



El poder de nominar. Los nombres de los niños y niñas mapuche como campo de disputa

Autor:
Szulc, Andrea

Revista:
Runa: archivo para las ciencias del hombre

2012, 33(2), 175-192



Artículo



EL PODER DE NOMINAR. LOS NOMBRES DE LOS NIÑOS Y NIÑAS MAPUCHE COMO CAMPO DE DISPUTA

Andrea Szulc*

Resumen

En la provincia del Neuquén abundan casos en que personal del Registro Civil o del sistema educativo ha objetado la inscripción o utilización del nombre mapuche de un niño/a. Al mismo tiempo, entre la población mapuche se vienen registrando iniciativas individuales y estrategias colectivas de autoreconocimiento, recuperación cultural y demandas de reconocimiento estatal del modo mapuche de elección y atribución de los nombres, y de su particular *ontología*.

Como una piedra de toque, los nombres de estos niños nos permitirán conocer las dispares definiciones de lo mapuche, en ocasiones contradictorias, que promueven diversos actores y agencias en la provincia del Neuquén.

Veremos cómo a través de sus prácticas los niños y los "otros" –adultos, comunidades y organizaciones mapuche, iglesias católica y evangélicas, docentes y funcionarios estatales– hacen del acto de nominar una de las arenas en las cuales crecientemente se disputa la identidad de los niños mapuche del Neuquén.

Palabras Clave: Niñez; Mapuche; Identidad; Nombres; Hegemonía

THE POWER OF NOMINATING. MAPUCHE CHILDREN'S NAMES AS A FIELD OF DISPUTE

Abstract

In the province of Neuquén, civil registry staff and schoolteachers often reject the registration or use of Mapuche children's names. At the same time, Mapuche people have been developing individual initiatives as well as collective strategies to strengthen their self-identification, cultural revitalization and demands for official acknowledgment of the particular "ontology" of Mapuche names as well as the ways of selecting and assigning them.

The names of these children, as a touchstone, will enable us to recognize the different and occasionally contradictory definitions of Mapuche identity, promoted by various social actors in the province of Neuquén.

We will see that through their practices Mapuche children and "others" –Mapuche adults, communities and organizations, Catholic and Evangelical churches, teachers and State officials– turn the act of nominating into one of the arenas in which Mapuche children's identity is increasingly disputed.

Key Words: Childhood; Mapuche; Identity; Names; Hegemony

* Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología (UBA). Investigadora Asistente Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Correo electrónico: andrea.szulc@gmail.com Fecha de realización: Mayo 2012. Fecha de recepción: Junio 2012. Fecha de aprobación: agosto de 2012.

O PODER DE NOMEAR. OS NOMES DE CRIANÇAS MAPUCHE COMO CAMPO DE DISPUTA

Resumo

Em Neuquén, província localizada no sul da Argentina, é comum que o sistema educativo e o Registro Civil neguem a inscrição ou cadastramento de nomes mapuches de crianças e jovens. Simultaneamente, a população mapuche vem desenvolvendo, por meio de iniciativas individuais e estratégias coletivas, um processo de auto-reconhecimento e revitalização cultural, demandando ao Estado o reconhecimento da *ontologia* particular, modos de escolha e de atribuição dos nomes em língua mapuche.

Assim, a análise desta questão nos permitirá conhecer definições díspares do mapuche, por vezes contraditórias, que promovem diferentes atores e agências na província de Neuquén.

Veremos como através das práticas das crianças e dos “outros” –adultos, comunidades e organizações mapuche, igrejas católica e evangélica, docentes e funcionários do Estado– o ato de colocar nomes se torna crescentemente uma das arenas de disputa da identidade das crianças mapuche na província de Neuquén.

Palavras-chave: Infância; Mapuche; Identidade; Nomes; Hegemonia

INTRODUCCIÓN

Tanto la Constitución Nacional como la Convención Internacional de los Derechos del Niño y la Ley Nacional 18.248 reconocen el derecho a la identidad, y a la identidad cultural específicamente. La mencionada ley establece que son los progenitores quienes eligen libremente el nombre de pila que llevarán sus hijos, determinando explícitamente que “(...) podrán inscribirse con nombres aborígenes o derivados de voces aborígenes autóctonas y latinoamericanas”. Sin embargo, el nombre que cada uno de nosotros lleva es producto no sólo de la decisión de nuestros padres –entre quienes a su vez puede haber disenso al respecto– sino de la interpretación que en la práctica cotidiana hacen las diversas oficinas del Registro Civil de las salvedades previstas por la ley para los nombres “(...) extravagantes, ridículos, ajenos a nuestras tradiciones, que susciten equívoco respecto al sexo, apellidos como nombre, primer nombre idéntico entre hermanos vivos y más de tres nombres”.¹ Así, aunque en principio puedan parecer meros “datos” al igual que la nariz y otros rasgos físicos, los nombres están sujetos a presiones, decisiones y regulaciones más allá del fuero individual y familiar.

Con respecto al caso mapuche, abundan en la provincia del Neuquén casos en los que el personal del Registro Civil ha desalentado o negado la inscripción del nacimiento de un niño con nombre mapuche, o ha rechazado su grafía, y casos en los que se ponen objeciones al momento de comenzar la escolaridad, como relata por ejemplo esta pareja:

Madre: Sí, no querían aceptar que le pusiéramos *Awkiñ*,² porque no sabían qué quería decir.

Padre: ‘¿Qué van a saber ustedes, si no son mapuche?’ le digo yo. ‘Yo sí sé, por eso se lo voy a poner’.

Madre: Cuatro años después tuvimos la misma discusión. Cuando fue a la escuela y la maestra no sabía qué decirle.

Padre: Sí ¿Qué cosa, no? Sin embargo pueden decir (parodiando la pronunciación inglesa) Jonathan, Alexis, Robin, John, eso sí pueden decir, pero nombres mapuche no ¡imposible pronunciarlo!

Se vuelve entonces imprescindible una indagación de este tema en la esfera de las prácticas sociales y no sólo en el plano normativo. Pues –además de los imponderables de la inscripción del nombre en la documentación– los sujetos van siendo nombrados de esa u otra manera, de acuerdo con su trayectoria y con los mandatos del sistema educativo y los medios masivos de comunicación, que informalmente promueven o censuran determinados nombres. El nombre, al igual que la apariencia personal,³ no constituye entonces un elemento dado –como lo es en la ficción del mundo de *Anarres*–⁴ sino que se revela como objeto de acción y conflictividad sociocultural.

Tal conflictividad forma parte de las disputas por la hegemonía que, partiendo de la concepción gramsciana acerca de “lo hegemónico” (Gramsci, 1970), y siguiendo a R. Williams, definimos como un proceso históricamente cambiante en el cual de modo conflictivo y siempre precario se van consagrando determinados significados y valores que “(...) en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente” (Williams, 1997: 131).

A partir entonces de una conceptualización de la niñez como campo de disputas por la hegemonía y de los niños y niñas como sujetos sociales e interlocutores competentes, este artículo explora cómo los nombres con que se inscribe y/o designa cotidianamente a estos niños y niñas nos permiten, cual piedra de toque –jaspe negro que al frotarlo revela en qué medida lo que brilla es oro–, conocer las construcciones de lo mapuche, no sólo diversas sino abiertamente contradictorias, que promueven distintos actores y agencias en la provincia del Neuquén, incidiendo significativamente en si y cómo acceden estos niños y niñas a su derecho a la identidad.

Estas disputas contemporáneas en torno a los nombres de los niños y niñas mapuche, han ganado notoriedad en los últimos años a través de diversas iniciativas individuales y estrategias colectivas de autoreconocimiento, recuperación cultural y exigencias de reconocimiento estatal del modo mapuche de elección, atribución y modificación de los nombres, y de su particular *ontología*. Iniciativas que han quedado plasmadas en el año 2006 en la puesta en marcha del *Meli Folil Kupan*, registro civil *mapuce*; proyecto que analizaremos aquí atendiendo a esas prácticas que durante años lo fueron perfilando.

Analizaremos para ello materiales originales producto del relevamiento etnográfico realizado a partir del año 2001 en la zona centro y sur de la provincia del Neuquén en el marco de una investigación más amplia sobre la construcción de subjetividades múltiples entre niños mapuche.⁵ Teniendo en cuenta que la migración de los jóvenes mapuche de las comunidades rurales a las ciudades es un fenómeno constante e históricamente profundo, a ambos márgenes de la cordillera de los andes (Radovich y Balazote, 1992; Aravena, 2002; Hernández, 2003), y que se ha estimado que en el caso mapuche más del 70 % de la población⁶ reside en zonas urbanas, incluimos en el análisis datos

correspondientes tanto a ámbitos rurales como a las ciudades de Junín de los Andes y Neuquén capital, contexto este último en el cual se trabajó específicamente en un barrio periférico,⁷ con población mapuche que integra organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche (Briones, 1999),⁸ cuya producción escrita –folletos, ponencias– se analiza aquí en conjunto con documentación judicial, periodística y con los materiales etnográficos. La estadía en el lugar –sumada a la co-residencia– me permitió compartir con los actores sociales espacios diversos de interacción cotidiana –como sus hogares, la escuela, el comedor, la posta de salud, la sede de la organización– y no tan cotidiana, como determinadas ceremonias y actividades formativas mapuche de carácter extraordinario, como los “campamentos”.⁹

Por último, resulta relevante anticipar que evitaremos aquí utilizar los nombres o iniciales de los interlocutores al citar sus dichos, indicando no obstante si se trata de docentes, integrantes de comunidades u organizaciones mapuche, adultos o niños. Tampoco identificaremos en cada cita la organización de pertenencia de los militantes mapuche ni la comunidad en la que se desempeña cada docente, médico o agente sanitario, porque de hacerlo devendrían fácilmente identificables para quienes integran su entorno. Incluiremos sí algunos de los nombres propios en disputa, pero privados de su contexto, de modo de evitar su identificación con un individuo determinado.

Pues, como bien afirman Langness y Frank (1981), la preservación de la privacidad de quienes voluntariamente comparten con el/la investigador/a sus experiencias y puntos de vista resulta no sólo fundamental, sino también problemática. Sin embargo, ello no nos libera de realizar todo lo posible y necesario para preservar la identidad y privacidad de nuestros interlocutores, aun cuando en este caso, en que nos centramos particularmente en los nombres propios, nos resulte complejo.

En este punto, considero relevante referir ciertas especificaciones derivadas del hecho de trabajar antropológicamente con niños. En principio, la asimetría fundante de las relaciones entre niños y adultos nos obliga a ser aún más cuidadosos en la práctica y difusión de nuestra investigación. Por ejemplo, la realización y eventual difusión de la historia de vida de un niño o niña requiere no sólo su propio consentimiento sino también el de los adultos a cargo de él o ella, pudiendo ello dar lugar a tensiones y conflictos en los cuales el niño suele hallarse en desventaja. Este hecho, aparentemente superficial o “natural”, no debe ser subestimado, pues da cuenta de las prácticas y representaciones sociales hegemónicas respecto de los niños.

A su vez, no debemos olvidar que existe –tanto a nivel nacional como provincial–¹⁰ legislación que dispone la reserva de la identidad de niños y adolescentes, estableciendo penas para quienes violen este derecho. Del mismo modo, el carácter tradicionalmente intervencionista del accionar estatal sobre los niños de sectores sociales subordinados –aun influido por el modelo tutelar– exige una práctica de investigación responsable y criteriosa que evite dar lugar a consecuencias no deseadas.¹¹

EL PODER DE NOMINAR EN DISPUTA: ALGUNOS ANTECEDENTES

En Neuquén, la conflictividad en torno al poder de nominar se vincula entrañablemente con el proceso histórico de incorporación de la población mapuche al Estado-Nación en términos política y económicamente subordinados, tras la conquista militar de su territorio. En este proceso, junto con la nación argentina y con la provincia se han ido recortando distintos tipos de “otros internos” –grupos excluidos de los atributos definidos como nacionales (Briones, 1999).

La pretensión del estado nacional de imprimir determinada identidad sobre su población, regulando –entre otras cosas– los nombres admitidos, puede remontarse hasta fines del siglo XIX. Como señala Teobaldo, ante la ausencia de Iglesias, la extensión del sistema educativo se motorizó muchas veces para evitar la inscripción de niños nacidos en Argentina en los juzgados de paz chilenos. Los salesianos¹² en este punto actuaron conjuntamente con el estado, como lo evidencia por ejemplo la fundación de la misión de Chos Malal –1888–, al norte del triángulo neuquino, precisamente a partir de esa misma preocupación (Teobaldo, 2000), y el hecho de que facilitaran sus instalaciones de Junín de los Andes al funcionario a cargo del registro civil de nacimientos, matrimonios y defunciones.

A partir de la provincialización del Neuquén –sancionada en 1955, mediante la Ley 14 408– el estado provincial, que históricamente ha respondido a las demandas del sector mapuche desde el ámbito de la Acción Social, implementando relaciones clientelares y estrategias de cooptación a la vez que desechando los planteos de fondo (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2005), ha destinado al mismo tiempo considerables esfuerzos a la construcción de un sentido de pertenencia provincial.

Tal identidad provincial se ha caracterizado hegemonícamente por una manifiesta confrontación con el estado nacional y una incorporación simbólica de lo mapuche como “(...) una de las figuras emblemáticas de lo local” (Mombello, 2005: 174) de cara a las negociaciones político-económicas hacia fuera, pero también a la comunalización hacia adentro (Briones, 1999). Desde esta agencia se ha promovido entonces un proceso de comunalización (Brow, 1990) en torno a “lo neuquino”, reinscribiendo “lo mapuche” según un modelo de pluralismo basado en la subordinación tolerante, como estrategia de producción de consenso y construcción de hegemonía cultural, que a pesar de reconocer en cierta medida la heterogeneidad no cuestiona “(...) lo deseable e inevitable de la homogeneización en el largo plazo” (Briones, 2001: 18).

El proceso histórico de incorporación subordinada de la población mapuche, supuso en muchos casos la “donación” de nombres y apellidos criollos como parte de la proyectada invisibilización de su alteridad. En otros casos, durante el servicio militar los hombres recibían del personal castrense un “nombre cristiano” y “(...) los oficiales lo hacían utilizar su nombre mapuche como apellido” (Hilger, 1957: 284 [traducción propia]), o esto último ocurría al inscribir el nacimiento de los hijos. Según fuentes etnográficas, en la década de 1950 la mayor parte de los niños habían recibido un nombre occidental, ya sea al ser bautizados, ya sea al ser inscriptos por las autoridades civiles. Uno de los informantes de Hilger planteó

como ejemplo el caso de los Lienlaf, cuyos seis hijos pasaron a usar su nombre mapuche como apellido al bautizarse, legaron ese apellido a sus hijos, y entonces ninguno de ellos incluía “Lienlaf” al decir o firmar su nombre (Hilger, 1957).

El proceso de reemplazo de los nombres mapuche por un nombre de pila cristiano y un apellido mapuche o bien criollo, se refleja hoy en día en los nombres de la actual población adulta.¹³

Los nombres y apellidos no deben entonces tomarse meramente como “dato”, sino problematizarse, entendiéndolos como parte de la economía política de la diversidad imperante en el Neuquén, cuya historicidad es insoslayable. Las palabras –ha escrito Bourdieu–, “(...) los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la imposición del principio de visión y de división legítimo (...)” (2007: 137).

En los últimos años se observan en torno a los nombres de los niños y niñas algunos interesantes emergentes que suponen interpelaciones a los niños como pertenecientes a diferentes conjuntos sociales. La creciente elección de nombres bíblicos como Efraín o Jeremías acompaña la progresiva penetración de iglesias evangélicas en ciertas comunidades,¹⁴ donde paralelamente son cada vez más los niños menores de 5 años inscriptos con nombres de origen anglosajón como Brian o Evelyn, lo que suscita en ocasiones comentarios críticos, como el de un docente mapuche que exclamó: “¡Mirá los nombres que les pusieron!”.

En otras comunidades, por otro lado, se están desarrollando procesos de recuperación cultural –en particular en comunidades rurales recientemente conformadas en términos formales, en pleno proceso de etnogénesis, y en la ciudad de Neuquén capital– que multiplican y diversifican los mensajes identitarios que interpelan a los niños como mapuche. A la revitalización de prácticas rituales –en las cuales se promueve fuertemente la participación de los niños–, se suma la creciente elección de nombres mapuche para los niños que van naciendo. Por ejemplo, en uno de los casos trabajados, una comunidad “nueva”, la mayor parte de los integrantes mayores de 13 años llevan nombres de origen no-mapuche, mientras gran parte de los nacidos a partir del año 1999 llevan nombres en *mapuzugun*, el “habla de la tierra”. En este sentido, el momento de conformación de la comunidad aparece como punto de inflexión, marcando claramente un antes y un después.

En algunos casos, se trata de comunidades que se han conformado amparadas por organizaciones mapuche de segundo grado, en las que se articulan las diferentes comunidades, entre cuyos miembros se viene dando un proceso similar desde mediados de los años ‘80.

De hecho, la elección de nombres mapuche ha sido una de las prácticas de “recuperación cultural” desplegadas en primer término entre los miembros de las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche (Briones, 1999). Muy tempranamente se procuró re-nombrar a niños, adolescentes y adultos nacidos con anterioridad al despertar político cultural, como relató una adolescente: “(...) hace mucho, cuando éramos chiquitos en la organización decidieron que los que no tenían nombre mapuche se pusieran uno. Y a partir de eso nos llamamos así, aunque en el documento tengan otro nombre”. Algunos miembros adultos de

las organizaciones manifestaron cierto extrañamiento ante los nombres que ellos mismos eligieron para sus hijos antes de reconocerse como mapuche, como planteó por ejemplo una de las referentes:

Traía toda esa carga, viste, de que a X. [su hijo mayor, utiliza el nombre mapuche] no le había puesto *ni un* nombre mapuche, ni había podido *pensar* en un nombre mapuche porque yo no tenía *ni idea* de lo que era el pensamiento mapuche, y cuando ni bien me di cuenta, cuando X. tenía dos años yo decía “¡Pero mirá lo que hice! ¡Mirá lo que hice...! ¡Un nombre más en castellano que Manuel no le podría haber puesto!”

El joven en cuestión, más allá de haber sido inscripto con ese nombre en castellano, se presenta y es nombrado cotidianamente con un nombre mapuche que, como muchos otros jóvenes y adolescentes, adquirió en una casi legendaria actividad, recordada por ejemplo en los siguientes términos por una integrante de 14 años: “Me llamo W. (explica el significado) desde los 5 años. Desde ese día en que se hicieron ahí en la Ruka carteles con los nombres y cada chico eligió el suyo apuntando, porque todavía no sabíamos decirlos bien”.

Muchos niños han tomado esta práctica como un modo legítimo de efectivizar la incorporación de alguien a su grupo de pertenencia, lo cual llevó por ejemplo a uno de ellos a proponer a sus pares, durante una entrevista grupal, que me pusieran un nombre mapuche. El nombre deviene así en diacrítico clave de la identidad mapuche, como se evidencia en lo dicho por un niño de 8 años: “La *Ayliñko* antes no era mapuche. Ahora sí, porque se puso un nombre mapuche”.

Entre muchos de los adolescentes miembros de las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche, se ha constatado una apropiación del nuevo nombre, tanto en lo que manifiestan al referirse al tema explícitamente como en sus interacciones cotidianas, según se registró gracias a la co-residencia y a la observación participante desarrollada en los ámbitos doméstico y organizacional. Esta apropiación no es meramente nominal sino que da cuenta de cómo el acto de nombrar construye performativamente identidades (Butler, 1998).

En ese sentido, en estas disputas por el poder de nominar, he registrado cómo desde la década del 2000 algunos de dichos adolescentes han avanzado un poco más en esta misma dirección, presentándose a hacer el trámite obligatorio para la renovación de su Documento Nacional de Identidad (DNI) correspondiente a los 16 años de edad usando *xarilogko* (vincha tradicional mapuche). Ante el pedido de los encargados de tomar la correspondiente fotografía de que se quitaran esa prenda, han respondido una y otra vez en forma negativa, abriendo una nueva veta de conflicto por la cual visibilizar la cuestión mapuche y poner en debate sus derechos específicos. Se trata de “(...) estrategias de presentación de sí (...) destinadas a manipular la imagen de sí y sobre todo (...) de su posición en el espacio social” (Bourdieu, 2007: 137). Y podemos sostener que estas prácticas construyen performativamente identidades pues “(...) buscan explícitamente impactar en el espacio público de modo de refrendar o disputar significados con base en conductas restauradas que apuestan fuertemente a la dimensión estética, a la capacidad de significación alojada en las formas más que en los contenidos” (Briones, 2007: 67).

Dentro del grupo de *picikece*, gente pequeña, la mayor parte cuenta con un nombre mapuche o de otro pueblo indígena, recibido al nacer. Entre los niños mayores, que tienen otro primer o segundo nombre no indígena, algunos han adoptado el nombre mapuche íntegramente, presentándose con él ante sus pares y docentes en el ámbito escolar.

Las organizaciones han profundizado su reivindicación en este aspecto, exigiendo asimismo en los últimos tiempos que los nombres mapuche por ellos elegidos sean inscriptos en la documentación de los niños con el grafemario Ragileo, "(...) un subversivo sistema de escritura" (Golluscio, 2002: 162) "(...) que utiliza el alfabeto hispano pero reasigna sus correspondencias fonéticas para evitar castellanizar la pronunciación además de la escritura" (Briones, 2001: 12).

Para los *picikece* esto implica muchas veces tener que precisar el modo de escribir su nombre correctamente según este grafemario, ante lo cual algunos de los que tienen dos nombres mapuche han optado por presentarse, en ámbitos no mapuche como el escolar, con aquél cuya grafía y fonética resulta no tan diferente del castellano, como me explicó una niña de 9 años: "En la escuela me dicen M., yo lo elegí (su segundo nombre) en primer grado para que no se estén confundiendo".

La estandarización de la grafía del *mapuzugun* elaborada por la Dirección de Programas Educativos e Idioma Mapuche, cuya castellanización es considerada "(...) una nueva forma de subordinar lo mapuche a lo *wigka* o no mapuche" (Briones, 2001: 12) por estas y otras organizaciones mapuche, era hasta hace pocos años tomada como parámetro por la Dirección General del Registro de Estado Civil y Capacidad de las Personas del Neuquén para continuar negando la inscripción de varios niños con nombre mapuche escrito según el grafemario Ragileo, como resultado de lo cual ciertos niños permanecieron indocumentados durante años.

Esta situación aparece claramente en los recuerdos del "*primer campamento*", que se sitúa en los relatos en torno al año 1994, en pleno desarrollo de las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche. La experiencia es evocada hoy con placer y emoción, y así la problemática carencia de documentación deviene anécdota entrañable en los testimonios de los actuales referentes:

El problema era pasar a los chicos que no tenían documentos. Ella (Z. su sobrina de 9 años, que escucha atentamente) estaba envuelta en pañales todavía y no tenía documento porque no aceptaban el nombre. Entonces la pusimos ahí entre unas cajas que llevábamos. Y estaba el carabinero mirando los documentos; teníamos quince documentos y éramos más de veinticinco, y se pone Z. a llorar. '¿Qué, anda llevando niños entre la mercadería?' (se ríen). Entonces le explicamos cómo era la situación, porque no tenían algunos chicos documentos, y nos dejó pasar. Menos mal, si no se hubiera tenido que volver ella, la madre, la hermana...

Luego de la aprobación de la Ley Provincial N° 2302 "De Protección Integral de Niños y Adolescentes" –mediante la cual Neuquén fue una de las primeras provincias en adoptar los lineamientos de la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño en 1999– algunos de estos casos fueron llevados al ámbito judicial por la Defensoría de los

Derechos del Niño y el Adolescente. En el año 2003 se obtuvo un fallo favorable que ha sentado precedente,¹⁵ cuyo dictamen se basó principalmente en la jerarquía constitucional de la citada CIDN –que garantiza el derecho de todo niño a la identidad cultural– y la mencionada Ley 18248 –vigente a nivel nacional–, por sobre la resolución administrativa con la cual la Dirección de Programas Educativos e Idioma Mapuche procuró fijar una grafía estandarizada del *mapuzugun*.

El juez que entendió en dicho caso –que adquirió mayor resonancia por su resolución a favor del reconocimiento del sistema de escritura consensuado por las organizaciones mapuche– se pregunta en su sentencia:

Cómo es posible que por una resolución o reglamentación administrativa (...) en base a grafemario elaborado y unificado para la enseñanza –lecto-escritura– en la provincia de Neuquén (Consejo Provincial de Educación), la Dirección General del Registro del Estado Civil y Capacidad de las personas desconozca estos derechos fundamentales del niño, del niño de origen indígena, negándole la inscripción de nacimiento.

La presentación de un caso puntual en el ámbito judicial excede al caso en sí, pues lo que se intenta precisamente es dejar asentado un precedente, que luego podrá invocarse para casos similares. Como relataba en 2004 la madre de una niña de un año y medio:

Nosotros, eh, apelamos a ese antecedente y después de un año en que no teníamos el sí de que la podamos inscribir, eh, nos dijeron de que sí lo podíamos inscribir. Entonces por eso es que hoy, quedó ese antecedente, que cualquier persona que tenga un hijo y que le quiera poner un nombre mapuche y con el grafemario Ragileo lo puede hacer apelando a este antecedente.

Las organizaciones asimismo plantean desde hace tiempo poner en discusión la posibilidad de los adultos de registrar en su documentación el nombre mapuche adoptado en determinado punto de sus vidas, como manifestó una de las integrantes:

Ahora el problema es con, por ejemplo con la mayoría de nuestros *kona* o con muchos de nosotros que de grandes nos hemos puesto un nombre mapuche o elegimos un nombre mapuche, cambiar ese nombre. Eso es lo que hoy, digamos, debería ser una nueva... digamos, también hacer un antecedente.

Vemos entonces cómo la práctica política de las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche evidencia “usos” (De Certeau, 1998) de la justicia de acuerdo con los propios objetivos, a partir de conocer su lógica de funcionamiento; una apropiación creativa de discursos no indígenas, como en este caso la retórica de los derechos del niño y el valor asignado a la jurisprudencia, una lucha “contra y a través de” el marco normativo vigente (Briones, 1999). Pues al constituirse como “textos abstractos” (Godelier, 1998), las Declaraciones de Derechos Humanos pueden ser utilizadas en distintos contextos con diversas interpretaciones, abriendo un campo de negociaciones y disputas que requiere de un abordaje extra-legal (Messer, 1993). Esto implica abordar tales derechos en su dimensión cotidiana, evitando reducir la investigación al análisis de la adecuación entre leyes y prácticas sociales (Schuch y Fonseca, 2009), considerando en cambio “(...) los

sentidos y significados que son construidos en contextos particulares, en la materialidad de las experiencias de los agentes que constituyen la realidad social en sus múltiples dimensiones” (Schuch, 2009: 15 [Traducción propia]).

MELI FOLIL KVPAN: REGISTRO CIVIL MAPUCHE

En mayo de 2006 el XVIII Parlamento de la Confederación Mapuche Neuquina anunció su proyecto de crear un registro civil propio, denominado *Meli Folil Kvpán*,¹⁶ proyecto que retomó, formalizó y presentó en sociedad varias de las líneas de acción que hasta aquí analizamos. Nos detendremos a examinar esta iniciativa, muestra clara del carácter social, cultural, histórico y disputado del acto de nombrar.

El primer punto a señalar es que invoca en su fundamentación los derechos reconocidos a los pueblos indígenas por la Constitución Nacional y la recientemente modificada Constitución Provincial,¹⁷ planteando al igual que el citado fallo judicial la superior jerarquía de los derechos allí reconocidos por sobre la “legislación nacional que regula esta materia”, haciendo de este modo uso de la doctrina jurídica piramidal en vigor en la Argentina.¹⁸

En segundo lugar, el Registro Civil Mapuche interpela a dos audiencias diferentes. Por una parte, esta propuesta procura ampliar el reconocimiento estatal, para que incluya “(...) nuestro derecho al nombre, nuestro derecho a nombrar y nuestro derecho a ejercer nuestras instituciones político culturales” (Norgvlantuleayíñ, 2006), como modo de operacionalizar el ya reconocido derecho a la Identidad de los pueblos indígenas.

Es por ello que el documento mediante el cual en sus comienzos se difundió esta iniciativa (Norgvlantuleayíñ, 2006) resalta puntualmente aquellos aspectos que permiten a estas organizaciones afirmar la distintividad mapuche. No sólo se plantea registrar *nombres* distintos a los aceptados por el estado hasta el momento, con un *sistema ortográfico propio*, además, se le atribuye al nombre una ontología diferente, definiéndolo como “mucho más que una forma de llamarnos” o “individualizarnos”, como “uno de los elementos esenciales que establecen la identidad”; presentándose entonces, como analiza Butler en relación con el género, como “(...) una construcción que regularmente oculta su génesis” (1998: 301). El nombre, concebido como parte indisociable del ser, se conforma así según estas organizaciones a partir de tres elementos: el *tuwvn* –origen territorial–, el *Kvpán* –linaje– y el *Az* –característica particular de un individuo: “Así la persona llamada *Kalfvkura* pertenece al linaje de los *Kura* / piedra, mientras que *Kalfv* / Azul se refiere a su característica particular y a su rol como *ce*”, persona (Norgvlantuleayíñ, 2006). La elección del nombre entonces debe seguir una lógica propia, destacándose el significativo rol asignado al *pewma*, sueño, como instancia de revelación a la madre gestante del *Ce Vy* –nombre– del niño o niña en gestación “para que todo su *lof* sepa cuál será su rol”.

El procedimiento de registro propuesto también se distancia de las prácticas de “la sociedad no *mapuce*”. El niño, recibido al nacer por sus padres y la partera con un *tayil* en el que se recuerdan su *kvpán* y su *tuwvn*, debe ser presentado a las instituciones de su *lof* a los 40 días, “respetando el tiempo de recuperación de la madre” en un marco ceremonial, y

a partir de entonces registrado en el “libro de Registro *Mapuce*” por las autoridades del *Meli Folil Kvpan*. El nombre, *Ce Uy*, derivado del origen territorial y el linaje, puede ser ratificado o modificado a los 12 años, de acuerdo con su adecuación al Az –característica– de ese *Ce*, instancia de evaluación y decisión en la cual el propio niño o niña en cuestión participará junto con su familia.¹⁹

Esta activa participación prevista para los niños no debe sorprendernos, pues sabemos ya que, desde la perspectiva de la población mapuche, los niños son generalmente tratados como seres capaces y responsables (Szulc, 2007), partícipes de toda actividad de su comunidad, característica ya relevada etnográficamente en comunidades rurales a mediados del siglo XX (Hilger, 1957). Es también Hilger quien describió cómo el nombre de un niño podía ser modificado si su padre lo deseaba porque el anterior no le agradaba, o en ocasión de recibir la visita de un reconocido *logko*. También cuando un pariente lo solicitaba o bien cuando el propio niño manifestaba su deseo de cambiar su nombre. Sin embargo, la misma autora señala la caída en desuso de esta práctica, afirmando: “(...) hoy no es frecuente que se cambien los nombres porque están ingresados en registros oficiales, que son consultados por derechos de herencia a la propiedad” (Hilger, 1957: 38 [traducción propia]).

Por el contrario, el *Meli Folil Kupan* se propone como una institución capaz de registrar este tipo de cambios de nombre, no contemplados por el procedimiento estatal. El proyecto precisa que en caso de optar por modificar el nombre, ello se concretará en el marco del *katan kawin* o *bakutuwn*, rituales de iniciación de niñas y niños respectivamente, recuperados por las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche a partir del año 2000, a los cuales de este modo se articula esta nueva “batalla”.

La posibilidad de modificación del nombre y el activo rol conferido a los niños y niñas en ello resultan de vital importancia en la afirmación de la distintividad mapuche. Así, se intenta a través del *Registro Civil Mapuce* establecer claramente “(...) una distancia simbólica máxima entre las prácticas indígenas y no-indígenas”, como ha señalado Briones (2003: 40 [traducción propia]) al analizar el planteo por parte de este tipo de organizaciones del grafemario Ragileo y de la ceremonia del *Wiñoy Xipantv* –“vuelta del sol a esta parte de la tierra”.

La orientación de la demanda hacia el estado, nacional y provincial, se evidencia claramente en la inclusión dentro de este proyecto de dos de las líneas de acción en las que ya venían trabajando las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche. Pues se reclama para el *Meli Folil Kvpan* “la facultad de rectificar nombres y apellidos escritos en castellano e incorporar al registro los nombres *mapuce* recuperados en niños, jóvenes y adultos”, lo cual supondría desandar el camino trazado por el organismo estatal de Registro Civil. A su vez, se exige que el Documento Nacional de Identidad (DNI) especifique la pertenencia del recién nacido al Pueblo Originario *Mapuce*, la cual “se exteriorizará además luego con su vestimenta en la fotografía” añadida a los 8 años de edad, con lo que se procuraba introducir modificaciones en los procedimientos de dicho organismo, modificaciones que como veremos más adelante fueron recientemente incorporadas por la Dirección de Registro Nacional de las Personas.

Parte de estas diversas disposiciones se pusieron en práctica en julio de 2006, mediante una ceremonia realizada en un predio en las afueras de Neuquén capital, en la cual se registró a siete niños/as pequeños, uno de los cuales recibió el nombre soñado por su madre durante su gestación.

Esta ceremonia –objeto de una amplia difusión mediática a nivel regional– puede considerarse como “Definitional Ceremony” –en palabras de B. Myherhoff– en la cual se expresaron autodefiniciones colectivas en términos mapuche específicamente dirigidas a proclamar determinada interpretación a una audiencia que de otro modo no estaría disponible (Myherhoff, 1992). Aquella constituyó una oportunidad de aparecer ante otros bajo la propia interpretación.

A estos niños “se les dio una nota firmada por Confederación que sirvió para tramitar su DNI”, en base a un previo acuerdo con la Dirección General del Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas. El organismo en cuestión procedió a inscribir así a los niños, aunque tratando cada caso como una excepción. De este modo, el estado neuquino realizó una concesión, pero marcando un límite a los avances de las organizaciones mapuche, replicando a nivel local la tendencia preponderante en la Argentina de “dar respuestas puntuales a casos puntuales” (Briones, 2005), tendencia que integra el estilo neuquino de construcción de hegemonía.

La segunda audiencia a la que se dirige fuertemente esta iniciativa es la propia población mapuche, a la que se convoca explícitamente a realizar una “reconstrucción reflexiva de la propia identidad mapuche”, recuperando y reconociendo “nuestros nombres, nuestras ceremonias y nuestras instituciones” (Norgvlantuleayíñ, 2006). Como lo planteó una integrante del equipo de trabajo: “hay que hacer fortalecimiento hacia adentro, investigar el origen familiar...”. A partir de 2008 se ha registrado la puesta en práctica de una instancia ritual específica en la cual el niño ya inscripto es presentado a su comunidad o *lof*. A su vez, se ha constatado en esta cuestión un progresivo proceso de descentralización, habiéndose designado responsables para cada región del Neuquén, institucionalizadas como “consejos zonales”.

Las diversas aristas del proyecto se sintetizan claramente en la siguiente afirmación: “la forma en que definimos nuestro nombre y el reconocimiento originario de éstos, es un derecho y una práctica espiritual que los *Mapuce* debemos recuperar y el Estado debe respetar” (Norgvlantuleayíñ, 2006).

COMENTARIOS FINALES

Como vimos, los nombres de los niños mapuche constituyen una de las líneas de acción mediante las cuales estas organizaciones discuten márgenes de autonomía, a la vez que insisten hacia adentro en la necesidad de que los derechos sean efectivamente ejercidos, bajo la propia modalidad mapuche. La recuperación de los nombres mapuche y del modo de elegirlos y asignarlos implica una contienda más amplia por reestablecer “la transmisión de conocimiento y la retroalimentación que hizo posible” la vida en armonía

entre las personas, *pu ce*, y el entorno, *loxofj Mogen*, hasta la “imposición del cristianismo” y del “sistema de dominación estatal [que] pretende imponer una lista de ‘nombres legalizados’” (Norgvlantuleayñ, 2006).

Esta demanda pone en escena en un nuevo frente el modo en que estas organizaciones participan de las disputas por la hegemonía en el contexto neuquino, vehiculizando una de las históricas reivindicaciones de las mismas –a partir de la década de 1980–: su rechazo a las definiciones sincréticas de lo mapuche. En ese sentido, la disputa por ejercer el poder de nominar ha implicado un creciente esfuerzo por evitar la “contaminación” con creencias y símbolos cristianos, nacionales y provinciales.

Tal esfuerzo es claramente visible también en el proceso de recuperación ritual de las ceremonias de iniciación de niños y niñas, al igual que en otras prácticas explícitamente formativas dirigidas a los niños (Szulc, 2007); se trata de un amplio arco de actividades destinadas a “fortalecer la identidad de los niños mapuche de Neuquén”, como lo expresó una coordinadora. Desde este tipo de organizaciones, la identidad mapuche que se busca transmitir a los niños se compone no sólo del conocimiento del *mapuzugun* y la “cosmovisión milenaria” sino también de la práctica de “reivindicación de los derechos fundamentales” (Piciñan *et al.*, 2004). Se trata de una definición contestataria de lo mapuche en abierta confrontación con la neutralización de la conflictividad promovida por otras usinas –como el gobierno provincial y la iglesia católica– a través de la incorporación folklorizada de lo mapuche (Szulc, 2009). Es por ello que apelamos metafóricamente a una “piedra de toque” para plantear cómo a través de la disputa político cultural en torno a qué nombres utilizar, elegidos por quién, para qué persona, escritos, asignados y registrados de qué modo, inamovibles o modificables, se revelan las diversas construcciones de lo y los mapuche promovidas por distintos actores sociales en esta provincia.

Si consideramos en conjunto las actividades formativas, la recuperación de valores y principios a través de distintas actividades culturales como rituales de pasaje, y la iniciativa del *Meli Folil Kupan*, advertiremos que se vinculan con la caracterización de la niñez por parte de estas organizaciones como el momento en que sistemáticamente la educación oficial debilita la autoestima y la proyección de los niños como mapuche; siendo entonces una etapa clave respecto de la cual y sobre la cual es vital intervenir política y culturalmente. Como relató una dirigente a partir de su experiencia con sus propios hijos: “Mi hijo menor entendía perfectamente *mapuzugun*, porque yo le hablaba desde que nació. Y desde que empezó la escuela, cada vez que le hablo en *mapuzugun* me dice: hablame en castellano”.

Este renovado modo de “recuperación cultural” supone un activo trabajo de creación y confrontación por el poder de nominar. Siguiendo una vez más a Bourdieu:

El poder de nombrar, en particular de nombrar lo innombrable, lo que todavía no se percibe o es rechazado, es un poder considerable. Las palabras (...) hacen existir públicamente, por lo tanto abiertamente, oficialmente (...) hacer ver o prever cosas que no existían sino en estado implícito, confuso, hasta rechazado. Representar, sacar a la luz, producir, no es un asunto pequeño. Y se puede, en este sentido, hablar de creación (2007: 151).

El Registro Civil *Mapuce* nos revela también cómo a pesar de la persistencia de una relación asimétrica entre la sociedad global y la población mapuche, rubricada y potenciada desde las políticas del Estado provincial, ha habido un cambio en el modo de construcción y valoración de la diferencia, debido en parte a la propia presión de las organizaciones indígenas, que se ha plasmado además en la disputada inclusión de los derechos de los “indígenas neuquinos” en la constitución provincial, reformada en febrero de 2006. En relación con el tema que aquí nos ocupa, autoridades del Meli Folil Kvpan han recibido en los últimos años numerosos pedidos de asesoramiento y certificación de nombres mapuche por parte de población mapuche y no mapuche, algunos de los cuales acudieron a tal institución por recomendación del Registro Civil. Asimismo, a partir también de la presión de otras organizaciones sociales,²⁰ la Dirección Nacional del Registro Nacional de las Personas estableció explícitamente en 2011 (Res. 169) que la imagen fotográfica registrada en el Documento Nacional de Identidad no debe vulnerar “el derecho de identidad en sus aspectos de género, cultura o religión”. A partir de entonces se han comenzado a registrar casos de personas indígenas fotografiadas con vestimenta y símbolos tradicionales de su pueblo en distintas zonas del país,²¹ como sucesivos adolescentes mapuche venían reclamando insistentemente desde hace décadas. Así, se evidencia cómo las identidades se construyen performativamente, y cómo aún estando en parte conformadas e incorporadas con anterioridad, se actualizan a través de su repetición, por la cual a la vez que se reafirman, se modifican (Butler, 1998).

El esfuerzo de las organizaciones por visibilizar su trabajo en este frente quizá explique en parte la notable predisposición de muchos de sus integrantes para compartir conmigo sus experiencias, iniciativas y apreciaciones sobre la cuestión, y también las opiniones ofrecidas por algunos sobre las reflexiones volcadas en este artículo.

Para terminar, la continuidad entre las inquietudes y prácticas registradas desde el año 2001 y el proyecto del *Meli Folil Kvpan* formalizado en 2006, nos advierte sobre la necesidad de acompañar de cerca este tipo de procesos para dar cuenta de ellos adecuadamente, reconociendo cómo se nutren de la experiencia individual y colectiva, a la vez que inciden sobre ella.

NOTAS

¹ Art. 3.

² Utilizo para los términos en *mapuzugun*, la lengua mapuche, letra cursiva y el grafemario Ragileo, adoptado por diversas organizaciones mapuche del Neuquén, excepto para el vocablo “mapuche”, cuya grafía en Ragileo es “*mapuce*”, y otros términos que finalizan con el sufijo “che”. Sí transcribo *mapuce*, con cursiva, al citar textualmente la documentación elaborada por las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche.

³ Por ejemplo, más allá del tono de cabello heredado, algunas adolescentes –mapuche y no mapuche– “optan” por teñirlo de rubio, presionadas sin duda por el sentido común imperante que define la belleza de acuerdo a un modelo cuasi “ario”.

⁴ Imaginario mundo descrito por Ursula K. Le Guin en la novela *Los Desposeídos*, en el cual “Los nombres de cinco y seis letras emitidas por la computadora del registro central, y que eran únicos para cada individuo viviente, reemplazaban a los números que una sociedad que utilizaba computadoras tendría que haber asignado a sus miembros. Un anarresti no necesitaba otra identificación que la del nombre. El nombre, por lo tanto, era considerado parte importante del yo, aunque uno no pudiera elegirlo más que la nariz o la estatura” (1983 [1974]: 251).

⁵ El trabajo de campo se realizó en los departamentos de Zapala, Huiliches, Lacar y Confluencia.

⁶ Según estimaciones de población de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (Instituto Nacional de Estadística y Censos), Datos definitivos. Ver “Cuadro 1.4. Población mapuche urbana y rural por sexo. Total el país. Años 2004-2005”, disponible en http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada_index.asp?mode=07

⁷ Se trata de uno de los barrios marginales construidos sobre las bardas adyacentes a la ciudad a partir de “tomas” de terrenos, luego reconocidas por las autoridades que paulatinamente instalaron los servicios fundamentales.

⁸ Se trata de organizaciones urbanas que, junto con otras de base rural, se caracterizaron a partir de 1990 por procurar independencia respecto de los aparatos estatales provinciales y político-partidarios, obtener apoyo de organizaciones de base, sindicatos, agrupaciones profesionales progresistas y organizaciones de Derechos Humanos y concebir su pertenencia en términos transnacionales –articulando a la población mapuche de Chile y Argentina como Pueblo Nación Mapuche. Claudia Briones (1999) las ha denominado organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche, además, por haber restringido su membresía a personas mapuche y basar su proceder en prácticas y concepciones indígenas.

⁹ Los “campamentos” son una instancia formativa en la cual “(...) se realizan encuentros comunitarios, comparten ceremonias, actividades, juegos, danzas y conocimientos indispensables para el desarrollo de la educación mapuche” (Piciñan *et al.*, 2004: 248). Suelen realizarse en verano, en espacios rurales, a fin de promover la interrelación entre comunidades de distintos puntos de la provincia y la incorporación por parte de los niños de hábitos cotidianos tradicionales mapuche, “*pautas de comportamiento, eso es la educación mapuche más amplia*”, en palabras de una de sus organizadoras.

¹⁰ Por ejemplo la Ley de Protección Integral de Niños y Adolescentes en el ámbito neuquino (Nº 2302), establece en su artículo Nº 20 la reserva de identidad, por la cual “ningún medio de comunicación, público o privado, difundirá o publicará información o imágenes que infrinjan el derecho al respeto y a la dignidad”, quedando específicamente prohibida toda individualización de niños o adolescentes infractores o víctimas de un delito.

¹¹ La legislación a nivel nacional permitía al estado hasta hace pocos años “disponer” de cualquier menor que se encuentre “en peligro material o moral” de acuerdo al criterio discrecional del juez interviniente, lo cual frecuentemente ha implicado la institucionalización del niño por tiempo indeterminado, pudiendo la tutela extenderse hasta la edad de 21 años (Ley 10903, artículos 14 a 21, derogada en octubre de 2005 mediante la Ley 26061).

¹² “Congregación de sacerdotes y laicos [de la Iglesia Católica Apostólica Romana] fundada por Juan Bosco en 1859 en Turín, Italia, como “Pía Sociedad”, bajo la advocación de San Francisco de Sales, de allí que sus miembros se denominen comúnmente como Salesianos de Don Bosco” (Nicoletti, 2004).

¹³ Nombres masculinos registrados entre los adultos son, por ejemplo, Aníbal, Bernardo, Carlos, Ceferrino, Claudio, Eduardo, Felipe, Guillermo, Héctor, Jacinto, Jorge, José, Juan, Manuel, Miguel, Rodolfo, Salvador, Santiago, Segundo, Sergio. Entre los nombres femeninos se incluyen, por ejemplo, Carmen, Gabriela, Graciela, Irma, Liliana, María, Marta, Nidia, Olga, Patricia, Petrona, Regina, Rosa, Rosario, Silvia.

¹⁴ De acuerdo con lo planteado por Radovich, a partir de mediados de la década de 1960 variadas agrupaciones pentecostales chilenas toman contacto con la población mapuche rural y con los sectores carenciados en las áreas urbanas de la provincia de Neuquén (1983). Específicamente en cuanto a la comunidad aquí aludida, los testimonios por mí relevados indican que los cultos evangélicos ingresaron entre fines de los años '80 y principio de los '90. Las interpelaciones de esta usina se analizan en Szulc, 2011.

¹⁵ Río Negro On Line 04-04-2004 "Permiten que escriba su nombre con grafía mapuche" en <http://rionegro.com.ar/arch200404/04/v04g50.php> (con acceso 24-5-06).

¹⁶ Ver Río Negro On Line "En el nombre de los hijos" <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-67308-2006-05-24.html> (con acceso 24-5-06).

¹⁷ En febrero de 2006, tras resonadas disputas, fueron reconocidos los derechos de los "indígenas neuquinos" en la constitución provincial del Neuquén.

¹⁸ Según dicha doctrina, adoptada en la Constitución Nacional, art.31, las normas constitucionales y los pactos internacionales refrendados por el poder legislativo, tienen la jerarquía máxima, seguidos por las leyes nacionales, luego las leyes provinciales y por último la normativa municipal, debiéndose respetar siempre la normativa de mayor rango.

¹⁹ Margaret Mead también registró etnográficamente en Samoa la participación activa de los niños en la elección y modificación de sus propios nombres (Mead, 1928, en: Levine, 2007)

²⁰ Como la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans, y diversas organizaciones religiosas.

²¹ Ver <http://www.diariouno.com.ar/mendoza/Un-mapuche-local-se-convirtio-en-el-primero-en-aparecer-en-el-DNI-con-vincha-y-manta-20111021-0023.html>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAVENA, Andrea. 2002. "Los mapuche-warriache. Procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX". En: G. Boccara, (ed.) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas* (Siglos XVI-XX), IFEA (Perú). Quito: Ediciones Abya-Yala. pp. 359-385.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *Cosas Dichas*, Buenos Aires: Gedisa Editorial. [1987]
- BRIONES, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, disertación doctoral, University of Texas at Austin, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.
- BRIONES, Claudia. 2001. "Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto)marcación de 'lo indígena' en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural". *Conferencia sobre Interculturalidad y Globalización*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales y Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, 10/12 de octubre. <http://ibcperu.org/doc/isis/6154.pdf>
- BRIONES, Claudia. 2003. "Re-membering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes". En: S. Hirsch & G. Gordillo (eds.). *The Journal of Latin American Anthropology* 9(1): 31-58. (4th edition)

- BRIONES, Claudia. 2005. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. pp. 11-43.
- BRIONES, Claudia. 2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tabula Rasa*, Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 6: 55-83.
- BROW, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63: 1-6.
- BUTLER, Judith. 1998. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Debate Feminista* 18: 296-314.
- DE CERTAU, Michel. 1998. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México, D.F.: Luce Giard ed.- Universidad Iberoamericana. [1979]
- FALASCHI, Carlos; Fernando SÁNCHEZ y Andrea SZULC. 2005. "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente". En: Briones, C. (ed.): *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. pp. 179-222.
- GODELIER, Maurice. 1998. "El Occidente, ¿espejo o espejismo de la evolución de la humanidad? Algunas reflexiones sobre el proceso de occidentalización del mundo y sus vínculos con la evolución de la antropología". En: L. Arizpe (ed.) *Dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*. México: UNAM/CRIM. pp. 92-114.
- GOLLUSCIO, Lucía. 2002. "From secrecy to public performance: the political uses of Mapuzungun". En: C. Briones y J. L. Lanata (eds.), *Contemporary Perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego. Living on the edge*, Westport: Bergin and Garvey's Co, pp. 149-164.
- GRAMSCI, Antonio. 1970. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México: S.XXI.
- HERNÁNDEZ, Isabel. 2003. *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Naciones Unidas, CEPAL. Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- HILGER, Mary Inez. 1957. *Araucanian childlife and its cultural background*. Washington, Smithsonian Miscellaneous Collection, N° 133.
- LANGNESS, Lewis y Geyla FRANK. 1981. *Lives. An Anthropological Approach to Biography*. California: Chandler & Sharp.
- LE GUIN K., Ursula. 1983. *Los desposeídos*. Barcelona: Minotauro.
- LEVINE, Robert. 2007. "Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview" *American Anthropologist*, Vol. 109, No. 2: 247-260.
- MEAD, Margaret. 1928. "Samoan Children at Work and Play". *Natural History* 28: 626-636.
- MESSER, Ellen. 1993. "Anthropology and Human Rights". *Annual Review of Anthropology* N° 22: 221-249.

- MOMBELLO, Laura. 2005. "La 'mística neuquina'. Marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven". En: Briones, C. (ed.): *Cartografías Argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. pp. 151-178.
- MYHERHOFF, Barbara. 1992. "Life History among the Elderly: Performance, Visibility and Re-membering". En: B. Myherhoff, B. Myherhoff, D. Metzger, J. Ruby y V. Tuft. *Remembered Lives. The Work of Ritual, Storytelling and Growing Older*. University of Michigan Press. pp. 231-247.
- NICOLETTI, María Andrea. 2004. "La Congregación Salesiana en la Patagonia: 'civilizar', educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934)". *EIAL, Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 15, Nº 2, julio-diciembre.
- NORGLAMTULEAYIÑ. 2006: *Meli Folil Kvpan*.
- PICIÑAN, María; SÁNCHEZ, Noemí; NAHUEL, Rosa; KALFINAHUEL, Kajfvrayen; PAILLALEF, Mijaray y ÑANKU, Relmu. 2004. "Fortalecimiento del sistema educativo mapuche". En: *Sistematización de Experiencias en Educación Intercultural y Bilingüe en Argentina*. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, Buenos Aires. pp. 246-258.
- RADOVICH, Juan Carlos. 1983: "El pentecostalismo entre los mapuche del Neuquén". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Tomo XV N.S., pp. 121-132.
- RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro. 1992. *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- SCHUCH, Patrice. 2009. *Práticas de justiça. Antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre, UFRGS Editora.
- SCHUCH, Patrice y FONSECA, Claudia. 2009. "Introdução". En: *Políticas de proteção à infância. Um olhar antropológico*, Porto Alegre: UFRGS Editora.
- SZULC, Andrea. 2007. *Encrucijadas identitarias: Representaciones de y sobre niños mapuche del Neuquén*. Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- SZULC, Andrea. 2009. "Becoming Neuquino in Mapuzugun: Teaching Mapuche Language and Culture in the Province of Neuquén, Argentina". *Anthropology and Education Quarterly*. Vol. 40 Nº 2: 129-149.
- SZULC, Andrea. 2011. "Mi peñi Ceferino. Disputas identitarias en clave religiosa en torno a niños mapuche del Neuquén". *Revista TEFROS*, vol. 9. <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/vol9n1P11/cuadernos/Szulc.pdf>
- TEOBALDO, Mirta. (coord.) 2000. *Sobre maestros y escuelas. Una mirada a la educación desde la historia. Neuquén 1884- 1957*. Rosario: Arcasur.
- WILLIAMS, Raymond. 1997. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península. [1977]