuche preexistentes, en el contexto urbano se produce de este modo una reformulación de la organización del ciclo vital.

En junio de 2003, el *katan kawíñ* y el *bakutuwn* reunieron también a niñas y niños procedentes de comunidades rurales, en las cuales estas ceremonias no se practican. En no pocos casos se trata de comunidades en las cuales, además de la Iglesia Católica –que interpela a los niños como católicos a la vez que mapuche, recurriendo a la imagen de Ceferino Namuncurá como modelo de articulación coherente y aconflictiva–, diversas Iglesias evangélicas tienen una amplia y creciente incidencia entre la población mapuche, con la particularidad de que producen interpelaciones que los instan a renunciar a otras adscripciones, como católicos o como mapuche^[15]. Para esos niños, la iniciación ritual constituyó una fuerte instancia de recreación de su pertenencia mapuche, aun habiéndose desarrollado no sólo fuera de su comunidad sino en el ámbito no mapuche por excelencia, la ciudad. Una de ellas expresó esto como una paradoja, con la que abrimos el presente artículo: "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, la cual comporta entonces una comunalización mapuche que integraría tanto a la población rural como a la urbana, y que no se condice con la perspectiva predominante en su entorno comunitario, que impugna la pertenencia mapuche de quienes han migrado o han nacido en la ciudad.

Así, al igual que en el caso anteriormente analizado, la puesta en práctica del *katan kawíñ* y del *bakutuwn* en junio de 2003 formó parte de las disputas político-culturales en las que se encarna el proceso de etnogénesis mapuche, en este caso en la ciudad, dirigiendo un fuerte mensaje a la sociedad no mapuche. Al mismo tiempo, produjo una interpelación hacia los niños participantes y el conjunto de la organización y población mapuche, poniendo en juego nociones occidentales acerca de la niñez, como depositaria primordial del afecto familiar y, por tanto, aglutinante y convocante: "Logramos realmente sentirnos mapuche y unirnos como familia. Porque nosotros somos casi todos parientes, y hubo casos de familias que están distanciadas y que esa vez, porque eran los chicos, sus nietos, la luz de sus ojos, esa vez vinieron". (Paloma, educadora mapuche, 16/03/2004)

REVITALIZACIÓN DE RITUALES, NIÑEZ Y ETNOGÉNESIS

A partir de los casos aquí presentados, me interesa enfatizar en primer lugar que los procesos de etnogénesis no están restringidos al pasado, sino que se desarrollan en la actualidad en numerosos contextos, rurales y también urbanos, que corresponde analizar, explorando las complejas interrelaciones entre historias locales y globales (Hill, 1996). Puntualmente, sería un error analizar la dinámica de las organizaciones mapuche urbanas sólo en términos de comunidades locales, pues tanto sus discursos como sus prácticas interpelan como mapuche no sólo a niños y adultos residentes en la ciudad y en su barrio en particular, sino también a la población de las comunidades rurales y parajes no articulados como comunidad, es decir, al conjunto de la población de tal ascendencia en términos de pueblo-nación originario, trascendiendo fronteras entre Estados provinciales y nacionales. Al mismo tiempo, no debe omitirse la consideración de las prácticas y los vínculos que se van recreando a nivel micro, en los que encarnan los procesos de etnogénesis. En este sentido, resulta interesante pensar estos rituales como prácticas de familiarización, pues como ha planteado Ana Ramos (2008:62) *“la práctica de dar nombres, la adopción (crianza), la herencia de los conocimientos u objetos familiares y las experiencias compartidas crean las relaciones de parentesco y de consanguinidad”*, en el marco de procesos socioculturales e históricos por los cuales estas prácticas van entramando lazos y alianzas (Ramos, 2010).

En segundo lugar, se trata de procesos a la vez políticos y culturales, que producen modificaciones tanto en la vida material como en las subjetividades, como señala Guillaume Boccara (1999) con relación a la reestructuración mapuche de los siglos XVII y XVIII en la Araucanía chilena. De ahí la convergencia en los dos contextos aquí analizados de una proyección de la práctica ritual hacia el interior del grupo y también fuertemente hacia el exterior. La acción ritual produjo definiciones identitarias dirigidas tanto a los niños participantes y al conjunto de la comunidad y de la organización, como a la sociedad no mapuche en general.

Al igual que en la recuperación del *wiñoy xipantv*, la revitalización de rituales de iniciación mapuche mostró ser central para el desarrollo de los procesos de comunalización en ambos casos, a la vez que una clara intervención en la disputa de las comunidades –rurales y urbanas– por el reconocimiento de la vigencia y los derechos mapuche por parte de los sectores hegemónicos, brindando el contexto para *“canalizar demandas de una comunidad en particular, pero también para escenificar y fortalecer la lucha del pueblo mapuche como un todo”* (Briones, 2003:47), con la particularidad en este caso de poner en primer plano a los niños, como parte integrante de ese todo. Al mismo tiempo, estimuló la modificación del nivel subjetivo impulsada por los procesos de etnogénesis en curso. En los dos casos analizados el *katan kawitñ* y el *bakutuwn* operaron una transformación cualitativa en niñas y niños iniciados, no sólo como rito de pasaje entre grupos de edad, sino que implicaron la adquisición o profundización de un compromiso para con el grupo de pertenencia, sea éste una comunidad, una organización o el pueblo mapuche en su conjunto. De este modo, coincido con lo advertido por otros investigadores en cuanto a la centralidad de lo religioso en la emergencia y reemergencia de identidades étnicas, en este caso mediante la revitalización de rituales precoloniales (Hill, 1996). A su vez, quisiera enfatizar cómo, siguiendo a Ramos (2008: 75), *“las experiencias compartidas, heredadas o vividas redefinen los bordes, el interior y el exterior de las subjetividades”*.

En ambos casos, la recuperación de estos ritos de pasaje se entronca con la sostenida labor que las mencionadas organizaciones y comunidades vienen desarrollando con niños mapuche, en la que se transmiten mensajes identitarios que definen el “ser mapuche” como incompatible con las interpelaciones en términos nacionales y religiosos (tanto católicos como evangélicos), estrechamente vinculados al compromiso en la lucha por sus derechos como pueblo. De esta manera, se busca desarticular el planteo sincrético religioso que homologó la ritualidad mapuche a la católica, y en particular el *bakutuwn* al bautismo (Nicoletti, 1995).

La recreación de un ritual específico para los varones, el *bakutuwn*, sumado al anteriormente revitalizado *katan kawitñ*, generó entonces una instancia de inclusión para toda esta franja etaria. En ambos casos, se trata

de rituales que, marcando la transición a una nueva etapa, concretan la plena integración de los iniciados a la comunidad.

Mientras las organizaciones y las comunidades que han revitalizado estos rituales rechazan activamente la participación de los niños mapuche tanto en los ritos de iniciación católicos, como en los rituales nacionales instituidos por el sistema educativo –con el que suelen entrar abiertamente en conflicto al negarse a que los niños mapuche porten, escolten o prometan lealtad a las banderas argentina y neuquina–; los niños de otras comunidades mapuche de la provincia del Neuquén son interpelados desde el ámbito doméstico, comunitario y escolar mediante una integración no conflictiva entre lo argentino, lo neuquino, lo cristiano y una definición despolitizada de lo mapuche (Szulc, 2009).

A través de la ampliación de prácticas formativas y rituales mapuche –como las abordadas en el presente artículo–, las organizaciones con liderazgo y filosofía mapuche confrontan el histórico accionar de instituciones estatales y religiosas sobre el contingente infantil de su población, impugnando las adscripciones mediante las cuales se los ha incorporado en forma subordinada y buscando marcar como propio el campo de la niñez mapuche. Así, la ritualización en el siglo XXI está poniendo en cuestión la ruralización de lo indígena y la legitimidad de la intervención de las instituciones estatales y religiosas sobre la niñez mapuche. Al mismo tiempo, en el marco de estos rituales se reactualiza la forma mapuche de conceptualizar la niñez, al asignarles a los niños capacidad de decisión e iniciativa, e incluirlos plenamente en los procesos político culturales de su pueblo (Szulc, 2011a).

Esta resignificación de los rituales no debe interpretarse como una “contaminación” de la tradición, sino como un claro ejemplo del carácter construido, disputado y dinámico de las tradiciones. Por un lado, se recrean lógicas de larga data como la interpenetración del lenguaje del parentesco y la política (Boccaro, 2000; Nacuzzi, 1998; Salas, 1999). Por otro lado, en los últimos años esta disputa se expresa cada vez más en el lenguaje de la Convención Internacional de los Derechos del Niño, lógica hegemónica con la cual las organizaciones mapuche también buscan relegitimar lo propio^[16]. Queda así en evidencia tanto la capacidad creativa de los grupos indígenas, como el “efecto no deseado” de la globalización de entregarles “*a las minorías étnicas al igual que a las mayorías nacionales, herramientas para oponer resistencia o cuestionar el modelo ideológico dominante*” (Boccaro, 2000:22).

Por último, es ineludible señalar que los procesos de etnogénesis no son unívocos, unidireccionales ni irreversibles. Los esfuerzos por crear identidades perdurables no siempre son efectivos, no sólo debido a factores externos sino a las lógicas internas de los pueblos indígenas que pueden y suelen generar fragmentaciones, enfrentamientos facciosos, pues los procesos de etnogénesis arraigan no sólo en los conflictos entre un pueblo indígena y los sectores dominantes sino también en las tensiones internas e interindígenas (Hill, 1996). Se trata entonces de “*procesos de formación de grupo en constante redefinición por las presiones que se ejercen hacia su desmembramiento y descaracterización*” (Briones y Ramos, 2016:16). Como ha planteado Lazzari (2017:45), “*la percepción de esta historicidad dis-continua se refleja en imaginarios cíclicos en los que alternan planicies, mesetas y picos de existencia visible junto a valles y simas de existencia invisible*”.

En ese sentido, en los dos casos aquí abordados, las tensiones internas son la regla antes que la excepción. A pesar de que en el proceso de comunalización, y de acuerdo con su práctica política, suelen silenciar estas diferencias, a la vez que acentúan las de cada grupo respecto de quienes no pertenecen a él (Brow, 1990), la conflictividad interna produce continuamente la desafiliación de ciertos integrantes, generándose en ocasiones un compás de espera cuya salida es incierta.

Sin embargo, las tensiones internas, que por momentos han puesto en duda la continuidad misma de la “joven” comunidad rural, no deben oscurecer el hecho de que los niños integrantes de la misma continúan autoidentificándose y accionando como mapuche, remitiendo a toda una serie de experiencias cotidianas, rituales y políticas que ya forman parte de sus trayectorias de vida o *habitus*, entendido no como una estructura que determina las estrategias de los agentes sino más bien como un conjunto de principios

generadores de prácticas, aficiones, esquemas de clasificación, de visión y de división, a partir del cual cada agente actúa (Bourdieu, 1997).

En ambos casos, entonces, la ritualización ha nutrido efectivamente un sentido de pertenencia mapuche que involucra aspectos afectivos y cognitivos (Brow, 1990) que, a pesar de desencadenarse ante cierta coyuntura, no mueren con ella, pues comportan en muchos casos una rearticulación de las subjetividades de estos niños y niñas que, sin embargo, tampoco debemos tomar como definitiva.

REFERENCIAS

- Aravena, Andrea 2000. "La identidad indígena en los medios urbanos. Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago". En: Boccara, Guillaume y Sylvia Galindo (Eds). *Lógica Mestiza en América*. Temuco: Universidad de la Frontera, pp. 165-193.
- Boccara, Guillaume 2000. "Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político". En: Boccara, Guillaume y Sylvia Galindo (Eds.) *Lógica Mestiza en América*. Temuco: Universidad de la Frontera, pp. 21-60.
- Boccara, Guillaume 1999. "Etnogénesis mapuche: Resistencia y reestructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)". En: *Hispanic American Historical Review* Vol. 79, N°3, pp. 425-461.
- Bordegaray, Dora y Gabriela Novaro 2004. "Educación intercultural y políticas de estado. ¿Más allá de los programas compensatorios?". En: *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Villa Giardino, Universidad Nacional de Córdoba.
- Bourdieu, Pierre 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Briones, Claudia 2016. "Caminos de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de *comunidad* en la Norpatagonia argentina". En: Briones, Claudia y Ana Margarita Ramos (Comp.) *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*. Universidad Nacional de Río Negro, pp. 53-70.
- Briones, Claudia 2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". En: *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, N°6, pp. 55-83.
- Briones, Claudia 2005. "Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Briones, Claudia (Ed.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 11-43.
- Briones, Claudia 2003. "Re-membering the Dis-membered: A drama about mapuche and anthropological cultural production in three scenes". En: *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 9, N°1, pp. 31-58.
- Briones, Claudia 1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Doctoral Dissertation, Ann Arbor, University of Texas at Austin.
- Briones, Claudia y Walter Delrio 2007. "La conquista del desierto" desde perspectivas hegemónicas y subalternas. En: *Runa*, Vol. 27, N° 1, pp. 23 -48.
- Briones, Claudia y Ana Margarita Ramos (Comp.) 2016. *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*. Universidad Nacional de Río Negro.
- Brow, James 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". En: *Anthropological Quarterly* N°63, pp. 1-6.
- Cohn, Clarice 2005. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Delrio, Walter 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Escolar, Diego 2003. *Identidades emergentes y modos de producción de soberanía estatal en Cuyo: el debate huarpe en la actualidad*. Tesis de doctorado en Antropología, FFyL, UBA.
- Falaschi, Carlos 1994. *La Confederación Indígena Neuquina*. En: Serie La tierra indígena Americana N° 4, I.R.E.P.S. – A.P.D.H. Neuquén: Nq. Editores.

- Hall, Stuart 1986. "Gramsci's Relevance for the study of Race and Ethnicity". En: *Journal of Communication Inquiry*, Vol. 10, N° 2, pp. 5-27.
- Hill, Johnathan 1996. "Introduction". En: Jonathan Hill (ed.) *History, Power & Identity. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992*. University of Iowa Press, pp. 1-19
- Langness, Lewis y Frank, Geyla 1981. *Lives. An Anthropological Approach to Biography*. California: Chandler & Sharp.
- Lazzari, Axel. 2017. "¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando dis-continuidades y re-emergencias". Dossier "Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina". *Conversaciones del Cono Sur*. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA. Vol. 3 N°1: 43-50. <https://conosurconversaciones.wordpress.com/>
- Lenton, Diana. 2010. "Política indigenista argentina: una construcción inconclusa". En: *Anuário Antropológico 2009* 1, pp. 57-97. <https://journals.openedition.org/aa/781>
- Milstein, Diana 2006. "Y los niños, por qué no? Algunas reflexiones sobre un trabajo de campo con niños". En: *Avá* N° 9, Posadas: PPAS, pp. 49-59.
- Mouffe, Chantal 1988. "Hegemony and New Political Subjects: Toward a New Concept of Democracy". En: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Eds) Urbana, University of Illinois, pp. 89-101.
- Myherhoff, Barbara 1992. "Life History among the Elderly: Performance, Visibility and Re-membering". En: *Remembered Lives*, University of Michigan Press, pp. 231-247
- Nacuzzi, Lidia 1998. *Identidades Impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Nicoletti, María Andrea 1995. "Misioneros salesianos e indígenas patagónicos: Predicando entre mapuche y fueguinos", s/d.
- Norgybantuleayín 2006. *Meli Folil Kupan*, Neuquén, Coordinadora Mapuche de Neuquén.
- Nunes, Angela 1999. *A sociedade das crianças A'uwe-Xavante: por uma antropologia da criança*. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional.
- Ramos, Ana 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas Mapuches-Tehuelches en contextos de desplazamientos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, Ana 2008. "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". *World Anthropologies Network E-Journal* N°4, pp. 57-79. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Ramos, Ana y Walter Delrio 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". En: Claudia Briones (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp.79-119.
- Rodríguez, Mariela Eva 2017. "Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina". *Conversaciones del Cono Sur*. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA. Vol. 3, N°1, pp. 1-7. <https://conosurconversaciones.wordpress.com/>
- Rodríguez, Mariela Eva 2008. Camusu Aike. De la visibilización en los archivos a la re-visibilización como comunidad. *III Jornadas de Historia de la Patagonia*. (m.i.)
- Salas, Adalberto 1999 "Terminología mapuche del parentesco y prácticas tradicionales de matrimonio. Contribución a los estudios etnolingüísticos mapuches". En: *Austerra*, N° 1, pp. 61-68.
- Sider, Gerald 1994. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern United States". En: *Identities* Vol. 1, N°1, pp. 109-122.
- Szulc, Andrea 2016. "Infancias y derechos indígenas en la Argentina: reflexiones desde la antropología". En: *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, Vol.17, N° 2. Faculdade de Direito de Vitoria, Brasil, pp. 19-49. Disponible : <http://sisbib.fdv.br/index.php/direitosegarantias/article/view/792>
- Szulc, Andrea 2015. *La niñez mapuche. Sentidos de pertenencia en tensión*. Buenos Aires: Biblos.

- Szulc, Andrea 2012. “El poder de nominar. Los nombres de los niños y niñas mapuche como campo de disputa”. En: *Runa, Archivo para las ciencias del hombre*, XXXIII, (2), pp. 175-192.
- Szulc, Andrea 2011a. “Esas no son cosas de chicos. Disputas en torno a la niñez mapuche en el Neuquén, Argentina”. En: *Etnografías de la infancia: discursos, prácticas y campos de acción*. David Poveda, Adela Franzé y María Isabel Jociles (coord.) Madrid: La Catarata, pp. 77-107.
- Szulc, Andrea 2011b. “Mi peñi Ceferino. Disputas identitarias en clave religiosa en torno a niños mapuche del Neuquén”. En: *Revista TEFROS*, Vol. 9. Disponible en: <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/vol9n1P11/cuadernos/Szulc.pdf>
- Szulc, Andrea 2009. “Becoming Neuquino in Mapuzugun (Mapuche language): Teaching Mapuche Language and Culture in the Province of Neuquén, Argentina”. En: *Anthropology and Education Quarterly*, Vol. 40, N° 2, pp 129-149.
- Szulc, Andrea 2004. “La antropología frente a los niños: De la omisión a las culturas infantiles”. *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Villa Giardino, Córdoba, Publicación electrónica.
- Turner, Victor 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- UNC-APDH 1996. Defensa y reivindicación de Tierras indígenas. Proyecto Especial de Extensión D015 F.D.C.S. Informe Final. Período 01/03/1994 al 30/04/1996, Neuquén.
- Villagra, Rodrigo 2008. “Los liderazgos enlhet-enenlhet. Los cambios, las continuidades, las paradojas”. En: José Braunstein y Norma Meichtry, *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste, pp. 117-133.
- Whitten, Norman 1996. “Ethnogenesis”. En: David Levinson y Melvin Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology* Vol. 2. New York, pp. 407-411.

NOTAS

- [1] Se denomina de ese modo a los pobladores rurales asentados en tierras fiscales.
- [2] Utilizo para los términos en *mapuzugun*, la lengua mapuche, letra cursiva y el grafemario Ragileo, adoptado por diversas organizaciones mapuche de Neuquén; excepto para el vocablo “mapuche”, cuya grafía en Ragileo es *mapuce*, y otros términos que finalizan con el sufijo *che*.
- [3] Una primera aproximación a los materiales aquí analizados se publicó en Szulc (2015).
- [4] En los últimos años algunos colegas vienen avanzando en el análisis de procesos de reemergencia, sobre todo en relación con pueblos indígenas declarados “extintos” (Rodríguez, 2017; Lazzari, 2017). Como ha planteado Lazzari (2017:45) “*voces como reemergencia, revisibilización, resurgimiento o incluso retorno y viaje de la vuelta son compatibles con la agenda conceptual que sugiere el término etnogénesis. Todos estos términos enfatizan la idea de un desarrollo de larga duración –una génesis histórica continua– como marco general en el que se incluye una dis-continuidad y re-emergencia vivida por los actores*”.
- [5] No es mi intención realizar un análisis interno de estos rituales, por lo cual la descripción será breve.
- [6] Se omite aquí, entre otros datos, el nombre de la comunidad de pertenencia de mis interlocutores, a fin de preservar su anonimato.
- [7] Existían ya antecedentes de revitalización de ambos rituales en el contexto chileno (Aravena, 2000), población con la que las organizaciones del Neuquén han mantenido no solo un intercambio fluido (Falaschi, 1994; Briones, 1999) sino asimismo lazos de parentesco. Como anticipamos, la recuperación de los rituales se nutrió asimismo de un trabajo de investigación que los propios mapuche realizaron entrevistando a sus mayores.
- [8] Para un análisis del proceso de recuperación de esta ceremonia ver Briones (2003).
- [9] Ceremonia comunitaria anual.
- [10] Se refiere a una relación de pareja.

[11] Para un abordaje de los disímiles derroteros seguidos por la población indígena sometida por las campañas militares de fines del siglo XIX, véanse Delrio (2005), Briones y Delrio (2007) y los trabajos compilados por Briones y Ramos (2016).

[12] Por ejemplo, véase el análisis de Walter Delrio (2005:37) sobre el caso del *logko* Miguel Ñancuche Nahuelquir.

[13] Para un análisis de tales actividades formativas mapuche ver Szulc (2015).

[14] Para un análisis de este proyecto ver Szulc (2012).

[15] Para un análisis de este tema ver Szulc (2011b).

[16] Para un análisis del interjuego en torno a los Derechos del Niño, la Niña y el Adolescente y a los Derechos Indígenas, ver Szulc (2016).