











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 KAWIÑ EN UNA “NUEVA COMUNIDAD” RURAL, 2000

En el *katan kawiñ* 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 kawiñ* 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 kawiiñ* 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 *pijañ 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 kawiiñ* profundizó el adquirido al recibir el cargo de *kajfv malen*, cargo que





*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 kawñ* 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 kawñ*, 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

membros 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”* (Escar, 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



## NEUQUÉN CAPITAL, 2003

La segunda edición del recuperado *katan kawitñ* 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 Pvjv* y el Centro de Educación Mapuche *Norgvbamtuleayitñ* 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 kawíñ* y el *bakutuwvn*. 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 *bakutuwvn*, 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







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 kawñ* y del *bakutuwvn* 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 kawíñ* 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 *bakutuwvn* al bautismo (Nicoletti, 1995).

La recreación de un ritual específico para los varones, el *bakutuwvn*, 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



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 BIBLIOGRÁFICAS

### **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.

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. "Camino 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.

2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías".

En: *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, N°6, pp. 55-83.

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.

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.

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*. Ethno-

*genesis 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.

**Norgvbantuleayíñ**

2006. *Meli Folil Kypan*, 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 con-*

*textos de desplazamientos*. Buenos Aires: Eudeba.

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](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 indígenas 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/>

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>

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

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.

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.

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>

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.

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. \*