

<https://popups.uliege.be/2034-8517> -

AnthropoChildren












Perspectives ethnographiques sur les enfants & l'enfance / Ethnographic Perspectives in Children & Childhood / Perspectivas etnográficas sobre los niños & la infancia

E-ISSN : 2034-8517

Accueil

N° 12 (2024) / Issue 12 (2024)

Revisiter le champ de la parenté à partir de l'anthropologie de l'enfance et des enfants

-  **Élodie Razy, Neyra Patricia Alvarado Solís & Charles-Édouard de Suremain**
[Revisiter le champ de la parenté à partir de l'anthropologie de l'enfance et des enfants. Introduction](#)
-  **Élodie Razy, Neyra Patricia Alvarado Solís & Charles-Édouard de Suremain**
[Revisiting the field of kinship from the perspective of the anthropology of children and childhood. Introduction](#)
-  **Élodie Razy, Neyra Patricia Alvarado Solís & Charles-Édouard de Suremain**
[Reconsiderar el dominio del parentesco desde la antropología de la infancia y los niños. Introducción](#)
-  **Andrea Szulc**
[Tramas de parentesco mapuche desde lo cotidiano. Reflexiones a partir de un abordaje etnográfico con niños y niñas \(Neuquén, Argentina\)](#)
-  **Charles-Édouard de Suremain**
["¡Es química no más!". Afinidades horizontales entre niños y construcción del parentesco en la calle \(La Paz, Bolivia\)](#)
-  **Guadalupe Reyes Domínguez**
[Responsabilidad, obediencia y solidaridad. Las relaciones entre hermanos para los niños de ascendencia maya](#)
-  **Neyra Patricia Alvarado Solís**
[Parentesco y vínculos afectivos entre los niños ludar y los animales \(México\)](#)
-  **Charles-Édouard de Suremain**
[La controverse uitoto, ou les chimères de l'agentivité enfantine](#)
-  **Charles-Édouard de Suremain**
[The Witoto controversy, or the spectres of child agency](#)
-  **Charles-Édouard de Suremain**
[La controversia de uitoto o las quimeras de la agentividad infantil](#)
-  **Muriel Champy**
[Enseigner l'enfance à travers le prisme de l'anthropologie des âges de la vie](#)

Revisiter le champ de la parenté à partir de l'anthropologie de l'enfance et des enfants. Introduction

Élodie Razy, Neyra Patricia Alvarado Solís Charles-Édouard de Suremain

Élodie Razy : Professeure en anthropologie, Faculté des Sciences Sociales, Institut de recherche en sciences sociales-Laboratoire d'anthropologie sociale et culturelle, Université de Liège (Belgique), Elodie.Razy@uliege.be

Neyra Patricia Alvarado Solís : Profesora-investigadora Titular C, Programa de Estudios Antropológicos, El Colegio de San Luis A.C. (Mexique), neyra.alvarado@colsan.edu.mx

Charles-Édouard de Suremain : Directeur de recherche en Anthropologie, UMR 208 Paloc « Patrimoines Locaux, Environnement & Globalisation » (IRD/MNHN/CNRS), charles-edouard.de-suremain@ird.fr

Genèse du numéro et questionnaire initial

Ce numéro spécial de la revue *AnthropoChildren* a pour origine une réflexion commune sur la thématique de la parenté, et l'ambition d'en discuter collectivement l'intérêt pour l'anthropologie de l'enfance et des enfants – et réciproquement –, ainsi que pour l'anthropologie générale. Ce penchant pour le croisement de ces deux préoccupations s'inscrit dans le long terme des terrains ethnographiques que les coordinateurs ont menés en Afrique, en Amérique latine et en Europe, tant auprès d'enfants en situation de migration, de handicap ou de marginalité que dans des environnements sociaux et culturels extrêmement variés (populations soninké, tsiganes, andines, mexicaines urbaines, européennes...)¹.

Ce numéro prolonge et donne également forme aux échanges qui ont eu lieu, en 2018, à l'occasion du IX^e Séminaire de méthodologie « Les apports de l'anthropologie de l'enfance », intitulé « Les enfants et la parenté : une 'simple' question d'apprentissage ? », organisé conjointement par l'Université de Liège (Belgique), *El Colegio de San Luis, A.C.* (Mexique) et l'IRD (Institut de recherche pour le développement)². Il s'articule aussi avec le colloque international « *Geometrías variables del parentesco en el trabajo de milpa con niños* », tenu en 2024, en collaboration avec plusieurs collègues et institutions scientifiques mexicaines³, et avec d'autres initiatives interdisciplinaires antérieures⁴.

Il s'inscrit dans les préoccupations qui se font jour dans des publications récentes. Par exemple, celles que partagent les auteurs du numéro spécial dirigé par Sarcinelli *et al.* (2022) qui explorent certains points aveugles : le rôle des enfants dans la construction des relations de parenté et des affiliations, dans les rapports de génération, dans la transmission, etc.

Le présent numéro part du constat selon lequel, à partir de la critique et des remises en question de l'anthropologie de la parenté, comme de l'anthropologie générale, deux orientations différentes se dessinent : tandis que la première promeut une approche interdisciplinaire sous le chapeau des *New Kinship Studies*, reconnues pour leurs apports mais critiquées à plusieurs égards (Peneque 2022)⁵, la deuxième propose de s'appuyer sur ces nouvelles perspectives, avec la distance critique nécessaire, et de continuer à développer une anthropologie critique de la parenté qui prenne en compte la profondeur historique des apports de l'anthropologie, de sa remise en question et des travaux récents sur l'ensemble des sociétés, y compris occidentales. Pour ce numéro, les coordinateurs et les contributeurs s'inscrivent dans cette dernière orientation et proposent de réfléchir, à partir de plusieurs études de cas ethnographiques d'Amérique latine (Mexique, Argentine, Bolivie), sur l'anthropologie de la parenté à partir de l'enfance et des enfants, proposant ainsi de contribuer à pallier, avec d'autres, ce que Sarcinelli (2022) désigne comme un « dialogue manqué » entre anthropologie de la parenté et anthropologie de l'enfance. Outre cette orientation initiale, les collaborateurs de ce numéro partagent plusieurs hypothèses et postures théoriques comme méthodologiques. Ils ambitionnent également de répondre à des questions transversales.

En premier lieu, si les enfants, en tant que pierre angulaire de la reproduction sociale, sont au cœur des travaux en anthropologie de la parenté, force est en effet de constater qu'ils y apparaissent le plus souvent de manière indirecte ou, plus exactement, comme de simples « objets » et « enjeux » de processus ayant trait à la procréation, à la filiation, à la transmission ou encore à l'alliance. Sont exemplaires et instructifs en la matière les monographies désormais classiques, fondatrices

de la discipline, mais également des travaux plus récents⁶. Or, bien que l'intérêt pour la place de l'enfant dans la construction sociale et symbolique de la parenté soit un sujet légitime, on connaît finalement peu de choses sur la transmission aux enfants, et l'apprentissage par ces derniers, ou encore leur part active dans le domaine de la parenté, tant au niveau de la terminologie, des systèmes d'attitudes, des règles d'alliance, de réseaux de parenté, que de la parenté pratique⁷.

Dans ce numéro, est précisément interrogée l'hypothèse selon laquelle la transmission aux jeunes enfants de certaines modalités d'insertion dans les relations de parenté (usage des termes, attitudes) serait plus explicite – sous forme de discours et d'incitations – que dans d'autres domaines d'apprentissage où primerait l'observation et l'imitation⁸. Plus généralement, les auteurs s'interrogent sur le rôle que jouent les enfants dans la construction et la pratique de la parenté et si, au-delà de la diversité dont témoignent les travaux anthropologiques, des récurrences peuvent être relevées au cours des processus d'acquisition, de transmission ou de création dans le domaine de la parenté.

Comment les enfants entrent-ils dans la complexité des liens et des relations – avec les morts et les vivants, les ancêtres, les animaux et entités diverses – inscrite dans différentes cosmologies et conceptions de la personne et du corps. Plus encore, comment composent-ils avec les inévitables contradictions contenues dans les règles et perceptibles dans les pratiques, mais aussi entre règles et pratiques, auxquelles ils sont soumis dès le plus jeune âge, comme dans les cas d'inceste (Dussy 2013) ? Comment les enfants font-ils face aux processus d'adoption et de fosterage locaux ou « internationaux » (Goody 1982 ; Razy 2007b ; Tarducci 2011 ; Leblic 2004) ? Les travaux qui abordent ces questions ne sont pas légion, alors que de nombreux ouvrages démontrent la précocité de la « compréhension sociale » des enfants, pour paraphraser le titre de Dunn (1988).

Il n'est pas anodin de constater que les questions relatives aux termes d'adresse utilisés par les enfants surgissent par exemple dans les travaux euro-américains sur les familles d'accueil (Cadoret 1995), recomposées (Martial 2003), homoparentales et transgenres (Fortier 2017) ou encore dans les cas de don de sperme ou d'ovocyte et de GPA, lorsque les liens et les relations à construire « ne vont pas de soi », et que le répertoire normatif de la parenté ne suffit plus. Tout se passe comme si, ici comme ailleurs, l'apprentissage de la parenté auprès des enfants en contexte « traditionnel » (au sens de conforme à une idéologie dominante à un moment de l'histoire d'une société) allait de soi et ne méritait pas l'attention des anthropologues, hormis de ceux qui s'intéressent à l'apprentissage du langage (Ochs & Schieffelin 1984 ; De Léon Pasquel 1998, 2005). Pourtant, lorsque cet apprentissage « qui va de soi » n'a pas lieu, ce n'est pas sans poser problème (Fogel 2007) et les enfants, dans certains cas, « font » leurs parents (Fogel 2022).

Il est cependant un domaine encore plus inexploré, celui des conceptions enfantines de la parenté (Levine & Williams 1974 ; Pontalti 2018) : comment les enfants « se relient-ils » (Carsten 2000) entre eux ? Comment convoquent-ils la parenté dans l'« entre-enfants » quotidien – lorsque la reproduction de la norme le dispute souvent à la créativité – notamment lors des jeux, mais également au fil de la construction de relations quotidiennes par les enfants de la rue (Suremain 2006), ceux qui se prostituent (Montgomery 2001) ? Comment les enfants grandissant dans des contextes qui politisent la parenté en deviennent-ils des acteurs (Sarcinelli 2022) et quels répertoires mobilisent-ils au sein de familles homoparentales en Italie (Sarcinelli 2020) ? Ou transgenres en France (Hérault 2015) ? Ces questions prennent une autre dimension lorsqu'il s'agit d'explorer l'agentivité de tout-petits, pris, par exemple, dans des registres identificatoires multiples en Pays Soninké, au

Mali (Razy 2007), et aux prises avec les manifestations de la parenté à plaisanterie dans ce même contexte, mais aussi en pouponnière, au Mali et au Mexique (Razy 2021). À partir de ces questions, ces travaux explorent les manières dont les contours de la parenté peuvent être réinterrogés du point de vue des enfants.

Sur le plan méthodologique, se pose la question de l'accès à et de la production des matériaux. Il est notable que dans la plupart des travaux traitant de la parenté, les enfants sont le plus souvent d'« anciens enfants ». Ce n'est qu'une fois devenus adultes que leur expérience d'enfant est convoquée, ce qui n'est pas sans poser problème. L'approche méthodologique mise en œuvre et la validité des outils mobilisés auprès des enfants (dessins, schémas de parenté, etc.) mérite d'être questionnée, comme l'initient Sarcinelli (2019-2020) et Sarcinelli et Simon (2021).

Enfin, si les enfants constituent la focale des interrogations soulevées, on peut également se demander comment l'enfance, en tant que période et catégorie, dans ses multiples déclinaisons, fonctionne comme « opérateur social de la parenté » (Lévi-Strauss 1949 ; Fortes 1949).

S'il va de soi que les contributeurs de ce numéro ne peuvent aborder toutes ces questions, l'intention de ce numéro est d'attirer l'attention sur l'importance du chantier à ouvrir. Les études de cas conduisent ainsi à prendre la mesure de la nécessité de « revisiter » les questions de parenté à partir de l'enfance et des enfants. Chacun des textes apporte, à sa façon, des éléments de réponse à cette interrogation transversale.

Les apports des différentes contributions

Est plus particulièrement abordée dans ce numéro la question de la construction de la parenté par les enfants eux-mêmes. C'est l'objet de la contribution d'ANDREA SZULC dans le contexte des communautés indiennes mapuche (Argentine). Sur le plan méthodologique, précise l'auteure, seule l'observation et l'ethnographie sur le long terme permettent d'apprécier l'évolution des dynamiques d'apprentissage et les processus d'appropriation que les enfants mettent en œuvre. Grâce à son insertion sur le terrain depuis plus de 20 ans, ANDREA SZULC explore les façons dont les enfants transforment les cadres normatifs dont ils héritent en tant que membres de la communauté à laquelle ils appartiennent. L'auteure montre avant tout que les enfants sont loin du mimétisme passif qui semblait caractériser ceux des « sociétés traditionnelles » étudiées par les pionniers de l'anthropologie ; elle montre également que les enfants ne s'inscrivent pas pour autant dans une rupture radicale avec les schèmes de leurs parents et ancêtres plus lointains. Au jour le jour, ils recomposent les relations de parenté, dans leur forme comme dans leur contenu, selon diverses expériences – y compris affectives – vécues et partagées. L'un des enseignements du texte est, au fond, que l'étude ethnographique des dynamiques de construction de la parenté à partir des enfants renvoie à la circulation d'émotions, d'affects et de sentiments accumulés au jour le jour. L'auteur prend ainsi le contre-pied des approches principalement normatives qui privilégient, à l'excès, l'apprentissage prescriptif, vertical et par mimétisme de la parenté, au détriment de sa construction progressive, horizontale et sensible.

Dans le prolongement de ces réflexions sur la construction de la parenté, d'une part, et sur la façon dont la perspective des enfants permet d'en revisiter les contours, d'autre part, l'exemple des « enfants de la rue » étudié par CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN en Bolivie apporte des pistes analytiques complémentaires. Comme dans le contexte mapuche, les enfants ne cessent de créer et recréer des liens de parenté au fondement affectif fort sur la base d'activités partagées au quotidien

- même s'il faut préciser qu'il s'agit d'« activités de survie ». Alors qu'ils sont en rupture avec leur famille d'origine, au sens le plus large, les enfants de la rue ne cessent de parler de parenté, de se référer à la parenté et de se positionner les uns par rapport aux autres en mobilisant des termes de parenté. Ces derniers sont empruntés au vocabulaire commun : « frères », « enfants », « compères », « confrérie »... Pour autant, leur utilisation, et les façons dont ils sont investis et vécus au quotidien, permettent d'éviter, voire d'effacer, les hiérarchies et formes de domination caractérisant les relations de parenté classiques - fondées sur l'alliance, la consanguinité ou la filiation. L'hypothèse de l'auteur est que ces termes renvoient à la façon qu'ont les enfants d'assumer la rupture avec les familles dont ils proviennent. Il montre finalement que la conception de la parenté par les enfants de la rue va à l'encontre de celle véhiculée dans les discours et dispositifs opérationnels des institutions internationales et des ONG. Tandis que ces dernières se donnent pour objectif de réinsérer les enfants de la rue en essayant de les réintégrer dans leur famille d'origine, ou dans une autre, les enfants tentent de s'en recréer une entre eux, tout en échappant à sa version « traditionnelle ». En outre, conclut CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN, en définissant les enfants comme des « êtres vulnérables », du fait de leur absence d'appartenance à une famille, les institutions sous-entendent leur absence d'agentivité, et contribuent à reproduire un « discours victimaire ». En creux, c'est l'importance cruciale de la « parenté choisie » dans la réflexion sur la capacité qu'on les enfants à agir sur leur existence, aussi difficile soit-elle, qui est mise en avant.

Avec la contribution de GUADALUPE REYES DOMINGUEZ, se pose la question des marges de manœuvres dont se saisissent - ou non - les jeunes frères et sœurs d'ascendance maya - vivant en périphérie urbaine dans l'état du Yucatán (Mexique) - dans la construction et le sens donné aux relations de parenté et aux attitudes qui s'y rattachent. L'enquête ethnographique montre que des changements se font jour à plusieurs niveaux. En l'occurrence, du fait des multiples activités des parents dans le contexte péri-urbain, les enfants en investissent certaines, comme les soins aux tout-petits, de façon inédite. Des valeurs cruciales dans le modèle d'éducation maya « traditionnel » - comme la « responsabilité », l'« obéissance » et la « solidarité » sont à cette occasion réappropriées, et en cours de réinterprétation. Par exemple, la figure centrale de la parentalité, incarnée habituellement par la mère, est remise en cause, tout comme les rôles d'autorité habituellement dévolus aux pères. La nouvelle place prise, dans ce contexte, par les enfants d'une même fratrie dans les soins quotidiens donnés aux tout-petits favoriserait donc une remise en cause profonde des relations de genre et, plus largement, de l'autorité. L'auteure relève ainsi que les relations entre aînés et cadets d'une même fratrie se font plus autoritaires que dans le modèle traditionnel. Enfin, à l'instar des études de cas précédentes (Argentine, Bolivie), GUADALUPE REYES DOMINGUEZ confirme l'importance des pratiques partagées, des expériences quotidiennes, ainsi que des émotions qui accompagnent ces transformations complexes dans la construction de la parenté - des relations et des attitudes jusqu'aux valeurs qui la constituent.

Exemplaire des transformations que connaît actuellement l'anthropologie, avec en particulier un intérêt toujours plus marqué pour les non-humains, le texte de NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS se penche sur la construction des liens de parenté entre les enfants d'une communauté tsigane au Mexique, les ludar, et les animaux domestiques. À la mouvance du mode de vie ludar, correspond la flexibilité de l'enquête. L'auteure précise en effet d'emblée que l'observation ethnographique comprend aussi bien celle des multiples environnements parcourus par les campements au fil de leur itinéraire, que celle des différentes aires de proximités immédiates qui sont investies lors des haltes, en l'occurrence les espaces de stationnement réservés. Il s'agit en l'occurrence de

terrains vacants qui peuvent être loués pour y installer des structures, à la différence des sites administratifs prévus à cet effet en France par exemple. Le texte montre les façons dont les enfants composent leurs relations aux animaux, dans ces environnements changeants, avec les contraintes locales, mais aussi les règles, les attitudes et les pratiques auxquelles ils sont soumis dès le plus jeune âge. Se dessine finalement une tension entre ce que l'auteur appelle « le jeu et le non-jeu » : d'un côté les enfants tissent des liens profonds avec les animaux, et de l'autre, ils projettent sur eux des attentes et des exigences qui renvoient au registre, très sérieux, des relations de parenté avec les adultes. NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS explique que c'est dans cette tension permanente que se construisent les relations de parenté et les liens affectifs entre les enfants ludar et leurs animaux domestiques. À partir de cet exemple, le texte montre plus généralement comment les enfants perçoivent et expérimentent la complexité des liens et des relations avec les morts et les vivants, les ancêtres et autres entités de l'environnement au sens large. Les gestes, les attitudes, les techniques de soin que les enfants opèrent sur les animaux s'articulent ainsi, de manière implicite, aux cosmologies et conceptions locales de la personne et du corps.

Pour les coordinateurs de ce numéro spécial, l'articulation du domaine pionnier de la parenté à celui de l'enfance présente un défi important pour l'anthropologie. Il invite en effet les anthropologues à revenir aux sources de la discipline et à se pencher sur l'un des thèmes qui l'a construite et qui continue à la différencier d'autres disciplines des sciences sociales. En même temps, les apports nombreux et plus récents des *New Kinship Studies* et de l'anthropologie de l'enfance et des enfants incitent à renouveler le regard sur l'anthropologie. Ce croisement de champs, de thèmes et de perspectives reflète ainsi, plus profondément, les changements et les transformations que connaît l'anthropologie.

Bibliographie

ALBER E., COE C. & THELEN T. 2013 *The Anthropology of Sibling Relations : Shared Parentage, Experience, and Exchange*. Nueva York : Palgrave MacMillan Verlag.

ALVARADO SOLÍS N.P 2020 « L'apprentissage de la parenté chez les Ludar du Nord du Mexique » (39-54), In A.S. Sarcineli, Fanny Duysens & Élodie Razy (eds.) *Espaces Pluriels de la parenté. Approches qualitatives et (re)configuration intimes et publiques dans le monde contemporain*. Louvain-La-Neuve : Academia, Investigations d'Anthropologie Prospective / L'Harmattan.

CADORET A. 1995 *Parenté plurielle : anthropologie du placement familial*. Paris : L'Harmattan.

CARTER A.T. 1984 « The Acquisition of Social Deixis : Children's Usages of 'Kin' terms in Maharashtra, India », *Journal of Child Language* 11(1) : 179-201.

CARTRY M. [1973]1993 « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché » (255-282), In Collectif (ed.) *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris : L'Harmattan.

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

COLLARD C. « 'Kinship Studies' au tournant du siècle », *L'Homme* 154-155 : 653-658.

COLLOMB N. 2008 « Jouer à apprendre : spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham,

- Nord-Laos) », Tesis doctoral, Etnología y Sociología Comparada, Université Paris X Nanterre.
- CHAMBERS J.C. & TAVUCHIS N. 1977 « Kids and Kin : Children's Understanding of American Kin Terms », *Journal of Child Language* 3 : 63-80.
- DE LEÓN PASQUEL M. 2005 *La llegada del alma : lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México : CIESAS-INAH.
- DE LEÓN PASQUEL M. 1998 « The Emergent Participant : Interactive Patterns in the Socialization of Tzotzil (Mayan) Infants », *Journal of Linguistic Anthropology* 8(2) : 131-161.
- DÉCHAUX J. 2008 « Kinship Studies : Neoclassicism and New Wave. A Critical Review », *Revue française de sociologie* 49(5) : 215-243.
- DUGAST S. 2012 « Le rite 'pour de faux', un rite par défaut ? À propos des amulettes pour enfants chez les Bassar du Togo », *AnthropoChildren* 2. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1344>
- DUNN J. 1988 *The Beginnings of Social Understanding*. Cambridge : Harvard University Press.
- DUSSY D. 2013 *Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste*, livre 1. Marseille : La Discussion.
- EVANS PRITCHARD E.E. 1940 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford : Clarendon Press.
- FIRTH R. [1936]1983 *We, the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia*. Stanford : Stanford University Press.
- FORTES M. 1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Oxford : Oxford University Press.
- FOGEL F. 2007 « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française* 3(37) : 509-516.
- FOGEL F. 2022 « Quand l'enfant (de sans-papiers) fait le parent (en règle)... La filiation inversée comme argument de régularisation. Paris, années 2010 », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 63-80.
- FORTIER C. 2017 « Quand mon père devient ma maman. Le genre de la parenté au prisme de la parentalité (France, Québec) », *Droit et cultures* 73(1). URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/4110>
- GEFFRAY C. 1990 *Ni père ni mère. Critique de la parenté. Le cas makhuwa*. Paris : Seuil.
- GODELIER M. [2004]2010 *Les métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.
- GOODY E.N. 1982 *Parenthood and social reproduction. Fostering and occupational roles in West Africa* Cambridge : Cambridge University Press.
- GOTTLIEB A. 2004 *The Afterlife Is Where We Come from : The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago : University of Chicago Press.
- HÉRITIER F. 2013 *Le rapport frère/sœur, pierre de touche de la parenté*. Nanterre : Éditions Sociétés

d'Ethnologie.

HÉRITIER F. 1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différenc* . Paris : Éditions Odile Jacob.

LANCY D.F. 1996 *Playing on the Mother-Ground. Cultural Routines for Children's Development*. New York-London : The Guilford Press.

LANCY D.F. & GROVE M.A. 2010 « The role of adults in children's learning » (145-179), In D. F. Lancy, J. Bock & S. Gaskins (eds.) *The Anthropology of Learning in Childhood*. Plymouth : Altamira Press.

LEBLIC I. (ed.) 2004 *De l'adoption. Des pratiques de filiation différente* . Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.

LEVINE R.A. & PRICE-WILLIAMS D.R. 1974 « Children's Kinship Concepts : Cognitive Development and Early Experience among the Hausa », *Ethnology* 13 : 25-44.

LÉVI-STRAUSS C. 1948 « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara », *Journal de la Société des Américanistes* 37 : 1-132

LÉVI-STRAUSS C. 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses Universitaires de France

LEENHARDT M. 1947 *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris : Gallimard.

MALINOWSKI B. [1927]1960 *Sex and Repression in savage Society*. London : Routledge and Kegan Paul.

MARTIAL A. 2003 *S'apparenter. Ethologie des liens de familles recomposées*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

MEAD M. 1930 *Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education*. Nueva York : Blue Ribbon Books.

MEAD M. 1934 « Kinship in the Admiralty Islands », *Anthropological papers of the American Museum of natural History* XXXIV, part II : 181-358.

MONTGOMERY H. 2001 *Modern Babylon? Prostituting Children in Thailand*. New York-Oxford : Berghahn Books.

MORTON H. 1996 *Becoming Tongan. An Ethnography of Childhood*. Honolulu : University of Hawai'i Press.

NUCKOLLS C.W. (ed.) 1993 *Siblings in South Asia : Brothers and Sisters in Cultural Context*. Nueva York : Guilford.

OCHS E. & SCHIEFFELIN B.B. 1984 « Language acquisition and socialization : Three developmental stories » (276-320), In R.A. Shweder & R.A. Levine *Culture theory : Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.

PAWELS S. 2015 « Sœurs et frères dans les îles Lau (Fidji): la relation entre ville et village », *Anthropologica* 57(2) : 583-600.

PENEQUE P. 2022 « Anthropologie de la parenté [introduction] », *Terrain, Lectures et débats*. DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.24114>

PONTALTI K. 2018 « Kinship matters' : Continuity and change in a children's family relations across three generations in Rwanda », *Childhood* 25(2). URL : <https://doi.org/10.1177/090756821775352>

RABAIN J. [1979]1994 *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof au Sénégal*. Paris : Payot.

RABAIN-JAMIN J. 1998 « Polyadic language socialization strategy : The case of toddlers in Senegal », *Discourse Processes* 26(1) : 43-65.

RABAIN-JAMIN J. 2007 « De la saynète au rite : mise en scène d'un rite de mariage par les enfants wolof du Sénégal » (241-254), In D. Bonnet & L. Pourchez (ed.) *Du soin au rite dans l'enfance*. Paris : Érès.

RAZY É. 2012 « 'Pratique' des sentiments et petite enfance à partir du pays soninké (Mali). Du modèle à la constellation » (105-126), In D. Bonnet, C. Rollet & Ch.-Éd. de Suremain (eds.) *Modèles d'enfances. Successions, transformations, croisements*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines.

RAZY É. 2007a *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*, Nanterre : Société d'Ethnologie (Collection Sociétés Africaines).

RAZY É. 2007b « Les 'sens contraires' de la migration. La circulation des jeunes filles d'origine soninké entre la France et le Mali », *Journal des Africanistes* 77(2) : 19-43.

RAZY É. 2021 « De l'anthropologie de la petite enfance au dialogue interdisciplinaire. L'exemple de l'apprentissage de la parenté à plaisanterie » (103-119), In A. Dupuy, C. Menesson, M. Kelly-Irving & C. Zaouche-Gaudron (eds.) *Socialisation familiale des jeunes enfants*. Paris : Érès.

RAZY É. 2023 « At the Core of Institutional Care in Two Children's Residential Homes (Mexico) : An Anthropological Approach », *Revista de El Colegio de San Luis* 13(24) : 1-34.

RAZY É. & SUREMAIN (DE) Ch.-É. 2020 « L'enfantification de *Niño Dios*. L'ambiguïté ontologique des statuettes de l'Enfant Jésus (Mexique) », *L'Homme* 234-235 : 129-160.

READ M. 1960 *Children of their Fathers : Growing Up Among the Ngoni of Nyasaland*. New Haven: Yale University Press.

SARCINELLI A.S & SIMON C. 2021 « Trois générations de familles lesboparentales en Italie et en Belgique : transmission et pratiques liées aux origines », *Enfances, Familles, Générations* 37. URL : <https://doi.org/10.7202/1082324ar>

SARCINELLI A.S. 2022 « On ne naît pas 'enfant de', on le devient : la politisation de l'homoparentalité au prisme des descendants », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 119-140. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2022-v46-n2-as07470/1093990ar/>

SARCINELLI A.S. 2019-2020 « Le(s) répertoire(s) de la parenté des enfants des couples de même sexe en Italie », *AnthropoChildren* 9. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3427>

SARCINELLI A.S., MARTIAL A. & MARTIN A. 2022 « Présentation : enfants et descendants, des acteurs de la parenté », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 11-20. URL : <https://doi.org/10.7202/1093984ar>

SUREMAIN (de) Ch.-Éd. 2006 « Affinité horizontale et stratégies de survie parmi les 'enfants de la rue'. La bande *Solitarios* à la Paz (Bolivie) », *Revue Tiers Monde* 1(185) : 113-132.

TARDUCCI M. 2011 *La adopción. Una aproximación desde la antropología del parentesco*. Buenos Aires : Librería de Mujeres Editoras.

TOREN C. 2007 « Continuity and transformation in ideas of the household », *American Anthropologist* 109(2) : 285-295.

TOREN C. 2015 « How ritual articulates kinship », In C. Toren & S. Pawels (eds.) *Living Kinship in the Pacific*. New York-Oxford : Berghan Books.

Notes

1 Cf. Alvarado Solís (2020) ; Suremain (2006) ; Razy & Suremain (2020) ; Razy (2023).

2 Cf. https://www.lasc.uliege.be/cms/c_8059111/fr/evenements-scientifiques-du-lasc-2017-2018

3 Cf. <https://www.iaa.unam.mx/actividad/5234>

4 Un colloque organisé par Alice Sophie Sarcinelli, Fanny Duysens et Élodie Razy : https://www.lasc.uliege.be/cms/c_8076760/fr/evenements-scientifiques-du-lasc-2016-2017 ; et une publication : https://www.lasc.uliege.be/cms/c_6015090/fr/espaces-pluriels-de-la-parente-approches-qualitatives-des-re-configurations-intimes-et-publiques-dans-le-monde-contemporain

5 Cf. LeVine & Price-Williams (1974) ; Chambers & Tavuchis (1977) ; Collard (2000) ; Déchaux (2008).

6 Cf. en particulier : Malinowski ([1927]1960), Mead (1930), Firth [(1936]1983), Evans-Pritchard (1940) ; Leenhardt (1947), Lévi-Strauss (1948 et 1949), Fortes (1949) ou Read (1960). Cf. aussi des travaux plus récents sur la destinée prénatale en Afrique : Cartry ([1973] 1993) et Dugast (2012) ; sur les rapports frères/sœurs : Nuckolls (1993), Alber *et al.* (2013), Héritier (2013) ou Powels (2015) ; le confiage : Daugey (2019-2020), ou encore diverses analyses comparatives : Goody (1982), Geffray (1990), Godelier ([2004]2010).

7 Cf. Mead (1934), Rabain ([1979]1994), Carter (1984), Héritier (1996), Rabain-Jamin (1998 et 2007), Gottlieb (2004), Razy (2007a et b, 2012), Toren (2007 et 2015) ou Collomb (2008).

8 Cf. Lancy 1996 et 2010 sur cette question.

Revisiting the field of kinship from the perspective of the anthropology of children and childhood. Introduction

Élodie Razy, Neyra Patricia Alvarado Solís Charles-Édouard de Suremain

Élodie Razy : Professor of Anthropology, Faculty of Social Sciences, Institute for Social Science Research – Laboratory of Social and Cultural Anthropology, University of Liège (Belgium), Elodie.Razy@uliege.be

Neyra Patricia Alvarado Solís : Profesora-investigadora Titular C, Programa de Estudios Antropológicos, El Colegio de San Luis A.C. (Mexico), neyra.alvarado@colsan.edu.mx

Charles-Édouard de Suremain : Anthropology Research Director, UMR 208 Paloc ‘Local Heritage, Environment & Globalisation’ (IRD/MNHN/CNRS), charles-edouard.de-suremain@ird.fr

This special issue of *AnthropoChildren* has its roots in a shared interest in the topic of kinship, and an ambition to discuss its relevance to the anthropology of children and childhood and, in a spirit of reciprocity, for anthropology in general. This penchant for the intersection of these two concerns has been evident in the long-term ethnographic fieldwork that the coordinators have conducted in Africa, Latin America and Europe, with children in situations of migration, disability or marginalisation, and in extremely varied social and cultural environments (Soninke, Gipsy, Andean, urban Mexican, European populations, etc.).¹

This special issue also extends and gives shape to the discussions that took place in 2018 at the IXth Methodological Seminar on 'Contributions from the Anthropology of Childhood', entitled "Children and Kinship: A 'Simple' Question of Learning?", co-hosted by the University of Liège (Belgium), *El Colegio de San Luis, A.C.* (Mexico) and IRD (the French National Research Institute for Sustainable Development).² It is also linked to the international conference "*Geometrías variables del parentesco en el trabajo de milpa con niños*", held in 2024 in collaboration with numerous Mexican colleagues and scientific institutions,³ as well as a number of other previous interdisciplinary initiatives.⁴

Its theme is in line with some of the concerns highlighted in recent publications. For example, those shared by the contributors of the special issue coordinated by Sarcinelli *et al.* (2022) who explore a certain number of blind spots: the role of children in the construction of relations of kinship and affiliation, in generational relations, in transmission etc.

The starting point for this special issue is the observation that, as a result of the criticism and questioning of the anthropology of kinship, and of anthropology in general, two different directions can be identified. The first of these promotes an interdisciplinary approach under the umbrella of *New Kinship Studies*, which has been recognised for its contributions but also criticised in several respects (Peneque 2022).⁵ The second proposes to build on these new perspectives, with the necessary critical distance, and to continue developing a critical anthropology of kinship that takes into account the historical depth of anthropology's contributions, its questioning, as well as recent work on societies of all kinds, including Western ones. In this issue, the coordinators and contributors have adopted the latter approach and, based on several ethnographic case studies from Latin America (Mexico, Argentina and Bolivia), propose to reflect on the anthropology of kinship from the perspective of children and childhood. In this respect it represents an attempt, among many, to overcome what Sarcinelli (2022) calls the "missed dialogue" between the anthropology of kinship and the anthropology of childhood. In addition to this initial orientation, the contributors to this issue share several hypotheses and theoretical and methodological positions, as well as the aim of addressing transversal issues.

In particular, although the anthropology of kinship attaches great importance to children as the backbone of social reproduction, they are more often than not represented indirectly or, more precisely, as simple "objects" or "matters" in processes related to procreation, descent, transmission or alliance. The now classic monographs that founded the discipline are exemplary and instructive in this respect, as are more recent studies.⁶ However, while the role of children in the social and symbolic construction of kinship is certainly a legitimate topic, little is actually known about the transmission of kinship to children, how they learn it, or their active role in kinship, in terms of terminology, systems of attitudes, rules of alliance, kinship networks and practical kinship.⁷

Specifically, this issue explores the hypothesis that the transmission to young children of certain ways of integrating into kinship (uses of terms, attitudes) is more explicit – in the form of discourse and incentives – than in other areas of learning where observation and imitation take precedence.⁸ More generally, the authors explore the role of children in the construction and practice of kinship and whether, beyond the diversity of such practices reflected in anthropological studies, recurring patterns can be identified in the processes of acquisition, transmission or creation in the field of kinship.

How do children come to terms with the complexity of connections and relationships – with the dead and with the living, with ancestors, animals and other beings – and with the cosmologies and conceptions of the person and the body on which they depend? Moreover, how do they deal with the inevitable contradictions contained in these rules, and manifested in the practices associated with them, but also between these rules and practices, contradictions that may become apparent at an early age, for example in cases of incest (Dussy 2013)? How do children cope with local and “international” processes of adoption and fostering (Goody 1982; Razy 2007b; Tarducci 2011; Leblic 2004)? There has been relatively little research on these issues, despite the wealth of studies showing just how early children begin to develop “social understanding”, to paraphrase Dunn (1988).

It is certainly not without significance that questions about the terms of address used by children arise, for example, in Euro-American studies focusing on foster families (Cadoret 1995), blended families (Martial 2003), same-sex and transgender families (Fortier 2017), as well as families made possible by sperm and egg donation and surrogacy, that is, in cases where the connections and relationships to be constructed are not “self-evident,” and the normative repertoire of kinship is no longer sufficient. It is as if, here as elsewhere, the learning of kinship by children in “traditional” contexts (in the sense of conforming to the dominant ideology at a given moment in a society’s history) is taken for granted and therefore not worthy of anthropologists’ attention, with the exception of researchers interested in language learning (Ochs & Schieffelin 1984; De Léon Pasquel 1998, 2005). However, when this “self-evident” learning does not occur, problems can arise (Fogel 2007), and in some cases it is the children who “make” their parents (Fogel 2022).

There remains another area that has received even less attention, namely the ways in which children themselves understand kinship (Levine & Williams 1974; Pontalti 2018): how do children “relate” (Carsten 2000) to each other? How do they make use of kinship “between children”, that is in their everyday interactions with each other – when the reproduction of the norm often competes with creativity – particularly in play, but also in the construction of everyday relationships between street children (Suremain 2006) and those who work as prostitutes (Montgomery 2001)? How do children growing up in contexts where kinship is politicised become actors (Sarcinelli 2022), and what registers do they draw on in families with same-sex parents in Italy (Sarcinelli 2020)? Or in transgender families in France (Hérault 2015)? These questions take on a new dimension when it comes to exploring the agency of very young children, coming to terms, for example, with the multiple registers of identification at play in the Soninke regions of Mali (Razy 2007), and getting to grips with manifestations of joking relationships in this context, as well as in residential nurseries in Mali and Mexico (Razy 2021). Building on these questions, the articles in this issue explore different ways in which the contours of kinship can be re-examined from children’s perspectives.

From a methodological point of view, questions arise about how best to access and produce research material. It is significant that in most studies of kinship, the “children” studied are usually

“former children”. It is only when they have become adults that their experiences as children are called upon, which raises certain problems. This methodological approach, as well as the validity of the tools used to engage with children (drawings, kinship diagrams etc.), deserve closer scrutiny, as Sarcinelli (2019-2020) and Sarcinelli & Simon (2021) have argued.

Finally, if children are at the centre of the questions addressed here, we might also reflect more closely on the ways in which childhood – as a period and as a category, in its multiple variations – functions as a “social operator of kinship” (Lévi-Strauss 1949; Fortes 1949).

Clearly, the contributors to this special issue cannot address all of these questions, but our aim is to draw attention to the scope and importance of the work that needs to be done in this field. The case studies provide an insight into the need to “revisit” questions of kinship from the perspective of childhood and children. Each of the contributions, in its own way, offers points of reference for this cross-cutting exploration.

Contributors and contributions

This special issue focuses on the construction of kinship by children themselves. This is the subject of ANDREA SZULC’s contribution, based on her work with Mapuche indigenous communities (Argentina). From a methodological point of view, she points out that only long-term observation and ethnographic research can enable us to properly assess the evolution of the learning dynamics and processes of appropriation that children carry out. Drawing on over twenty years of observation in the field, ANDREA SZULC explores the ways in which children transform the normative frameworks they inherit as members of the communities to which they belong. The author shows that these children are far from the passive mimesis that seemed to characterise the “traditional societies” studied by the pioneers of anthropology. Yet, she also shows that children do not make a radical break with the models inherited from their parents and more distant ancestors. On a daily basis, they reconfigure kinship relationships, both in form and content, according to the various experiences, including emotional ones, that they encounter and share. One of the most important lessons to emerge from this text is that the ethnographic study of the dynamics of kinship construction from children’s perspectives ultimately refers to the circulation of emotions, affects and sentiments accumulated from day to day. In doing so, the author thus pushes back against the mostly normative approaches that place too much emphasis on the prescriptive, vertical, mimetic learning of kinship to the detriment of its progressive, horizontal, sensitive construction.

Continuing this reflection on the construction of kinship, on the one hand, and also on the way in which the children’s perspective makes it possible to revisit its contours, on the other, the example of the “street children” studied by CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN in Bolivia opens up new analytical avenues. As in the Mapuche context, children constantly create and recreate kinship bonds with a strong affective foundation, forged through the sharing of daily activities, even if in this case they are “survival activities”. Despite being estranged from their families of origin in the broadest sense, these street children are constantly talking about kinship and positioning themselves in relation to each other by using kinship terms. These terms are borrowed from their common vocabulary: “brothers”, “children”, “compadre”, “brotherhood”... However, their use, and the ways in which they are applied and experienced on a daily basis, make it possible to avoid, or even override, the hierarchies and forms of domination that characterise traditional kinship ties – based on alliance, consanguinity or descent. The author’s hypothesis is that these terms are indicative of the way in which the children deal with the separation from their original families.

Ultimately, he shows that street children's understanding of kinship is at odds with that conveyed in the discourse and operational policies of international institutions and NGOs. While the latter aim to reintegrate street children by trying to reunite them with their family of origin, or with another family, the children attempt to recreate among themselves a family that escapes its "traditional" version. Furthermore, CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN concludes that by defining these children as "vulnerable beings" because they do not belong to a family, institutional actors imply a lack of agency, and contribute to the perpetuation of a "victim discourse". Implicitly, the crucial importance of "chosen kinship" is emphasised when considering the capacity of these children to act on their own lives, however difficult that may be.

The contribution by GUADALUPE REYES DOMINGUEZ raises the question of the room for manoeuvre within the construction of kinship relations and the meanings and attitudes associated with them among young siblings of Mayan descent living in the urban peripheries of the state of Yucatán (Mexico). This ethnographic study shows that changes take place at multiple levels. In this case, given that parents in peri-urban contexts are often engaged in multiple activities, children take on some of them, such as caring for infant siblings, in novel ways. Key values of the "traditional" Maya model of education – such as "responsibility", "obedience" and "solidarity" – are then reappropriated and reinterpreted. For example, while the central figure of parenthood is usually embodied by the mother is challenged, as are the authority roles usually assigned to fathers. In this context, the new roles assumed by siblings in the daily care of the youngest members of the family are likely to lead to a profound questioning of gender relations and, more generally, of authority. The author notes that the relationships between elder and younger siblings within the same family are more authoritarian than in the traditional model. Building on previous case studies conducted in Argentina and Bolivia, GUADALUPE REYES DOMINGUEZ confirms the significance of shared practices, everyday experiences and the emotions that accompany these complex transformations in the construction of kinship – from relationships and attitudes to the values that underpin it.

The article by NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS provides an excellent illustration of the transformations currently taking place in the field of anthropology, particularly with regard to the growing interest in non-human agents. The text examines the construction of kinship relations between the children of a gypsy community in Mexico, the Ludar, and their domestic animals. The flexibility of this study mirrors the itinerant way of life of the Ludar. From the outset, the author makes it clear outset that her ethnographic observations encompass the multiple environments that the encampments traverse along their itinerary, as well as the various areas of immediate proximity with which they engage during their stops. In this case, these are reserved parking spaces, which are vacant plots of land that can be rented out to set up temporary housing structures, unlike the government-regulated sites designated for this purpose in France, for example. The article shows how children develop their relationships with their animals within these changing environments and the local constraints, as well as the rules, attitudes and practices to which they are subjected from an early age. A tension eventually emerges between what the author calls "play and non-play". On the one hand, children establish profound relationships with animals, and on the other, they project onto them demands and expectations that refer to the very serious register of kinship relations with adults. NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS illustrates that it is in this permanent tension that kinship relations and emotional bonds between Ludar children and their domestic animals are constructed. Through this example, the article shows more generally how children perceive and experience the complexity of ties and relationships with the living and the dead, with ancestors and with other entities in their environment, in the broadest sense of the term. The gestures, attitudes and

techniques of care that children use with animals are thus implicitly connected to local cosmologies and conceptions of personhood and the body.

For the coordinators of this special issue, the link between the foundational field of kinship and that of childhood represents a significant challenge for anthropological inquiry. It invites anthropologists to return to the roots of their discipline and to examine one of the core themes that continues to distinguish it from other social sciences. At the same time, the numerous recent contributions from *New Kinship Studies* and the anthropology of childhood and children provide further impetus for a fresh look at the discipline. This intersection of fields, themes and perspectives thus reflects, at a deeper level, the changes and transformations that are currently taking place within the discipline of anthropology.

Bibliographie

ALBER E., COE C. & THELEN T. 2013 *The Anthropology of Sibling Relations : Shared Parentage, Experience, and Exchange*. Nueva York : Palgrave MacMillan Verlag.

ALVARADO SOLÍS N.P 2020 « L'apprentissage de la parenté chez les Lúdar du Nord du Mexique » (39-54), In A.S. Sarcineli, Fanny Duysens & Élodie Razy (eds.) *Espaces Pluriels de la parenté. Approches qualitatives et (re)configuration intimes et publiques dans le monde contemporain*. Louvain-La-Neuve : Academia, Investigations d'Anthropologie Prospective / L'Harmattan.

CADORET A. 1995 *Parenté plurielle : anthropologie du placement familial*. Paris : L'Harmattan.

CARTER A.T. 1984 « The Acquisition of Social Deixis : Children's Usages of 'Kin' terms in Maharashtra, India », *Journal of Child Language* 11(1) : 179-201.

CARTY M. [1973]1993 « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché » (255-282), In Collectif (ed.) *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris : L'Harmattan.

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

COLLARD C. « 'Kinship Studies' au tournant du siècle », *L'Homme* 154-155 : 653-658.

COLLOMB N. 2008 « Jouer à apprendre : spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham, Nord-Laos) », Tesis doctoral, Etnología y Sociología Comparada, Université Paris X Nanterre.

CHAMBERS J.C. & TAVUCHIS N. 1977 « Kids and Kin : Children's Understanding of American Kin Terms », *Journal of Child Language* 3 : 63-80.

DE LEÓN PASQUEL M. 2005 *La llegada del alma : lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México : CIESAS-INAH.

DE LEÓN PASQUEL M. 1998 « The Emergent Participant : Interactive Patterns in the Socialization of Tzotzil (Mayan) Infants », *Journal of Linguistic Anthropology* 8(2) : 131-161.

DÉCHAUX J. 2008 « Kinship Studies : Neoclassicism and New Wave. A Critical Review », *Revue française de sociologie* 49(5) : 215-243.

- DUGAST S. 2012 « Le rite 'pour de faux', un rite par défaut ? À propos des amulettes pour enfants chez les Bassar du Togo », *AnthropoChildren* 2. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1344>
- DUNN J. 1988 *The Beginnings of Social Understanding*. Cambridge : Harvard University Press.
- DUSSY D. 2013 *Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste*, livre 1. Marseille : La Discussion.
- EVANS PRITCHARD E.E. 1940 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford : Clarendon Press.
- FIRTH R. [1936]1983 *We, the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia*. Stanford : Stanford University Press.
- FORTES M. 1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Oxford : Oxford University Press.
- FOGEL F. 2007 « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française* 3(37) : 509-516.
- FOGEL F. 2022 « Quand l'enfant (de sans-papiers) fait le parent (en règle)... La filiation inversée comme argument de régularisation. Paris, années 2010 », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 63-80.
- FORTIER C. 2017 « Quand mon père devient ma maman. Le genre de la parenté au prisme de la transparentalité (France, Québec) », *Droit et cultures* 73(1). URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/4110>
- GEFFRAY C. 1990 *Ni père ni mère. Critique de la parenté. Le cas makhuwa*. Paris : Seuil.
- GODELIER M. [2004]2010 *Les métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.
- GOODY E.N. 1982 *Parenthood and social reproduction. Fostering and occupational roles in West Africa* Cambridge : Cambridge University Press.
- GOTTLIEB A. 2004 *The Afterlife Is Where We Come from : The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago : University of Chicago Press.
- HÉRITIER F. 2013 *Le rapport frère/sœur, pierre de touche de la parenté*. Nanterre : Éditions Société d'Ethnologie.
- HÉRITIER F. 1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différenc* . Paris : Éditions Odile Jacob.
- LANCY D.F. 1996 *Playing on the Mother-Ground. Cultural Routines for Children's Development*. New York-London : The Guilford Press.
- LANCY D.F. & GROVE M.A. 2010 « The role of adults in children's learning » (145-179), In D. F. Lancy, J. Bock & S. Gaskins (eds.) *The Anthropology of Learning in Childhood*. Plymouth : Altamira Press.
- LEBLIC I. (ed.) 2004 *De l'adoption. Des pratiques de filiation différente* . Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.
- LEVINE R.A. & PRICE-WILLIAMS D.R. 1974 « Children's Kinship Concepts : Cognitive Development

and Early Experience among the Hausa », *Ethnology* 13 : 25-44.

LÉVI-STRAUSS C. 1948 « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara », *Journal de la Société des Américanistes* 37 : 1-132

LÉVI-STRAUSS C. 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses Universitaires de France

LEENHARDT M. 1947 *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris : Gallimard.

MALINOWSKI B. [1927]1960 *Sex and Repression in savage Society*. London : Routledge and Kegan Paul.

MARTIAL A. 2003 *S'apparenter. Ethologie des liens de familles recomposées*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

MEAD M. 1930 *Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education*. Nueva York : Blue Ribbon Books.

MEAD M. 1934 « Kinship in the Admiralty Islands », *Anthropological papers of the American Museum of natural History* XXXIV, part II : 181-358.

MONTGOMERY H. 2001 *Modern Babylon? Prostituting Children in Thailand*. New York-Oxford : Berghahn Books.

MORTON H. 1996 *Becoming Tongan. An Ethnography of Childhood*. Honolulu : University of Hawai'i Press.

NUCKOLLS C.W. (ed.) 1993 *Siblings in South Asia : Brothers and Sisters in Cultural Context*. Nueva York : Guilford.

OCHS E. & SCHIEFFELIN B.B. 1984 « Language acquisition and socialization : Three developmental stories » (276-320), In R.A. Shweder & R.A. LeVine *Culture theory : Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.

PAWELS S. 2015 « Sœurs et frères dans les îles Lau (Fidji): la relation entre ville et village », *Anthropologica* 57(2) : 583-600.

PENEQUE P. 2022 « Anthropologie de la parenté [introduction] », *Terrain, Lectures et débats*. DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.24114>

PONTALTI K. 2018 « Kinship matters' : Continuity and change in a children's family relations across three generations in Rwanda », *Childhood* 25(2). URL : <https://doi.org/10.1177/090756821775352>

RABAIN J. [1979]1994 *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof au Sénégal*. Paris : Payot.

RABAIN-JAMIN J. 1998 « Polyadic language socialization strategy : The case of toddlers in Senegal », *Discourse Processes* 26(1) : 43-65.

RABAIN-JAMIN J. 2007 « De la saynète au rite : mise en scène d'un rite de mariage par les enfants wolof du Sénégal » (241-254), In D. Bonnet & L. Pourchez (ed.) *Du soin au rite dans l'enfance*.

Paris : Érès.

RAZY É. 2012 « 'Pratique' des sentiments et petite enfance à partir du pays soninké (Mali). Du modèle à la constellation » (105-126), In D. Bonnet, C. Rollet & Ch.-Éd. de Suremain (eds.) *Modèles d'enfances. Successions, transformations, croisements*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines.

RAZY É. 2007a *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*, Nanterre : Société d'Ethnologie (Collection Sociétés Africaines).

RAZY É. 2007b « Les 'sens contraires' de la migration. La circulation des jeunes filles d'origine soninké entre la France et le Mali », *Journal des Africanistes* 77(2) : 19-43.

RAZY É. 2021 « De l'anthropologie de la petite enfance au dialogue interdisciplinaire. L'exemple de l'apprentissage de la parenté à plaisanterie » (103-119), In A. Dupuy, C. Menesson, M. Kelly-Irving & C. Zaouche-Gaudron (eds.) *Socialisation familiale des jeunes enfants*. Paris : Érès.

RAZY É. 2023 « At the Core of Institutional Care in Two Children's Residential Homes (Mexico) : An Anthropological Approach », *Revista de El Colegio de San Luis* 13(24) : 1-34.

RAZY É. & SUREMAIN (DE) Ch.-É. 2020 « L'enfantification de *Niño Dios*. L'ambiguïté ontologique des statuettes de l'Enfant Jésus (Mexique) », *L'Homme* 234-235 : 129-160.

READ M. 1960 *Children of their Fathers : Growing Up Among the Ngoni of Nyasaland*. New Haven: Yale University Press.

SARCINELLI A.S & SIMON C. 2021 « Trois générations de familles lesboparentales en Italie et en Belgique : transmission et pratiques liées aux origines », *Enfances, Familles, Générations* 37. URL : <https://doi.org/10.7202/1082324ar>

SARCINELLI A.S. 2022 « On ne naît pas 'enfant de', on le devient : la politisation de l'homoparentalité au prisme des descendants », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 119-140. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2022-v46-n2-as07470/1093990ar/>

SARCINELLI A.S. 2019-2020 « Le(s) répertoire(s) de la parenté des enfants des couples de même sexe en Italie », *AnthropoChildren* 9. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3427>

SARCINELLI A.S., MARTIAL A. & MARTIN A. 2022 « Présentation : enfants et descendants, des acteurs de la parenté », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 11-20. URL : <https://doi.org/10.7202/1093984ar>

SUREMAIN (de) Ch.-Éd. 2006 « Affinité horizontale et stratégies de survie parmi les 'enfants de la rue'. La bande *Solitarios à la Paz* (Bolivie) », *Revue Tiers Monde* 1(185) : 113-132.

TARUCCI M. 2011 *La adopción. Una aproximación desde la antropología del parentesco*. Buenos Aires : Librería de Mujeres Editoras.

TOREN C. 2007 « Continuity and transformation in ideas of the household », *American Anthropologist* 109(2) : 285-295.

TOREN C. 2015 « How ritual articulates kinship », In C. Toren & S. Pawels (eds.) *Living Kinship in the Pacific*. New York-Oxford : Berghen Books.

Notes

¹ Cf. Alvarado Solís (2020); Suremain (2006); Razy & Suremain (2020); Razy (2023).

² Cf. https://www.lasc.uliege.be/cms/c_8059111/fr/evenements-scientifiques-du-lasc-2017-2018

³ Cf. <https://www.iaa.unam.mx/actividad/5234>

⁴ A colloquium organised by Alice Sophie Sarcinelli, Fanny Duysens and Élodie Razy: https://www.lasc.uliege.be/cms/c_8076760/fr/evenements-scientifiques-du-lasc-2016-2017; et une publication: https://www.lasc.uliege.be/cms/c_6015090/fr/espaces-pluriels-de-la-parente-approches-qualitatives-des-re-configurations-intimes-et-publiques-dans-le-monde-contemporain

⁵ Cf. LeVine & Price-Williams (1974); Chambers & Tavuchis (1977); Collard (2000); Déchaux (2008).

⁶ Cf. in particular: Malinowski ([1927]1960), Mead (1930), Firth [(1936]1983), Evans-Pritchard (1940); Leenhardt (1947), Lévi-Strauss (1948 et 1949), Fortes (1949) or Read (1960). Cf. also more recent work on prenatal destinies in Africa: Cartry ([1973] 1993) and Dugast (2012); on brother-sister relationships: Nuckolls (1993), Alber *et al.* (2013), Héritier (2013) or Powels (2015); fosterage: Daugey (2019-2020), and various comparative analyses: Goody (1982), Geffray (1990), Godelier ([2004]2010).

⁷ Cf. Mead (1934), Rabain ([1979]1994), Carter (1984), Héritier (1996), Rabain-Jamin (1998 and 2007), Gottlieb (2004), Razy (2007*a* et *b*, 2012), Toren (2007 et 2015) and Collomb (2008).

⁸ Cf. Lancy 1996 and 2010 on this subject.

Reconsiderar el dominio del parentesco desde la antropología de la infancia y los niños. Introducción

Élodie Razy, Neyra Patricia Alvarado Solís Charles-Édouard de Suremain

Élodie Razy : Profesora de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales-Laboratorio de Antropología Social y Cultural, Universidad de Lieja (Bélgica), Elodie.Razy@uliege.be

Neyra Patricia Alvarado Solís : Profesora-investigadora Titular C, Programa de Estudios Antropológicos, El Colegio de San Luis A.C. (México), neyra.alvarado@colsan.edu.mx

Charles-Édouard de Suremain : Director de Investigación en Antropología, UMR 208 Paloc "Patrimonio local, medio ambiente y globalización" (IRD/MNHN/CNRS), charles-edouard.de-suremain@ird.fr

Este número especial de la revista *AnthropoChildren* tiene como origen una reflexión común sobre el tema del parentesco, y la ambición de discutir colectivamente el interés por la antropología de la infancia y de los niños –y viceversa– así como por la antropología general. Esta inclinación por la intersección de estas dos preocupaciones forma parte de los campos etnográficos a largo plazo que los coordinadores han llevado a cabo en África, Latinoamérica y Europa, tanto con niños en situación de migración, discapacidad o marginalidad como en entornos sociales y culturales extremadamente variados (pueblos soninké, gitano, andino, mexicano urbano, europeo...)1.

Este número también amplía y da forma a los intercambios llevados a cabo en 2018 con motivo del IX Seminario de Metodología “Los aportes de la Antropología de la Infancia”, titulado “Los niños y el parentesco: ¿‘solo’ una cuestión de aprendizaje?”, organizado conjuntamente por la Universidad de Lieja (Bélgica), El Colegio de San Luis, A.C. (México) y el IRD (Institut de Recherche pour le Développement)2. También está vinculado al simposio internacional “Geometrías variables del parentesco en el trabajo de milpa con niños”, realizado en 2024 en colaboración con varios colegas e instituciones científicas mexicanas3, y con otras iniciativas interdisciplinarias previas4.

Es parte de las preocupaciones que están surgiendo en publicaciones recientes. Por ejemplo, las compartidas por los autores del número especial dirigido por Sarcinelli y otros (2022) que exploran algunos puntos ciegos: el papel de los niños en la creación de relaciones de parentesco y afiliaciones, en las relaciones generacionales, en la transmisión, etc.

El presente número parte de la observación de que, a partir de la crítica y cuestionamiento de la antropología del parentesco, así como de la antropología general, surgen dos orientaciones diferentes: mientras que la primera promueve un enfoque interdisciplinario bajo el título de *New Kinship Studies*, reconocidos por sus aportes pero criticados en varios aspectos (Peneque 2022)5, la segunda propone apoyarse en estas nuevas perspectivas, con la necesaria distancia crítica, y seguir desarrollando una antropología crítica del parentesco que tenga en cuenta la profundidad histórica de los aportes de la antropología, su cuestionamiento y los recientes trabajos sobre el conjunto de las sociedades, incluidas las occidentales. En este número, los coordinadores y colaboradores parten de esta última orientación y proponen reflexionar, a partir de varios estudios de caso etnográficos de Latinoamérica (México, Argentina, Bolivia), sobre la antropología del parentesco desde la infancia y los niños, proponiendo así contribuir a superar, junto con otros, lo que Sarcinelli (2022) denomina “diálogo perdido” entre antropología del parentesco y antropología de la infancia. Además de esta orientación inicial, los colaboradores de este número comparten varias hipótesis y posturas teóricas y metodológicas. También tienen por objeto responder a preguntas transversales.

En primer lugar, aunque los niños, como piedra angular de la reproducción social, se encuentran en el centro de la antropología del parentesco, debe señalarse que ellos aparecen a menudo de forma indirecta o, más exactamente, como simples “objetos” y “retos” de procesos relacionados con la procreación, la filiación, la transmisión o incluso la alianza. Son ejemplares e instructivas en la materia monografías ya clásicas, fundadoras de la disciplina, pero también obras más recientes6. Sin embargo, aunque el interés por el lugar que ocupa el niño en la construcción social y simbólica del parentesco sea un tema legítimo, conocemos pocas cosas sobre la transmisión a los niños, y el aprendizaje de los niños, o su participación activa en el terreno del parentesco, tanto en términos de terminología, como de sistemas de actitudes, reglas de alianza, redes de parentesco o también del parentesco práctico7.

En este número, la hipótesis según la cual la transmisión a los niños pequeños de algunas modalidades de inserción en las relaciones de parentesco (uso de términos, actitudes) sería más explícita —bajo la forma de discursos y de incitaciones— que en otros dominios del aprendizaje donde primaría la observación y la imitación⁸. De manera más general, los autores interrogan el papel desempeñado por los niños en la construcción y práctica del parentesco y si, más allá de la diversidad evidenciada por el trabajo antropológico, pueden observarse recurrencias durante los procesos de adquisición, transmisión o creación en el terreno del parentesco.

¿Cómo entran los niños en la complejidad de los vínculos y las relaciones (con los muertos y los vivos, los antepasados, los animales y las entidades diversas) inscrita en diferentes cosmologías y concepciones de la persona y el cuerpo? Es más, ¿cómo manejan las contradicciones inevitables contenidas en las reglas y perceptibles en las prácticas, pero también entre las reglas y las prácticas, a las cuales son sometidos desde una edad temprana, como en el caso del incesto (Dussy 2013)? ¿Cómo los niños hacen frente a los procesos locales o “internacionales” de adopción y acogida (Goody 1982; Razy 2007b; Tarducci 2011; Leblic 2004)? Los trabajos que abordan estas preguntas son escasos, mientras que numerosas obras demuestran la precocidad que poseen los niños de la “comprensión social”, por parafrasear el título de Dunn (1988).

No es casual observar que las cuestiones relativas a términos de dirección utilizadas por los niños surgen, por ejemplo, en los trabajos euroamericanos sobre las familias de acogida (Cadoret 1995), recompuestas (Martial 2003), homoparentales y transgénero (Fortier 2017) o en los casos de donación de esperma u ovocitos y subrogación, cuando los vínculos y relaciones a construir “no son evidentes”, y el repertorio normativo de parentesco ya no es suficiente. Todo sucede como si, tanto aquí como allá, el aprendizaje del parentesco con los niños en un contexto “tradicional” (en el sentido de conformarse a una ideología dominante en un momento de la historia de una sociedad) fuera evidente y no mereciera la atención de los antropólogos, excepto aquellos que se interesaban en el aprendizaje del lenguaje (Ochs & Schieffelin 1984; De Léon Pasquel 1998, 2005). Sin embargo, cuando este aprendizaje “evidente” no tiene lugar, resulta problemático (Fogel 2007) y los niños, en algunos casos, “hacen” a sus padres (Fogel 2022).

No obstante, hay un dominio aún más inexplorado, el de las concepciones infantiles del parentesco (Levine & Williams 1974; Pontalti 2018): ¿Cómo se “vinculan” los niños (Carsten 2000) entre ellos? ¿Cómo invocan el parentesco en el “entre niños” cotidiano (una vez que la reproducción de la norma a menudo cuestiona la creatividad) especialmente durante los juegos, pero también durante la construcción de relaciones cotidianas por parte de los niños de la calle (Sustay 2006), o los que se prostituyen (Montgomery 2001)? ¿Cómo se convierten en agentes los niños que crecen en contextos que politizan el parentesco (Sarcinelli 2022) y qué repertorios movilizan dentro de las familias homoparentales en Italia (Sarcinelli 2020)? ¿O transgénero en Francia (Hérault 2015)? Estas preguntas adquieren otra dimensión cuando se trata de explorar la agentividad de los niños pequeños, tomada, por ejemplo, en múltiples registros identificativos en los países soninké, en Mali (Razy 2007), y luchando con las manifestaciones de parentesco jocoso en este mismo contexto, pero también en la guardería, en Mali y México (Razy 2021). A partir de estas preguntas, este trabajo explora las formas en que los contornos del parentesco pueden ser reexaminados desde la perspectiva de los niños.

Metodológicamente, se cuestiona el acceso a y la producción de materiales. Es notable que, en la mayor parte de los trabajos que abordan el parentesco, los niños suelen ser “antiguos niños”. Solo una vez que se convierten en adultos es cuando se invoca su experiencia infantil, lo que

resulta problemático. La aproximación metodológica llevada a cabo y la validez de herramientas movilizadas con los niños (dibujos, esquemas de parentesco, etc.) debe ser cuestionada, como lo iniciaron Sarcinelli (2019-2020) y Sarcinelli y Simon (2021).

Por último, si los niños constituyen el foco de las preguntas planteadas, cabe preguntarse también cómo la infancia, como período y categoría, en sus múltiples variaciones, funciona como un “operador social del parentesco” (Lévi-Strauss 1949; Fortes 1949).

Aunque por razones obvias las contribuciones de este número no pueden abordar todas estas cuestiones, la intención de este número es llamar la atención sobre la importancia del trabajo que queda por hacer. Los estudios de casos conducirán así a evaluar la necesidad de “reconsiderar” las cuestiones relacionadas con el parentesco a partir de la infancia y de los niños. Cada uno de los textos aporta, a su manera, elementos de respuesta a esta pregunta transversal.

Las aportaciones de las diferentes contribuciones

En este número se abordará más específicamente la cuestión de la construcción del parentesco por parte de los propios niños. Este es el propósito de la contribución de ANDREA SZULC en el contexto de las comunidades indígenas mapuche (Argentina). Metodológicamente, dice la autora, solo la observación y la etnografía a largo plazo permiten apreciar la evolución de las dinámicas de aprendizaje y los procesos de apropiación que los niños implementan. Con más de 20 años en el terreno, ANDREA SZULC explora las formas en que los niños transforman los marcos normativos que heredan como miembros de la comunidad a la que pertenecen. Sobre todo, la autora muestra que los niños están lejos del mimetismo pasivo que parecía caracterizar a las “sociedades tradicionales” estudiadas por los pioneros de la antropología; también muestra que los niños no caen en una ruptura radical con los esquemas de sus padres y antepasados más lejanos. En el día a día, reconstruyen las relaciones de parentesco, tanto en forma como en contenido, de acuerdo con diversas experiencias, incluyendo las afectivas, vividas y compartidas. Una de las enseñanzas del texto es, básicamente, que el estudio etnográfico de la dinámica de la construcción del parentesco a partir de los niños se refiere a la circulación de emociones, afectos y sentimientos acumulados en el día a día. El autor adopta así el planteamiento opuesto de los enfoques principalmente normativos que favorecen, en exceso, el aprendizaje prescriptivo, vertical y por mimetismo del parentesco, en detrimento de su construcción progresiva, horizontal y sensible.

Como extensión de estas reflexiones sobre la construcción del parentesco, por un lado, y sobre la forma en que la perspectiva de los niños permite reconsiderar sus contornos, por el otro, el ejemplo de los “niños de la calle” estudiado por CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN en Bolivia proporciona pistas analíticas complementarias. Al igual que en el contexto mapuche, los niños constantemente crean y recrean relaciones de parentesco con una fuerte base afectiva basada en las actividades compartidas a diario, aunque hay que señalar que se trata de “actividades de supervivencia”. Aun cuando separados de su familia de origen, en el sentido más amplio, los niños de la calle hablan constantemente de parentesco, se refieren al parentesco y se posicionan unos respecto a otros utilizando términos de parentesco, tomados prestados del vocabulario común: “hermanos”, “hijos”, “compañeros”, “fraternidad”... Sin embargo, su uso y las formas de las que se apropian y experimentan a diario, permiten evitar, o incluso borrar, las jerarquías y formas de dominación que caracterizan las relaciones de parentesco clásicas, basadas en la alianza, la consanguinidad o la filiación. La hipótesis del autor es que estos términos reflejan la manera en que los niños enfrentan la ruptura con las familias de las que provienen. Por último, muestra que la concepción del

parentesco por parte de los niños de la calle va en contra de lo que se transmite en los discursos y mecanismos operativos de las instituciones internacionales y las ONG. Mientras que estas últimas pretenden reinsertar a los niños de la calle intentando reintegrarlos en su familia de origen, o en otra distinta, los niños tratan de recrear una entre ellos, escapando de su versión “tradicional”. Además, concluye CHARLES-ÉDOUARD DE SUREMAIN, al definir a los niños como “seres vulnerables”, por su falta de pertenencia a una familia, las instituciones sobrentienden su falta de agentividad y contribuyen a reproducir un “discurso de víctima”. De manera implícita, es la importancia crucial del “parentesco elegido” la que se pone de relieve en la reflexión sobre la capacidad de los niños para influir en sus propias vidas, por difíciles que sean.

Con la contribución de GUADALUPE REYES DOMINGUEZ, se plantea la cuestión de los márgenes de maniobra que aprovechan —o no— los jóvenes hermanos y hermanas de ascendencia maya, que viven en la periferia urbana del estado de Yucatán (México), en la construcción y el significado que se les da a las relaciones de parentesco y a las actitudes conexas. La encuesta etnográfica muestra que se están produciendo cambios en varios niveles. En este caso, debido a las múltiples actividades de los padres en el contexto periurbano, los niños asumen algunas de ellas, como el cuidado de los niños pequeños, de una manera sin precedentes. Valores cruciales en el modelo educativo maya “tradicional”, como la “responsabilidad”, la “obediencia” y la “solidaridad”, están siendo reapropiados y reinterpretados. Por ejemplo, se cuestiona la figura central de la parentalidad, generalmente encarnada por la madre, al igual que los roles de autoridad que generalmente se confieren a los padres. El nuevo lugar que ocupan, en este contexto, los hijos de una misma unidad fraternal — en el cuidado diario de los niños más pequeños — favorecería, por tanto, un profundo cuestionamiento de las relaciones de género y, más ampliamente, de la autoridad. La autora señala que las relaciones entre hermanos mayores y menores de la misma unidad fraternal son más autoritarias que en el modelo tradicional. Finalmente, al igual que estudios de caso anteriores (Argentina, Bolivia), GUADALUPE REYES DOMINGUEZ confirma la importancia de las prácticas compartidas, las experiencias cotidianas y las emociones que acompañan estas transformaciones complejas en la construcción del parentesco, desde las relaciones y actitudes hasta los valores que lo constituyen.

Ejemplo de las transformaciones que la antropología está experimentando actualmente, con un interés cada vez mayor por los no humanos en particular, el texto de NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS se centra en la construcción de vínculos de parentesco entre los hijos de una comunidad gitana en México, los ludar, y los animales domésticos. La flexibilidad de la encuesta corresponde a la movilidad del estilo de vida ludar. La autora afirma de entrada que la observación etnográfica incluye tanto la de los múltiples entornos recorridos por los campamentos a lo largo de su itinerario, como la de las diferentes áreas de proximidad inmediata que utilizan durante las paradas, en este caso zonas de aparcamiento reservadas. Se trata en este caso de terrenos baldíos que pueden alquilarse para instalar estructuras, a diferencia de los sitios administrativos previstos para este fin en Francia, por ejemplo. El texto muestra las formas en que los niños componen sus relaciones con los animales, en estos entornos cambiantes, con limitaciones locales, pero también las reglas, actitudes y prácticas a las que son sometidos desde una edad temprana. Finalmente, surge una tensión entre lo que la autora denomina “juego y no juego”: por un lado, los niños forjan lazos profundos con los animales, y por otro, proyectan sobre ellos expectativas y exigencias que hacen referencia al muy serio registro de las relaciones de parentesco con los adultos. NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS explica que es en medio de esta tensión permanente donde se construyen los lazos de parentesco y vínculos afectivos entre los niños ludar y sus animales domésticos. A partir de

este ejemplo, el texto muestra de manera más general cómo los niños perciben y experimentan la complejidad de los vínculos y las relaciones con los muertos y los vivos, los antepasados y otras entidades del entorno en sentido más amplio. Los gestos, actitudes y técnicas de cuidado que los niños tienen con los animales están implícitamente ligados a cosmologías y concepciones locales de la persona y el cuerpo.

Para los coordinadores de este número especial, la articulación del dominio pionero del parentesco con el de la infancia representa un importante desafío para la antropología. Esta cuestión invita a los antropólogos a volver a los orígenes de la disciplina y a considerar uno de los temas que la construyeron y que sigue diferenciándola de otras disciplinas de las ciencias sociales. Al mismo tiempo, las numerosas y más recientes contribuciones de los *New Kinship Studies* y de la antropología de la infancia y los niños invitan a renovar la visión de la antropología. Esta intersección de campos, temas y perspectivas refleja, de manera más profunda, los cambios y transformaciones que está experimentando la antropología.

Bibliographie

ALBER E., COE C. & THELEN T. 2013 *The Anthropology of Sibling Relations : Shared Parentage, Experience, and Exchange*. Nueva York : Palgrave Macmillan Verlag.

ALVARADO SOLÍS N.P 2020 « L'apprentissage de la parenté chez les Ludar du Nord du Mexique » (39-54), In A.S. Sarcineli, Fanny Duysens & Élodie Razy (eds.) *Espaces Pluriels de la parenté. Approches qualitatives et (re)configuration intimes et publiques dans le monde contemporain*. Louvain-La-Neuve : Academia, Investigations d'Anthropologie Prospective / L'Harmattan.

CADORET A. 1995 *Parenté plurielle : anthropologie du placement familial*. Paris : L'Harmattan.

CARTER A.T. 1984 « The Acquisition of Social Deixis : Children's Usages of 'Kin' terms in Maharashtra, India », *Journal of Child Language* 11(1) : 179-201.

CARTRY M. [1973]1993 « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché » (255-282), In Collectif (ed.) *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris : L'Harmattan.

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

COLLARD C. « 'Kinship Studies' au tournant du siècle », *L'Homme* 154-155 : 653-658.

COLLOMB N. 2008 « Jouer à apprendre : spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham, Nord-Laos) », Tesis doctoral, Etnología y Sociología Comparada, Université Paris X Nanterre.

CHAMBERS J.C. & TAVUCHIS N. 1977 « Kids and Kin : Children's Understanding of American Kin Terms », *Journal of Child Language* 3 : 63-80.

DE LEÓN PASQUEL M. 2005 *La llegada del alma : lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México : CIESAS-INAH.

DE LEÓN PASQUEL M. 1998 « The Emergent Participant : Interactive Patterns in the Socialization of Tzotzil (Mayan) Infants », *Journal of Linguistic Anthropology* 8(2) : 131-161.

DÉCHAUX J. 2008 « Kinship Studies : Neoclassicism and New Wave. A Critical Review », *Revue française de sociologie* 49(5) : 215-243.

DUGAST S. 2012 « Le rite 'pour de faux', un rite par défaut ? À propos des amulettes pour enfants chez les Bassar du Togo », *AnthropoChildren* 2. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1344>

DUNN J. 1988 *The Beginnings of Social Understanding*. Cambridge : Harvard University Press.

DUSSY D. 2013 *Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste*, livre 1. Marseille : La Discussion.

EVANS PRITCHARD E.E. 1940 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford : Clarendon Press.

FIRTH R. [1936]1983 *We, the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia*. Stanford : Stanford University Press.

FORTES M. 1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Oxford : Oxford University Press.

FOGEL F. 2007 « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française* 3(37) : 509-516.

FOGEL F. 2022 « Quand l'enfant (de sans-papiers) fait le parent (en règle)... La filiation inversée comme argument de régularisation. Paris, années 2010 », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 63-80.

FORTIER C. 2017 « Quand mon père devient ma maman. Le genre de la parenté au prisme de la parentalité (France, Québec) », *Droit et cultures* 73(1). URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/4110>

GEFFRAY C. 1990 *Ni père ni mère. Critique de la parenté. Le cas makhuwa*. Paris : Seuil.

GODELIER M. [2004]2010 *Les métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion.

GOODY E.N. 1982 *Parenthood and social reproduction. Fostering and occupational roles in West Africa* Cambridge : Cambridge University Press.

GOTTLIEB A. 2004 *The Afterlife Is Where We Come from : The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago : University of Chicago Press.

HÉRITIER F. 2013 *Le rapport frère/sœur, pierre de touche de la parenté*. Nanterre : Éditions Société d'Ethnologie.

HÉRITIER F. 1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différenc* . Paris : Éditions Odile Jacob.

LANCY D.F. 1996 *Playing on the Mother-Ground. Cultural Routines for Children's Development*. New York-London : The Guilford Press.

LANCY D.F. & GROVE M.A. 2010 « The role of adults in children's learning » (145-179), In D. F. Lancy, J. Bock & S. Gaskins (eds.) *The Anthropology of Learning in Childhood*. Plymouth : Altamira Press.

LEBLIC I. (ed.) 2004 *De l'adoption. Des pratiques de filiation différente* . Clermont-Ferrand : Presses

Universitaires Blaise Pascal.

LEVINE R.A. & PRICE-WILLIAMS D.R. 1974 « Children's Kinship Concepts : Cognitive Development and Early Experience among the Hausa », *Ethnology* 13 : 25-44.

LÉVI-STRAUSS C. 1948 « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara », *Journal de la Société des Américanistes* 37 : 1-132

LÉVI-STRAUSS C. 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses Universitaires de France

LEENHARDT M. 1947 *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris : Gallimard.

MALINOWSKI B. [1927]1960 *Sex and Repression in savage Society*. London : Routledge and Kegan Paul.

MARTIAL A. 2003 *S'apparenter. Ethologie des liens de familles recomposées*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

MEAD M. 1930 *Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education*. Nueva York : Blue Ribbon Books.

MEAD M. 1934 « Kinship in the Admiralty Islands », *Anthropological papers of the American Museum of natural History* XXXIV, part II : 181-358.

MONTGOMERY H. 2001 *Modern Babylon? Prostituting Children in Thailand*. New York-Oxford : Berghahn Books.

MORTON H. 1996 *Becoming Tongan. An Ethnography of Childhood*. Honolulu : University of Hawai'i Press.

NUCKOLLS C.W. (ed.) 1993 *Siblings in South Asia : Brothers and Sisters in Cultural Context*. Nueva York : Guilford.

OCHS E. & SCHIEFFELIN B.B. 1984 « Language acquisition and socialization : Three developmental stories » (276-320), In R.A. Shweder & R.A. Levine *Culture theory : Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge : Cambridge University Press.

PAWELS S. 2015 « Sœurs et frères dans les îles Lau (Fidji): la relation entre ville et village », *Anthropologica* 57(2) : 583-600.

PENEQUE P. 2022 « Anthropologie de la parenté [introduction] », *Terrain, Lectures et débats*. DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.24114>

PONTALTI K. 2018 « Kinship matters' : Continuity and change in a children's family relations across three generations in Rwanda », *Childhood* 25(2). URL : <https://doi.org/10.1177/090756821775352>

RABAIN J. [1979]1994 *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof au Sénégal*. Paris : Payot.

RABAIN-JAMIN J. 1998 « Polyadic language socialization strategy : The case of toddlers in Senegal », *Discourse Processes* 26(1) : 43-65.

RABAIN-JAMIN J. 2007 « De la saynète au rite : mise en scène d'un rite de mariage par les enfants wolof du Sénégal » (241-254), In D. Bonnet & L. Pourchez (ed.) *Du soin au rite dans l'enfance*. Paris : Érès.

RAZY É. 2012 « 'Pratique' des sentiments et petite enfance à partir du pays soninké (Mali). Du modèle à la constellation » (105-126), In D. Bonnet, C. Rollet & Ch.-Éd. de Suremain (eds.) *Modèles d'enfances. Successions, transformations, croisements*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines.

RAZY É. 2007a *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*, Nanterre : Société d'Ethnologie (Collection Sociétés Africaines).

RAZY É. 2007b « Les 'sens contraires' de la migration. La circulation des jeunes filles d'origine soninké entre la France et le Mali », *Journal des Africanistes* 77(2) : 19-43.

RAZY É. 2021 « De l'anthropologie de la petite enfance au dialogue interdisciplinaire. L'exemple de l'apprentissage de la parenté à plaisanterie » (103-119), In A. Dupuy, C. Menesson, M. Kelly-Irving & C. Zaouche-Gaudron (eds.) *Socialisation familiale des jeunes enfants*. Paris : Érès.

RAZY É. 2023 « At the Core of Institutional Care in Two Children's Residential Homes (Mexico) : An Anthropological Approach », *Revista de El Colegio de San Luis* 13(24) : 1-34.

RAZY É. & SUREMAIN (DE) Ch.-É. 2020 « L'enfantification de *Niño Dios*. L'ambiguïté ontologique des statuettes de l'Enfant Jésus (Mexique) », *L'Homme* 234-235 : 129-160.

READ M. 1960 *Children of their Fathers : Growing Up Among the Ngoni of Nyasaland*. New Haven: Yale University Press.

SARCINELLI A.S & SIMON C. 2021 « Trois générations de familles lesboparentales en Italie et en Belgique : transmission et pratiques liées aux origines », *Enfances, Familles, Générations* 37. URL : <https://doi.org/10.7202/1082324ar>

SARCINELLI A.S. 2022 « On ne naît pas 'enfant de', on le devient : la politisation de l'homoparentalité au prisme des descendants », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 119-140. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2022-v46-n2-as07470/1093990ar/>

SARCINELLI A.S. 2019-2020 « Le(s) répertoire(s) de la parenté des enfants des couples de même sexe en Italie », *AnthropoChildren* 9. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3427>

SARCINELLI A.S., MARTIAL A. & MARTIN A. 2022 « Présentation : enfants et descendants, des acteurs de la parenté », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 11-20. URL : <https://doi.org/10.7202/1093984ar>

SUREMAIN (de) Ch.-Éd. 2006 « Affinité horizontale et stratégies de survie parmi les 'enfants de la rue'. La bande *Solitarios* à la Paz (Bolivie) », *Revue Tiers Monde* 1(185) : 113-132.

TARDUCCI M. 2011 *La adopción. Una aproximación desde la antropología del parentesco*. Buenos Aires : Librería de Mujeres Editoras.

TOREN C. 2007 « Continuity and transformation in ideas of the household », *American Anthropologist* 109(2) : 285-295.

TOREN C. 2015 « How ritual articulates kinship », In C. Toren & S. Pawels (eds.) *Living Kinship in the Pacific* . New York-Oxford : Berghen Books.

Notes

¹ Véase Alvarado Solís (2020); Suremain (2006); Razy & Suremain (2020); Razy (2023).

² Véase https://www.lasc.uliege.be/cms/c_8059111/fr/evenements-scientifiques-du-lasc-2017-2018

³ Véase <https://www.iaa.unam.mx/actividad/5234>

⁴ Un simposio organizado por Alice Sophie Sarcinelli, Fanny Duysens y Élodie Razy: https://www.lasc.uliege.be/cms/c_8076760/fr/evenements-scientifiques-du-lasc-2016-2017; y una publicación: https://www.lasc.uliege.be/cms/c_6015090/fr/espaces-pluriels-de-la-parente-approches-qualitatives-des-re-configurations-intimes-et-publiques-dans-le-monde-contemporain

⁵ Véase LeVine & Price-Williams (1974); Chambers & Tavuchis (1977); Collard (2000); Déchaux (2008).

⁶ Véase en particular: Malinowski ([1927]1960), Mead (1930), Firth [(1936]1983), Evans-Pritchard (1940); Leenhardt (1947), Levi-Strauss (1948 y 1949), Fortes (1949) o Read (1960). Véase también el trabajo más reciente sobre el destino prenatal en África: Cartry ([1973] 1993) y Dugast (2012); sobre las relaciones entre hermanos: Nuckolls (1993), Alber *et al.* (2013), Hérítier (2013) o Powels (2015); los hogares de acogida: Daugey (2019-2020), o incluso varios análisis comparativos: Goody (1982), Geffray (1990), Godelier ([2004]2010).

⁷ Véase Mead (1934), Rabain ([1979]1994), Carter (1984), Hérítier (1996), Rabain-Jamin (1998 y 2007), Gottlieb (2004), Razy (2007a y b, 2012), Toren (2007 y 2015) o Collomb (2008).

⁸ Véase Lancy 1996 y 2010 sobre este tema.

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

Andrea Szulc

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

Résumé :

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

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

Abstract :

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

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

Abstracto :

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

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

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

Introducción

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

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

Es notable cómo en esta región las investigaciones han aumentado tanto en número como en relevancia etnográfica y analítica, y han avanzado en el abordaje de la niñez como construcción sociohistórica, heterogénea, cambiante y disputada¹. En ese mismo sentido, numerosos/as científicos/as han señalado la necesidad de incorporar en la pesquisa a los niños y niñas como agentes sociales y productores de cultura, capaces de aportar saberes y prácticas a veces omitidos por los adultos/as, para la comprensión de la diversa y compleja realidad sociocultural. Estos estudios han aportado nuevas perspectivas al abordaje de los complejos procesos que constituyen a la niñez de los países de América Latina; procesos en los que la desigualdad se entrelaza inextricablemente con la diversidad cultural, y que las aproximaciones antropológicas vienen permitiendo comprender con mayor profundidad al dar cuenta de las heterogeneidades – de clase, género, étnicas – que constituyen la niñez (Colangelo 2003), a la vez que al restituirle la historicidad y su carácter relacional y contextualizado (Szulc 2001 y 2015).

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

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

centro y del sur de la provincia del Neuquén, Argentina, así como también junto a comunidades de zonas urbanas y periurbanas al oeste de la ciudad de Neuquén, capital de la provincia².

Reflexiones sobre el trabajo etnográfico sobre y con la infancia

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

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

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

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

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

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

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

Quisiera sintéticamente plantear algunas cuestiones sobre el modo en que concretamente trabajo etnográficamente con los niños y niñas. Las entrevistas, tanto individuales como grupales, se apoyaron en ocasiones en recursos complementarios como la discusión de casos “arquetípicos”³ y de las producciones gráficas de los propios niños, tanto espontáneas como solicitadas por mí, atendiendo especialmente a su contexto de producción y registrando los comentarios que los niños formularon al respecto. Los dibujos no han sido sólo un modo de “entrar en tema” y crear un clima agradable o de dar muestra de la capacidad plástica de los niños. En la situación de entrevista brindaron – al igual que los casos arquetípicos – un referente concreto que estimuló el intercambio comunicativo y facilitó la explicitación de sus perspectivas⁴.

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

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

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

Pasadas más de dos décadas, como varios autores/as han señalado “darle voz a los niños” se ha transformado de cierto modo en un lugar común, dentro y fuera de la academia (James 2007), coincidiendo con una renovada centralidad del niño/a en la vida familiar, como núcleo de todo el afecto y la atención. Esto puede resultar problemático por varias razones: En primer término, porque muchas veces se presupone cierta transparencia, o ingenuidad infantil, de acuerdo con el sentido común que dice que “los niños siempre dicen la verdad”. Mientras que etnográficamente he relevado numerosos casos en que demuestran ser – al igual que los adultos/as – activos constructores de la presentación de su ser (Goffman 1992). Se trata entonces de una idea que reiteradamente en mi experiencia etnográfica he constatado resulta inadecuada, pues no permite ver las pequeñas o no tan pequeñas acciones que los niños y niñas llevan adelante desafiando los lugares y posiciones que los adultos/as habilitamos para ellos, al recrearlos y adaptarlos a sus deseos⁵.

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

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

Apuntes introductorios sobre el pueblo mapuche

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

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

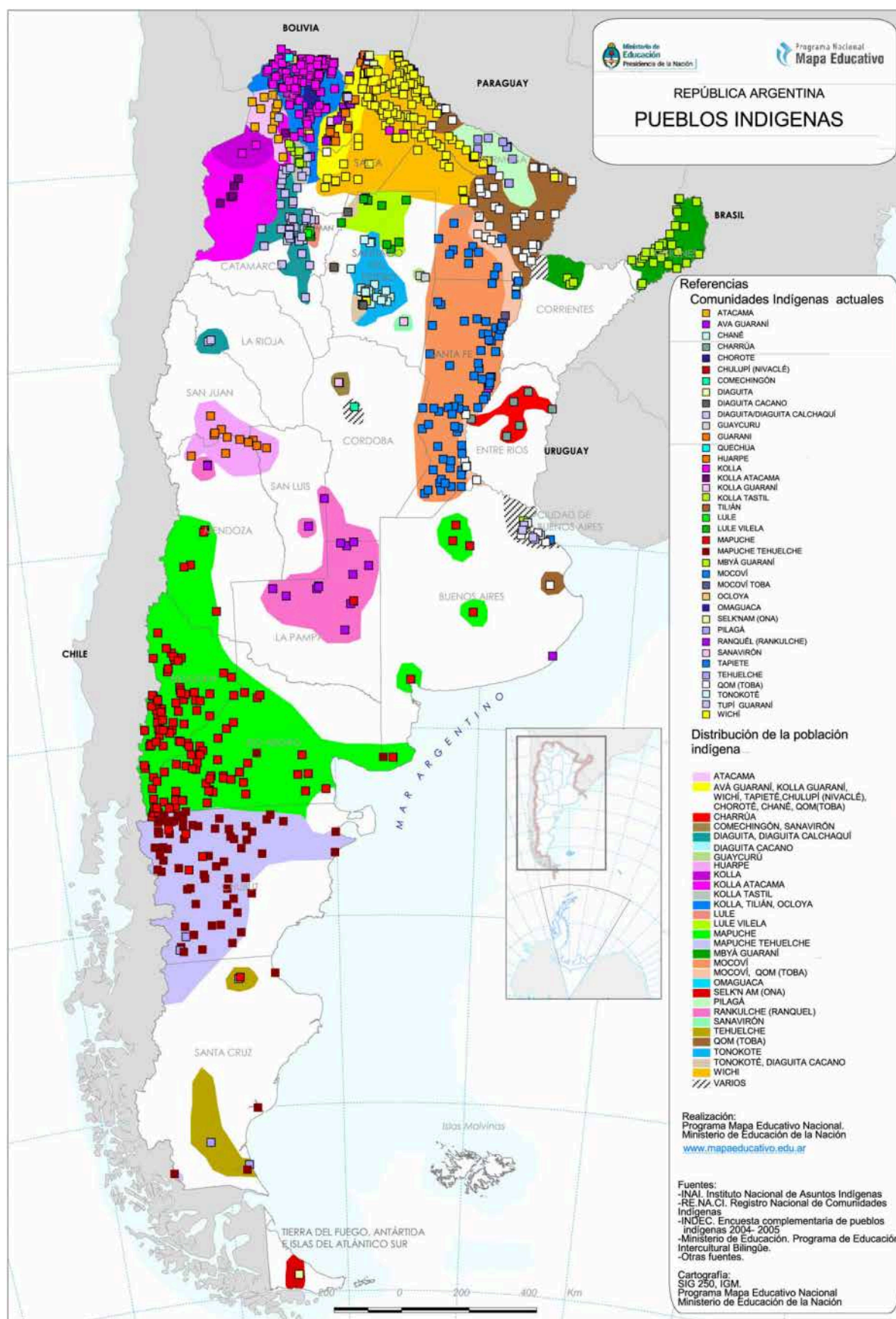
Los avances de la dominación colonial española – desde el Alto Perú – habían sido eficazmente resistidos desde mediados del siglo XVI a fines del siglo XIX, tanto al este como al oeste de la

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

Actualmente, el pueblo mapuche se asienta principalmente en las provincias de La Pampa, Buenos Aires, Neuquén, Río Negro, Chubut, Mendoza y Santa Cruz –en Argentina – y en Arauco, Bio-Bio, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé – en Chile –, con población dispersa en zonas rurales no reconocidas como comunidad⁷ y más del 70% asentada en centros urbanos. Como otros pueblos originarios de América, el pueblo mapuche ha quedado dividido por una frontera internacional. En Argentina la población mapuche ha sido estimada entre 145 783 y 300 000 personas, según diferentes fuentes, siendo Neuquén una de las provincias con mayor proporción de población indígena (7,7%, según el Censo Nacional 2022), con más de setenta comunidades mapuche, rurales, urbanas y perirurbanas, muchas de las cuales aún no han sido reconocidas oficialmente ni cuentan con resguardo de sus territorios.

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

Figura 1 - Mapa educativo de los pueblos indígenas



Fuente: http://www.mapaeducativo.edu.ar/mapas/socioterritorial/pueblos_indigenas/

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En mi trabajo de campo etnográfico, he registrado cómo estos procesos impactan fuertemente en las subjetividades de niños y niñas. Por ejemplo, consideremos el caso de una comunidad rural de la zona centro de la provincia del Neuquén, en la que – ante determinada coyuntura de avance del estado – un par de decenas de familias emparentadas entre sí decidieron reagruparse y organizarse como comunidad mapuche, iniciaron a partir del año 2000 los prolongados trámites para el reconocimiento de su personería jurídica por parte del Estado nacional⁸, y retomaron a su vez importantes ceremonias mapuche y ritos de iniciación de las niñas mapuche.

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

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

personal, Neuquén, 25-01-2015).

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

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

Foto 1 - “El *kvpalme*”



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

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

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

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

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

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

A.: - ¿Y a qué le das importancia?

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

A.: - ¿Y por qué?

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

Otra de las chicas lo relató incluso con cierto dramatismo -"Iba a hacer la comunión cuando justo se formó la comunidad" - trazando una sugerente imagen de cambio de rumbo (DC, Dto Zapala, junio de 2002). Y entre los niños/as asistentes, que por razones de edad o género no fueron partícipes centrales de la ceremonia, la experiencia ritual quedó incorporada como diacrítico de lo mapuche, como se observa en el dibujo siguiente, realizado por Ramiro, un niño de seis años cuya familia, procedente de otra zona, se había incorporado a la comunidad poco antes. Al preguntarle por su vida en ese lugar afirmó. "Acá es una comunidad mapuche", tras lo cual le prepuse dibujar cómo es la comunidad mapuche. Ramiro seleccionó la escena ritual para responder y describió su dibujo así: "Acá están las banderas y este... ese palo plantado al lado... el *rewé* (punto central del espacio ceremonial)² [...] y un chivo que está carneado, para comer."

Figura 2 - "El *rewé*"



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

Estos ritos de iniciación y de establecimiento de un parentesco ritual se han continuado realizando, en otras comunidades rurales y en algunas oportunidades en la propia ciudad capital de la provincia, adonde concurrieron familias de distintas comunidades rurales donde esto no se realiza, por el avance del sistema educativo argentinizante y de las distintas iglesias, católica y evangélica. Para esos niños/as, la iniciación ritual constituyó una fuerte instancia de recreación de su pertenencia mapuche, aún habiéndose desarrollado no sólo fuera de su comunidad sino en el ámbito no mapuche por excelencia, la ciudad¹⁰. Una de ellos/as expresó esto como una paradoja: “Parece increíble, yo vivo acá, que es una comunidad mapuche y todo, y allá me sentí más mapuche que nunca”, comentó al relatar con emoción su experiencia (Valeria, catorce años, Departamento Huiliches, febrero de 2004). Tal experiencia confluye con una tendencia que hemos venido relevando desde hace tiempo, por la cual las comunidades y organización con filosofía y liderazgo mapuche (Briones 1999) impulsan la reconstrucción de una comunalización y un sentido de pertenencia mapuche que integra tanto a la población rural como a la urbana, y que no se condice con la perspectiva predominante en ese momento en su comunidad, que impugna la pertenencia mapuche de quienes han migrado o han nacido en la ciudad. Se trata de un efecto ideológico producido por la territorialización en “comunidades” de población indígena sobreviviente a la conquista militar, de modo que la población mapuche de las comunidades rurales se ha tornado el estereotipo de lo mapuche, incluso para parte de la propia población mapuche (Briones 1999).

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographie

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

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

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

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

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

América Latina, Oporto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TYLOR E.B. 2012 [1889] « Sobre un método de investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia » (79-102). In F. Bossert, P. Sendón & D. Villar (eds.) *El parentesco. Textos fundamentales*. Buenos Aires : Biblos.

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

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

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

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

Notes

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

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

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

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

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

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

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

8 Ver nota al pie N° 7.

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

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

“¡Es química no más!”. Afinidades horizontales entre niños y construcción del parentesco en la calle (La Paz, Bolivia)

Charles-Édouard de Suremain

Charles-Édouard de Suremain : Directeur de investigación en Antropología, UMR 208 Paloc
« Patrimoines locaux, Medio ambiente y Globalización » (IRD/MNHN/CNRS),
<https://cv.hal.science/charles-edouard-de-suremain>, charles-edouard.de-suremain@ird.fr

Résumé :

« *‘C’est juste de la chimie !’ Affinités horizontale et construction des liens de parenté dans la rue (La Paz, Bolivie)* ». Si l’absence de famille est un élément clé dans le discours des Nations Unies pour caractériser les enfants de la rue, la manière dont ces derniers se la représentent et la pratiquent reste largement inexplorée. En dépit de conditions d’existence extrêmes, les enfants (La Paz, Bolivie), qui s’auto-dénominent ‘chicos’ (« petits garçons ») créent des liens familiaux, tout en réinterprétant les relations et les termes classiques de la parenté. Rattachés à diverses activités quotidiennes, ces derniers ne reposent ni sur le principe d’alliance, de filiation ou de consanguinité, mais sur des affinités choisies et horizontales. Les enfants tentent ainsi d’effacer les hiérarchies pour générer des relations affectives et symétriques. L’analyse permet finalement de nuancer la vision de l’aide humanitaire selon laquelle les enfants de la rue seraient surtout les victimes passives de leur destin, sous-entendant qu’ils ne peuvent apporter de réponses qui leurs sont propres pour tenter de le transformer.

Mots-clés : enfants de la rue, parenté, affinités, activités partagées, Bolivie

Abstract :

“*‘It’s just chemistry!’ Horizontal affinities and the construction of kinship in the Street (La Paz, Bolivia)*”. Although the absence of a family is a key element in the United Nations’ discourse to characterize street children, the way in which those concerned represent and practice it remains largely unexplored. Despite extreme living conditions, the children (La Paz, Bolivia), who call themselves “chicos” (“little boys”), create family ties, while reinterpreting classic kinship relationships and terms. Attached to a variety of daily activities, they are not based on the principle of alliance, filiation or consanguinity, but on chosen, horizontal affinities. In this way, children attempt to erase hierarchies to generate affective, symmetrical relationships. In the end, this analysis nuances the humanitarian view that street children are above all passive victims of their own fate, implying that they cannot provide their own answers in an attempt to transform it.

Keywords : street children, kinship, affinities, shared activities, Bolivia

Abstracto :

Si bien la ausencia de familia es un elemento clave en el discurso de las Naciones Unidas para caracterizar a los niños de la calle, la forma en que ellos se la representan y la practican permanece en gran medida inexplorada. A pesar de las condiciones extremas en las que viven, los niños (La Paz, Bolivia), que se autodenominan “chicos”, crean lazos familiares, al tiempo que

“¡Es química no más!”. Afinidades horizontales entre niños y construcción del parentesc...

reinterpretan los lazos y términos clásicos del parentesco. Estos no se basan en el principio de alianza, filiación o consanguinidad, sino en afinidades elegidas y horizontales. Así que los niños intentan borrar las jerarquías para generar relaciones afectivas y simétricas. Por último, este análisis contribuye a matizar la visión de la ayuda humanitaria según la cual los niños de la calle son ante todo víctimas pasivas de su propio destino, lo que implica que no pueden aportar sus propias respuestas para intentar de transformarlo.

Palabras clave : niños de la calle, parentesco, afinidades, actividades compartidas, Bolivia

¿Déficit o invisibilización del parentesco entre los niños de la calle?

Hasta la década de 1990, la población de Bolivia era predominantemente indígena y rural, rasgos que compartía con Guatemala, El Salvador y Ecuador (Banco Mundial 2017). Si bien el primer rasgo es controvertido – el “etiquetado étnico oficial” depende de los criterios de definición utilizados, como la vestimenta o la lengua (Lavaud y Dailland 2007) –, el segundo no parece serlo tanto. La tasa de urbanización de Bolivia – superior al 4% anual – sigue siendo una de las más altas del subcontinente, casi igual a la de México y Brasil (Instituto Nacional de Estadísticas [INE] 2001 y 2011). De los más de 12 millones de habitantes del país, casi 2 millones se concentran en La Paz y sus alrededores. Situada en la cordillera de los Andes, la ciudad recibió migrantes de las comunidades del Altiplano o de los centros mineros ya abandonados de las regiones de Potosí o Cochabamba (Cortes 2000). Con el tiempo, la ciudad se extiende cada vez más hacia El Alto (en el sur) localizada a más de 4.000 metros de altura. Con su millón de habitantes, se ha convertido en la cuarta ciudad del país. En la década de 2000, El Alto ya se percibía como la “ciudad de los pobres”, nombre que proviene de la multitud de personas buscando un trabajo que siempre es precario (Baby-Coll (Baby-Collin 1998).

Según la Organización de las Naciones Unidas (ONU), los “niños de la calle” pertenecen a una categoría de personas formada por “jóvenes” de diferentes edades – en este caso “niños” y “adolescentes” – que constituyen un “problema social” (Boyden 1997). En términos analíticos, los niños de la calle no pueden confundirse con los “niños en la calle”, que “pasan allí el día o trabajan” y se “reintegran por la noche” en “un hogar normal”; el concepto tampoco se aplica a los “niños mendigos” y a los “niños vagabundos” (Olivier de Sardan *et al.* 2003)¹. En este capítulo, uso el término de dirección y de asignación local, “niños”, que adoptan los interesados y que la mayoría de los adultos y/o de las instituciones les dan. En la década del 2000, las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales estimaban en cerca de 10.000² el número de niños que vivía permanentemente – día y noche – en las calles de La Paz y de El Alto, aunque la cifra, según Cavagnoud (2014), varía entre 1.000 y 6.000 individuos, dependiendo de los criterios. Durante el decenio del 2010, Cavagnoud estima que una docena de instituciones, de varios tamaños y alcances, se dedica a los niños de la calle³.

Pocos estudios se refieren a las concepciones que tienen los niños del parentesco, a la forma en que establecen vínculos, juegan con las reglas e inventan prácticas o términos. Sólo se pueden mencionar unos pocos: Levine y Price-Williams (1974) o Chambers y Tavuchis (1977). A pesar de la importancia del tema, no existen investigaciones etnográficas sobre la naturaleza de los vínculos entre los niños de la calle (aparte de Panter-Brick [2001] y Suremain [2006]); pero sí existe mucha literatura sobre los niños de la calle (véase el resumen de Rizzini [1996] sobre América Latina, América del Norte y Europa)⁴. Por su parte, los informes de las “agentes de desarrollo”⁵ difunden la idea de que los niños de la calle son altamente “vulnerables”⁶ a causa de la falta de presencia de adultos para orientarlos en su integración a la sociedad (véanse los sitios web de las organizaciones, nota 3). Para el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), “la calle sustituye a la familia como foro de socialización”. En otras palabras, como lo dice Lucchini (1998a: 357): “en el discurso institucional conformista”, los niños se presentan como las desafortunadas “víctimas” de un contexto general de conflicto (político y económico, entre otros) sobre el que no tienen ningún control, debido a la falta de educación, de protección o de referencias adultas (ver también Gentile

2004; Guillermet 2010).

Este “déficit familiar” estaría en el origen de que estos niños se conviertan en delincuentes o en peligros para la sociedad y para ellos mismos. Según las “instituciones conformistas” a las que se refiere Lucchini (UNICEF, ONG, etc.), este déficit justifica la intervención de “adultos responsables” capaces de supervisarlos y guiarlos. En cierto modo, estos adultos sustituirían a sus inexistentes familias. Este esquema de causalidad lineal no tiene en cuenta el hecho de que los niños, incluso en situaciones muy precarias, pueden crear por sí mismos vínculos de parentesco y fuertes relaciones afectivas tanto con los adultos como con sus iguales. Este esquema ignora las opciones que los niños de la calle pueden tomar para construir las diferentes redes de apoyo emocional o material que crean las relaciones de pseudo-parentesco. En el paradigma de la ayuda internacional, centrado en el adulto y el niño miserable, o incluso en el “niño víctima”, el parentesco sigue siendo privilegio de quienes viven en situaciones “normales”, es decir, que viven fuera de la calle.

Ante tal paradoja, varias preguntas guían mi reflexión: ¿cuáles son los vínculos que unen a los niños de la calle? ¿Cuáles son los fundamentos antropológicos de los términos de parentesco utilizados por los niños para nombrar y dirigirse a sus compañeros? ¿Cuáles son las implicaciones de la designación del grupo al que pertenecen (como “pandilla”, “familia” o “hermandad”)? ¿Cuáles son las extensiones y los límites de las “afinidades electivas” que sustentan la concepción y la práctica del parentesco entre esos niños?

Intentaré responder a tales preguntas a partir del análisis de datos recogidos en 2002 con niños que pertenecen a la misma pandilla. Estos niños, de edades comprendidas entre los 6 y los 15 años, la mayoría de los cuales ronda los 10, se autodenominan “chicos”, término coloquial que significa “niño pequeño”, o Los Solitarios: el primero se utiliza más como un término de dirección entre los niños en sus relaciones interindividuales; el segundo se refiere al grupo de niños en su conjunto, y por tanto se utiliza más como término de referencia.

Su modo de organización, que hace referencia continua al parentesco, así como las diferentes prácticas individuales y colectivas de supervivencia diaria que los chicos llevan a cabo, serán abordados a la luz de lo que llamo la noción de “afinidad horizontal”. Se podría definir, de manera operativa, como un tipo de agencia dirigida al parentesco. Asimismo, esta noción apunta hacia el tema del “parentesco electivo”⁷, que exploraré dentro de sus características, contornos y límites.

La investigación es tanto el resultado de una serie de elecciones voluntarias como de circunstancias y oportunidades singulares. Inicialmente, se me pidió que participara en la publicación de una obra fotográfica humanitaria destinada a la venta, cuyos beneficios debían invertirse en un programa de reinserción social de niños de la calle (Luz de Esperanza 2002). Para ello, recopilé las historias de vida de una quincena de niños que el programa había reunido y que querían participar en la publicación y venta del libro. Elaboré una tabla de análisis y, a continuación, realicé una serie de entrevistas – sobre temas que iban de los menos problemáticos a los más íntimos (relaciones sociales y territorios, salud y alimentación, violencia, consumo de drogas y/o alcohol, situación familiar, entre otros) – a una decena de miembros de Los Solitarios, algunos de los cuales aún no se habían incorporado al programa de reinserción. Por razones obvias de disponibilidad, seguridad, discreción y sobriedad, las entrevistas tuvieron lugar en El Alto, en los locales del programa. Se completaron con observaciones realizadas por los propios chicos durante nuestros paseos por las calles y se enriquecieron con el contenido de diversas conversaciones informales.

Con edades comprendidas entre los 6 y los 15 años, la mayoría de ellos habían huido de sus padres – a causa de la violencia en sus hogares –, pero algunos también habían sido expulsados por sus padres al tener una nueva pareja. Estos niños se enfrentan a un pasado violento y trágico, marcado por la ruptura con su familia. Además de los acontecimientos que les llevaron a la calle, todos tenían en común el hecho de ser adictos al alcohol y/o a las drogas. Frente a la incertidumbre del futuro, intentan sobrevivir en el presente.

El idioma del parentesco entre los chicos de la calle

Contrario a lo divulgado por las instituciones internacionales y las ONG, con la intención de proteger al “niño víctima”, la investigación con, para y sobre los chicos revela la complejidad y la estructuración de la organización de la vida cotidiana en la calle (Suremain 2013). En vez de observar pandillas juveniles anárquicas y sin referentes simbólicos o sociales, se destaca el uso de varios términos de parentesco clásicos que tienen un significado específico en el contexto de la calle.

La absorción en la pandilla

Tanto el universo espacial como social de los niños de la calle se centra en las pandillas a las cuales pertenecen y en los lugares que ellos se apropian para dormir, comer, consumir droga (“volar”), beber o trabajar (calles, bosques, banquetas, puentes...). Cuando llega un nuevo chico a participar en las actividades⁸ del grupo, sus miembros lo designan como “amigo” y ellos, de igual forma, se presentan ante él como sus “amigos”.

Una vez que el nuevo miembro demostró las cualidades requeridas (como valor, coraje, tolerancia al alcohol...) para ser integrante, el empleo del término “hermano(s)” reemplaza al de “amigo(s)”. Los chicos hablan entonces de “la familia” o de “hermandad” para designar a su pandilla, lo que refuerza el carácter construido y organizado del grupo. Con un fundamento afectivo fuerte, estos términos remiten a una concepción electiva de los lazos sociales expresados en la terminología del parentesco. No hay rituales formales de incorporación del chico a la familia o a la hermandad como tales: por lo general se trata de un proceso de integración corto, explicitado por la participación del nuevo miembro en las actividades diarias de la pandilla. El hecho de saber beber o drogarse es valorado, aunque no se trata de una obligación. La integración del chico remite entonces a un tipo de experiencia compartida que permite consolidar un lazo afectivo⁹.

La atribución del apodo

La incorporación a la pandilla es operacional cuando sus miembros otorgan un apodo al nuevo integrante. Tampoco hay reglas fijas: el apodo surge de la repetición de las actividades de sobrevivencia, así como de la observación de los chicos. Mientras a uno le dicen Burrito porque es “terco”, como se supone que son las mulas, a otro le dicen Gusanito porque se esconde, “tal y como hacen los gusanos”. También pueden referirse a elementos de la naturaleza, como el Relámpago, para un chico que tiene “ideas fulgurantes”, o el Trueno, para el que “suelta pedos” inesperados. Los apodos pueden remitir a rasgos físicos: a alguien le dicen Gordito porque tiene “barriga” o Chinito “porque sus ojos son rasgados”.

Es notable que los chicos casi jamás usan su nombre de nacimiento: algunos no lo conocen o lo

han olvidado. Varios conservan su apodo a pesar de los cambios que sucedan a lo largo de su vida, incluso si pasan a otra pandilla o si salen de la calle. El caso más llamativo es probablemente el de un chico que muere y a quien sus hermanos sepultan en el cementerio. El apodo se escribirá claramente en la tumba, por lo general encima de su nombre de nacimiento, si es que se lo conoce. De cierto modo, parece que la muerte sella de forma definitiva la ruptura del chico con su familia biológica y lo integra por la eternidad a su familia simbólica, cuyas bases reales él ha escogido o lo han elegido a él.

El aplastamiento del género

Cuando los chicos se dirigen a las mujeres de la pandilla utilizan la palabra “hermanos”¹⁰. Así como en el caso de los varones, se atribuye a las niñas apodos que no siempre tienen vínculo con su sexo: remiten a sus cualidades, personalidad o defectos. Aunque no se puede descartar la posibilidad de relaciones sexuales, rara vez se mencionan. Sin duda sería exagerado afirmar que existe una prohibición del incesto, pero es preciso reconocer que hay un cierto tipo de “respeto” entre los miembros de la misma pandilla, el cual excluye el uso de la fuerza o la coacción sexual. Por supuesto que los chicos tienen juegos que implican contactos físicos más o menos violentos, pero siguen siendo lúdicos y con reglas. Por ejemplo, los niños o las niñas se acurrucan unos contra otros para protegerse del frío de las noches; se acuestan en el suelo y fingen besarse. Estos momentos remiten a una forma de complicidad que evoca más los juegos entre hermanos de las familias “normales” que a prácticas sexuales.

En la pandilla, es sistemático que los miembros olviden el sexo femenino y se llamen “amigos” y “hermanos” entre ellos. El “aplastamiento del género”¹¹ que resulta de este olvido del sexo opuesto no consiste en masculinizar a las niñas, sino más bien en confundir a los dos sexos en un género inédito, dominado por el estatus de “chico” de la calle. Como complemento al uso de apodos que permiten la caracterización de los individuos, el uso del género único contribuye a reforzar la cohesión del grupo.

Horizontalidad y simetría de las pandillas

Falta la referencia a un individuo, real o imaginario, que indica quién es el fundador de la pandilla. Tampoco se menciona la transmisión de un mito de origen o relato que explique el nombre de Los Solitarios. Es la reputación de la pandilla la que se transmite. Los niños conservan más tiempo la memoria de los espacios o acontecimientos que han marcado su existencia como individuos y como grupo. Por ejemplo, si no recuerdan exactamente en qué año se produjo un acontecimiento, saben reconstruir y contar las circunstancias que causaron la muerte de un hermano, cómo cayó, qué causó sus heridas, o cómo se llamaba la enfermera que lo trató.

La emergencia del “padre temporal”

Dada la relativa ausencia de referencias temporales, parece contradictorio que los chicos reconozcan un líder, que se identifica fácilmente porque los miembros del grupo ya no utilizan su apodo para dirigirse a él, y que siempre nombran “Jefe”. Aunque él encarna más un “jefe de familia” o un “padre”, no utilizan estas palabras. El Jefe habla de “sus chicos” o “niños” cuando se dirige a los miembros de la pandilla. En todo caso, la condición de Jefe es temporal y no perjudica a nadie. De manera informal y sin ceremonias, fue reconocido como tal por sus hermanos porque se distinguió

por su “valor” o “fuerza” en combates contra pandillas rivales o por su capacidad para vender o consumir alcohol y/o drogas, por ejemplo.

En la medida en que el reconocimiento del Jefe depende de su arrojo personal, y no de una herencia, de un nombramiento o de la edad, él puede volver a ser un hermano normal en cualquier momento. Si el estatus de Jefe no depende de la edad, tampoco se hace referencia a la edad real dentro de la pandilla: todos dicen que son “chicos” a pesar de las diferencias entre ellos. De hecho, en Los Solitarios conviven niños y jóvenes de 6 a 15 años, sin ninguna consideración a la primogenitura. Por otra parte, ser Jefe no excede, cuando mucho, más allá de algunas semanas. No se trata de la emergencia de un “padre para la vida”, sino de la persistencia de la figura de un padre ocasional o temporal, que se fundamenta en actividades compartidas o hechos concretos, y no en una representación fija de la filiación. Así que los chicos no reconocen la autoridad instituida para siempre; más bien rechazan todo tipo de inscripción generacional definitiva en términos de grado, de acuerdo con la terminología de parentesco que utilizan, para privilegiar lazos elegidos.

Las pandillas mayores y menores

Las pandillas son de tamaño muy variable: pueden contar de 20 a 100 chicos. Su morfología y número depende de la frecuencia de los fallecimientos, del abuso de droga y/o del alcohol, así como de la violencia (heridas), enfermedades (cirrosis, neumonía) y accidentes (caídas, atropellamientos). Cuando un conflicto estalla entre pandillas rivales, una u otra pueden aumentar, para reducirse pasado cierto tiempo. La explosión de un conflicto es la ocasión para detectar formas de solidaridad, que a su vez revelan jerarquías que se fundan en relaciones de primogenitura preexistentes. En efecto, existen pandillas que se dicen “mayores”, pero también están las que se consideran “menores”. En ocasiones, ocurre que una pandilla mayor auxilia a una menor con el fin de compensar su desventaja en una pelea. Se trata de un tipo de protección efímero e inestable que no se prolonga en el tiempo, además de que tal protección no desemboca en un chantaje duradero de parte de la pandilla mayor hacia la pandilla menor.

Se podría pensar que la dicotomía entre mayor y menor remite a las diferencias de edad de los chicos; también que las pandillas fuertes están encabezadas por Jefes de más edad. Una observación prolongada lleva a inferir que la primogenitura se relaciona más bien con el tipo de actividad ilícita que predomina en el grupo en algún momento. La toma de un riesgo elevado parece ser un criterio de distinción. Por ejemplo, existen pandillas especializadas en el robo de autos o de casas. A las que se dedican al tráfico de droga se les llaman mayores. Otras, como la de Los Solitarios, cometen rapiñas ocasionales, pero no de forma estructurada. Las pandillas menores se centran en su sobrevivencia cotidiana, por lo que sus delitos consisten en procurarse frutas frescas y latas de sardinas.

El compadrazgo callejero

En sus peregrinaciones, los chicos mantienen relaciones calurosas con algunos adultos: comerciantes, vendedores ambulantes, choferes de bus, doctores y enfermeras o policías. Dicen que esas personas los consideran y les “tienen respeto”, o sea, que no los desalojen del lugar en el que se encuentren. Con esos adultos parece haberse construido una relativa relación de confianza. Por ejemplo: los chicos saludan a las vendedoras del mercado que les permiten llevar algunas frutas que no se pueden vender; dan una sonrisa al guardia de un almacén y que les permite llevarse cartones

“¡Es química no más!”. Afinidades horizontales entre niños y construcción del parentesc...

usados que les sirven para dormir; discuten con las enfermeras quienes les regalan pastillas (los llaman “dulces”) contra los dolores de estómago o de cabeza.

A los adultos involucrados en estos intercambios, los chicos les llaman “compadres” y “comadres”, palabras del vocabulario del parentesco simbólico. Muy extendida en toda América Latina, el compadrazgo es una institución que une a dos familias no necesariamente emparentadas mediante un niño (Christinat 1989). En este caso, la familia del niño que recibe la protección por parte de sus compadres es la pandilla. No existe ningún tipo de reconocimiento formal al establecimiento de esta relación, pero sí un vínculo de reciprocidad: mientras que unos protegen a los chicos, estos se comprometen a evitar robos o daños en infraestructuras (roturas en puertas de casas o de macetas en el cementerio...). Contrariamente a la relación de compadrazgo clásica en su versión andina, el vínculo no es para toda la vida: se puede romper en cualquier momento, sobre todo si una de las contrapartes no respeta las relaciones de confianza y de buen trato mutuo.

Los chicos de la calle mantienen nexos con adultos que proceden de un universo que escapa a la órbita del parentesco clásico fundado en las relaciones de alianza y consanguinidad. La repetición de las interacciones es la base del vínculo. Tal vez sea por esta razón que el compadrazgo es tan popular entre los chicos porque así recrean lazos con las personas mayores que les parecen dignas de interés y que se han ganado su confianza. Mediante el compadrazgo eligen no dar relevancia a la presencia restrictiva o a la autoridad arbitraria de los adultos, como se supone que es el caso en la relación padres/hijos: los escogen porque les conviene a ellos e intercambian protección. No la reciben de forma pasiva, sin capacidad de respuesta, como si estuvieran vulnerables. La declinación muy singular del compadrazgo callejero pareciera ser una variante inédita de protección mutua que supera los marcos del compadrazgo en su versión ortodoxa.

Las prácticas cotidianas que van fortaleciendo el parentesco

La construcción de vínculos entre los chicos – quienes adaptan la forma de las relaciones familiares aunque su significado esté reinterpretado – está ligada a la ejecución de actividades de sobrevivencia. Tanto el parentesco como su práctica no pueden considerarse de modo autónomo: las actividades de los chicos (alimentarse, trabajar, dormir) permiten fortalecer sus lazos de parentesco y, a su vez, entender mejor su forma y contenido¹².

Encontrarse como grupo en el cementerio

Al final de la tarde, numerosas pandillas se dan cita en el cementerio general de la ciudad de El Alto, el cual constituye un lugar privilegiado para consumir drogas y alcohol sin miedo a ser atrapados por la policía. A excepción del día domingo, cuando está repleto de familias, no hay días para dejar de ir allá. En el momento en el que los chicos sienten los efectos de las sustancias consumidas, intentan hacer “arreglos” con los guardianes del cementerio – que a veces pueden ser sus compadres – con el fin de quedarse a dormir seguros en el sitio.

Cabe señalar que no hay peleas en el cementerio: es la “zona de todos”, un espacio de refugio y pacífico que se diferencia de la calle. La relación de los niños con la muerte es un tema que hay que explorar, pero se podría pensar que la muerte evoca la paz, una ruptura con la vida terrestre. En este sentido, el cementerio no es solamente una zona donde los chicos dan rienda suelta a sus prácticas de consumo, sino que la apropiación del lugar se acompaña de una forma de apropiación simbólica de la muerte: como si los chicos, al frecuentar el sitio que la materializa y que la

expresa, intentaran familiarizarse con ella, incluso domesticarla. Casi nos podemos imaginar que el cementerio logra encarnar un tipo de hogar y los muertos sus tranquilos habitantes. Éste es al menos un espacio donde los chicos se reconfortan y buscan consuelo, al lado de sus hermanos difuntos.

Hacer un *callu*

Entre las actividades que requieren de mucho tiempo, está la comida. Los chicos llaman *callu* al proceso de recolección de alimentos o de dinero cotidiano; le dicen también “hacer la búsqueda” o “pedir limosna”. La palabra *callu* aplica para nombrar el plato que permite preparar la comida, que frecuentemente consta de “una ensalada” a base de cebollas, tomates y sardinas, que acompañan de pan. A veces varía la preparación según la generosidad de los compadres. En días como Navidad o durante la Semana Santa, reciben “pequeños pedazos de pollo o de pescado”. Al platillo entonces se le llama *Callu real*, nombre que proviene de un centro comercial popular que se encuentra en el centro de la ciudad. Sin embargo, ya sea en el cementerio o en la calle, los niños suelen compartir una sola comida al final del día.

En cuanto al abastecimiento de alimentos, hay dos vías no excluyentes. La primera consiste en recoger alimentos gratuitamente cerca de los lugares donde los vendedores que mejor conocen y que pueden ser compadres: les ofrecen productos frescos y se los ponen en las manos. En cierto modo, estas distintas personas cumplen funciones parentales. Tras el cierre del mercado, los niños siguen deambulando entre los puestos y consiguen recoger la fruta y la verdura que se va a estropear. También buscan comida en los vertederos, si los otros vagabundos que frecuentan el mercado se lo permiten. La segunda forma es recaudar dinero de las actividades (legales e ilegales) que los chicos realizan durante el día. Pero no todos son capaces de ganar dinero debido a su deteriorado estado mental y físico. Los que “trabajan” tienen empleos muy variados, como voceador en camiones, lustrabotas y limpiadores de basuras o letrinas. Trabajan para otro chico o para un adulto de confianza y se les paga por trabajo. Sea cual sea el modo de abastecimiento, los chicos no comen solos, sino siempre juntos y después de haber recogido toda su comida y sus ganancias.

En el *callu* se combinan la recogida de dinero, la preparación colectiva de la comida y la denominación del plato preparado. A estas dimensiones hay que añadir el acto de comer juntos. Para ello, los chicos buscan un lugar resguardado para protegerse del viento y la lluvia, pero también de la policía o de las pandillas conflictivas. Una vez instalados, el “padre temporal” de la pandilla coloca el *callu* en el suelo y permite a los chicos sentarse en círculo, tras lo cual cada uno se sirve con su propia mano o con una cuchara que ha conseguido. El ambiente durante la comida es tranquilo; como los chicos están muy hambrientos y cansados, la comida tampoco se prolonga.

Más allá de su función alimenticia, la organización de un *callu* refleja las relaciones preexistentes entre los niños, contribuyendo a mantener y reforzar los lazos casi familiares que los unen. En términos de Jeudy-Ballini (1998), se trata de una especie de “parentesco nutricio” o de la creación de un tipo de parentesco basado en los cuidados alimentarios. El *callu* también se refiere al despliegue de una versión del “entorno nutricio” que he propuesto definir como: “todas las personas, adultos y niños, que pertenecen a lo que se denomina ‘la familia’ en una sociedad determinada y que participan de diversas maneras en la alimentación” (Suremain 2007: 37). El *callu* permite así poner de relieve un tipo de parentesco elegido en la medida en que la configuración actual va más allá del parentesco, así como del modelo clásico de la familia.

La vigilia y dormir en los “torrentes”

Un *callu* siempre termina con el consumo de drogas o alcohol. Antes de la comida, los chicos cuentan chistes y comparten anécdotas y recuerdos de algo que ha ocurrido durante el día. Cuando las anécdotas son divertidas, se interroga al chico que las cuenta, que recuerda la caída inesperada o la borrachera de un hermano. Se establece en esta ocasión un tipo de relación jocosa entre los chicos¹³. Las anécdotas son a menudo tristes: recuerdan escenas de la vida de un hermano fallecido, un accidente o una enfermedad. También los chicos comparten sus visiones cuando sienten los efectos de las drogas: visualizan bombillas hasta que explotan o se miran “hasta que aparece un animal”. Estos momentos compartidos recuerdan a los vínculos que experimentan los chicos “normales”, aunque los detalles del contenido de los intercambios sean diferentes. Comer juntos y pasar tiempo juntos ayuda a reforzar el afecto y los lazos de hermandad (Martial 1998).

Por otro lado, dada la violencia del viento, la lluvia y las frías noches, es esencial que los chicos encuentren un lugar protegido donde dormir. Los mejores son muy populares, así que no es fácil encontrar uno libre. La búsqueda puede ser peligrosa si una pandilla más numerosa opta por el mismo sitio. No es raro que los niños acaben durmiendo en medio de una acera o en el exterior de un banco. Los lugares ideales que cumplen estos requisitos se llaman “esquinitas”, “casitas”, “lechos de río” o “torrentes”. Estas palabras significan tanto un lugar donde el individuo se siente seguro como muy mojado, lo que parece ser una alusión a los charcos de agua que remojan a los chicos.

Una vez allí, los chicos se organizan. Empiezan colocando el cartón que sus compadres les han dejado llevar, de manera que no se moje demasiado rápido. Durante la instalación, los niños se burlan de sí mismos: hacen como que orinan o beben. A través de su imaginación, parecen transformar sus precarios refugios en efímeros hogares. Cuando se despiertan, cuentan sus sueños, llenos de drogas y alcohol: la vigilia y el despertar son el recuerdo común.

Como si estuvieran en un hogar “normal”, guardan sus cajas, recogiendo las que todavía sirven. En este sentido, la palabra “esquinita” puede entenderse como una metáfora del hogar; confirma la importancia de compartir un hogar para construir lazos de hermandad (Cadoret 1995; Ennew y Swart-Kruger 2003; Kovats-Bernat 2006). Aunque la esquinita no sea más que un cuasi-domicilio, el hecho de buscarlo, elegirlo, designarlo como tal y compartir mucho tiempo allí con los demás niños, contribuye a la construcción y al fortalecimiento de los vínculos de parentesco los chicos.

Conclusión: ¿Tendrán parentesco los chicos de la calle?

¿Qué lecciones podemos deducir de las descripciones y análisis anteriores sobre el uso del parentesco y su recreación a través de una serie de actividades compartidas y de representaciones por los niños?

Una primera lección sería que los lazos que les unen reflejan términos y relaciones de parentesco preexistentes que, a su vez, dan lugar a nuevos modos de relación. Los chicos se apropian de términos (padre, hermano, compadre/comadre, entre otros) que corresponden a relaciones de parentesco clásicas (padre-hijo, fraternidad, compadrazgo, etc.), para darles un nuevo significado y contenido. El Jefe, como “padre temporal”, y los compadres/comadres, como homólogos iguales, ocupan el mismo rango genealógico que los chicos: ilustran lo que los chicos valoran en el parentesco. En el compadrazgo clásico, se establece una relación duradera, elegida para toda la

vida, entre adultos, con el objetivo de cuidar y/o proteger a un niño. En este caso, los chicos tienen el mismo rango genealógico que los adultos del compadrazgo clásico, mientras que el chico que los une es aquí una abstracción: encarna a todos los chicos de la pandilla, pero no a un chico en particular. Del mismo modo, la relación también puede romperse si un chico o compadre no se comporta de la manera esperada que implica la relación de compadrazgo. Del mismo modo, el Jefe sigue siendo un “chico entre chicos” y no goza de ninguna prerrogativa que lo convierta en un ser superior; al contrario, su condición puede perderse en cualquier momento.

Los nuevos lazos creados a partir del parentesco tradicional reflejan la tendencia de los chicos a borrar las jerarquías, incluido a nivel generacional. No hay que subestimar la “fuerza centrípeta” de la pandilla: también puede ser fuente de conflictos entre sus miembros, lo que lleva a algunos de ellos a separarse del colectivo. El nombre de Los Solitarios hace referencia, por cierto, a la tensión entre la integración y la dislocación de los chicos dentro del grupo, a pesar de sus actividades compartidas. El nombre podría entenderse en el sentido de que las normas a veces se les escapan o se aplican de forma circunstancial. El robo, por ejemplo, es habitual entre los chicos de una misma pandilla, pero no contradice el “espíritu de familia” que lo fundamenta.

Otra lección es que el establecimiento de una relación jocosa entre los chicos, sobre todo a la hora de dormir, y la atribución de un apodo a cada uno, dan fe de la creatividad de los miembros de la pandilla en el ámbito del parentesco. Por un lado, es conocido en la literatura antropológica que las relaciones jocosas expresan un tipo de parentesco único dentro de la familia, incluso en el caso de los niños (Sow 2017), una de cuyas funciones es aliviar las tensiones (Kennedy 1970). Por otro lado, sabemos que los apodos se utilizan dentro de las comunidades, o en pequeños grupos o familias (Bromberger 1982). Pero el hecho de que los apodos se inscriban en sus propias tumbas va más allá: los incluye, para toda la eternidad, en la familia o hermandad que han elegido. En cierto sentido, el apodo sustituye al nombre de nacimiento: corresponde a la pertenencia a la “familia real”, cuyos fundamentos son la hermandad y la consanguinidad.

En este sentido, la sustitución de la palabra “niño” por “chico” puede tener un significado relevante. La primera palabra se refiere explícitamente a la filiación y a la edad. En cambio, el segundo término parece más abstracto y se refiere al estatus del individuo en la calle. “Chico” evoca una horizontalidad ausente de la filiación; “niño” remite más a la verticalidad por etaria y, por tanto, a la autoridad. En la medida en que estos chicos experimentan una ruptura de sus lazos sanguíneos, sustituyen la palabra niño por otra que está en sintonía con su vida cotidiana.

Otra enseñanza es más teórica. A pesar de la precariedad de su situación, la construcción y organización de los lazos que unen a los chicos se basan en la realización de actividades comunes que se repiten a diario (comer, buscar cartón o un lugar donde dormir...). La noción de pandilla o hermandad, como marco general, permite crear y recrear relaciones de parentesco en sentido amplio, es decir, una “red de relaciones interpersonales socialmente reconocidas centradas en el ego” (Barry *et al.* 2000: 724) y el parentesco, que fortalece a la pandilla y viceversa. Estos lazos no se basan en relaciones de consanguinidad, filiación y alianza, como en el parentesco clásico. Los chicos tampoco mencionan los “lazos de sangre”, sino que valoran la “confianza” o el “buen trato”, como en el caso de los compadres que eligen, porque ofrecen algo o se hacen favores mutuos. “Es química no más”, dicen. El término indica algo biológico, pero no a través de la sangre. Así que no se trata de una relación unidireccional de protección, en este caso vertical, sino horizontal. Lo mismo ocurre cuando un amigo se une a la pandilla: se convierte en hermano o hermana una vez que se ha establecido una relación de confianza mutua. En este contexto, las actividades cotidianas

permiten reactivar la confianza, lo que desemboca en la creación de un vínculo de hermandad.

Aunque no se basen en lazos de alianza y consanguinidad, estas relaciones establecen vínculos de parentesco entre los chicos y personas no emparentadas, por lo que estos vínculos pueden considerarse una forma de “parentesco electivo”. De ahí que se justifique el uso del concepto de “afinidades electivas” Goethe (1988) – así como horizontales y simétricas – en lugar del de consanguinidad o filiación vertical, y/o alianza¹⁴. La afinidad se refiere aquí a los vínculos que unen e incluyen a niños en una red de relaciones interpersonales al final de un proceso de “fraternidad electiva”. La pandilla, la hermandad o la familia no es una institución social preexistente, sino una red de parentesco que los niños van creando y activando día a día.

Ahora la problemática de la transmisión del parentesco y de los términos que la sostienen en caso de que los chicos tengan sus propios hijos sigue siendo abierta. Cabe preguntarse sobre su estatuto: ¿Cómo van a llamarlos los hermanos de la pandilla? ¿Qué tipo de relación tendrán estos niños con los hermanos de su padre? ¿Qué pasará con los hijos de estos niños? ¿Desaparecerán los lazos de parentesco o se desarrollarán, incorporando nuevos vínculos, términos de dirección, actitudes? Las mismas preguntas se pueden hacer sobre las compadres y comadres de los niños de la calle: ¿Qué pasará con estos vínculos que tienen sentido en un contexto concreto? La cuestión de la descendencia hipotética de los hijos pone en tela de juicio los límites de un sistema de parentesco basado en afinidades horizontales. ¿En qué medida se transmiten las afinidades?

Sin embargo, hay que subrayar el carácter construido, estructurado y relativamente eficaz de los vínculos que unen a los niños de la calle, a pesar de las condiciones de precariedad y violencia extremas en que viven. Ahora, aunque no debemos subestimar estas dificultades, no podemos reducir la vida de los niños a una sucesión de crueldades y humillaciones que los convertirían en víctimas pasivas o criminales y con un destino que les escapa, como sugiere a menudo la literatura militante, técnica o humanitaria.

Si bien es cierto que la vida cotidiana de los chicos está muy marcada por las peleas, la enfermedad, la muerte y las drogas, no todo es caos, violencia y huida constante de la realidad a través del consumo de alcohol y drogas. De hecho, existen vínculos muy fuertes entre los chicos que les permiten tener una vida social y afectiva, aunque estos vínculos se desarrollen al mismo tiempo que las actividades de sobrevivencia. En otras palabras, no cabe duda de que la vida cotidiana de los niños de la calle se hace eco del concepto de vulnerabilidad de la ONU. Estos niños responden claramente a los criterios de pobreza, exclusión y precariedad contenidos en la definición del término¹⁵. Sin embargo, a pesar de esta vulnerabilidad, hay que reconocer que también son capaces, hasta cierto punto, de crear, imaginar, tomar decisiones y actuar, sobre todo en el campo del parentesco. Puede que esta capacidad no les permita cambiar estructuralmente sus vidas, pero sí mejorar el curso cotidiano de las mismas.

Esta observación, que contribuye al polémico diálogo sobre la agencia (Lancy 2012), abre la discusión sobre las fronteras porosas de la “infancia vulnerable”, el lugar real y simbólico ocupado por los niños de la calle, el estatus que les confiere la sociedad y la identidad que adoptan y que transforman a la vez (Nieuwenhuys 2003; Gülgönen 2014).

Resulta evidente que la situación de los niños ha cambiado en los últimos 20 años, desde la última vez que realice un trabajo de campo en Bolivia. Las noticias que recibo regularmente del programa de reinserción indican, por ejemplo, que las niñas participan ahora activamente, además

de formar parte de las pandillas. También tienen un espacio reservado para ellas en el centro de rehabilitación, que desde entonces ha sido adquirido oficialmente por la Asociación. Al margen de estas inevitables transformaciones, las dinámicas descritas y las cuestiones planteadas son siempre capaces de suscitar interrogantes sobre la relación entre la antropología del parentesco y de la infancia, por un lado, y su contribución a la antropología general, por otro. A pesar de la distancia en el tiempo, los retos científicos relativos a los niños de la calle no han cambiado drásticamente. Las tensiones entre el niño vulnerable y el niño actor, dotado de agentividad, en este caso a través del parentesco, siguen existiendo. Eso me parece justificar, en otros campos etnográficos, la continuación de estudios sobre el parentesco de los niños, que trascienden tanto las consideraciones morales tanto los objetivos intervencionistas de las organizaciones humanitarias.

Bibliographie

ALBER E., COE C. & THELEN T. 2013 *The Anthropology of Sibling Relations : Shared Parentage, Experience, and Exchange*. New York: Palgrave McMillan Verlag.

APTEKAR L. 2017 « Street children », *Oxford Bibliographies*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791231/obo-9780199791231-0145.xml>

BABY-COLLIN V. 1998 « El Alto de La Paz, cité pauvre d'altitude au cœur de l'Amérique latine », *L'espace géographique* 98(2) : 155-168.

BANCO MUNDIAL 2017 « Latinoamérica indígena en el siglo XXI », <http://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/indigenous-latin-america-in-the-twenty-first-century-brief-report-page>

BARRY S., BONTE P., D'ONOFRIO S., GOVOROFF N., JAMARD J.-L., MATHIEU N.-C., PORQUERES I GENÉ E., WILGAUX J., ZEMPLINI A. & ZONABEND F. 2000 « Glossaire de la parenté », *L'Homme* 154-155 : 721-732.

BELL S. & COLEMAN S. 1999 *The anthropology of friendship*. Oxford-Ney Work : Berg.

BODINEAU S. 2014 « Vulnerability and agency: figures of child soldiers within the narratives of child protection practitioners in the Democratic republic of Congo », *Autrepart* 72 (nombre especial: « L'enfant du développement ») : 111-128.

BOURDILLON M, LEVISON D., MYERS W. & WHITE B. 2010 *Rights and wrongs of children's work*. New Brunswick: Rutgers university press.

BOYDEN J. 1997 « Childhood and the policy makers: a comparative perspective on the globalization of childhood » (190-229), In James A & Prout A. (eds.), *Constructing and reconstructing childhood*. Edinburgh : Edinburgh university press.

BROMBERGER C. 1982 « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages* 66 : 103-124.

CADORET A. 1995 *Parenté plurielle: anthropologie du placement familial*. Paris : L'Harmattan

CARTER A.T. 1984 « The Acquisition of Social Deixis : Children's Usages of 'Kin' terms in Maharashtra, India », *Journal of Child Language* 11(1) : 179-201.

CAVAGNOUD R. 2014 « Enjeux moraux et discussion autour de la figure d'enfants des rues en

“¡Es química no más!”. Afinidades horizontales entre niños y construcción del parentesc...

Bolivia », *Autrepart* 72 (número especial: « L'enfant du développement »): 165-181.

CHAMBERS J.C. & TAVUCHIS N. 1977 « Kids and Kin : Children's Understanding of American Kin Terms », *Journal of Child Language* 3 : 63-80.

CHAMPY M. 2014 « 'La rue ne peut pas avoir d'enfants !'. Retour sur les projets de réinsertion des enfants vivant dans la rue (Burkina Faso) », *Autrepart* 72 (número especial : « L'enfant du développement ») : 129-144.

CHENEY K. 2010 « Deconstructing childhood vulnerability : an introduction », *Childhood in Africa* 1(2) : 4-7.

CORTES G. 2000 *Partir pour rester. Survie et mutation de sociétés paysannes andines (Bolivia)*. Paris : IRD.

CHRISTINAT J.-L. 1989 *Des parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Paris : Maison des sciences de l'homme.

DAVIES M. 2008 « A childish culture? Shared understandings, agency, and intervention: an anthropological study of street children in northwest Kenya », *Childhood* 15(3) : 309-330.

ENNEW J. & SWART-KRUGER J. 2003 « Introduction: homes, places and spaces in the construction of street children and street youth », *Children, youth and environments* 13(1) : 81-104.

EVERS S., NOTERMANS C. & VAN OMMERING E. eds. (2011) *Not just a victim: The Child as Catalyst and Witness of Contemporary Africa*. Leiden-Boston : Brill.

FAO [Organización de las naciones unidas para la alimentación y la agricultura] 2015 « Pueblos indígenas, los más vulnerables de América Latina y el Caribe », <http://www.fao.org/in-action/agronoticias/detail/es/c/516017/>

FINE A. (ed.) 1998 *Adoptions : ethnologie des parentés choisies*. Paris : Maison des sciences de l'homme.

GENTILE F. 2004 « Representaciones acerca de 'los chicos de la calle': la construcción de una categoría social altamente estigmatizada », VI Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires: <http://www.aacademica.org/000-045/292>

GOETHE J.W. 1988 *Die Wahlverwandtschaften*. Stuttgart : Reclam.

GUILLERMET É. 2010 *Constructions de l'orphelin au Niger. Anthropologie d'une enfance globalisée*. Paris : Éditions universitaires européennes?

GÜLGÖNEN T. 2014 « L'enfant comme sujet de droits: ambiguïté des pratiques de participation des enfants dans le cas d'ONG à Mexico », *Autrepart* 72 (número especial: « L'enfant du développement ») : 41-58.

HOFFMAN D. 2014 « Slaves and angels : the child as a developmental casualty in Haiti », *Autrepart* 72 (número especial: « L'enfant du développement ») : 95-109.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICAS (INE) 2011 *Encuesta nacional de hogares 2011*. La Paz :

Instituto nacional de estadística.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICAS (INE) 2001 *Bolivia en cifras*. La Paz : Instituto nacional de estadística.

JEUDY-BALLINI M. 1998 « Naître par le sang, renaître par la nourriture : une aspect de l'adoption en Océanie » (19-44), In Fine A. (ed.), *Adoptions: ethnologie des parentés choisies*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

KENNEDY J.G. 1970 « Bonds of Laughter among the Tarahumara Indians : Towards a Rethinking of Joking Relationships Theory », In Goldschmidt W. & Hoijer H. (eds.), *The Social Anthropology of Latin America*. Berkeley : University of California press.

KOVATS-BERNAT C. 2006 *Sleeping rough in Port-au-Prince : an ethnography of street children and violence in Haiti*. Gainesville : University press of Florida.

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

LAVAUD J.-P. & DAILLANT I. 2007 « La valse catégorielle: l'identification officielle ethnique en Bolivie » (95-121), In Lavaud J.-P. & Daillant I. (eds.), *La catégorisation ethnique en Bolivie. Labellisation officielle et sentiment d'appartenance*. Paris : L'Harmattan.

LEVINE R.A. & PRICE-WILLIAMS D.R. 1974 « Children's Kinship Concepts: Cognitive Development and Early Experience among the Hausa », *Ethnology* 13(1) : 25-44.

LUCCHINI R. 1998a « L'enfant de la rue. Réalités complexes et discours réducteurs », *Déviance et société* 22(4) : 347-366.

LUCCHINI R. 1998b *Sociología de la supervivencia : el niño y la calle*. Mexico: UNAM.

LUZ DE ESPERANZA 2002 *Chicos de la calle. ¡Un futuro posible!* La Paz : Compañía Industrial Gráfica & Association des œuvres sociales (IRD).

MARTIAL A. 1998 « Partages et fraternité dans les familles recomposées » (205-244), In Martial A. (ed.) *Adoptions. Une ethnologie des parentés choisies*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.

NIEUWENHUYS O. 2003 « Growing up between places of work and non-places of childhood: the uneasy relationships » (99-118), In Olwig K.F. & Gullov E. (eds), *Children's places: cross-cultural perspectives*. New York : Routledge.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., TIDJANI ALOU M., NOMA D. & TIDJANI ALOU A. 2003 « Paroles d'enfants de la rue à Niamey (Niger) », *Jeunesses marginalisées 2* : 59-77.

PANTER-BRICK C. 2001 « Street children and their peers: perspectives on homelessness, poverty, and health » (83-97), In Schwartzman H.B. (ed.), *Children and anthropology : Perspectives for the twenty-first century*. Westport: Bergin & Garvey.

PÉREZ LÓPEZ R. 2009 *Vivre et survivre à Mexico. Enfants et jeunes de la rue*. Paris : Karthala.

RIZZINI I. 1996 « Street children : an excluded generation in Latin America », *Childhood* 3(2) :

215-233.

SCHEPER-HUGHES N. & HOFFMAN D. 1998 « Brazilian apartheid : Street kids and the struggle for urban space » (352-388), In Scheper-Hughes N. & Sargent C. (eds.), *Small wars : The cultural politics of childhood*. Berkeley : University of California press.

SOW A. 2017 « Pratique du *dendîragaal* ou parenté à plaisanterie dans un village de Djéwol (Mauritanie). Enjeux et perspectives », thèse de doctorat, Université de Liège.

SUREMAIN (de) Ch.-É. 2013 « Des corps à la rue. Petite histoire d’une recherche-action participative auprès d’une bande d’enfants de la rue à La Paz (Bolivie) », *Corps* 11 : 213-224.

SUREMAIN (de) Ch.-É. 2007 « L’entourage nourricier de l’enfant. À partir d’exemples en Bolivie et au Congo », *L’Autre. Cliniques, cultures et sociétés* 8(3) : 349-366.

SUREMAIN (de) Ch.-Éd. 2006 « Affinité horizontale et stratégies de survie parmi les ‘enfants de la rue’. La bande Solitarios à la Paz (Bolivie) », *Revue Tiers Monde* 1(185) : 113-132.

SUREMAIN (de) Ch.-Éd. & BONNET D. 2014 « L’enfant dans l’aide internationale. Tensions entre normes universelles et figures locales », *Autrepart* 72 (número especial : « L’enfant du développement ») : 3-21.

TESSIER S. (ed.) 2005 *L’Enfant des rues : contribution à une socio-anthropologie de l’enfant en grande difficulté dans l’espace urbain*. Paris : L’Harmattan.

Notes

¹ Cf. Aptekar (2017) para una discusión reciente y documentada.

² Cf. sitios web: Dirección Regional del Menor (Dirme), Organización Nacional del Menor y la Familia (Onamfa), Enda Bolivia o Fundación La Paz.

³ Entre otros: Hogar de Niños Alalay, Fundación Arco Iris, Fundación La Paz, Programa de Prevención para Niños en y de la Calle de Enda Bolivia, Kaya Children International o Luz de Esperanza, donde realicé la investigación.

⁴ Carter (1984), Lucchini (1998b), Scheper-Hughes y Hoffman (1998), Tessier (2005), Davies (2008), Pérez López (2009), Cavagnoud (2014) y Champy (2014), entre otros estudios.

⁵ “The term [development agents] includes here a wide variety of actors in development discourse and practice, from individual consultants, policy makers, I/Ngo staff and their affiliates, national and regional/local organizations, advocacy groups, and religious/charity based organizations” (Hoffman 2014: 98).

⁶ Cf. Cheney (2010) para una crítica de la noción.

⁷ Desde finales de los 70, las denominaciones “pseudo-parentesco”, “parentesco paralelo”, y los adjetivos “ficticia”, “artificial” o “voluntaria”, engloban estudios sobre el parentesco “electivo” o “escogido”, la adopción, el *fosterage* de niños y el parentesco espiritual y simbólico (Fine ed. 1998).

⁸ No uso la palabra “trabajo” en el momento de describir y conceptualizar los oficios de los chicos

para no caer en las trampas de una discusión sobre las características del trabajo infantil (sobre el tema, véanse Bourdillon *et al.* [2010]).

9 Sobre las relaciones entre hermanos, entre otros: Alber *et al.* (2013). Sobre la amistad, *cf.* Bell y Coleman (1999).

10 Por esta razón, utilizo la palabra genérica de “chico”, excepto en casos particulares.

11 El término es de Élodie Razy (comunicación personal).

12 Cadoret (1995) muestra como los niños acogidos en familias anfitrionas crean relaciones de parentesco compartiendo tiempo y actividades.

13 Se trata del conjunto de “actitudes codificadas entre dos (tipos de) padres o afines, que toman la forma de una gran libertad de tono y de comportamiento, e implican, por parte de una, ciertas familiaridades o intimidaciones entre las que la otra debe acomodarse con buena gracia. La relación puede ser (o no) recíproca” (Barry *et al.* 2000: 729).

14 Los afines no son únicamente aliados o padres por alianza, como en la terminología de parentesco clásica, *cf.* Barry *et al.* (2000).

15 Estos criterios acercan a los niños de la calle a los ‘niños soldados’ que personifican el arquetipo del ‘niño víctima’ (Bodineau 2014).

Responsabilidad, obediencia y solidaridad. Las relaciones entre hermanos para los niños de ascendencia maya

Guadalupe Reyes Domínguez

Guadalupe Reyes Domínguez : Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, profesora-investigadora, mardomin@correo.uady.mx, <http://www.antropologia.uady.mx/programas/antropologiasocial/reyes.php>

Résumé :

Responsabilité, obéissance et solidarité. Les relations fraternelles chez les enfants d'ascendance maya. Les liens entre frères et sœurs sont culturellement construits et soumis à des interprétations variées dans des contextes différents. Les pratiques et expériences partagées par ceux-ci à travers le lien du sang et de la filiation se tissent de diverses manières avec les attentes, émotions et valeurs dans chaque contexte culturel. Ici, j'examine le rôle des relations entre frères et sœurs et le sens qu'elles ont pour les enfants d'origine maya dans la périphérie urbaine de Mérida et à Oxkutzcab, Yucatán. Est remise en question l'idée selon laquelle, au Mexique, la figure principale de la parentalité est la mère, avec le désengagement des hommes. Souvent des enfants des deux sexes s'occupent de leurs frères et sœurs, cousins et nièces plus jeunes. Dans un processus non exempt de tension, les enfants les plus âgés développeront, à travers le soin aux plus jeunes de la famille, un sens des responsabilités et de la coopération ; de ce fait, les plus jeunes apprendront à être obéissants et respectueux envers les aînés.

Mots-clés : enfants, mayas, parenté, frères et sœurs

Abstract :

Responsibility, obedience, and solidarity. Sibling relationships among children with maya heritage. Sibling bonds are culturally constructed and subject to varied interpretations in different contexts. The practices and experiences shared by them through the bond of blood and filiation are woven in various ways with the expectations, emotions and values in each cultural context. Here, I examine the role of sibling relationships and the meaning they have for children of Mayan origin in the urban periphery of Mérida and in Oxkutzcab, Yucatán. The idea that, in Mexico, the main figure of parenthood is the mother is challenged, with the disengagement of men. Children of both sexes often look after their younger siblings, cousins and nieces. In a process not without tension, the older children develop a sense of responsibility and cooperation through caring for the younger members of the family, while the younger ones learn to be obedient and respectful towards their elders.

Keywords : children, Mayan, kinship, siblings

Abstracto :

Los lazos entre hermanos se construyen culturalmente y están sujetos a interpretaciones distintas en entornos diversos. Prácticas y experiencias compartidas entre aquellos unidos por sangre y filiación se entretajan de formas variadas con expectativas, emociones y valores en cada contexto cultural. Aquí examino el papel que, para niños de ascendencia maya en la

Responsabilidad, obediencia y solidaridad. Las relaciones entre hermanos para los niños...

periferia urbana de Mérida y en Oxkutzcab, Yucatán, tienen las relaciones entre hermanos y el sentido que otorgan a estos vínculos, cuestionando la idea de que, en México, la figura principal de crianza es la madre, con el desentendimiento de los varones. Pues niños de ambos sexos cuidan de hermanos, primos y sobrinos más pequeños. En un proceso no exento de tensión, mediante el cuidado de los pequeñines de la familia, los niños mayorcitos desarrollarán responsabilidad y sentido de colaboración; a la vez, los más chicos aprenderán a ser obedientes y respetuosos de los mayores.

Palabras clave : niños, mayas, parentesco, hermanos

Introducción

Cuando llegué a Yucatán en 1992 observé la costumbre de averiguar el parentesco de las personas. Al mencionar a alguien se aclaraba de quién era hijo, sobrino, esposo o hermano. Cuando una persona llegaba a una reunión acompañada de un desconocido era común preguntarle “¿de qué te toca él o ella [el recién llegado]?”, para saber el parentesco entre ambos. Primero como residente de Mérida y después al realizar investigación etnográfica en diversas localidades del estado, pude percatarme de la centralidad de las relaciones de parentesco en la vida de la región.

Aquí analizo las relaciones de hermandad entre niños yucatecos de ascendencia maya con quienes he realizado investigación de campo¹. Me centro en los vínculos entre hermanos mayores y menores, mostrando la participación activa de los niños en su construcción, el significado que les dan y su importancia para la dinámica familiar. Antes expongo la forma en que entiendo el parentesco, abordo su relevancia en las comunidades mayas e indico la metodología que guió el acercamiento y análisis de la información empírica.

Las relaciones de parentesco y su importancia en las comunidades mayas yucatecas

Parto de la idea de que el parentesco refiere a vínculos de alianza y filiación entre personas, que se manifiestan en prácticas, creencias, normas y expectativas. Aunque se expresan también en el cuerpo², no deben confundirse con los vínculos genéticos; muchas veces el lazo biológico no corresponde con el culturalmente definido y reconocido (Harris 2001: 426). Procesos de donación, adopción, empeño, intercambio directo, acogimiento temporal o uso de técnicas de reproducción asistida pueden generar lazos de filiación ajenos a vínculos biológicos (Olavarria 2013).

Las relaciones de parentesco se basan en el reconocimiento: involucran a un conjunto de personas que se consideran cercanas, pertenecientes a un grupo con reglas particulares de inclusión y exclusión, vinculado con el cuidado de sus miembros en diferentes momentos de la vida y que comparten recursos de formas específicamente reguladas (Gailey 2013: 19).

El parentesco afecta las pautas de residencia, el acceso a recursos en las unidades domésticas y las formas de autoridad, jerarquía, sucesión y herencia, aunque no se confunde con éstas (González 1996: 152); dada su trascendencia “no debe vérselo como una forma más de relacionarse socialmente” (Olavarria 2002: 109). Los vínculos parentales se entretajan con otro tipo de relaciones presentes en la vida social, de ahí que sean comprensibles sólo en su contexto. Deben entenderse como una compleja construcción social atravesada por tensiones, rupturas y ambivalencias. En el ámbito de lo parental no hay transmisión lineal de normas y prácticas, sino experiencias y significaciones diversas que emergen en la praxis social y se transforman en el tiempo.

La familia nuclear no siempre ha sido la forma predominante de organización de los grupos parentales. Investigaciones en distintas culturas y momentos históricos revelan que la pluralidad ha sido la constante en lo que respecta a las formas de organizar el parentesco. En el caso de los mayas yucatecos la literatura etnográfica indica que el parentesco es un principio organizativo central de la vida social. En un minucioso trabajo sobre el tema, Quintal *et al.* (2003: 302-321) aseguran que las labores productivas, distribución de las tierras para cultivo, patrón residencial, alianzas políticas, prácticas festivas, cuidado de la salud, crianza de los niños, asignación de

tareas relacionadas con la supervivencia sólo pueden ser explicados cabalmente considerando su asociación con las normas de parentesco.

Los parientes no sólo son centrales cuando viven, sino también muertos. En mis estadías en campo he podido observar que, como señala Ruz, se les ponen ofrendas en los cementerios, se les hace partícipes de problemas y urgencias económicas, se les informa de nacimientos y matrimonios o de la mala conducta de alguna persona, suplicando influyan sobre ella (Ruz 2002: 31).

La importancia del parentesco entre la población con ascendencia maya es comprensible si consideramos que, incluso en localidades donde ha habido profundas transformaciones socioculturales (como en las que yo he realizado investigación de campo) las familias extensas eran, hasta hace un par de décadas, las unidades económicas y sociales básicas. Los predios estaban ocupados por varias familias nucleares emparentadas que se mantenían próximas, brindándose apoyo mutuo. Los hombres eran los responsables principales del trabajo agrícola, combinado a veces con empleos temporales e informales en las principales ciudades de la península, pero los miembros de las familias acostumbraban a trabajar como una sola unidad económica, con división de roles complementarios para hombres, mujeres y niños (Gaskins 2006; Kramer 2005; Quintal *et al.* 2003). “Tanto los hombres como las mujeres, desde temprana edad, tenían una función importante al interior de sus respectivas familias, como fuerza de trabajo en las labores agropecuarias y también en las referentes al hogar” (Lugo *et al.* 2009: 65). Los niños cumplían un importante papel en el cuidado de hermanos menores.

Era frecuente que el matrimonio se efectuara poco después de la pubertad, cuando se consideraba que los varones estaban listos para hacerse cargo de su parcela y las mujeres para ir a vivir con su cónyuge y apoyarlo en labores agropecuarias y cuidados domésticos (Lugo *et al.* 2009: 64; Lizama 2007: 69). Las mujeres mayas en su nueva casa eran extrañas, tratadas con recelo y desconfianza. Las uniones matrimoniales solían mantenerse hasta la muerte de un cónyuge, siguiendo una forma de organización concordante con lo que Córdova (2002: 42) denomina “modelo de familia mesoamericano”, caracterizado por: residencia patrivirilocal inicial de las parejas, herencia masculina preferencial y ultimogenitura, principios que promueven una organización jerárquica (Para Yucatán ver Guzmán, 2005: 188-210).

Los grupos de parentesco son aún fundamentales en las interacciones sociales de la población maya. Con frecuencia los familiares son compañeros de trabajo, vecinos, soporte cotidiano e interlocutores primarios. Las personas viven bajo la mirada y comentarios de sus parientes, con ellos sostienen las relaciones más cercanas, comparten penas y alegrías cotidianas y realizan intercambios de apoyo mutuo (Gaskins 2006: 289-293).

Esta forma de organización familiar se ha visto afectada por transformaciones económicas y sociales durante las últimas décadas. Desde 1970 hay un creciente abandono de las actividades agrícolas, un incremento de la migración (nacional e internacional) y una masiva incorporación de la población rural a empleos urbanos. Esto, aunado a la disminución de la natalidad, la entrada de las mujeres al mercado de trabajo, la expansión de la escolaridad y los medios de comunicación, el individualismo y autonomía personal, el aumento de divorcios y separaciones, ha propiciado cambios en la configuración tradicional de las unidades domésticas y del parentesco.

Paralelamente, a través de programas gubernamentales y medios masivos de comunicación han proliferado discursos relativos a lo que aquí denominaré perspectiva hegemónica de la infancia³,

según la cual los niños son seres débiles y vulnerables que requieren del constante cuidado, estímulo y protección de los adultos. Se han multiplicado pláticas, talleres y manuales que buscan orientar y adiestrar a los adultos en formas de crianza derivadas de un saber especializado, procedente de disciplinas como la psicología, la pedagogía o la medicina. Así, la población con ascendencia maya ha entrado en contacto con planteamientos que consideran escandaloso, arriesgado o reprochable que los padres deleguen el cuidado de niños pequeños a otros apenas unos años mayores. Tales discursos cuestionan normas tradicionales de organizar las relaciones de parentesco y, en particular, formas acostumbradas de construir la relación entre los hermanos mayores y los menores.

En los hogares de las localidades periurbanas y la cabecera municipal en las que he realizado investigación, los cambios e influencias descritos no han sido, sin embargo, un obstáculo para la participación de los niños en el cuidado de sus hermanitos. Esta práctica ha persistido como soporte de un lazo fuerte y duradero que destaca entre otras relaciones de parentesco y que vincula intensamente a los hermanos a lo largo de la vida. Antes de exponer mis observaciones en campo, abordaré lo que en general la literatura etnográfica reciente señala sobre el cuidado de los niños en las comunidades mayas.

El cuidado tradicional de los niños pequeños entre los mayas peninsulares

El etnónimo “mayas yucatecos” es objeto de fuertes controversias. Los descendientes de los pobladores prehispánicos de la Península de Yucatán han recibido distintos nombres a lo largo de la historia⁴ y rara vez se autodesignan como mayas⁵; más regularmente, el lugar de nacimiento es el primer marcador identitario. Sin embargo, por su vinculación con la lengua maya y por compartir algunas costumbres y tradiciones, las poblaciones a quienes investigadores, agencias estatales y organizaciones civiles designan como *mayas* reconocen cierta similitud entre sí. Opté por utilizar el etnónimo “maya” para referirme a estas poblaciones (donde se socializaron los abuelos de los niños de mi estudio), sin pretender que exista en ellas algún tipo de esencia inmutable, que sus rasgos culturales predominantes tengan siempre un origen prehispánico o que sus formas de vida sean homogéneas. Reconozco la hibridación de elementos culturales de diversa procedencia y antigüedad, pero resalto que múltiples prácticas se han conservado durante varias generaciones. Tales rasgos, y específicamente la forma de relación entre hermanos que abordaré en seguida, no siempre son exclusivos de la población maya hablante y sus descendientes. Algunas características de ellos son comunes a otras sociedades y grupos étnicos con condiciones socioeconómicas similares a las de la población rural y periurbana de la península de Yucatán.

Hechas estas precisiones entro en materia. En comunidades vinculadas aún con las actividades agropecuarias y en las que el idioma maya mantiene una fuerte presencia no se considera que los padres deban construir un mundo especial para los niños, sino que éstos deben adecuarse a las rutinas de sus mayores. Los padres no solicitan a los niños participar en tareas que, a su juicio, todavía sean incapaces de realizar, pero cuando consideran que los infantes han adquirido el entendimiento necesario para desarrollarlas, se espera su colaboración y obediencia total.

Para los mayas la salud física y mental de sus hijos tiene gran relevancia. Buscan conservarla mediante un adecuado balance entre actividades y alimentos clasificados como fríos y calientes (Garduza & Rodríguez 2007); asimismo tratan de evitar emociones extremas, para lo cual incentivan la moderación y el comportamiento respetuoso en todo momento (Kray 2005). Para

apoyar el desarrollo del entendimiento infantil, propician la participación de los niños en labores agropecuarias y domésticas y su aportación es primordial para las familias (Lugo *et al.* 2009; Gaskins 2006b; Lizama 2007). El trabajo de los menores tiende a organizarse siguiendo criterios de género, pero en el cuidado de los pequeños participan tanto las hermanas como los hermanos mayores, y lo hacen desde que tienen cuatro o cinco años aproximadamente.

Desde la perspectiva maya, cuando los niños cuidan a sus hermanos ambos desarrollan habilidades. Los mayores se enseñan a ser responsables y todos aprenden formas de cooperación, resolución de conflictos, respeto y consideración mutua (Cervera 2009: 551). El cuidado de los hermanitos es visto también como medio para que los hijos interioricen uno de los valores más apreciados en la sociedad maya: el respeto a la jerarquía de los mayores sobre los menores. Al respecto Gaskins señala que desde pequeños se recuerda continuamente a los niños su posición en el conjunto de hermanos. Se les regaña por no obedecer a sus hermanos mayores y por no cuidar o no ser generosos con los menores. A los más grandes se les dice que deben cumplir los deseos de los más chicos simplemente porque son más pequeños. Al mismo tiempo, se les concede autoridad para que ordenen cosas a los menores y se espera que éstos obedezcan. Los mayores piden la intervención de algún adulto cuando sus hermanitos no obedecen, pues saben que serán fuertemente sancionados si no cumplen con su responsabilidad de velar por la seguridad de los menores y supervisar la conducta de éstos (Gaskins 2006a: 295). Incluso sin la vigilancia de los padres, los niños deben cuidar a sus hermanos más pequeños. Tal es el caso de los chicos que asisten a los albergues de educación indígena en donde “los mayores tienen la responsabilidad de cuidar y vigilar a los más pequeños, para quienes al principio es muy difícil la adaptación” (Prieto 2007: 93).

Ya que, después de la madre, los hermanos mayores son los principales cuidadores de los pequeñines en la unidad doméstica, deben incorporarlos en todo lo que hacen. Para ello han de juzgar las habilidades de los más pequeños y decidir en cuáles actividades pueden participar. Tanto en el ocio como en el trabajo deben encontrar la manera de integrar a los menores, por ello es común que los grupos de juego estén compuestos por niños de diversas edades (Gaskins 2006a: 296-297).

Cabe enfatizar que la perspectiva maya del cuidado de bebés y niños pequeños se orienta a mantenerlos tranquilos, lo que implica evitar llanto prolongado y emociones excitadas. Para ello sus cuidadores -sean adultos o menores-, deben evitar juegos bruscos y estar atentos a cualquier indicio de hambre, sed, calor, frío, sueño o cansancio de los pequeños. En estos casos hay que atenderlos inmediatamente, procurando detener estados emocionales negativos antes de que escalen (Gaskins 2006; Cervera 2009). Gaskins (2006) señala que como estrategia cultural intencional para mantener tranquilos a los niños más chicos, éstos pasan cargados gran parte del tiempo, tarea en la cual resulta muy importante el apoyo de los hermanos mayores.

En los primeros años de vida el niño maya es consentido por padres y hermanos. Se piensa que no debe regañársele ni castigarlo durante la fase inicial de su desarrollo, más o menos hasta los tres o cuatro años, porque no tiene suficiente entendimiento⁶ para darse cuenta de las consecuencias de su comportamiento (Rivera 1976: 114; Daltabuit 1992: 197; Cervera 2008: 7). Hacia los cuatro años aproximadamente, se asume que ya puede comenzar a participar en el trabajo familiar, seguir instrucciones, reconocer los efectos de sus acciones y hacerse cargo de tareas sencillas. Poco a poco, y guiados por sus hermanos, los niños se convierten en aprendices de labores agropecuarias y quehaceres domésticos, y en cuidadores de los más pequeños. Las responsabilidades de niños y niñas aumentan significativamente hacia el período en que ocurre la maduración sexual, a la vez que se profundiza la diferenciación del trabajo y de las normas sociales según el sexo (Máas 2009,

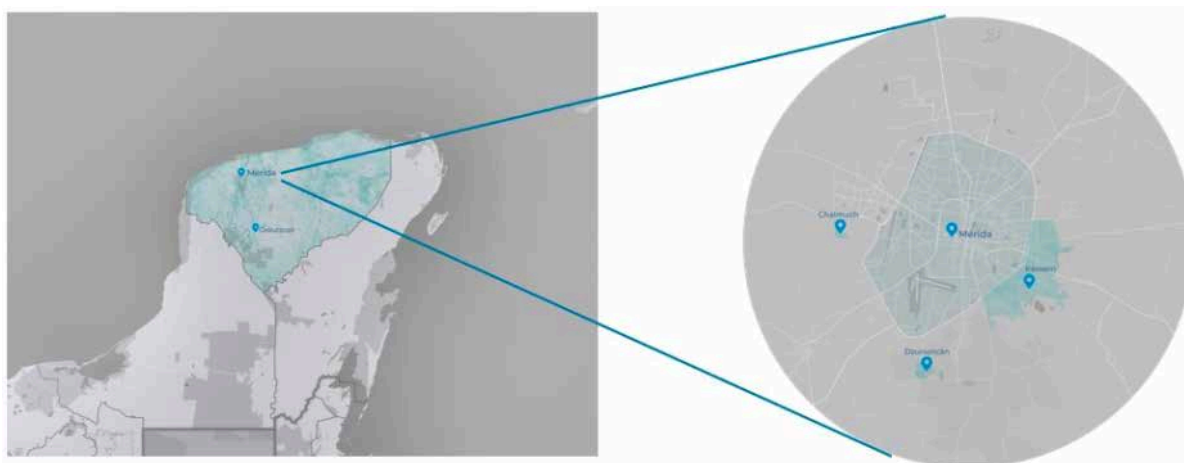
1997).

Hasta aquí he descrito algunos rasgos de la perspectiva maya sobre la infancia⁷ que me servirán de base para exponer la forma en que el cuidado de los niños pequeños por sus hermanos mayores se concretiza en las localidades de mi investigación.

Relaciones infantiles entre hermanos. Observaciones en la periferia de Mérida y el sur de Yucatán

Durante la última década he desarrollado estudios etnográficos con niños de *ascendencia maya* en Oxkutzcab, al sur de Yucatán, y en tres áreas diferentes de la periferia de Mérida (Chalmuch, pequeña localidad al poniente de la ciudad; Dzununcán, al sur de la capital, y en colonias del oriente, en la zona limítrofe entre los municipios de Kanasín y Mérida, todas ellas señaladas en los mapas 1 y 2). En estos lugares los abuelos de los niños tuvieron el maya como lengua materna, participaron desde pequeños en actividades agropecuarias y en rituales ligados a éstas, crecieron rodeados de narrativas vinculadas con la cosmovisión maya, vivieron en entornos de pobreza y carentes de servicios educativos, de salud, etc.

Mapas 1 y 2: Ubicación de los lugares donde se desarrolló la investigación



Fuente: Elaboración propia con información de Google Maps.

Paulatinamente, como resultado de la crisis agraria, incorporación de la población local a empleos urbanos, migración, segregación étnica, creciente influencia de los medios masivos de comunicación, presencia de programas gubernamentales de “desarrollo” e incremento de la escolaridad, se ha dado un abandono del idioma y de varias costumbres mayas. A pesar de tales cambios, se percibe aún la influencia de la concepción maya sobre la infancia y, en particular, los niños siguen participando en el cuidado de sus hermanos pequeños.

Mis investigaciones tuvieron como base la convivencia prolongada con los niños (la mayoría con edades entre 7 y 11 años, alumnos de educación primaria) y con sus familias (en cada caso, las interacciones se prolongaron al menos un año, realizando visitas dos veces por semana como mínimo). Al interior de las escuelas de los niños (que fueron mi puerta de entrada) asistí a sus clases,

les apoyé en tareas escolares, y me uní a sus juegos durante el recreo; además, los visité en sus casas, participé con ellos y sus padres en festividades religiosas, eventos escolares y celebraciones familiares, los acompañé a realizar tareas que sus familias les encomendaban (tales como llevar recados, ir a comprar algún producto o entretener a los bebés). Asimismo, con la colaboración de jóvenes universitarios, promoví actividades de apoyo académico para los chicos. Utilicé estrategias colaborativas realizadas en espacios públicos (fuera de la mirada de padres y maestros) para propiciar una expresión más libre de las voces infantiles y disminuir la tradicional jerarquía entre el adulto-investigador y los niños. Observación participante, charlas informales con los chicos, recorridos comentados en su entorno, elaboración de planos, dinámicas de fotointerpretación, dibujos e historietas descritos por ellos mismos fueron algunas de las técnicas empleadas para acceder a las perspectivas infantiles⁸. Entrevistas semidirigidas a familiares y maestros de los niños, realizadas en sus entornos cotidianos, permitieron enriquecer la comprensión de los procesos locales; todas mis interacciones con niños y con adultos se dieron en español, idioma que hoy día es el preponderante en las localidades de estudio⁹.

Debo subrayar que no me propuse realizar una investigación sobre lazos de parentesco; sin embargo, el estudio de las identidades infantiles y las perspectivas de los niños sobre sus propias vidas me hizo percatarme de la relevancia que tienen las relaciones entre hermanos para los niños y adultos con quienes interactué. Recabé muchas narraciones sobre experiencias infantiles de los hoy adultos; en ellas se aludía con frecuencia a lazos entre los hermanos mayores y menores. Por ejemplo, Don Juan relató: “Mi padrastro pasaba tomando, a todos nos pegaba, yo tenía que cuidar a mis hermanitas para que ese señor no les haga nada”. Una señora recordaba:

“No acabé mi estudio [no terminó la primaria], es que como mi mamá se iba a trabajar, yo con mis hermanas hacíamos todo lo de la casa. Mis hermanas hacían la comida, lavaban. Yo sólo barrer, lavar los trastos, ir a leñar, sólo con leña se cocinaba, pero más era cuidar a mi hermanito. Tuve un hermanito que tenía cómo se llama eso que da a los niños, retrasado mental, era Down, yo tenía que criarlo [le daba su comida en la boca], lo bañaba, puro enfermarse hacía mi hermanito. Mi mamá le compraba su medicina, todo en eso se le iba su dinero, un poco quedaba bien y a la semana ya está otra vez enfermo, está vomitando, está con tos. Yo lo cuidaba.”

Otro señor me comentó:

“Yo sí terminé la escuela, mis hermanos no. De ese tiempo no hay dinero, chamacos los lleva mi papá a chambear. Yo como fui el xtup [el hijo menor] ya mis hermanos trabajaban, ellos me apoyaron, por eso yo sí acabé la escuela. Decía mi hermano, no quiero que te quedes burro como yo, quiero que seas alguien en la vida, me apoyó hasta que se casó y ¡ahí sí! tuve que comenzar a ganar [un salario], ya no pude seguirle [estudiando]¹⁰.”

El apoyo entre hermanos se mantiene hasta hoy. Observé recurrentemente, a niños apoyando a sus hermanitos o bien supervisando y entreteniendo a primos y sobrinitos. Bety (9 años) cuidaba de su hermanita en lo que su mamá participaba en rezos; Irma (10 años) se hacía cargo del pequeño Federico (2.5 años) mientras sus padres volvían de trabajar en la ciudad; Sergio (7 años) solía entretener a su hermano menor (1 año) en tanto su mamá limpiaba la escuela; varias veces encontré en la calle a Maty (9 años) cargando a Rolando (2 años), mientras ella hacía algún mandado o a Samuel (11 años) vigilando a Mau (2 años) cuando éste correteaba frente a su casa, persiguiendo pollos y gallinas. Conmovedora era Luna atendiendo - a sus siete años de edad - a sus hermanos

gemelos (3 años), pues su mamá había abandonado el hogar.

Cuando jugaba con los niños o ellos asistían a las actividades organizadas por jóvenes universitarios a los que yo supervisaba, era frecuente que los niños fueran acompañados por hermanos pequeños, pues sus padres solían exigirles llevar y cuidar a los menores como condición para asistir a las actividades. Una vez ahí, podía verse a los “niños- cuidadores” pendientes de que los pequeñines estuvieran atendidos por algún compañero mientras ellos participaban en un juego o bien esforzándose por conseguir el material para que, a su manera, sus hermanitos pudieran integrarse a la elaboración de dibujos y manualidades. Pude observar que hermanos mayores iban presurosos a otra aula o al patio de recreo para defender a un hermano menor de niños con los que tuviera algún altercado o para ayudarlo a terminar trabajos escolares liberándolo así de algún castigo.

Tuve muchas oportunidades de ver a niños cuidando y protegiendo a hermanos menores. A veces los cuidaban un rato, otras veces lo hacían durante la mañana o tarde entera, o incluso todo el día. Realizaban su rol de cuidadores con mucha responsabilidad y siguiendo, con adaptaciones personales, las instrucciones que sus padres les daban. Pude observar que en general los niños despliegan muestras de afecto hacia sus hermanos más pequeños (los abrazan y besan, cosa que no suelen hacer con otros miembros de la familia, ni siquiera con sus madres); comparten con los chicos sus dulces y juguetes, algo que no acostumbran con hermanos mayores o compañeros; permiten que los pequeñines les peguen cuando no satisfacen sus deseos y celebran con risas tal acción. Cuidador y cuidado acostumbran hacerse bromas, ponerse apodos y establecer relaciones de camaradería, lo cual contribuye a fortalecer las relaciones entre ellos.

Confirmé que, como reporta la literatura, niños y niñas participan en el cuidado de los hermanos, aunque en general las niñas se hacen cargo de un número mayor de tareas vinculadas con la crianza y las realizan durante más tiempo que los varones. Estos cargan a sus hermanos, los supervisan, les dan de comer, los entretienen, los introducen en el manejo de códigos locales de comunicación (bromas, groserías, etc.). Las niñas, además de realizar estas tareas, preparan alimentos sencillos para sus hermanitos, los asean y participan en el cambio y lavado de ropa de los menores, cosa que los niños no suelen hacer.¹¹ Un día Rosa (11 años) comentó “yo lavo mi ropa y la de mi mamá, en veces la de mi hermanito; la de mi papá la lava ella, mi hermano sólo platos lava” Adolfo (9 años), al escucharla, dijo “claro, si no es niña” y Severino (9 años) aseguró que él sólo lavaría ropa si lo obligaran. Las niñas regularmente continúan cuidando a sus hermanitos hasta la adolescencia, mientras los niños al pasar la pubertad dejan de hacerse cargo de los pequeños.

Como observan Dahblom *et al.* (2009) no siempre son los hijos de más edad los más involucrados en el cuidado de los pequeños, pues en la selección de los cuidadores intervienen el número de miembros de la unidad doméstica, el sexo de éstos, las habilidades que los padres observan en cada hijo, la necesidad de ocupar a los mayores en otras labores y las preferencias del niño menor, quien también incide en la elección de cuál hermano quedará a su cargo¹². A pesar de que el cuidado de los hermanos pequeños presenta variaciones, puede afirmarse que atenderlos y protegerlos es una constante para los niños y niñas de ascendencia maya con los que trabajé. En ausencia de hermanos pequeños se ocupan, aunque con menor frecuencia, de primos y sobrinos de menor edad.

Imágenes infantiles sobre el rol de los hermanos cuidadores

Hasta hace poco, las investigaciones antropológicas que se ocupaban de la infancia en Yucatán lo hacían desde el punto de vista adulto, sin considerar el sentido que los niños dan a sus

experiencias (véanse como ejemplos de lo anterior: Máas 1997; Gaskins 2006; Quintal & Balam 2019). Sumándome a las nuevas corrientes en etnografía de la niñez, que buscan acercarse a la perspectiva de los menores sobre sus vidas¹³, presentaré algunas de las interpretaciones que escuché de los niños participantes en mis investigaciones (de entre 7 y 11 años) sobre el rol de los cuidadores infantiles. Para estos niños la niñez es una etapa de la vida que consiste en jugar, divertirse, aprender, obedecer y ayudar a los adultos. Sin embargo, el verbo “cuidar” lo asocian tanto a niños como a adultos, y en las comunidades menos urbanizadas se ven a sí mismos más como dadores que como receptores de ayuda. Esto contrasta con representaciones de la infancia comunes en sectores sociales yucatecos de mayor nivel económico, en los que predomina la imagen del niño como dependiente, necesitado, incapaz, receptor de cuidados, etc.

En varios momentos se refirieron a sí mismos como cuidadores más competentes que los adultos y se mostraron críticos de éstos. Cuando le pregunté a Antonio (9 años) por qué su hermanito traía el brazo enyesado, me contestó indignado: “Se majó [aplastó] su mano con la puerta (...) estaba con mi mamá, y luego ella dice que yo no lo cuido bien.” Irma (10 años) me dijo una vez: “Ya me voy, es que Federico [2.5 años] está solo [en la casa, los papás estaban trabajando]. Mi abuelita lo deja solo, no lo ve bien [no lo atiende adecuadamente], el martes llegué y está llorando, ya está oscuro y mi abuelita, es mala, no lo ve.”

Observé que los niños perciben el cuidado de sus hermanitos como una actividad que tiene primacía sobre otras. Ocasionalmente explican su inasistencia a clases como resultado de su responsabilidad de atender a un hermano menor en ausencia de la madre. Es ilustrativo un comentario de Sergio (10 años): “No vine [a clase] porque mi mamá se fue al seguro [a una consulta médica], yo me quedé a verlo [cuidar a su hermano de 3 años].” Similarmente, los niños consideran lícito hacer a un lado sus deberes religiosos si se trata de hacerse cargo de sus hermanos, como dijo Rocío (10 años): “puedes faltar si estás ayudando a tu mamá, sooolo si estás ayudando a tu mamá. Si vienes [al catecismo] a las 10:40 ya tienes una falta. Si tienes dos o tres faltas ya no haces tu primera comunión. La otra vez no vine porque estaba cuidando a Mau (2 años), por eso [la falta] no cuenta.”

En general los niños se refieren con agrado y naturalidad a su labor de cuidadores:

“Yo siempre lo veo [cuido] a mi hermanito, me gusta, es divertido, lo que no me gusta es cambiarlo y limpiarlo o que se güixe [orine] porque apesta y que en veces despierta muy temprano y yo quiero seguir durmiendo.” (Antonio, 9 años)

“Me gusta cuidar a Rolando [su hermanito de 1.5 años], pero cansa estarlo viendo... me gusta peinarlo, siempre peino a los bebés, me gusta para que queden chulos.” (Montse, 10 años)

“Cuando trapea mi mamá dice que suba a mi hermanito a la hamaca y no deje que se baje pa’ que no estorbe... me mezo con él y gusto tele [veo televisión].” (Camilo, 12 años)

Si bien el buen ánimo es la actitud común con la que los niños atienden a sus hermanitos, no faltan ocasiones en que se quejan de tener que hacerlo o expresan rivalidades entre ellos, como se ve en la siguiente expresión de Maty (9 años): “Mi chingado hermanito me cae mal, no hace caso y luego a mí me regañan” o en el comentario de Antonio (9 años): “De siempre a mí me mandan a las tortillas y mi hermanito [7 años] ahí se queda de huevón, gustando [viendo la televisión].” Y es que, como señala Van der Geest (2013: 3-4), a diferencia de la amistad que es un lazo flexible, fluido y voluntario, a los hermanos no se les elige, la relación con ellos es en cierto sentido irrenunciable y está regulada por normas y obligaciones que no siempre son placenteras.

A pesar de ello, muchas de las alegrías y satisfacciones que los niños relatan provienen de los logros de sus hermanos menores, de los cuales se sienten partícipes. Como han observado antropólogos en otros contextos, la labor de cuidadores de niños pequeños realizado por hermanos mayores (véase Montgomery 2009: 124; Dahlblom *et al.* 2009: 52), no es vista como trabajo o como obligación tediosa, más bien la conciben como una responsabilidad que por lo común les gusta, aunque algunas veces pueda ocasionarles malestar.

En los lugares donde investigué los niños se refieren a la tarea de cuidar a sus hermanitos con la expresión “tengo que ver a... [+ el nombre del hermano menor]”. Al señalar “tengo que” los niños parecen indicar que no es una labor opcional, sino una responsabilidad ineludible y en torno a ésta, las necesidades y bienestar del grupo familiar están antes de sus propios intereses o requerimientos. Sin embargo, no encontré indicios de que se sintieran agobiados, enojados o con un fuerte rechazo frente a la encomienda que sus padres les han asignado. Como sugiere Bomb (2005: 6), cuando el individuo ocupa un lugar menos importante que el grupo familiar – como en los casos que analicé – no hay que ver individualismo y colectivismo como actitudes dicotómicas, sino coexistentes, acentuándose uno u otro según las circunstancias.

El vínculo entre los hermanos

Pude apreciar que el lazo que se forma entre hermanos mayores y menores es intenso. No es un nexo entre iguales. Los derechos, prerrogativas y obligaciones de unos y otros son distintos. Los pequeños pueden esperar tolerancia, apoyo, muestras de afecto, protección, sacrificio y numerosas enseñanzas por parte de los mayores; éstos esperan de los menores obediencia y colaboración, disposición a seguir indicaciones y reciprocidad en el afecto. El diferente estatus de unos y otros se refleja en una terminología específica para referirse a este especial lazo en la familia.

Por otra parte, a diferencia de lo que sucede en sectores de la sociedad yucateca con mayores niveles de ingreso y formas de vida más marcadas por la globalización, donde amigos cercanos pueden llamarse con términos que refieren a hermandad (tales como cuate, carnal o *brother*¹⁴), entre los niños con los que conviví no se utilizan los vocablos que hacen referencia a relaciones entre hermanos para señalar vínculos con compañeros de clase, vecinos u otros niños con los que se hubiera tenido una interacción afectuosa y recurrente. Adicionalmente, en cualquier situación en la que los niños se refieran a sus hermanos mencionando la relación de parentesco que los une, enfatizarán si se trata de un hermano mayor o uno menor. Para aludir a quienes son de mayor edad el hablante dirá hermano o hermana y para quienes son menores, utilizará los términos hermanito o hermanita¹⁵. En las generaciones de padres y abuelos he podido observar que la distinción terminológica para indicar el orden de nacimiento se mantiene a lo largo de la vida: una persona de 70 años puede referirse a otra de 68 como mi “hermanito”. En estos casos puede apreciarse igualmente que la actitud de solidaridad entre hermanos se mantiene al paso de los años y puede tener un peso significativo en la trayectoria vital de las personas. Lo que no siempre perdura es la primacía de los de mayor edad, pues diferentes estatus económicos o laborales alcanzados por los hermanos a lo largo de la vida pueden invertir la jerarquía.

La persistencia del apoyo mutuo, cuyas bases sentaron los hermanos en la infancia, se revela en diversas situaciones (Quintal *et. al.* 2003: 314). He visto a señoras hacerse cargo de los hijos de una hermana migrante; también he conocido a hermanos respaldándose para enfrentar compromisos económicos diversos (como los derivados del desempleo, de festejos familiares, edificación de

vivienda o prácticas religiosas). He observado asimismo a hermanos y hermanas transmitirse los secretos de algún oficio o apoyarse durante crisis de diversos tipos. Como en la niñez, no se trata de relaciones exentas de tensión, pero aun en medio de conflictos, desavenencias y rencores, la solidaridad entre hermanos se hace evidente en momentos de emergencia, dando cuenta de la relevancia de este especial lazo de parentesco para la supervivencia.

Conclusión

Alber, Coe y Thelen (2013) señalan que mientras los estudios clásicos sobre parentesco privilegiaban los lazos de matrimonio y descendencia, situando en lugar secundario los demás vínculos parentales, las investigaciones contemporáneas abren espacio a variadas relaciones e intentan rebasar el énfasis tradicional en derechos, obligaciones, terminologías y estructuras, priorizando el análisis de prácticas, procesos y significados. En esta dirección me enfoqué en una relación que había ocupado un sitio periférico en la antropología: la que se da entre hermanos. Me centré en las prácticas que en la infancia posibilitan la construcción de este vínculo y en el significado que los niños de ascendencia maya residentes en la periferia de Mérida y en Oxkutzcab, Yucatán, otorgan a las relaciones entre los hermanos mayores y menores.

Los niños ocupan un lugar importante en las familias y tienen un papel activo en la construcción del parentesco. Cuando los niños mayores cumplen su responsabilidad de cuidar a sus hermanitos y éstos asumen la instrucción de obedecerlos, ambos tienen oportunidad de ejercitarse en la cooperación y la solidaridad, aprenden a subordinar sus demandas y necesidades a las de otros miembros de la familia, se entrenan en la negociación, el manejo de tensión y la resolución de disputas, desarrollan sus capacidades de empatía, pero sobre todo, construyen un lazo de confianza y afecto que permitirá más adelante, en su vida adulta, pedir y dar ayuda en situaciones adversas, elemento fundamental para la supervivencia en el marco de una sociedad marcadamente desigual y con escasa seguridad social, como es la yucateca y la mexicana en general.

En algunos de los ejemplos expuestos se aprecia que al cuidar a sus hermanos pequeños los niños y niñas permiten que sus madres puedan concentrarse en otras actividades o ir a trabajar fuera del hogar, aliviando un poco la carga de trabajo de éstas y contribuyendo a que ellas puedan ampliar los ingresos de la unidad doméstica. Así, con sus acciones y prácticas coadyuvan a dar forma al espacio social del que forman parte. (Markström & Gunilla 2009; Prout, 2001)

Sin embargo, como recuerda David Lancy (2012: 15), los escenarios en los que los niños participan suelen estar casi totalmente bajo el control adulto. Dado lo anterior, si bien los niños a los que aquí me he referido generalmente asumen con gusto, creatividad y destreza su responsabilidad como cuidadores, tienen pocas posibilidades de eludir esta obligación. Regaños explícitos, amonestaciones y sanciones les recuerdan continuamente lo inapropiado que resultaría negarse a cuidar de los más pequeños y las consecuencias que esto les acarrearía¹⁶.

Es necesario profundizar en el análisis de la participación infantil en la dinámica social. No podemos ver esta participación como algo dado o como manifestación de plena autonomía, sino como condición que se construye a través de las interacciones, disputas, negociaciones y alianzas entre actores sociales interconectados. Para una mejor comprensión del rol de los niños en la construcción del mundo en que viven resulta imprescindible prestar atención a la forma en que, en distintos contextos socioculturales, se dan las relaciones de los niños entre sí y de ellos con las personas que los rodean.

Al estudiar las relaciones de los niños con sus hermanos debemos tener presente que el término "hermano", como otros términos de parentesco, debe ser definido contextualmente. Numerosas interrogantes pueden enriquecer nuestras reflexiones: ¿Quién es hermano en un contexto cultural determinado? ¿Qué forma asumen las relaciones entre hermanos (apoyo mutuo, rivalidad y antagonismo, evitación o combinaciones de éstas)? ¿Qué especificidades se dan según se trate de hermanos y hermanas; hermanos mayores y menores; hijos de los mismos padres y casos en que no hay coincidencia de progenitores? ¿Desde una perspectiva longitudinal qué variaciones se observan en la relación de los hermanos? ¿La interacción entre éstos constituye un modelo para otros nexos sociales? ¿Qué emociones acompañan, nutren u obstaculizan la relación entre los hermanos? ¿Cómo el poder y las jerarquías se entretajan con el vínculo entre hermanos?

Mucho queda por indagar sobre la forma en que los niños experimentan el parentesco y sobre las maneras en que participan en su construcción. El conocimiento puede en muchos casos ser inspirador para impulsar en espacios extra domésticos lazos capaces de hacer contrapeso al individualismo ampliamente extendido entre las nuevas generaciones a raíz de procesos de globalización.

Bibliographie

ALBER E., COE C. & THELEN T. 2013 « Anthropology of Sibling Relations » (1-26), In E. Alber, C. Coe & T. Thelen (eds.) *The Anthropology of Sibling Relations. Shared Parentage, Experience, and Exchange*. New York : Palgrave MacMillan Verlag.

BOMB P. 2005 *Social skills and siblings in India*. Thesis, Master of Science, University of Missouri-Columbia. https://www.researchgate.net/publication/279467141_Social_skills_and_siblings_in_India

CERVERA M.D. 2023 « Nicho de desarrollo, ecologías de aprendizaje y paisaje cultural entre los niños mayas de Yucatán », *AnthropoChildren* 11 : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3692>.

CERVERA M.D. 2009 « ¿Quién me cuida? Características de las interacciones entre los niños mayas yucatecos y sus cuidadores », *Estudios de Antropología Biológica* XIV : 547-565.

CERVERA M.D. 2008 « El *Hetsmek'* como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas », *Pueblos y Fronteras Digital* 4) 1-34. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>

CÓRDOVA R. 2002 « 'Y en medio de nosotros mi madre como un Dios' : de suegras y nueras en una comunidad rural veracruzana », *Alteridades* 12(24) : 41-50.

DAHLBLOM K., RODRÍGUEZ A., PEÑA R. & DALHLGREN L. 2009 « Home alone : children as caretakers in León, Nicaragua », *Children & Society* 23(1) : 43-56.

DALTAUIT M. 1992 *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*. México : Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

GASKINS S. 2006 « Cultural Perspectives on Infant. Caregiver Interaction » (279- 298), In N.J. Enfield & S. Levinson (eds.) *Roots of Human Sociality. Culture, Cognition and Interaction*. New York : Berg.

Responsabilidad, obediencia y solidaridad. Las relaciones entre hermanos para los niños...

GASKINS S. 2006a « The Cultural Organization of Yucatec Mayan Children's Social Interactions » (283-309), In X. Chen, D. French & B. Schneider (eds.) *Peer Relationships in Cultural Context*. Cambridge : Cambridge University Press.

GASKINS S. 2006b « Work before Play for Yucatec Maya Children » (1040), In R. Shweder *et al.* (eds.) *The Child. An Encyclopedic Companion*. Chicago and London : The University of Chicago Press.

GONZÁLEZ A. 1996 « Parientes y afines » (149-159), In J. Prat & A. Martínez (eds.) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona : Ariel.

GARDUZA R.M. & RODRÍGUEZ E. 2007 « El proceso salud-enfermedad-atención en Kaua : Entre el sistema médico alópata y el tradicional » (32-55), In P. Quattrocchi & M.A. Güémez-Pineda (eds.) *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy* Mérida. Yucatán : CIR-Universidad Autónoma de Yucatán/CEPHCIS-Universidad Nacional Autónoma de México.

GUZMÁN V. 2005 *Una nueva mirada hacia los mayas de Yucatán. Identidad, cultura y poder*. Mérida, Yucatán : Universidad Autónoma de Yucatán.

HARRIS M. 2001 *Introducción a la antropología general*. Madrid : Alianza.

JENKS C. 2005 « Constituting childhood » (30-55), In C. Jenks (ed.) *Childhood. Critical Concepts in Sociology*, Vol. I. Nueva York : Routledge.

JIMENEZ D. & ALCALÁ L. 2023 « Aprender con agencia e iniciativa : conocimientos de salud y enfermedad de los niños mayas yucatecos », *AnthropoChildren* 11. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3733>

Jimenez D. & Alcalá L. 2020 « Conocimientos medicinales de los niños mayas de Chan Cah : Aprendizaje en situaciones de enfermedad » (104-112), In N. Takeuchi, M. Villanueva, D. Tarhuni & J.C. Serio (eds.) *Conocimientos, Ciencia y Tecnología en un Mundo Multicultural*. México : UNAM.

KRAMER K. 2005 *Maya Children : Helpers at the Farm*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

KRAY C. 2005 « The Sense of Tranquility. Bodily Practice and Ethnic Classes in Yucatan », *Ethnology* 44(4) : 337-348.

LANCY D. 2012 « Unmasking Children's Agency », *AnthropoChildren* 2. URL : <http://popups.ulg.ac.be/AnthropoChildren/document.php?id=1253>

LIZAMA J. 2010 « Ser maya en Yucatán. Apuntes sobre la dinámica identitaria » (115-145), In J. Lizama (ed.) *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*. Mérida : CIESAS-Universidad de Oriente.

LIZAMA J. 2007 *Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. Mérida : CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.

LUGO J.A., PACHECO J. & TZUC L. 2009 « Familia, trabajo y relaciones de género en las comisarías del municipio de Mérida » (59-62), In L. Paredes y G. Rosado (eds.) *Familia y relaciones de género en Yucatán*. Mérida : Universidad Autónoma de Yucatán.

MÁAS H. 2009 « Cambios en el noviazgo, la petición de manos y la boda entre las familias de Huhí,

Yucatán » ((83-108), In L. Paredes & G. Rosado (eds.) *Familia y relaciones de género en Yucatán*. Mérida : Universidad Autónoma de Yucatán.

MAAS H. 1997 « Las sanciones informales aplicadas a niños y niñas, jóvenes y señoritas en el hogar y en la comunidad » (209-239), In E. Krotz (ed.) *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán*. Mérida : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Maldonado Editores.

MARKSTRÖM A. & GUNILLA H. 2009 « Children"s strategies for agency in preschool », *Children & Society* 23(2) : 112-122.

MÉNDEZ R.C. 2009 « Concepciones infantiles sobre la lluvia y su relación con la milpa en una comunidad maya de Yucatán ». Tesis de maestría en Ecología Humana. Mérida, Yucatán : CINVESTAV.

MILLS R. 2002 « Perspectives of childhood » (7-38), In Jean Mills y Richard Mills (eds.) *Childhood Studies. A Reader in perspectives of childhood*. Nueva York : Routledge.

MONTGOMERY H. 2009 *An Introduction to Childhood. Anthropological Perspectives on Children's Lives*. Oxford, UK : Wiley-Blackwell.

OBENDIEK H. 2013 « When sibilings determine your fate. Sibling support and educational mobility in rural Northwest China » (97- 121), In E. Alber, C. Coe & T. Thelen (eds.) *The Anthropology of Sibling Relations. Shared Parentage, Experience, and Exchange*. New York : Palgrave McMillan Verlag.

OLAVARRÍA M.E. 2013 « Parentescos en el espejo de la ciudad » (5-32), In M.E. Olavarria (ed.) *Parentescos en Plural*. México : UAM-Miguel Ángel Porrúa.

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

PRIETO V. 2007 « Procesos de identificación étnica y socialización : niños y jóvenes de un albergue escolar indígena en Yucatán ». Tesis de licenciatura en Antropología Social. Mérida : Universidad Autónoma de Yucatán.

PROUT A. 2001 « Representing Children : Reflections on the Children 5-16 Programme », *Children and Society* 15(3) : 193-201.

QUINTAL E.F. & BALAM P. 2017 « Los niños, lo pequeño y el jt'up : su fuerza y poder en la cultura maya contemporánea » (103-112), In M. León, R. Domínguez, M. Gallegos & R. Armijo (eds.) *La niñez en la cultura maya*. Campeche : Universidad Autónoma de Campeche.

QUINTAL E.F. 2005 « Way yano'one : Aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos » (290-371), In M. Bartolomé (ed.) *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Vol. II. México : INAH.

QUINTAL E.F., BASTARRECHEA J.R., BRICEÑO F., MEDINA M., PETRICH R., REJÓN L., REPETTO B. & ROSALES M. 2003 « Solares, rumbos y pueblos : organización social de los mayas peninsulares » (291-399), In S. Millán y J. Valle (eds.) *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Vol I México : INAH.

REYES G. 2018 « Azar, empatía y reciprocidad. Andanzas en el acercamiento a las voces infantiles »

(78-103), In G. Angelotti, C. Lara, G. Reyes, V. Guzmán y L. Vázquez (eds.) *Experiencias etnográfica en Yucatán*. Mérida : Universidad Autónoma de Yucatán.

REYES G. 2014 « Imágenes acerca del niño en dos colectivos infantiles con ascendiente maya », *Alteridades* 24(47) : 31-42

REYES G. 2012 « Construcción de la niñez y las identidades infantiles en un contexto de rupturas. Dos colectivos infantiles con ascendiente maya en el municipio de Mérida ». Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México : Universidad Autónoma Metropolitana.

RIVERA M.O. 1976 *Una comunidad maya en Yucatán*. México : Secretaría de Educación Pública.

RUZ M. 2002 « De antepasados y herederos : testamentos mayas coloniales », *Alteridades* 12(24) : 7-32.

SZULC A. 2006 « Antropología y niñez : de la omisión a las culturas infantiles » (25-50), In G. Wilde & P. Schamber (eds.) *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*. Buenos Aires : Editorial SB.

VAN DER GEEST S. 2013 « Kinship as friendship. Brothers and Sisters in Kwahu, Ghana » (51-70), In E. Alber, C. Coe & T. Thelen (eds.) *The Anthropology of Sibling Relations. Shared Parentage, Experience, and Exchange*. New York : Palgrave McMillan Verlag.

VILLANUEVA N. 2022 « Saberes de niños mayas yucatecos sobre la milpa y el monte » (63-104), In A.R. Duarte (ed.) *Decolonizar los saberes mayas. Diálogos pendientes*. Mérida, Yucatán : UADY.

VILLANUEVA N. 2004 « Cultura, identidad de género y simbolización en los juegos infantiles : 'la corrida de toros' », *Yucatán, identidad y cultura maya*. URL : www.uady.mx/sitios/mayas/investigaciones/antro/temas.html

Notes

1 Al emplear la expresión de *niños de ascendencia maya* (y no simplemente niños mayas) quiero enfatizar que donde ellos residen (la periferia de Mérida y Oxxutzcab, en Yucatán) el maya ya no es el idioma dominante; en los espacios públicos se habla mayoritariamente en español, e incluso en los hogares el maya se usa casi exclusivamente para conversaciones en las que participan personas de la tercera edad o bien cuando los adultos buscan evitar que los niños comprendan lo que se está platicando. Pese al paulatino distanciamiento de la lengua maya, las personas conservan sus apellidos mayas y muchas de las costumbres que tradicionalmente han sido asociadas con los mayas yucatecos; por ejemplo, algunos rituales del ciclo de vida, las formas de preparar determinados alimentos, las creencias en seres sagrados que comparten el territorio con los humanos y con los que mantienen relaciones de cuidado mutuo, la manera de interpretar y prevenir diversas dolencias, entre otros rasgos culturales. Atendiendo a los vínculos de estas poblaciones con una raíz cultural maya es que en este texto hablo de niños con *ascendencia maya*.

2 El parentesco regula la distancia física, el contacto permitido, el grado de intimidad entre parientes.

3 Conjunto de imágenes estereotipadas que presentan a los niños como seres débiles y vulnerables, sin suficientes habilidades cognitivas para responsabilizarse de sus actos, que requieren especial

cuidado y protección y que se encuentran en formación, por lo cual son incapaces de realizar acciones sociales significativas y dependen del núcleo familiar y la acción estatal (véase Jenks 2005; Szulc 2006; Montgomery 2009).

4 Han sido nombrados como indios, indígenas, *máasewales*, mestizos, mayeros, mayitas, *wiros*. Los diversos términos se emplean en regiones y contextos distintos y la mayoría poseen una carga peyorativa. (Para mayor información sobre usos específicos de estos vocablos, véase Lizama, 2010: 120-123).

5 Quintal señala que esto sucede, por ejemplo, entre los maestros e intelectuales indígenas, y entre personas vinculadas a organizaciones que buscan reafirmar una identidad étnica. (Quintal 2005: 312).

6 Entre los mayas el desarrollo es concebido como un proceso gradual hacia el entendimiento, definido como la emergencia de responsabilidad, respeto, obediencia y cooperación; implica escuchar, darse cuenta, pensar (Cervera, 2009 y 2023). Consideran que este proceso, progresivo y natural, depende de fuerzas internas innatas (Cervera, 2008 y 2023).

7 Sobre las nociones mayas de la niñez ver también Cervera, 2023, 2009, 2008; Reyes 2014, 2012; Quintal y Balam, 2017, Lizama 2007: 64-68; Guzmán, 2003: 199-203.

8 Detalles sobre la metodología utilizada pueden consultarse en Reyes (2018 y 2012).

9 Dado que el maya ya no es un idioma de uso amplio (aun siendo la lengua materna de los abuelos y muchos de los padres y madres de los niños) los chicos entienden un poco esta lengua, pero sólo emplean ocasionalmente algunas expresiones de dicho idioma; son excepciones los que lo hablan fluidamente, sobre todo en conversaciones con sus abuelos.

10 La importancia de las relaciones entre hermanos para facilitar logros académicos movilidad social, migración rural - urbana o acceso a servicios ha sido constatada en diversos contextos socioculturales (Obendiek 2013). En el caso de los mayas yucatecos son muy variadas las situaciones en las que la solidaridad entre hermanos adultos está presente (Quintal *et al.* 2003: 314 ofrecen una descripción detallada de esto).

11 Ahondar en los marcadores de género entre los niños de ascendencia maya que residen en localidades donde la agricultura ha dejado de ser la actividad económica central sería motivo de otro trabajo, baste por ahora indicar que encontré contrastes significativos entre niños y niñas en lo relativo al uso del espacio público, la preparación de alimentos y el lavado de la ropa. Estos contrastes se hacen más marcados conforme los niños y niñas se acercan a la pubertad. En tareas domésticas (barrer, alimentar a los animales, lavar platos, hacer mandados) participan tanto niños como niñas.

12 Aunque no es una regla, en numerosos casos es el hermano o hermana inmediatamente mayor quien cuida a su hermanito. Por lo tanto, hermanos directos suelen tener un vínculo más fuerte que hermanos más distantes, pero no siempre es así.

13 Ejemplos de este tipo de abordaje en la península de Yucatán son Cervera (2023, 2009 y 2008), Jiménez y Alcalá (2023 y 2020), Villanueva (2022 y 2004), Méndez (2009).

14 La expresión *cuate* hace referencia a una cercanía similar a la de los gemelos; *carnal* alude a

una relación tan cercana como la que existe entre “hermanos de carne y de sangre” es decir, entre personas genéticamente emparentadas. *Brother* es la adopción del vocablo inglés que designa a un hermano.

15 Esta distinción está también presente en el idioma maya. Al hermano menor se le llama *íits'in*, tanto si es niño, como si es niña. Mientras que el vocablo *suku'un* se utiliza para un hermano mayor y *kiiik* se emplea para nombrar a una hermana de más edad. Una minuciosa descripción del uso y variantes de los términos de parentesco y de las reglas del sistema parental en comunidades mayas yucatecas puede encontrarse en Quintal *et al.* (2003).

16 Hilaria Máas menciona algunos ejemplos de la forma en que los adultos presionan a los niños mayores para responsabilizarse de los menores: “No molestes a tu hermanito, porque si llora, te doy tus cintarazos”; “no se peleen porque a todos les doy sus chancletazos.” (Máas 1997: 215-216)

Parentesco y vínculos afectivos entre los niños ludar y los animales (México)

Neyra Patricia Alvarado Solís

Neyra Patricia Alvarado Solís : Profesora-investigadora Titular C, Programa de Estudios Antropológicos, El Colegio de San Luis, A. C. (México)

neyra.alvarado@colsan.edu.mx

<https://childherit.hypotheses.org/6496>

<https://sites.google.com/view/infanciaydiscapacidad/inicio>

Résumé :

Liens de parenté et d'attachement entre les enfants Ludar et les animaux (Mexique). Les enfants qui jouent développent des formes d'interaction avec les animaux domestiques et dressés à l'intérieur et à l'extérieur de la *casa*, en fonction de l'environnement dans lequel ils se déplacent. Dans ces relations, des gestes et des techniques corporelles individuels dirigés vers chaque animal, qui peuvent être différents de ceux manifestés par les adultes, ou qui peuvent également être exprimés avec les personnes qu'ils fréquentent dans les lieux de stationnement. Ce dernier point indique la forte relation entre les Ludar et le non-Ludar. Ces gestes et techniques sont au cœur de la compréhension de la place des animaux chez les enfants et les adultes, qui, dans le cadre des affects, permettent de tisser des liens de parenté. Les animaux se font ludar, mais ils ne font pas partie des groupes familiaux, car lorsqu'ils meurent, les rituels dédiés aux morts ne sont pas exécutés. Les questions posées et que seront répondues, à partir de la triade enfance, parenté et entourage (environnement), sont les suivantes : quel est le rôle des enfants dans la construction et la pratique de la parenté, et comment les enfants sont-ils les opérateurs sociaux de la parenté ?

Mots-clés : enfance, parenté, animaux, deuil, Ludar, Mexique

Abstract :

Kinship and affective bonds between Ludar children and animals (Mexico). Ludar children develop forms of interaction with domestic and trained animals inside and outside the *casa*, depending on the environment in which they move around. In these relationships, individual gestures and body techniques directed towards each animal stand out, which may be different from those manifested by adults, or which may also be expressed with the people they frequent in parking places. The latter indicates the strong relationship between Ludar and non-Ludar. Such gestures and techniques are central to the understanding of the place of animals among children and adults, which, as part of the affections, enable kinship ties to be woven. The animals are made Ludar, but they are not part of the family groups because when they die, the rituals dedicated to the dead are not carried out. The questions to be answered, based on the analysis of the triad of childhood, kinship and environment, are: what is the role of children in the construction and practice of kinship, and how are children the social operators of kinship?

Keywords : childhood, kinship, animals, pain, Ludar, Mexico

Abstracto :

Los niños ludar desarrollan formas de interacción con los animales domésticos y adiestrados del interior y del exterior de la *casa*, según el entorno de circulación. En estas relaciones sobresalen los gestos y las técnicas corporales individuales específicas hacia cada animal, que pueden ser diferentes a las manifestadas por los adultos, o que se pueden expresar también con la población que frecuentan en los lugares de estacionamiento. Tales gestos y técnicas son centrales en la comprensión del lugar que ocupan los animales entre los niños y entre los adultos, que, como parte de los afectos, permiten tejer los vínculos de parentesco. Los animales se hacen ludar, pero no forman parte de los grupos familiares porque cuando fallecen no se efectúan los rituales dedicados a los muertos. Las preguntas que interesa responder, a partir del análisis de la triada infancia, parentesco y entorno (medio ambiente) son: ¿cuál es el rol de los niños en la construcción y la práctica del parentesco? y ¿cómo los niños son operadores sociales del parentesco?

Palabras clave : niñez, parentesco, animales, duelo, ludar, México

Introducción

La relación que los niños¹ establecen con los animales, en sus respectivos entornos, pueden proporcionar pistas para comprender el papel de los afectos, entre los que destacan los gestos como parte importante del establecimiento de los vínculos de parentesco. Esta relación, los afectos y los gestos pueden ser una constante en la adquisición del dominio del parentesco por parte de los niños, ya que pueden reproducirse en otras relaciones que establecen con seres existentes en sus entornos.

Esta exploración forma parte de un tema esbozado en otro momento (Alvarado Solís 2020) y que continúa siendo de gran interés antropológico. Los niños ludar constituyen un caso ejemplar en esta reflexión, ya que son integrantes de grupos familiares que circulan en el norte de México, interactuando con poblaciones locales y medios ambientes diversos, en los estacionamientos temporales, donde ofrecen un espectáculo acorde al gusto de los pobladores. Esta circulación les permite interactuar con otras formas de aprendizaje implementando distancias sociales y técnicas corporales, distinguiendo entre el vínculo y la relación de parentesco (Alvarado Solís 2020: 52-53). Los niños, desde pequeños, conviven con animales que se encuentran en el campamento, actuando algunos números con ellos, pero también interactúan con los de su entorno. Pueden ser animales de compañía, domésticos, domesticados o amaestrados en su medio ambiente.

Hablar de gestos y afectos asociados a los vínculos de parentesco no es nuevo en las investigaciones antropológicas sobre los “gitanos”. Patrick Williams (1984) evidenció la complejidad de los gestos individuales y colectivos, así como las actitudes en el pedimento de la novia entre los rom *parisoske*. Igualmente, mostró la importancia de los gestos entre los manuches (Williams [1993] 2016), gestos rituales dedicados como homenaje a los muertos, que hicieron posible la construcción de la identidad manuche en el seno de la sociedad francesa, al tratarse de actos que no se ven desde el exterior.

Por su parte, Leonardo Piasere (1985) constata entre los *slovensko roma* de Italia la gestualidad y las actitudes individuales y colectivas expresadas como temporalidades en las acciones de una jornada, frente a las concepciones estigmatizantes de los *gadjé*, lo que hace patente la importancia del estar juntos en la dispersión. Los gestos repetitivos, como técnicas corporales empleadas en la acción doméstica (Benarrosh-Orsoni 2019), en un contexto de migración transnacional entre Rumania y Francia, posibilitan la constitución y reconstitución de la familia.

En específico sobre los animales, en la descripción que hace Patrick Williams ([1993] 2016) en torno a los manuches de Francia podemos escuchar el canto de las aves, a Jackot, el cuervo de Morsela que sabía decir su nombre y cantaba como gallo para despertarlo, evidenciando el vínculo afectivo entre ambos. También podemos oír el crepitar del fuego en la noche en las conversaciones mantenidas alrededor de éste.

Los niños ludar desarrollan gestos, técnicas y afectos como formas de relacionarse con los animales del campamento, en ocasiones, diferentes a las de los adultos. En estas relaciones, los gestos y las técnicas del trato con estos animales son centrales en la comprensión no sólo del lugar que ocupan en los niños y la interacción, sino de la generación de gestos codificados de relaciones que se pueden expresar con los animales del entorno, con los adultos y con la población que frecuentan en los lugares de estacionamiento.

El parentesco y los vínculos afectivos entre los niños ludar y los animales sitúan el tema entre el parentesco, la antropología de la infancia y el entorno (medio ambiente) percatándose de la complejidad del mismo tema. A través de una etnografía de larga duración efectuada con grupos familiares ludar, responderé las preguntas ¿cuál es el rol de los niños en la construcción y en la práctica del parentesco? y ¿cómo los niños son operadores sociales del parentesco? Es significativo que los rituales dedicados a los muertos hacen la distinción entre animales y miembros de los grupos familiares, como veremos más adelante.

El texto está compuesto por los apartados “El entrecruce de una triada”, “Los ludar y acercamiento metodológico”, “Los animales en la casa y fuera de ella”, “Vínculos de los niños con los animales del campamento”, “Los animales en los números del espectáculo”, “Gestos y actitudes ante la muerte”, para llegar a las conclusiones.

Asimetrías y afectos en el entrecruce de una triada

El presente análisis comporta una doble complejidad, al ubicarse en el entrecruce de la antropología de la infancia, la antropología del parentesco y el entorno (medio ambiente). En primer lugar, cada uno de los temas, así como la triada misma en su unidad, presentan una escasa investigación desde el punto de vista de los niños. En segundo lugar, los temas por sí mismos conllevan una discusión epistemológica y metodológica en el seno de la antropología general. Con la intención de situar la discusión, planteo de forma general algunos aspectos que competen a la niñez y los niños, el parentesco y el entorno.

Las investigaciones antropológicas sobre la niñez y los niños hechas desde el punto de vista de los niños –no de los adultos cuando eran niños– han evidenciado a los niños como seres actuales que pueden transformar realidades considerándoles como parte de entornos específicos en sociedad, más allá de los *childhood studies* (Razy 2018) y de la reivindicación de la socialización de los niños (Alvarado Solís *et al.* 2018). En la restitución etnográfica, hemos visto que los niños como sujetos, en el análisis hecho por el investigador y en su relación establecida con ellos, que puede ser durable en el tiempo, contribuyen a enriquecer la epistemología, la metodología y la etnografía reflexiva en una antropología general (Razy *et al.* 2022), al tiempo que se evidencia la dificultad de postular, siempre y en todo lugar, la supresión de las asimetrías existentes entre los niños y su entorno, supresión que queda en pura aspiración del investigador.

Las principales aportaciones contemporáneas en el campo del parentesco lo describen como un sistema de relaciones heterogéneas, donde su transmisión se transforma, focalizando las formas en que las relaciones se articulan entre ellas, creando un sistema relacional de relaciones vividas, no de relaciones concebidas (Peneque 2022). Lo anterior evoca el carácter humano del parentesco, ya que nos relacionamos con personas de carne y hueso (Williams 2016).

El parentesco practicado por los niños y analizado desde el punto de vista de los niños comienza a ser cada vez más recurrente. Se ha abordado el aprendizaje como parte de los procesos de imitación o impregnación, en los que los niños proponen terminologías de parentesco y las integran, y son aceptadas por los adultos, como sucede entre los niños ludar de México (Alvarado Solís 2020).

Los niños, como descendientes, intervienen y reconfiguran los procesos de afiliación, desafilación o reafilación a lo largo de las historias familiares, en diferentes contextos sociales, como lo analizan Sarcinelli *et al.* (2022). Sin embargo, una veta que no ha sido explorada es el rol de los afectos y

los gestos en el vínculo de parentesco gestionados por los niños.

El tratamiento del medio ambiente en su relación clásica de naturaleza y cultura, o la posterior entre hombres y el resto de los seres vivos, introduce la discusión respecto a una “falla epistemológica” en antropología. Por retomar la frase de Cavaillé (2020) referente a la relación que los manuches de Saint-Auvent del Alto Vienne, Francia, mantienen con la “naturaleza”. De allí que se destaque el carácter multidimensional de la antropología y la implementación de una aproximación transcultural que no se limite a analizar dicha relación teóricamente (Tomé 2009).

Con el giro postsimbolista, se postula una “simetría” en la relación entre humanos y animales para reducir el antropocentrismo, para lo que se propone una etnografía multiespecie (Smart 2014). Estos postulados resultan problemáticos metodológicamente, al considerar la intencionalidad y el interaccionismo, aislándolos de lo real – relaciones sociales, jerarquía, conflictos, relación con el territorio, parentesco y otros – (Manceron 2016: 293). Además, dicha “simetría” impide al militante o investigador comprometido formular propuestas metodológicas y éticas que permitan acceder a la visión del mundo de los otros humanos desarrollando epistemologías asociadas a la etnografía reflexiva antropológica (Leblan & Rustan 2017).

Desde el punto de vista de la sociología, las relaciones que los niños establecen con los animales, en una ciudad al norte de Inglaterra y en un zoológico de Francia, cuestionan el interés “natural” de los niños hacia los animales, también llamado “biofilia”. Tal cuestionamiento se debe a que dicho interés sólo se produce socialmente, puede identificarse y entenderse de forma situada, en el contexto social y relacional de los niños (Tipper 2011; Vitores 2019). En cuanto a la metodología, estas investigaciones se basan en entrevistas con los adultos y los niños, además de proporcionar cámaras fotográficas desechables a los niños, en el caso de Tipper (2011), y en la observación, en el caso de Vitores (2019).

Este sobrevuelo de la triada en cuestión destaca la necesidad de abordarla en su unidad, de concebir la niñez y los niños como seres completos, en sus respectivos entornos, reconociendo las asimetrías en sus interacciones, cuando están presentes éstas. También, introducirse en el mundo de los afectos y de los gestos, donde los niños los expresan interactuando con los animales, de forma situada, permite identificar los movimientos de la transmisión en los vínculos de parentesco, así como el rol que tienen los niños en la construcción y práctica del parentesco.

Los ludar y acercamiento metodológico

Los ludar, como se conocen a grupos familiares que llegaron a México a fines del siglo XIX y principios del XX, por mar, al Puerto de Veracruz, y por tierra, a través de las dos fronteras internacionales, se les conoce genéricamente como “húngaros” y como “gitanos”. Han practicado la movilidad, desde su ingreso al país, proporcionando cine, posteriormente un espectáculo de variedad, actividades asociadas a la compraventa de autos, expresando con estas actividades las relaciones establecidas con los no-ludar, las cuales no son definitivas debido al dinamismo, a lo inacabado de su movilidad, a los imprevistos a los que hacen frente y a las relaciones ambiguas que establecen con funcionarios e instituciones².

La *casa* (Alvarado Solís 2023) es una unidad dinámica productora de relaciones de parentesco; está compuesta por un grupo familiar de un matrimonio mayor y sus hijos, las esposas de los hijos casados y su descendencia. Varios grupos familiares conforman una *familia* (*vici*, para los rom). El

término ‘casa’ designa también el espacio circular formado por diferentes caravanas, una cocina principal y la carpa.

En la movilidad, esta unidad de parentesco se modifica albergando a nuevos miembros temporales de otros grupos familiares, pero está presente la distribución y conformación del espacio circular, ya que es parte de la vida cotidiana y ritual de sus miembros. Este espacio es significativo para los niños porque, dependiendo de la adquisición de su movilidad desde que son bebés, va marcando sus actividades durante el crecimiento. Cuando son bebés van accediendo de la caravana a la cocina; cuando comienzan a caminar (1-3 años) ocupan los porches de su caravana, enseguida los otros porches y el patio central (4-5 años), donde juegan. Posteriormente, se desplazan entre estos espacios, la carpa y el conjunto del campamento (5-8 años), para, finalmente, dirigirse a las tiendas de víveres cercanas del lugar de instalación (8-14 años). Los niños siguen este recorrido y procedimiento, unos más rápido que otros según la iniciativa de cada uno y la posibilidad que tienen de hacerlo.

Dicha movilidad de los niños en el campamento está bajo la supervisión de la madre y de la abuela, pero todos los miembros del grupo familiar vigilan sus movimientos. Los niños son especialmente cuidados desde su nacimiento y poseen un lugar preponderante en el seno del grupo familiar: son protegidos de las inclemencias del tiempo, se establecen conversaciones con ellos desde bebés y se alimentan a su solicitud, entre otros.

Dependiendo de la temporalidad del lugar de estacionamiento, algunos niños van a la escuela, o son instruidos por algún maestro, o definitivamente no tienen instrucción escolar, lo que indica que niños y adultos permanecen juntos la mayor parte del tiempo. Desde pequeños pueden acompañar al responsable de “dar el convite” (invitar al espectáculo mediante un altavoz en un vehículo) y/o vender alimentos (fruta, tamales) por las calles de la colonia o pueblo de instalación. La niñez termina hacia los 14 años de edad para los niños y a los 15 años para las niñas.

En la actualidad, cada grupo familiar posee perros guardianes, perros de compañía, aves y conejos, que, respectivamente, cuidan el campamento y participan en los números de magia o variedad. A esta composición se une la del grupo familiar que se asocia temporalmente, con lo que se incrementa al doble la cantidad de animales. Los perros guardianes, las aves y los conejos son alimentados, generalmente, por la abuela; mientras los perros de compañía, por los niños de la familia a la que pertenecen. Los perros de compañía circulan en los mismos espacios que los niños, y sus nombres son seleccionados por los propios niños.

El trabajo de campo de larga duración³, la etnografía reflexiva y la ética antropológica son esenciales en mis investigaciones. Durante mis estancias temporales o prolongadas en los campamentos – por ejemplo, para la presente etnografía (2015-2019) –, y como madre de un niño, vivía indistintamente en una caravana familiar o en una independiente. Las actividades que desempeñaba eran las de cualquier mujer casada con hijos: contribuir con las labores del hogar, el cuidado de los niños, la compra de víveres, adquirir productos para la dulcería y los de la venta de los niños, así como participar en la vida ritual del grupo familiar y de la *familia* en cuestión.

El “estar juntos” impide llevar un diario de campo, puesto que la presencia de cada miembro del campamento es importante: siempre existe un comentario o un gesto por compartir, por lo que no es posible estar solo. En algunas ocasiones únicamente tomé notas que más tarde ampliaba.

Respecto a los niños, observando sus actividades y escuchando sus conversaciones entre ellos, sólo

intervengo cuando ellos mismos me lo proponen: preguntan, muestran o comentan algo. De igual modo sucede cuando las madres me integran a las conversaciones que establecen con sus hijos, y esto, en el campamento, durante las salidas al cine, a los parques, a la playa... Al participar mi hijo en las actividades de los niños, desde bebé, su aprendizaje para desplazarse en el campamento y fuera de él me llevó a descubrir esas fronteras invisibles de su uso dependiendo de la edad, las formas de comunicación entre ellos, entre los niños y los adultos y entre los niños y los animales, así como la expresión gestual y de los afectos. Cabe mencionar que la intensidad de las emociones y sentimientos expresados individual y colectivamente durante el fallecimiento de una persona ocasiona un dolor corporal duradero.

Los animales en la *casa* y fuera de ella

Los niños ludar se relacionan cotidianamente con los animales existentes en la *casa* y con aquellos del entorno. Las formas de relacionarse con los animales muestran las posibilidades que tienen o no para esta interacción, esto depende del animal, el niño y el entorno. Es común en una parada de la caravana de vehículos durante el desplazamiento entre una ciudad y otra, ya sea para preparar la comida y comer, o por la necesidad de cambiar una llanta de uno de los vehículos, que se encuentren a un animal lastimado. Esto sucedió en 2015, con uno de los grupos familiares Costich, al encontrar a una urraca con un ala rota, que fue entablillada por la abuela; el ave permaneció en el campamento incluso después de curada. Esta acción expresa una forma de apropiación y amaestramiento, como ocurrió con otros animales domésticos. La curación de una pata quebrada o un ala, como el cuervo de Morsela, entre los manuches (Williams [1993] 2014), muestra también la generosidad con las personas. Por ejemplo, los ludar se solidarizan con la población local adquiriendo los productos alimenticios (pescado, mariscos, queso) que les venden en el campamento.

Los niños poseen animales desde edad temprana, que obtienen en regalo o compra para criarlos. Este grupo familiar tiene perros de compañía chihuahua (Mala y su cría Chiquis), que duermen en su propia casa rodante; un pastor alemán (Arriaga) y un husky siberiano (Alaska), que duermen fuera. Un perico (Narciso), dos palomas, un conejo, un gallo y un guajolote (pavo mexicano), cuyas jaulas se cubren con mantas en el porche de la caravana mayor, a excepción del guajolote, cuyo espacio de resguardo es la parte trasera del camión que contiene el mobiliario de la carpa. Los niños pueden interactuar en cualquier momento con estos animales. Especialmente los niños de ambos sexos interactúan con los perros, pero con el perico Narciso sólo lo hacen dos niños que han desarrollado una técnica para acariciarlo sin ser picoteados. Las palomas, el conejo y el gallo participan en números de la función. El gallo muestra su facultad de haber sido adiestrado tanto en el número del espectáculo como con los niños en el campamento. El guajolote fue adquirido por el jefe de la familia para hacer mole⁴, pero el hecho de permanecer entre ellos suspendió totalmente dicho proyecto.

Lo anterior indica que todo animal que convive con los ludar no es comestible ni puede ser matado. Esta concepción ha sido también evidenciada entre los manuches, quienes, por el contacto y la frecuentación con los animales de los que se rodean (mirlos, pollos, caballos...), no pueden matarlos (Cavaillé 2020: 622).

El conjunto de los animales de la *casa*, por la mera convivencia, se hacen ludar. Con el trato, los ludar hacen sociables, afables, a los animales del campamento, pero esto se puede observar

también con el trato momentáneo con los animales fuera del mismo campamento. Es el vínculo, los gestos y los afectos en la posición genealógica lo que está en juego.

Dado el hábito de transitar entornos diferentes, los niños están acostumbrados a convivir con animales fuera del campamento. Esta convivencia puede suceder en el camino entre una ciudad y otra – como ocurrió con la urraca antes mencionada –, las visitas a los parques, la playa o el mar. Estas visitas dependen del momento en que se encuentren temporalmente. Para muestra, la movilidad de los ejemplos en este texto se dio entre Sinaloa, Chihuahua, Sonora, Baja California, para encontrar nuevamente Sinaloa. Estando en Sinaloa, en una visita al acuario de Mazatlán, dos niños mostraron facilidad para relacionarse con los animales del parque y en los números específicos correspondientes a los delfines, las aves y los peces del acuario (Alvarado Solís 2022b). Lo mismo puede suceder con los perros de compañía de los vecinos y amigos del lugar de estacionamiento, los animales exóticos como la boa constrictora, en la playa de la Isla de la Piedra, Mazatlán, Sinaloa, o la ballena gris del puerto López Mateos, Baja California Sur.

Las condiciones de los ludar para interactuar tanto con animales de compañía, domésticos o adiestrados como con los animales de los entornos de frecuentación evidencian las posibilidades que poseen para establecer estos vínculos, que se expresan mediante gestos y afectos, como veremos enseguida.

Vínculos de los niños con los animales del campamento

Los niños y los adultos demuestran, de múltiples formas, el vínculo que establecen entre sí y con los animales: con palabras, el canto, mediante la posibilidad del enojo o manifestando la fidelidad. Niños y adultos poseen gestos comunes y/o diferentes hacia los animales como una expresión de técnicas corporales. Por ejemplo, con los perros chihuahua, Ángelo (11 años) le habla a la cría de Mala, Chiquis: “ivéngase!, mi perrita pechochita”, y esta perra lo busca, lo lame, se acerca y mueve la cola. La palabra ‘pechochita’ es una forma diminutiva de ‘preciosa’, su pronunciación se asemeja a la articulada por los niños que comienzan a hablar, de allí la manifestación del cariño hacia lo pequeño. El caso de Salomé (14 años), al darle de comer a Mala y a Alaska, ambos la buscan, la lamen, la siguen y mueven la cola. Dar de comer a los perros de compañía puede generar este tipo de respuesta con las personas en general, pero en el caso de Ángelo la respuesta se da solamente por hablarle de esta forma a Chiquis.

En un viaje que efectuó una pareja con sus hijos pequeños a San Luis Potosí, llevaron a Chiquis, una perra chihuahua, la cual dormía en su habitación, tal como lo hacen en su casa rodante. Es la perrita de Anthony (siete años). Manfredo, el perro de compañía de mi hijo (12 años), un shnauzer-xolo, enloqueció con Chiquis. La buscaba mientras la madre de los niños la tenía en su regazo, y ella decía: “no, Manfredo, está ocupada”.

Meses después regresamos al campamento en Cuauhtémoc. Chihuahua y Chiquis ya habían tenido crías, resultado de la cruce con el perro de compañía de uno de los primos de Anthony. Éste último abrazaba a Chiquis, y le dije: “Chiquis, ite mandó saludos Manfredo!”. Y Anthony respondió: “no, ella ya tiene esposo y sus hijos”. En otra visita, ahora en Parral, Chihuahua, le dije igualmente a Chiquis frente a Anthony: “Chiquis, Manfredo te manda saludos”, y Anthony dijo: “pero ya tiene hijos”. Yo le respondí: “sí, Manfredo ya sabe”. Él preguntó: “¿se enojó [Manfredo]? Le dije que no. Sonrió, quedándose tranquilo. Este ejemplo refiere el conocimiento que posee Anthony de la familia, del género y la fidelidad, y lo aplica para los animales de compañía también: se requiere

tener esposo e hijos para conformarla. Avanza también en la idea de fidelidad, ya que Chiquis no podía responder el saludo de Manfredo porque ya tenía esposo e hijos, lo que podría provocar el enojo de Manfredo.

Cuando los niños identifican que los perros de compañía son “mujer” u “hombre” y al ponerles los nombres femeninos o masculinos seleccionados aplican el conocimiento obtenido de su entorno sobre el género y el sexo de los animales. De la misma forma, por los gestos que les dirigen no están sino indicando que poseen sentimientos. Al regreso, después de un largo viaje a Baja California Sur, a la llegada al campamento en Tijuana, Baja California, los perros de compañía y guardianes saltaban hacia los cuerpos de los niños y los adultos, y éstos los abrazaban demostrando el gusto compartido de verse. Con los animales del campamento es muy fuerte esta revelación, pero también con los de los números del espectáculo.

Los animales en los números del espectáculo

Los animales que participan en los números de magia son conejos y palomas; no tienen un tratamiento más que para sus actos, los de la alimentación y el cuidado. Los niños participan como asistentes en estos números y llevan a los animales al foro, en donde los magos los aparecen o desaparecen en sus actos de magia. Los niños, por su parte, reproducen tales números en el campamento, entre ellos mismos, y pueden desaparecer y aparecer animales u objetos.

El uso de animales ha provocado la protesta de personas del público. Por ejemplo, en Cuauhtémoc, Chihuahua, una espectadora amenazó con demandarlos por tener un gallo en el espectáculo, pues en 2014 se prohibió el uso de animales en circos y espectáculos. El gallo participaba en el número de Chente Calambres; a la hora en que se aproxima el número, el gallo salta de forma inquieta en la jaula, hasta que lo sacan de ahí. Ángelo (10 años), durante el día, saca al gallo de la jaula, lo toma entre sus brazos y le ordena “¡duérmete!”. El gallo empina el pico, relajando la cabeza como si estuviera dormido. Esto mismo hace su padre con el gallo, en el número de Chente Calambres, en el que parodia a Vicente Fernández (cantante mexicano de música ranchera), y alude, a su vez, al hipnotista, quien dice a los espectadores “¡duérmanse!”; los induce al sueño, mediante técnicas, para que participen en el espectáculo.

En ambos casos, los espectadores y el gallo “dormidos” sueltan la cabeza, como cuando se queda una persona dormida estando sentada. Tanto niños como adultos implementan técnicas corporales que permiten interactuar con el gallo y con los espectadores. De nuevo, los niños se encuentran en un proceso de aprendizaje-creación de las técnicas corporales que practican los adultos, pero en otras situaciones que competen a los niños exclusivamente. La relación entre adultos, bebés y aves también está presente.

En el número de los chiltepines del norte, dos hermanos retoman un canto, donde uno sujeta a otro del cuello de la camisa moviéndolo como marioneta, al ritmo de una canción muy rápida que contiene los vocablos “tingo lilingo lilingo, tingo lilingo lilá”. Ésta la escuché de la abuela, quien la cantó cuando estaba cargando en sus brazos y balanceando a uno de sus nietos gemelos de seis meses de edad. También es una canción antigua entre los sones veracruzanos, *El tilingo lingo*, que tiene una estrofa que dice “Ay repica pica pica, repica y repiqueteando”, que hace alusión al rasqueo de los instrumentos musicales de cuerda, pero también a la acción de las aves con su pico. Observamos que la vida de la *casa* y la del espectáculo no están separadas, puesto que esta canción funge como relación entre la abuela y sus nietos, pero al ser ofrecida a los espectadores establece,

también, la relación entre ludar y no-ludar, de la misma forma que la pieza veracruzana. De nuevo, las figuras de la transmisión son múltiples y en diferentes sentidos.

Los niños se relacionan también con los animales del exterior de la casa, de tierra o marítimos; desarrollan una relación momentánea estableciendo una connivencia con el entorno. En la Isla de la Piedra, en Mazatlán, Sinaloa (2017), en una salida con un grupo familiar, un señor caminaba por la playa ofreciendo que su boa constrictora fuera tocada o puesta en el cuello como una estola, a cambio de unas monedas. Sólo dos niños (13 años), un niño y una niña, se propusieron para ello, posando para las fotografías. En un viaje con una familia a Los Cabos, Baja California Sur, en el puerto López Mateos (2018) contratamos una lancha para el avistamiento de la ballena gris. Ya en la laguna, cuando las encontramos con sus crías, la abuela le decía a la madre ballena “vente, bonita”, moviendo el agua con la mano y repitiendo la frase; pudimos tocarlas en varias ocasiones. Anthony (siete años) la tocó también, y como tenía una herida en el brazo, adujo días después que la ballena y el mar lo habían curado.

A un pelícano que se acercó a la lancha y que en el intento de querer tocarlo emprendió el vuelo le dijo “miedoso”. El niño lamentó no haber tenido una respuesta positiva en este acercamiento, y reaccionó como lo hacen entre niños cuando uno de ellos rechaza una propuesta. Él mismo decía que si veía a una sirena la iba a torturar porque las sirenas ahogan a los hombres. Expresaba con rechazo su conocimiento del mito de Ulises, debido al daño que estos seres ocasionaban. Respecto a las ballenas grises, tanto adultos como niños las atraían con sus palabras y gestos para poder tocarlas, lo que indica que existe una forma y técnicas corporales ludar desarrolladas para comunicarse con los animales.

Estos ejemplos son expresiones del entorno, la playa y el mar, que desencadenaron, a su vez, una serie de ejemplos en situación, que de otra forma habría sido difícil conocerlos. Los niños establecen una connivencia con el entorno, del que los animales forman parte. Los animales del campamento y los del entorno, entre los que encontramos los míticos y los de Walt Disney – en los pasteles de cumpleaños –, están presentes en el vínculo que establecen con ellos, evidenciando los variados soportes y sentidos de la transmisión respecto a los saberes sobre los animales, pero también de los gestos y actitudes como parte del vínculo de parentesco.

Un animal responde, asimismo, ante la presencia o ausencia de la persona que lo cuida, y a su muerte, los miembros del grupo familiar hacen eco de esta forma de comunicación.

Gestos y actitudes ante la muerte

Ahora corresponde introducir el tema de la muerte relacionado con el despliegue de una serie de gestos y actitudes hacia y entre los seres existentes en el entorno, tanto para el grupo familiar como para la *familia* y aquellos que se sienten cercanos al difunto. Destaca la diferencia de los ritos dedicados a los difuntos del grupo familiar y *familia*, de las acciones efectuadas hacia los animales que mueren. Estos gestos y actitudes pueden ir del llanto, frases y fotografías compartidas en las redes sociales, a la emisión de sonidos semejantes o cantos, entre otros. Estas acciones, entre muchas otras, demuestran una relación con el difunto.

A la muerte del jefe de un grupo familiar (2017), a quien sus nietos denominan *tato* (abuelo), entristeció el guajolote que él había adquirido para ser cocinado y preparado en mole. Antes del fallecimiento, todas las mañanas el guajolote le cantaba al levantarse y el abuelo le respondía de la

misma forma. Así pasaban minutos intercambiando dicho canto. El abuelo se preocupaba por que no estuviera solamente amarrado; lo dejaba andar en el campamento libremente. Un día lo perdió de vista y pidió a todos irlo a buscar al monte, y acusó a los perros guardianes de habérselo comido. Ya en la tarde, se dieron cuenta de que estaba en el camión, donde solo se subía al oscurecer. El guajolote se apagó, ya no cantaba, a veces comía, aun cuando trataban de cantar y lo cuidaban con deferencia, como hacía el abuelo. El guajolote murió, no pudo sobrevivir, y lo sepultaron en el campamento, esto entristeció a todos.

Cualquier momento puede ser detonador de una crisis de llanto individual o colectiva ante la muerte de una persona. A menos de un mes de fallecido el jefe de un grupo familiar, para el Día de Muertos, el 2 de noviembre, sólo la abuela y los hijos acudieron a dejar flores, llevar música y comida para compartir con el difunto en el cementerio ubicado en otra ciudad y estado. Debido a la distancia entre el lugar del panteón familiar y el estacionamiento del campamento, sus nietos no acudieron, y una nieta elaboró un cartel en el que se sintetiza la composición tanto de su grupo familiar como de su *familia*. Este cartel lo publicaron en redes sociales, como una forma de estar presentes en este ritual y con los miembros de la *familia*. La inventiva y creatividad de la niña acorta la distancia para estar presentes, sintiendo el calor y la cercanía de todos a través de las cuentas personales de Facebook, escribiéndose y enviándose fotos, en un ritual esencial para todos.

El 8 de diciembre de 2017, Salomé (14 años) publicó en redes sociales un listón negro y fotos de Mimí, perra chihuahua, diciendo que estaba triste. Su padre escribió “mi perrita consentida”. La abuela materna francesa escribió preguntando qué pasaba, y contestaron “murió una cría de Chiquis, por enfermedad”. La abuela materna respondió: “definitivement c’est n’est pas un bon moment pour vous!” (definitivamente no es un buen momento para ustedes), haciendo alusión a las pérdidas recientes. Enterraron a Mimí atrás de la casa rodante familiar, pero Chiquis encontró y desenterró, portando en su hocico, el cuerpo de Mimí, lo que ocasionó expresiones de sorpresa, tristeza y dolor entre los niños, compartiéndolas con Chiquis. Volvieron a excavar un hoyo, pero ahora más profundo para evitar el hecho anterior. El desconcierto ante el desentierro fue una acción muy fuerte, lo que hizo que los niños, uno por uno, quisieran abrazar a Chiquis, reconfortándola.

En 2018, regresando de un viaje a Los Cabos, Baja California Sur, presenciamos una misa mensual dedicada a este jefe de familia fallecido. En la iglesia, el cura, al solicitarle una misa especial, pidió exclusivamente a los hijos del difunto que incensaran su foto. El cura rezaba y dirigía palabras de aliento tratando de dar paz, no sin observar a todos con lágrimas en los ojos. Para el cura, los familiares eran la esposa y los hijos del difunto, mientras las esposas de los hijos casados y la descendencia estaban presentes, así como los demás grupos familiares que conforman la *familia*. Es común ver esta confusión respecto a los vínculos de parentesco por parte de la gente de fuera. Cuando el cura dirigía la misa, Jesús (11 años) se tapó la cabeza y duró mucho tiempo llorando. El vínculo con su abuelo sigue siendo muy fuerte, pues Jesús vive en la casa grande, como le denominan a la casa de su abuelo. Este hecho pasó inadvertido para el cura, pero la abuela lo abrazó, reconfortándolo.

El canto del guajolote, el cartel elaborado por una niña que plasma los vínculos de parentesco del difunto, el listón negro por la muerte de Mimí, publicada por una niña, el llanto de un niño en la misa de su abuelo, el abrazo, no son sino expresiones de los gestos, actitudes y sentimientos de estos niños frente a la muerte, tanto de un animal de compañía como de un miembro del grupo familiar. Son gestos y actitudes que expresan con claridad los vínculos de parentesco.

Conclusiones

En este recorrido se ha abordado la complejidad del tema en cuestión en una triada, correspondiente a la antropología de la infancia, al parentesco y el entorno, en donde es indispensable concebir que los niños son seres completos y actuales, considerando las asimetrías cuando están presentes. Asimismo, el hecho de que los niños, en la circulación que practican, interactúen entre diferentes formas de aprendizaje, distancias sociales y técnicas corporales, los hace desarrollar formas de comunicación y técnicas corporales con los animales y las personas no-ludar. Éstas tienen la misma respuesta por parte de los perros de compañía cuando les dan de comer o cuando escuchan una frase de cariño. También lo es el salto y abrazo entre perros guardianes y las personas que llegaron de un viaje largo. Se argumenta que el *cuidado* hacia los animales es lo que hace horizontales las relaciones entre personas [niños] y animales (Leblan & Roustan 2017: 3, Sánchez Ezquerria 2023). En el caso de los ludar, es el hacerlos ludar, es decir, convivir con ellos en la *casa* más de un día, como sucedió con el guajolote y los demás animales. No es el caso de los pollos o guajolotes que se consumen en eventos especiales, o el del cerdo que se mata y desuella con una técnica ludar para cocinarlo a las brasas y ofrecerlo a los difuntos, diferente al cerdo que se mata y desuella para asarlo a las brasas, pero sin la técnica ludar.

Los niños adquieren la noción de parentesco en la vida cotidiana, lo construyen y practican al compararlo con el vínculo que establecen con los animales, como observamos con la perra de compañía chihuahua, Chiquis, y sus crías, con las que Anthony adquirió el sentido de familia, de fidelidad y de género. El aprendizaje de técnicas corporales en el adiestramiento del gallo, en el llamado de las ballenas y el canto del “tilingo lingo”, expresado tanto a un bebé como a los espectadores y en el son veracruzano, muestran la complejidad de las relaciones establecidas con los no-ludar, que indican que no existe una división entre la vida del campamento y la del espectáculo. Los ludar se apropian de elementos y conocimientos de los no-ludar, separándose de ellos e instaurando una distinción. Los niños aprenden las técnicas corporales, las aplican con el gallo entre ellos mismos, al tiempo que aprenden una distancia social con los no-ludar. Estar en el mar provoca que los niños refieran ejemplos marítimos, como el de la sirena. Son ejemplos en situación, y sólo es posible conocerlos estando allí, escuchando a los niños cuando te integran a su conversación.

Respecto a la muerte, los ejemplos expuestos indican la complejidad de los vínculos entre los niños y los adultos y de los niños con los perros de compañía. Los niños son operadores del parentesco al expresar la complejidad de los vínculos, la relación jerárquica y dolorosa de la pérdida del abuelo. La expresión de actitudes y gestos muestra cómo, a partir de un cartel, una niña manifiesta el conocimiento de los vínculos complejos de parentesco tanto de un grupo familiar como de una *familia*, de los que forma parte. Con este gesto, la niña opera el parentesco, acorta la distancia entre los miembros aludidos ante un hecho doloroso como es la pérdida del abuelo. El llanto del niño durante la misa del abuelo expresa la desolación por el fallecimiento del jefe del grupo familiar, que provoca también, por tristeza, la muerte del guajolote. Los animales se hacen ludar conviviendo con ellos, pero no forman parte del grupo familiar, como se ha aludido para otros contextos socioculturales y geográficos donde los animales son como de la familia o amigos (Tipper 2011: 158, 160) o forman parte de familias multiespecie (Sánchez Ezquerria 2023), porque cuando mueren no se les trata con los rituales dedicados a los miembros del grupo familiar o *familia* difuntos. A los animales hechos ludar se les entierra en el campamento, como lo vimos con Mimí, la perra de compañía chihuahua, y con el guajolote; mientras que, a los familiares, se les sepulta en el cementerio familiar. Estas distinciones explican las características de los afectos y gestualidad

expresados en los vínculos de parentesco que gestionan los niños ludar con los animales en su entorno.

Bibliographie

ALVARADO SOLÍS N.P. 2023 « Mobilité, mémoire et parenté chez les Ludar au Mexique », *Migrations Société* 35(192) : 107-121. URL : <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2023-2-page107.htm?contenu=article>

ALVARADO SOLÍS N.P. 2022a « Geografías transatlánticas de “gitanos” de México », *Revista de El Colegio de San Luis* 12(23) : 1-25.

ALVARADO SOLÍS N.P. 2022b « Forms of Restitution and its Temporalities. Ethnographic Cases Involving Adults and Children (Mexico) », In É. Razy, Ch.-É. de Suremain & N.P. Alvarado Solís (eds.) *La restitution ethnographique à l'épreuve des enfants. Postures, dispositifs, processus / Children in Ethnographic Restitution: Standpoints, mechanisms, processes*. San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, Presses Universitaires de Liège, IRD Éditions. URL : <https://books.openedition.org/pulg/10840>

ALVARADO SOLÍS N.P. 2020 « L'apprentissage de la parenté chez les Ludar du Nord du Mexique » (39-54), In A.S. Sarcineli, F. Duysens & É. Razy (eds.) *Espaces pluriels de la parenté. Approches qualitatives et (re)configuration intimes et publiques dans le monde contemporain*. Belgique : Academia-Investigations d'Anthropologie Prospective.

ALVARADO SOLÍS N.P., RAZY, É. & PÉREZ S. 2018 « Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva, temas y aportes » (11-32), In N. Alvarado, É. Razy & S. Pérez (eds.) *Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva*. San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán.

CAVILLE J.-P. 2020 « Nous restions les Troubadours de la nature. D'un lien privilégié à la nature dans quelques familles manouches du Limousin », *Ethnologie Française* 50(3) : 615-632.

BENARROSH-ORSONI N. 2019 *La maison double, Lieux, routes et objets d'une migration rom*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

LEBLAN V. & ROUSTAN M. 2017 « Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques », *Lectures Anthropologiques. Revue de Comptes Rendus Critiques*. URL : <https://www.lecturesanthropologiques.fr/393>

MANCERON V. 2016 « Exil ou agentivité ? Ce que l'anthropologie fabrique avec les animaux », *L'Année Sociologique* 66(2) : 279-298. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2016-2-page-279.htm>

PENEQUE P. 2023 « Anthropologie de la parenté [introduction] », *Terrain*. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/24114>

PIASERE L. 1985 *Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris : Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens.

RAZY É. 2018 « La antropología de la infancia y de los niños: historia de un campo, cuestiones

metodológicas y perspectivas » (33-52), In N. Alvarado, É. Razy & S. Pérez (eds.) *Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva*. San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán.

RAZY É., SUREMAIN (DE) CH.-É. & ALVARADO SOLÍS N.P. 2022 *La restitution ethnographique à l'épreuve des enfants. Postures, dispositifs, processus / Children in Ethnographic Restitution: Standpoints, mechanisms, processes*. San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, Presses Universitaires de Liège, IRD Éditions.

SANCHEZ EZQUERRA J.C. 2023 « ¿Mascotas o miembros de la familia ? Nuevas perspectivas en los estudios de parentesco. Análisis de la relación canino-humana en núcleos de convivencia en España », *Antropología Experimental* 23 : 1-14. URL : <https://doi.org/10.17561/rae.v23.7019>

SMART A. 2014 « Introduction. Critical perspective on multispecies ethnography », *Critique of Anthropology* 34(1) : 3-7. URL : <https://doi.org/10.1177/0308275X13510749>

SARCINELLI A.S., MARIAL A. & MARTIN A. 2022 « Présentation : enfants et descendants, des acteurs de la parenté », *Anthropologie et Sociétés* 46(2) : 11-20. URL : <https://doi.org/10.7202/1093984ar>

TIPPER B. 2011 « 'A dog who I know quite well' : everyday relationships between children and animals », *Children's Geographies* 9(2) : 145-165. URL : <https://doi.org/10.1080/14733285.2011.562378>

TOMÉ P. 2009 « Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXIV(1) : 7-22. URL : <https://doi.org/10.3989/rdtp.2009.030>

VITORES J. 2019 « Les enfants aiment-ils naturellement les animaux ? Une critique sociologique de la biophilie », *Genèses* 2(115) : 30-52.

WILLIAMS P. 2016 « Nommer, connaître et faire connaître », Conférence Eugène Fleishmann. Nanterre : Société d'Ethnologie.

WILLIAMS P. [1993] 2014 *De eso no hablamos, los vivos y los muertos entre los manuches* (trad. C. Torres de León ; rev. y ed. N.P. Alvarado Solís). San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán (Col. Investigaciones).

WILLIAMS P. 1984 *Mariage tsigane*. Paris : L'Harmattan-Selaf.

Notes

1 Utilizo 'niños' en plural, y cuando la etnografía de los ludar exige especificar el género, así lo hago.

2 Para más información sobre su movilidad y su llegada al continente Americano y a México, ver Alvarado Solís (2022a y 2023).

3 He frecuentado a grupos familiares ludar desde 1995, pero la investigación antropológica la inicié en 2009.

4 El mole es un platillo de fiesta en México que consiste en una salsa espesa preparada a base de chiles secos, chocolate y guajolote, que es un pavo mexicano.

La controverse uitoto, ou les chimères de l'agentivité enfantine

Charles-Édouard de Suremain

Charles-Édouard de Suremain : UMR Paloc « Patrimoines locaux, Environnement & globalisation » (IRD/MNHN/CNRS), <https://cv.hal.science/charles-edouard-de-suremain>, charles-edouard.de-suremain@ird.fr

Au début du printemps 2023, les médias internationaux se sont largement fait l'écho d'un épisode tragique, survenu en Amazonie colombienne, impliquant des enfants amérindiens.

Le 1^{er} mai, un avion utilitaire léger (Cessna 206) et ses sept passagers, dont une fratrie de quatre enfants, s'écrase dans le sud de la Colombie, au cœur des jungles de Caqueta et Guaviare. À destination de la ville de San José del Guaviare, les voyageurs provenaient de la communauté uitoto d'Aracuara, située à quelques 350 km plus au sud¹. Les recherches conduites sous la coordination des autorités locales par des dizaines d'amérindiens aboutissent le 22 mai avec la découverte de l'avion et d'une partie de ses passagers, tous morts. Le fait que les enfants ne comptent pas parmi les victimes suscite un espoir immense, et entraîne une vaste campagne de recherche, baptisée « Esperance », organisée par l'armée. Celle-ci envoie 160 hommes et des chiens renifleurs pour balayer une zone de plus de 300 km². Des hélicoptères et plusieurs avions sillonnent la région. Certains indices laissent penser que les enfants ont survécu : apparaissent une paire de ciseau, une couche... ; Wilson, l'un des chiens renifleurs, un berger belge de 6 ans, retrouve le biberon de la benjamine de la fratrie avant de se perdre à son tour². Sont aussi débusqués des traces de pas, des fruits en partie mangés et même des abris de branchages maintenus avec des élastiques à cheveux. Des milliers de tracts et une centaine de kits de survie sont lâchés. L'espoir de retrouver les enfants vivants grandit et s'amenuise tout à la fois, à mesure que passent les jours et les nuits. La voix de la grand-mère des enfants est diffusée, en langue uitoto, par des haut-parleurs, les enjoignant de ne plus bouger et de s'en remettre à Dieu³.

Le 9 juin, Lesly (13 ans), Soleiny (9 ans), Tien Noriel (5 ans) et Cristin (tout juste 1 an) sont retrouvés, vivants, soit plus de 40 jours après l'accident. La scène de leur sauvetage, filmée par téléphone par la Garde Indigène, fait le tour du monde⁴. Évacués par hélicoptère à l'Hôpital militaire de la capitale, Bogotá, les enfants présentent « de nombreux déficits nutritionnels », mais sont hors de danger quelques semaines après leur hospitalisation.

Médiatisation planétaire

Dès le 9 juin, les médias s'enflamment pour l'événement, ce qui provoque une forte poussée de fièvre émotionnelle à travers le monde (cf. la bibliographie indicative ci-dessous). On apprend que la mère des enfants est décédée dans l'avion après avoir survécu quelques jours à l'accident ; on découvre que les enfants ont d'abord épuisé les quelques réserves d'eau et de farine de manioc de l'avion avant d'« errer » dans l'« enfer vert » ; on reste « sans voix » devant le courage des enfants qui ont écarté les innombrables « dangers inhérents à la jungle » : cette dernière n'est-elle pas « infestée » de prédateurs agressifs (jaguars, vautours...), de substances vénéneuses (plantes, champignons, fruits...) et autres animaux venimeux (araignées, serpents, moustiques...) ? Sans parler des pluies torrentielles de saison qui occasionnent glissements de terrain et bourbiers... autant de pièges infranchissables pour des enfants laissés à eux-mêmes, c'est-à-dire au summum de la « vulnérabilité ». Dans les vidéos, reportages, émissions spéciales ou articles de presse qui se multiplient, une seule et même question se pose encore et toujours : comment des enfants ont-ils pu survivre à un accident d'avion et à 40 jours de « vagabondage » dans la jungle ?

Que raconte la survie des enfants uitoto sur l'agentivité ?

Hors du commun, cet épisode génère pléthore d'analyses, commentaires, opinions, spéculations ou

affirmations émanant des multiples acteurs qu'il a placés sur le devant de la scène médiatique : sauveteurs, membres de la communauté uitoto, personnels d'ONG, agents de l'État, militaires, citoyens ordinaires, églises évangéliques, membres du clergé catholique... De ce que l'on peut voir, entendre et lire dans les médias, il est manifeste que se confrontent différents registres d'interprétations, lesquelles se recoupent parfois, sur les raisons qui auraient permis la survie des enfants, comme par exemple l'intervention divine, les qualités morales des enfants ou encore la « culture uitoto ». Aussi ces registres ne manquent-ils pas d'interpeler l'anthropologue de l'enfance et des enfants : de fait, ils convoquent tacitement la notion d'agentivité (*agency*).

Sans doute est-il opportun, en premier lieu, de rappeler brièvement les contours de la notion. Dans cette *Controverse*, je retiens, à titre opératoire, la définition donnée par James & James (2008 : 9) :

« L'idée que les enfants peuvent être vus comme des acteurs sociaux indépendants est au cœur du développement d'un nouveau paradigme pour la recherche relative aux enfants et aux jeunes qui a émergé dans les sciences sociales pendant les années 1970. [Ce paradigme] met en évidence les capacités des enfants et des jeunes à faire des choix à propos des choses qu'ils font et à exprimer leurs propres idées. »

À ces éléments, il est important d'ajouter que l'agentivité désigne la capacité qu'ont les acteurs, ici les enfants, d'agir de façon intentionnelle à la fois sur leur existence, sur les autres et/ou sur l'environnement, contribuant du même coup à transformer chacun d'entre eux.

Entre enfants miraculés, enfants exemplaires, enfants prodiges et « agentivité militante »

Ces quelques précisions étant données, on peut se demander ce que raconte l'épisode de la survie des enfants uitotos sur l'agentivité ?

Une première orientation de la controverse concerne l'intercession du divin dans le sauvetage des enfants. Pendant la période, le mot « miracle » ressort en effet à de nombreuses reprises dans les médias⁵. Dans la même veine, les intentions de prière foisonnent au cours des célébrations religieuses, quelle que soit l'obédience (communications personnelles). De ce point de vue, seul un miracle, ou la succession d'une série de petits miracles, peut expliquer l'issue autant improbable qu'heureuse de l'épopée des enfants. D'une certaine façon, ce type d'interprétation, qui renvoie à l'inexplicable, ne revient-il pas purement et simplement à priver les enfants d'agentivité ? L'intervention divine, inattendue et providentielle, ne renforce-t-elle pas l'idée selon laquelle les enfants, en raison de leur vulnérabilité consubstantielle supposée, et parce qu'ils sont privés de référents adultes pour les guider, ne disposent pas d'agentivité ?

Dans cette perspective, il est notable que le quotidien *La Croix* donne la parole à un anthropologue pour soulever le problème et complexifier le débat :

« La notion de miracle est aléatoire [explique Oscar Garcia, chercheur à l'EHESS et connaisseur du peuple uitoto]. Tout le monde n'est pas capable de survivre dans la jungle, mais ici, parler de miracle revient à nier les connaissances de ces enfants. La technique de 'l'éducation de l'attention' leur apprend à savoir se déplacer, se nourrir, se protéger et se soigner dans la jungle⁶. »

Dans *Philosophie Magazine*, le même anthropologue précise le processus :

« Dès tout petits, les jeunes savent différencier les fruits et les choses à ne pas toucher, et ils ont une large connaissance visuelle des éléments qui sont dangereux. Ils savent reconnaître ce qui est comestible dès l'âge de 3-4 ans⁷. »

La référence à l'« éducation par l'attention », également appelée « éducation non-formelle », « éducation populaire », « éducation par/à l'écoute et l'empathie », constitue la deuxième orientation de la controverse. Elle mérite d'être présentée brièvement. Pour rappel, ce paradigme s'inspire du projet d'anthropologie défendu par Tim Ingold (2018) : il s'agit, dans les grandes lignes, d'un mode d'éducation renouvelée reposant sur l'attention et l'établissement d'un lien de communication qui articule d'un côté des attitudes positives (confiance, bienveillance, empathie) et, de l'autre, des savoirs et des expériences issus d'une grande diversité de lieux. Pour Ingold, ces lieux comprennent l'environnement au sens large – au-delà des lieux traditionnels de l'apprentissage (comme l'école)⁸. En l'espèce, dans ce paradigme, les termes d'éducation et d'attention « se confond[ent], *in fin*, avec la vie » (De Meyer 2018 : 6). Il en ressort que les enfants s'inscrivent dans un projet d'éducation ouvert sur les autres et l'environnement. Dans la mesure où, dans ce mode d'éducation, les enfants sont des acteurs actifs, l'agentivité telle qu'elle est définie plus haut émerge, même si le cadre général est pensé au départ par des adultes pour le bénéfice (supposé et souhaité) des enfants.

Une autre orientation de la controverse est contenue dans l'énumération de qualités telles le « génie » ou le « courage », comme le fait le Président colombien. Autrement dit, seules des qualités morales et physiques exceptionnelles peuvent être invoquées pour expliquer l'inexplicable. L'aînée de la fratrie dispose en l'occurrence de ces qualités rares : « C'est grâce à [Lesly, l'aînée] son leadership que les trois autres ont pu survivre, avec ses soins, sa connaissance de la jungle » dit le ministre de la Défense ; ou encore « Cette petite est merveilleuse, calme avec les infirmières. C'est une jeune fille très forte » déclare la directrice de l'Institut du Bien-être familial, administration en charge de la famille⁹. À un niveau encore plus général, dans les situations de survie, les qualités « naturelles » des enfants seraient plus efficaces que les « idées » des adultes :

« Leur jeune âge a sûrement été un atout selon Robin Boclet-Weller, fondateur de la Compagnie des Aventuriers : 'C'est tout à fait impressionnant. Mais les enfants font appel à leur instinct et ne dépensent pas leur énergie inutilement, contrairement aux adultes qui fourmillent d'idées dans de telles circonstances'¹⁰. »

Dans cette optique, les qualités « naturelles », « spontanées », des enfants, renforcées par des traits de caractère « hors du commun », seraient les « vraies » raisons de leur survie. En filigrane, la question de l'importance de l'éducation des enfants semble ici minorée. En effet, que serait la connaissance de la jungle sans la force vitale, l'élan, l'intention et la capacité à prendre les choses en main de la fille aînée de la fratrie ? Tout se passe comme si son immense maturité, ses grandes qualités de quasi-adulte, lui avait permis de « gérer » la situation à la manière d'un *leader* – c'est-à-dire finalement comme l'auraient fait le président ou le ministre qui emploient ces mots...

La position des organisations amérindiennes mobilise un registre interprétatif légèrement différent, lequel n'exclut pas les autres pour autant. La survie des enfants serait d'abord liée à leur « condition indigène », autrement dit à leurs connaissances et à leurs pratiques de la forêt dès leur existence *in utero*. Comme le déclare l'Organisation nationale des peuples indigènes de Colombie (OPIAC)¹¹ : « La survie de l'enfant est un exemple de connaissance liée au milieu de vie naturel, laquelle est enseignée dès le ventre de la mère. » Par la suite, grâce à un apprentissage quotidien, résumé sous le vocable de « culture » ou d'« éducation indigène », les enfants développeraient

une maîtrise concrète de l'environnement¹². Des personnalités des organisations amérindiennes expliquent la notion comme suit :

« Il s'agit d'enfants élevés dans la jungle, dont le père et la mère ont une grande expérience, car le paysan enseigne aux enfants l'éducation traditionnelle. Ils vont à l'école et apprennent à la maison comment gérer la forêt, comment marcher, quels fruits sont comestibles et tout ce qui concerne la survie » (Gilberto, Garde Indigène)¹³.

Les membres de l'entourage des enfants (grands-parents, oncles et tantes, sans que ne soient jamais précisés les liens de parenté) abondent dans ce sens, et participent de cette éducation. Damarys Mucutuy, la tante des enfants, déclare : « *Lesly savait quels fruits elle ne pouvait pas manger. Car beaucoup sont vénéneux dans la forêt.* »¹⁴ Partant, Lesly a protégé ses petits frères et sœurs, conformément au principe de la « coéducation », central dans l'éducation indigène. Les mêmes sources pointent des détails logistiques précis à l'appui de cette perspective. Les enfants se sont, par exemple, enveloppés les pieds dans des bandelettes de tissu pour ne pas se blesser ; ils ont suivi et observé les singes pour voir ce qu'ils mangeaient ; ils ont marché en zigzagant, en faisant des cercles autour de l'avion, dans un rayon de moins de 5 km, et non pas « erré » comme cela a été rapporté de manière inexacte et dépréciative dans les médias.

Pour autant, cette « condition indigène », manifeste dans l'éducation et revendiquée par les organisations amérindiennes ainsi que l'entourage des enfants, n'exclut pas entièrement les dimensions « miraculeuses » de l'épisode. Dans le message enregistré qu'elle adresse à ses petits-enfants depuis les hélicoptères (cf. note 3 ci-dessus), leur grand-mère, Fatima, ne les recommande-t-elle pas à Dieu, qui seul « sait » leurs angoisses ? Citant un verset de l'Évangile de Saint Matthieu (24, 36), elle semble recommander les enfants à Dieu qui, seul, connaît les cœurs et l'heure ou le dénouement des événements¹⁵. Pour d'autres membres de la communauté uitoto, le miracle, s'il existe bel et bien, ne repose pas sur une intervention divine, mais sur l'intercession d'une tortue terrestre (*Chelonoidis carbonaria* ou tortue charbonnière à pattes rouges). Il s'agit d'une espèce de tortue communément domestiquée dans la région (Paramo & Galvis 2010) et, de ce fait, accoutumée à la présence humaine – *a fortiori* aux enfants. La péripétie est reprise par le *Journal du Dimanche* et l'un des plus importants quotidiens de Colombie, *El Universo*¹⁶ :

« Avec émotion, un autre membre de l'équipe a relaté avoir reçu un signe de la nature avant qu'ils ne retrouvent les miraculés : 'Une demi-heure auparavant, on avait trouvé une tortue sur le chemin. Dans les croyances de nos anciens, si on trouve une tortue, on peut lui demander un vœu, et ce vœu va se réaliser. Je lui ai dit 'trouve-moi les enfants', même si on voulait la manger après. Quand on a trouvé les enfants, on l'a balancé, on ne pensait plus qu'aux petits'. »

« Les anciens nous disaient que si on [lui] demandait un vœu [à la tortue], il se réalisait. Et nous avons trouvé ce morrocoy [nom local de la tortue] sur la route (...), je l'ai pris (...) et je lui ai dit 'tu vas me livrer les enfants' (...) cela n'a pas pris plus d'une demi-heure. Nous avons parcouru environ 400 mètres et l'objectif était atteint. »

Ces deux micro-événements, qui renvoient à différents univers religieux ou symboliques, montrent qu'il existe une certaine porosité entre les registres interprétatifs convoqués par les organisations amérindiennes et les parents des enfants pour expliquer leur survie. Loin de s'opposer radicalement, ils se complètent et se renforcent l'un l'autre. Un passage de la revue *Géo* illustre la complémentarité de ces registres :

« Si beaucoup de dirigeants catholiques s'émerveillent d'un tel miracle, Alex Rufino, expert indigène interviewé par BBC Mundo a déclaré que, selon lui, cette fin heureuse tenait surtout au 'lien spirituel' que le peuple Uitoto entretient avec la nature. 'On trouve dans la jungle des énergies anciennes auxquelles les populations indigènes se réfèrent. C'est difficile à comprendre, mais c'est une bonne occasion d'apprendre des différentes visions du monde¹⁷. »

Un collègue anthropologue, Eliran Arazi, a recueilli le témoignage d'une proche parente des enfants sur la forte intrication de ces différentes visions du monde dans l'éducation locale¹⁸. Il apparaît enfin que les éléments de religiosité chrétienne comme amérindienne mobilisés lors du sauvetage des enfants ne s'excluent pas : « bien au contraire ils se renforcent en tant que faisant pleinement partie du processus plus large de maîtrise des savoirs 'utiles' en forêt, ceci au même titre que l'apprentissage des plantes comestibles ou des autres dangers. De sorte que leur connaissance d'éléments plus 'spirituels' (dans la perspective occidentale), comme la prière, le recours aux mythes ou aux entités sacrées est sans doute constitutive de leur agency » (*commentaires de Raphaël Coliaux, post-doctorant en anthropologie, qui a bien voulu lire et commenter ce texte*).

En guise de conclusion : l'« agentivité militante » des enfants uitoto

Il convient de souligner que le long traitement médiatique de cet événement ne fait, à ma connaissance, jamais mention de la notion d'agentivité. Son emploi reste, somme toute, cantonné au champ académique et n'instille pas le langage courant comme, par exemple, les notions de « vulnérabilité » (Brodiez-Dolino 2016)¹⁹ et de « résilience ». À proprement parler, l'agentivité n'est pas (encore ?) un *buzzword*, c'est-à-dire un mot ou une expression à la mode qui suscite un important traitement médiatique.

De ce fait, il n'existe donc pas vraiment d'opposition stricte entre des registres d'interprétation formellement construits visant à défendre l'un plutôt qu'un autre ; il y a plutôt confrontation ou « controverse » au sens de Cyril Lemieux (2007). En l'occurrence, il s'agit de « processus de disputes » (*disputing process*) qui peuvent survenir à tous les niveaux de la société, y compris dans le débat public. Elles combinent des éléments empruntant aux croyances, à l'imaginaire, aux connaissances scientifiques, à des interrogations du moment ou encore à des impératifs de communication. Par définition composites et évolutives, ces controverses mettent au jour des clivages, des « rapports de force », des « positions institutionnelles » ou des « réseaux sociaux » plus profonds, pas immédiatement perceptibles à l'observation.

Dans cet ordre d'idée, la version documentaire de l'épisode, produite en novembre 2024 par la plateforme internationale *Netlix*, fait feu de tout bois²⁰.

Ceci étant dit, que peut-on retenir de ce que j'appellerais « la controverse uitoto » ?

Force est de constater que les enfants uitoto ont connu une situation d'extrême vulnérabilité et qu'ils ont fait preuve d'une résistance, d'une résilience, d'un esprit d'initiative et d'une créativité hors du commun pour survivre à un accident d'avion puis à une quarantaine de jours en forêt amazonienne : l'exploit est d'autant plus remarquable que l'imaginaire collectif négatif associé au monde de la jungle est grand. Pour les croyants, l'intercession de Dieu est à l'origine du miracle de la survie ; pour les politiques et les militaires, l'exploit réside dans les « qualités morales » et la combativité

naturelles des enfants ; pour les anthropologues et les ONG, l'éducation à l'attention explique, en grande partie, la capacité de survie des enfants ; pour les organisations amérindiennes et les membres de la communauté uitoto, enfin, la survie des enfants est consubstantielle à des valeurs, à des intercessions divines et symboliques, ainsi qu'à un modèle d'éducation par apprentissage de la vie en forêt.

À un autre niveau, plus théorique, ces différents registres interprétatifs illustrent les controverses autour de la notion d'agentivité de l'enfant. Celle-ci est en effet critiquée en raison des usages parfois « hors sol » qui en sont fait, notamment de la part des courants les plus occidentalo-centrés des *Childhood Studies* (Lancy 2012 ; Delalande 2014). Or, dans la mesure où les « capacités » des enfants sont toujours situées dans le temps, dans l'espace, dans la culture, et plus largement dans le champ social, il semble plus pertinent, comme le propose Élodie Razy (2019), de distinguer l'agentivité, en tant que catégorie analytique, de ses définitions émiques variées. Cette opération évite les confusions et on peut alors parler de « cultures locales de l'agency » qui s'entrecroisent, s'opposent ou co-existent, parfois en s'ignorant. Loin de l'image idyllique, trompeuse, de l'enfant quasi-autonome, affranchi des adultes, maître de ses choix, l'exemple uitoto permet justement d'éclairer et de nuancer les propos relayés par les médias. Il serait réducteur, et injuste, d'attribuer exclusivement la survie des enfants à une action qui leur est extérieure ; ça le serait tout autant d'affirmer qu'ils se sont uniquement reposés sur leurs « capacités », leurs « valeurs » ou leurs qualités « naturelles » pour s'en sortir.

L'une des « cultures locales de l'agency », ici la vision uitoto de l'agentivité, paraît se situer quelque part entre ces deux pôles par ailleurs perméables. Cette vision pointe à son tour ce que j'appellerais une *forme d'« agentivité militante »*, une déclinaison locale de l'agentivité où la connotation politique, culturelle et sociale sous-jacente serait plus marquée que dans d'autres modèles d'agentivité. Comme le rappelle Julie Delalande à propos de l'agentivité et de l'enfant acteur : « Un enfant est acteur quand un adulte (citoyen ou/et chercheur) reconnaît sa capacité d'agir, l'autorise à exercer sa puissance d'agir sur son environnement. » En l'occurrence, l'agentivité militante serait la reconnaissance, par les adultes, de l'agentivité exercée par les enfants uitoto, et donc de l'univers culturel qui la fonde. Par-delà la reconnaissance du modèle d'éducation qui rend possible l'agentivité enfantine, elle serait aussi l'expression, plus profonde et invisible, de la quête de reconnaissance d'un mode de vie et des combats que mènent les adultes pour le défendre. L'agentivité militante, autrement dit, serait une autre façon de parler de la promotion des droits des populations autochtones, de la conservation et de la sauvegarde de la biodiversité, ou encore des terres et de la culture. Aussi son efficacité politique serait-elle d'autant plus forte que ce sont les enfants, les « générations futures de chair et d'os » (Suremain & Razy 2022), qui en sont les porteurs.

Dans une émission télévisée intitulée « *Operación milagro* » (Opération miracle), l'un des dirigeants de la Garde Indigène qui a retrouvé les enfants prolonge le débat en établissant un parallèle entre le sauvetage des « enfants de la montagne » (*niños de la montaña*) et celui, qui reste à faire, des « enfants des rues » (*niños que andan en la calle*). En mettant l'accent sur ces derniers, qui ont perdu tous leurs repères et qui en sont réduits à la mendicité, le garde reconnaît, en creux, qu'ils sont dépourvus d'agentivité – contrairement aux premiers, les enfants uitoto. Ce faisant, le dirigeant rappelle, devant la Nation toute entière, les attentes, les espoirs et les revendications des organisations et des communautés amérindiennes face à des problématiques politiques, sociales et culturelles à la fois structurelles, urgentes et violentes.

Références citées dans le texte

Bibliographie

BRODIEZ-DOLINO A. 2016 « Le concept de vulnérabilité », *La vie des idées*. URL : <https://lavedesidees.fr/Le-concept-de-vulnerabilite>

DELALANDE J. 2014 « Le concept d'enfant acteur est-il déjà périmé ? Réflexions sur des ouvertures possibles pour un concept toujours à questionner », *AnthropoChildren* 4: <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1927>

DE MEYER M. 2018 « Tim Ingold, l'anthropologie comme éducation », *Lectures*. URL: <https://journals.openedition.org/lectures/24744>

ECHEVERRI J.A. 1997 « People of the center of the world. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon », tesis de filosofía, New York : The Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research.

GARCIA RODRIGUEZ O.I. 2018 « *Rafue Itel !* Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne) », Tesis de antropología. Paris : EHESS.

GASCHÉ J. 1972 « L'habitat witoto : 'progrès et tradition' », *Journal de la société des Américanistes* 61 : 177-214. URL : https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1972_num_61_1_2117

JAMES A.L. & JAMES A.D. 2008 *Key Concepts in Childhood Studies*. London : Sage.

LANCY D. 2012 « Unmasking children's agency », *AnthropoChildren* 2. URL : <http://popups.ulg.ac.be/AnthropoChildren/document.php?id=1253>

LEMIEUX C. 2007 « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire interculturelle* 25(1) : 191-212. URL : <https://shs.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-191?lang=fr>

PARAMO P. & GALVIE C.J. 2010 « Conceptualizaciones acerca de los animales en niños de la sociedad mayoritaria y de la comunidad indígena Uitoto en Colombia », *Folios* 32 : 111-124. URL : http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-48702010000200007

RAZY E. 2019 « Bébés de l'anthropologie, anthropologie des bébés ? Une longue quête si nécessaire », *L'Autre* 20(2) : 131-142.

SUREMAIN (de) Ch.-É. & RAZY É. 2022 « Les 'enfants cachés' des générations futures et de la patrimonialisation (Mexique et France) », *In Situ* 3.

URL : <https://journals.openedition.org/insituarss/1782>

Autres références

DENEVAN W.M. Y PADOCH C. 1987 *Swidden-Fallow Agroforestry in the Peruvian Amazon*. Nueva York : New York Botanical Garden.

DUSSAN E.R. 1987 « Etnografía de los grupos indígenas contemporáneos », *In Colombia amaiónica*

(Villegas Jiménez B. ed.) : 237-273. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia-Fondo FEN Colombia.

EDEN M.J. & ANDRADE A. 1987 « Ecological Aspects of Swidden Cultivation among the Andoke and Witoto Indians of the Colombian Amazon », *Human Ecology* 15 : 339-359.

MURDOCK G.P. 1934 « The Witotos of Northwestern Amazonia » (451-474), In G.P. Murdock (ed.) *Our Primitive Contemporaries*. Nueva York : Macmillan.

STRIVAY L. 2006 *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*. Paris : Gallimard.

WHIFFEN T.W. 1915 *The North-West Amazons : Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes*. Londres y Nueva York : Constable & Co.

Notes

1 D'après l'ONIC (*Organización nacional indígena de Colombia*), le peuple Uitoto compte environ 6 000 membres répartis sur la Colombie et le Pérou (<https://www.onic.org.co/pueblos/1125-muinane>). Les Uitoto se subdivisent en différents clans dont celui d'où proviennent les enfants (chukiki : « acronym formed by the initial syllables of the names of the three confederated clans: Chuumójo (Worm), Killélimijo (Pineapple), and Kiimijo (Drum) » (Echeverri 1997 : 113). Cf. aussi Gashé (1972) sur les auto-dénominations au sein du groupe « Witoto ».

2 Wilson se voit décerner une médaille *post-mortem*. Il est immortalisé sur une façade du siège du Commandement conjoint des opérations spéciales (*Comando Conjunto de Operaciones Especiales*, CCOES) : <https://lesjours.fr/obsessions/enfants-perdus-colombie-amazonie/ep7-que-deviennent-les-enfants/>

3 Le message enregistré est le suivant : « *Les pido un favor, que yo soy su abuelita Fátima, ustedes me entienden. Tienen que estar quietos. Los están buscando. Escuchen el micrófono, estén parados, para que ellos los traigan. Si se sienten angustiados, solo mi Dios lo sabe.* » (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65852541>)

4 Je ne suis pas parvenu à trouver les vidéos originales réalisées par la Garde Indigène locale (*Guardia Indígena*), composée de sauveteurs issus de plusieurs communautés. Des extraits du sauvetage apparaissent dans plusieurs vidéos montées après-coup. Cf. par exemple : <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=vid%C3%A9o+sauvetage+enfants+uitoto#fpstate=ive&vld=cid:0880d35b,vid:2VXgyF7boXw,st:0>

5 Cf. par exemple Vatican News : <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2023-06/un-milagro-y-un-signo-para-que-colombia-piense-en-la-vida.html>. On sait que la communauté d'où proviennent les enfants est majoritairement évangéliste : https://www.bfmtv.com/international/amerique-latine/colombie/enfants-rescapes-en-colombie-une-proche-raconte-comment-ils-ont-survecu-dans-la-jungle_AN-202306130359.html

6 Cf. <https://www.la-croix.com/Monde/Colombie-enfants-miracles-grace-leur-connaissance-jungle-2023-06-12-1201271197>

7 Cf. <https://www.philomag.com/articles/les-enfants-sauvages-de-colombie-un-aveu-sur-la-nature-humaine>

8 Cf. <https://theialab.fr/savoir-faire/leducation-par-lattention/>

9 <https://www.ouest-france.fr/monde/colombie/cette-petite-est-merveilleuse-les-enfants-perdus-en-colombie-ont-survecu-grace-a-lesly-lainee-f2baf876-07c3-11ee-a19e-ac1a552ea695>

10 <https://www.leparisien.fr/faits-divers/un-veritable-miracle-en-colombie-comment-les-quatre-enfants-ont-ils-survecu-dans-la-jungle-10-06-2023-BKMALMZSCZANNDP7YUR5G2D3PY.php>

11 « La supervivencia de los niños es una muestra del conocimiento relacionado con el medio natural de vida, el cual se enseña desde el mismo vientre de la madre » : <https://www.epe.es/es/internacional/20230611/sabiduria-indigena-ayudo-sobrevivir-ninos-88560152>

12 Ce principe rejoint les analyses de l'historienne de Lucienne Strivay sur les capacités d'adaptation des « enfants sauvages » : « Si ces enfants ne peuvent nous dire ce qu'est l'homme de la nature, ils nous révèlent, la capacité sidérante du petit d'homme à s'adapter, à se débrouiller dans un environnement hostile et acquérir certains comportements animaux tout en développant des compétences en communication non verbale. » (<https://www.philomag.com/articles/les-enfants-sauvages-de-colombie-un-aveu-sur-la-nature-humaine>).

13 <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/a-los-cuatro-ninos-desaparecidos-los-salvo-su-crianza-indigena/>

14 Cf. <https://www.geo.fr/environnement/enfants-sauves-en-colombie-comment-la-culture-indigene-uitoto-les-a-aides-a-survivre-amazone-chasse-peche-cueillette-215176>

15 « Quant à ce jour et à cette heure-là, nul ne les connaît, pas même les anges des cieux, pas même le Fils, mais seulement le Père, et lui seul » (<https://www.aelf.org/bible/mt/24>).

16 Cf. <https://www.lejdd.fr/international/colombie-les-premiers-mots-des-quatre-enfants-retrouves-apres-40-jours-derrance-dans-la-jungle-136722> ; et <https://www.eluniverso.com/noticias/internacional/una-tortuga-le-cumplio-el-deseo-a-los-rescatistas-y-de-inmediato-aparecieron-los-ninos-perdidos-por-40-dias-en-la-selva-colombiana-nota/>

17 Cf. <https://www.geo.fr/environnement/enfants-sauves-en-colombie-comment-la-culture-indigene-uitoto-les-a-aides-a-survivre-amazone-chasse-peche-cueillette-215176> et, pour l'article de BBC News Mundo : <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65869230>

18 Cf. <https://theconversation.com/how-traditional-indigenous-education-helped-four-lost-children-survive-40-days-in-the-amazon-jungle-207762>

19 D'après une enquête menée par l'auteur, « Le terme de 'vulnérabilité' continue de poursuivre, lentement mais sûrement, sa diffusion sociétale, au point – et c'est là une bonne chose – d'interroger un nombre croissant d'acteurs. Il est de fait devenu omniprésent – dans les médias, les rapports et les communiqués des associations ou le monde universitaire, comme l'illustre la courbe de ses occurrences répertoriées dans Google scholar ».

20 Intitulé *Los niños perdidos*, le documentaire met beaucoup l'accent sur la collaboration réussie, au départ difficile du fait de l'antériorité du conflit armée, entre les forces armées et les équipes de sauvetage indiennes. Il est par ailleurs intéressant de voir que l'épisode de la « tortue » est mis



de côté pour mettre en avant les connaissances chamaniques qui ont mis ces mêmes équipes sur la voie des enfants. Le documentaire s'attarde peu, finalement, sur les questions d'éducation et davantage sur la coordination des acteurs adultes.



The Witoto controversy, or the spectres of child agency

Charles-Édouard de Suremain

Charles-Édouard de Suremain : UMR Paloc 'Local Heritage, Environment & Globalisation' (IRD/MNHN/CNRS), <https://cv.hal.science/charles-edouard-de-suremain>, charles-edouard.de-suremain@ird.fr

In the early spring of 2023, a tragic incident involving Amerindian children in the Colombian Amazon was widely reported in the international media.

On 1 May, a light commercial aircraft (Cessna 206) and its seven passengers, including four siblings, crashed deep in the Caqueta and Guaviare jungles of southern Colombia. The passengers were on their way San José del Guaviare, and its passengers hailed from the Witoto community of Aracuara, some 350 kilometres further south.¹ The search, coordinated by the local authorities and carried out by dozens of Amerindians, ended on 22 May with the discovery of the plane and some of its passengers, all dead. The news that the children were not among the victims was greeted with great optimism, and the Colombian army launched a vast search operation called 'Hope'. The army sent 160 men and scores of sniffer dogs to scour an area over 300 km². Helicopters and several planes crisscrossed the region. A number of clues seemed to indicate that the children had survived the crash: the rescue team came across a pair of scissors, then a discarded nappy. One of the sniffer dogs, a 6-year-old Belgian shepherd called Wilson found the bottle belonging to the youngest sister before he too got lost.² The search party also found footprints, partially eaten fruit and even shelters made from branches held together with elastic hair ties. Thousands of leaflets and about a hundred survival kits were dropped into the jungle. Hopes of finding the children alive seemed to wax and wane as the days and nights passed. The voice of the children's grandmother was broadcast over loudspeakers in the Witoto language urging them to stay put and trust in God.³

On 9 June, Lesly (age 13), Soleiny (9), Tien Noriel (5) and Cristin (just 1) were found alive, more than 40 days after the crash. Their rescue, filmed on a mobile phone by the Indigenous Guard, was seen around the world.⁴ The children were evacuated by helicopter to the military hospital in Bogotá, where they were treated for "numerous nutritional deficiencies", but were out of danger a few weeks after their hospitalisation.

Worldwide media coverage

From 9 June onwards, the media were in a frenzy, unleashing a wave of highly emotional coverage around the world (see indicative bibliography below). We learn that the mother of the children survived the crash but died in the plane a few days after the accident; we discover that the children first used up the plane's few reserves of water and manioc flour, before "wandering" in the "green hell"; we are "left speechless" by the children's courage in overcoming the countless "dangers inherent in the jungle": Isn't the jungle "infested" with aggressive predators (jaguars, vultures, etc.), poisonous substances (plants, mushrooms, fruit, etc.) and poisonous creatures (spiders, snakes, mosquitoes, etc.). Not to mention the torrential seasonal rains, which cause landslides and quagmires... all insurmountable traps for children left to their own devices, i.e. at the height of their "vulnerability". Amidst the proliferation of videos, reports, special programmes and articles, one and the same question was asked over and over again: how did these children survive a plane crash and 40 days of "wandering" in the jungle?

What can the survival of the Witoto children tell us about agency?

This extraordinary event has generated a plethora of analyses, commentaries, opinions, speculations and assertions from a range of actors suddenly thrust into the spotlight: rescuers, members of the Witoto community, NGO staff, government officials, the military, ordinary citizens, evangelical

churches, members of the Catholic clergy and others. From what we can see, hear and read in the media, it is clear that there are different and sometimes overlapping interpretations of the reasons why the children survived, such as divine intervention, the moral fibre of the children or the “Witoto culture”. These different interpretations are bound to appeal to the anthropologists of children and childhood, not least because they implicitly invoke the notion of agency.

Before proceeding, it may be useful to offer a brief, general definition of the term. For the purposes of this *Controversy* essay, I will use the definition proposed by James & James (2008: 9):

“The idea that children can be seen as independent social actors is core to the development of the new paradigm for the study of children and young people that emerged in the 1970s. It underscores children and young people’s capacities to make choices about the things they do and to express their own ideas.”

It is also important to add that agency designates the capacity of social actors, in this case children, to act intentionally on their own existence, on others and/or on the environment, and to have a transformative effect on them.

Between miracle survivors, role models, child prodigies and “militant agency”

Having clarified this, we might well ask what the case of the Witoto children can tell us about agency.

The first key facet of this controversy concerns divine intercession in the rescue of the children. During this period, the word “miracle” was often used in the media.⁵ In the same vein, prayer intentions abounded in religious celebrations, regardless of the denomination (personal communications). From this point of view, only a miracle, or a series of small miracles, can explain the unlikely but happy outcome of this story. In a way, is this kind of interpretation, which refers to the inexplicable, not tantamount to depriving the children of their agency? Does divine intervention, which is both unexpected and providential, not reinforce the idea that these children, because of their purported consubstantial vulnerability, in the absence of adult guidance, lack agency?

In this context, it is noteworthy that the French Catholic daily *La Croix* gave the floor to an anthropologist to address the issue and bring some nuance to the debate:

“Our understanding of what constitutes a miracle can vary [explains Oscar Garcia, a researcher at the EHESS and an expert on the Witoto people]. Not everyone is capable of surviving in the jungle, but to speak of miracles here is to deny the knowledge of these children. The technique of ‘education of attention’ teaches them how to move in the jungle, how to find food, how to protect themselves and how to look after themselves.”⁶

Writing in *Philosophie Magazine*, the same anthropologist offered further insights into this process:

“From a very early age, children are able to distinguish between edible fruits and other items that should not be touched. They have a broad visual knowledge of what is dangerous. They can identify what is edible by the age of 3 or 4.”⁷

This reference to the concept of “education of attention”, also known as “informal education”,

“popular education” or “education through listening and empathy”, leads us to the second aspect of the controversy. It deserves a brief introduction. This paradigm is inspired by the anthropological project advocated by Tim Ingold (2018). In essence it refers to a novel mode of education based on attention and the establishment of a communication link that articulates, on the one hand, positive attitudes (such as trust, indulgence, and empathy) and, on the other, knowledge and experiences from a wide variety of places. In Ingold’s view, this includes the environment in the broadest sense, extending beyond the traditional places of learning (such as schools).⁸ In this case, in this paradigm, the terms education and attention are considered to “ultimately merge with life” (De Meyer 2018: 6). This implies that children are part of an educational project that is open to others and the environment. Insofar as children are active participants in this mode of education, the concept of agency as defined above emerges, despite the fact that the general framework was originally devised by adults for the (supposed and desired) benefit of children.

Another controversial aspect of this case is the enumeration of qualities such as “genius” and “courage”, as evidenced by the words of the Colombian president. In other words, only exceptional physical and moral qualities can be invoked to explain the inexplicable. In this case, it is the eldest of the siblings who possesses these rare qualities: “It’s thanks to [Lesly, the eldest sister] and her leadership that the other three were able to survive, thanks to her care and her knowledge of the jungle,” said the Minister of Defence. Or: “This little girl is wonderful, calm with the nurses. She’s a very strong girl”, said the director of the Colombian Institute of Family Welfare.⁹ On a more general level, in survival situations, the “natural” qualities of children may seem more effective than the “ideas” of adults:

“‘Their tender age was certainly an advantage,’ according to Robin Boclet-Weller, founder of the Compagnie des Aventuriers: ‘It’s very impressive. But children use their instincts and don’t spend their energy unnecessarily, unlike adults who tend to be swarming with ideas in these situations.’”¹⁰

In this view, children’s “natural”, “spontaneous” qualities, reinforced by “extraordinary” character traits, are the “real” reasons for their survival. Implicitly, the question of the importance of educating children seems to be underestimated here. After all, what would the knowledge of the jungle be without the eldest sister’s vitality, drive, determination and ability to get things done? It is almost as if her immense maturity and her almost adult qualities enabled her to “manage” the situation like a *leader* – in other words, in the same way that the president or minister using these words would have done...

The position of the Amerindian organisations is based on a slightly different interpretation of events, which does not however exclude the others. For them, the children’s survival was due to their “indigenous condition”, that is to their knowledge and experience of the forest since their existence in utero. As the National Organisation of Indigenous Peoples of Colombia (OPIAC) states¹¹: “The survival of these children is an example of the knowledge of the natural environment which is taught from the mother’s womb.” Subsequently, through daily learning summarised under the terms “culture” or “Indigenous education”, children would develop a concrete mastery of their environment.¹² Leading figures in Amerindian organisations explain the concept as follows:

“These children were raised in the jungle, their father and mother have a lot of experience, because peasants give their children a traditional education. They go to school and learn at home how to deal with the forest, how to walk, which fruits are edible and everything

that has to do with survival.” (Gilberto, Indigenous Guard)¹³

The members of the children’s milieu (grandparents and various aunts and uncles, without the kinship ties ever being specified) all support this view and contribute to this education. Damarys Mucutuy, the children’s aunt, claimed: “Lesly knew which fruits she could not eat. Because many of them are poisonous, in the forest.”¹⁴ Lesly therefore protected her younger brothers and sisters, in keeping with the principle of “coeducation”, that is central to indigenous education. The same sources provided specific logistical details to support their perspective. For example, the children had wrapped their feet in strips of cloth to avoid injuries; they followed and observed the monkeys to see what they ate; they walked in zigzags, making circles around the plane, in a radius of less than 5 km, and did not “wander” as has been inaccurately and disparagingly reported in the media.

However, this “indigenous condition”, which is evident in the children’s education and which is claimed by the Amerindian organisations and the children’s milieu, does not entirely exclude the possibility of a “miraculous” dimension. In the recorded message that she addresses from the helicopters in the hope of reaching her grandchildren (see note 3 above), does not their grandmother, Fatima, commend the children to God, who alone “knows” their pain.? Quoting a verse from the Gospel of Saint Matthew (24, 36), she seems to commend the children to God, who alone knows the hearts and the time or the end of events.¹⁵ For other members of the Witoto community, if this event were to be defined as a miracle, then it would not be ascribed to divine intervention, but rather to the intercession of a red-footed tortoise (*Chelonoidis carbonaria*). This species of tortoise has been widely domesticated in the region (Paramo & Galvis 2010) and is thus accustomed to the presence of humans, particularly children. The incident was picked up by both the French *Journal du Dimanche* and the *El Universo*,¹⁶ one of Colombia’s most widely read newspapers:

“Another member of the team, visibly moved, recounted having seen a sign from nature before they found the miracle survivors: ‘Half an hour earlier, we had found a tortoise on the path. In the beliefs of our elders, if you find a tortoise you can make a wish, and that wish will come true. I told it “find these children”, even if we wanted to eat it afterwards. When we found the children, we threw it away, we were only thinking of the little ones.’ “The elders used to tell us that if you make a wish [on a tortoise] it would come true. And we found this morrocoy [local name for the tortoise] on our way (...), I picked it up (...) and told it ‘you’re going to find these children for me’ (...) It took no more than half an hour. We covered about 400 metres and the goal was achieved.”

These two micro-events, which refer to different religious and symbolic universes, show a certain degree of overlap between the interpretive registers mobilised by the Amerindian organisations and the children’s parents to explain their survival. Far from being radically opposed, they complement and reinforce each other. An excerpt from a report in *Géo* magazine highlights this complementarity:

“While many Catholic leaders marvel at such a miracle, Alex Rufino an indigenous expert interviewed by BBC Mundo, claimed that, in his opinion, this happy ending was due above all to the ‘spiritual connection’ that the Witoto people have with nature. ‘There are ancient energies in the jungle that the indigenous peoples refer to. It is difficult to understand, but it is a good opportunity to learn about different worldviews’”¹⁷

A fellow anthropologist, Eliran Arazi, has collected the account of one of the children’s close

relatives of how these different worldviews are closely intertwined with local education.¹⁸ Indeed, it appears that the elements of Christian and Amerindian religiosity involved in the children's rescue are not mutually exclusive: "On the contrary, they are mutually reinforcing as an integral part of the broader process of mastering 'useful' knowledge in the forest, just as they are in learning about edible plants or other dangers. In this respect, their knowledge of more 'spiritual' elements (in the Western perspective), such as prayer, recourse to myths and sacred beings, is undoubtedly constitutive of their agency" (comment by Raphaël Coliaux, a postdoctoral researcher in anthropology who kindly read and commented on this text).

By way of conclusion: the 'militant agency' of the Witoto children

It is worth noting that, to my knowledge, the concept of agency is never mentioned in the extensive media coverage of this event. Its use, after all, remains confined to the academic field and does not permeate everyday language like, for example, terms such as "vulnerability" (Brodiez-Dolino 2016)¹⁹ or "resilience". Strictly speaking, agency is not (yet ?) a buzz word, that is a fashionable word or phrase that attracts significant media attention.

Consequently, there is no definitive opposition between formally constructed interpretive registers that seek to defend one position over the other, but rather a confrontation or "controversy" in the sense of Cyril Lemieux (2007). These are "disputing processes" that can occur at all levels of society, including within the context of public debate. They combine elements drawn from belief, imagination, scientific knowledge, current affairs and communication imperatives. By definition composite and evolving, controversies bring to light deeper divisions, "power struggles", "institutional positions" or "social networks" that are not immediately apparent from observation.

In this respect, the documentary on the event, released in November 2024 on the international streaming platform Netflix pulls out all the stops.²⁰

Nevertheless, what can we learn from the so-called "Witoto controversy"?

It is evident that the Witoto children have experienced a situation of extreme vulnerability, and that they demonstrated extraordinary endurance, resilience, initiative and creativity to survive a plane crash and then forty days in the Amazon rainforest. This feat is all the more remarkable given the pervasiveness of the negative image of the jungle in the collective imagination. For believers, God's intercession lies behind the miracle of survival; for politicians and the military, the feat lies in the children's natural "moral qualities" and fighting spirit. For anthropologists and NGOs, the children's ability to survive is largely explained by the education of attention. Finally, for Amerindian organisations and the Witoto community, the children's survival is consubstantial with values, symbolic and divine intersessions, and to an educational model based on learning how to live in the forest.

From a more theoretical standpoint, these different interpretive registers illustrate the controversies surrounding the concept of child agency. It has been criticised for its sometimes "context-free" applications, particularly within the more Western-centric areas of childhood studies (Lancy 2012; Delalande 2014). However, insofar as children's abilities are necessarily situated in time, space, culture and, more broadly, the social field, it seems more pertinent, as proposed by Élodie Razy (2019), differentiate between the analytical category of agency and its diverse emic definitions. This approach avoids confusion and recognises the existence of "local cultures of agency" that

intersect, conflict or coexist, and which may not always be aware of each other. Far from the idyllic and misleading image of the quasi-autonomous child, liberated from adult supervision and master of their own choices, the Witoto example offers an opportunity to add depth and nuance to the arguments presented in the media. It would be reductive and unfair to attribute the children's survival exclusively to external actions; it would be equally simplistic to suggest that they relied solely on their "skills", "values" or "natural" qualities to cope.

As one of these "local cultures of agency", the Witoto understanding of agency appears to occupy a position between these two otherwise permeable poles. This vision, in turn, points to what I would call a form of "militant agency", a local variant of agency in which the underlying political, cultural and social connotations are more pronounced than they might be in other models of agency. As Julie Delalande (2014) notes in her analysis of agency and children as actors: "A child becomes an actor when an adult (citizen and/or researcher) recognises their capacity to act and authorises them to exercise their power to act on their environment." In this context, the concept of militant agency can be understood as the acknowledgement by adults of the agency exercised by the Witoto children over the cultural universe on which it is based. Beyond the recognition of the educational model that makes children's agency possible, it would also encompass the deeper, less visible expression of the quest for recognition of a way of life and the struggles of adults to defend it. In other words, militant agency can be seen as an alternative means of advocating for the rights of indigenous peoples, as well as the conservation and protection of biodiversity, land, and culture. The political efficacy of this approach may be even the greater given that children, who can be considered the "flesh-and-blood future generations" (Suremain & Razy 2022), are its primary agents.

In a television programme entitled '*Operación Milagro*' (Operation Miracle), one of the leaders of the Indigenous Guard who found the children extended the debate by drawing a parallel between the rescue of the "mountain children" (*niños de la montaña*) and that of the "street children" (*niños que andan en la calle*), which is still to come. By focusing on the latter, who have lost all their bearings and are reduced to begging, the guard implicitly acknowledges that, unlike the Witoto children, they are deprived of agency. In doing so, to the leader reminds the entire nation of the expectations, hopes, and demands of Amerindian communities and organisations in the face of political, social and cultural challenges that are at once structural, urgent and violent.

References cited in the text

Bibliographie

BRODIEZ-DOLINO A. 2016 « Le concept de vulnérabilité », *La vie des idées*. URL : <https://lavedesidees.fr/Le-concept-de-vulnerabilite>

DELALANDE J. 2014 « Le concept d'enfant acteur est-il déjà périmé ? Réflexions sur des ouvertures possibles pour un concept toujours à questionner », *AnthropoChildren* 4: <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1927>

DE MEYER M. 2018 « Tim Ingold, l'anthropologie comme éducation », *Lectures*. URL: <https://journals.openedition.org/lectures/24744>

ECHEVERRI J.A. 1997 « People of the center of the world. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon », tesis de filosofía, New York : The Graduate Faculty of Political and Social

Science of the New School for Social Research.

GARCIA RODRIGUEZ O.I. 2018 « *Rafue Itel ! Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne)* », Tesis de antropología. Paris : EHESS.

GASCHÉ J. 1972 « L'habitat witoto : 'progrès et tradition' », *Journal de la société des Américanistes* 61 : 177-214. URL : https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1972_num_61_1_2117

JAMES A.L. & JAMES A.D. 2008 *Key Concepts in Childhood Studies*. London : Sage.

LANCY D. 2012 « Unmasking children's agency », *AnthropoChildren* 2. URL : <http://popups.ulg.ac.be/AnthropoChildren/document.php?id=1253>

LEMIEUX C. 2007 « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire interculturelle* 25(1) : 191-212. URL : <https://shs.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-191?lang=fr>

PARAMO P. & GALVIE C.J. 2010 « Conceptualizaciones acerca de los animales en niños de la sociedad mayoritaria y de la comunidad indígena Uitoto en Colombia », *Folios* 32 : 111-124. URL : http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-48702010000200007

RAZY E. 2019 « Bébés de l'anthropologie, anthropologie des bébés ? Une longue quête si nécessaire », *L'Autre* 20(2) : 131-142.

SUREMAIN (de) Ch.-É. & RAZY É. 2022 « Les 'enfants cachés' des générations futures et de la patrimonialisation (Mexique et France) », *In Situ* 3.

URL : <https://journals.openedition.org/insituarss/1782>

Other references

DENEVAN W.M. Y PADOCH C. 1987 *Swidden-Fallow Agroforestry in the Peruvian Amazon*. Nueva York : New York Botanical Garden.

DUSSAN E.R. 1987 « Etnografía de los grupos indígenas contemporáneos », *In Colombia amaiónica* (Villegas Jiménez B. ed.) : 237-273. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia-Fondo FEN Colombia.

EDEN M.J. & ANDRADE A. 1987 « Ecological Aspects of Swidden Cultivation among the Andoke and Witoto Indians of the Colombian Amazon », *Human Ecology* 15 : 339-359.

MURDOCK G.P. 1934 « The Witotos of Northwestern Amazonia » (451-474), *In* G.P. Murdock (ed.) *Our Primitive Contemporaries*. Nueva York : Macmillan.

STRIVAY L. 2006 *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*. Paris : Gallimard.

WHIFFEN T.W. 1915 *The North-West Amazons : Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes*. Londres y Nueva York : Constable & Co.

Notes

1 According to the ONIC (*Organización nacional indígena de Colombia*), the Witoto community numbers around 6,000 spread across Colombia and Peru (<https://www.onic.org.co/pueblos/1125-muinane>). The Witoto are subdivided into different clans, including the group to which the children belong (Chukiki: “*acronym formed by the initial syllables of the names of the three confederated clans: Chuumójo (Worm), Killéllimijo (Pineapple), and Kiimijo (Drum)*” (Echeverri 1997: 113). See Gashé (1972) for self-denominations within the ‘Witoto’ group.

2 Wilson was posthumously awarded a medal. He is immortalised on the façade of the headquarters of the Combined Special Operations Unit (*Comando Conjunto de Operaciones Especiales, CCOES*): <https://lesjours.fr/obsessions/enfants-perdus-colombie-amazonie/ep7-que-deviennent-les-enfants/>

3 The wording of the message (in Spanish) was: ‘*Les pido un favor, que yo soy su abuelita Fátima, ustedes me entienden. Tienen que estar quietos. Los están buscando. Escuchen el micrófono, estén parados, para que ellos los traigan. Si se sienten angustiados, solo mi Dios lo sabe.*’ (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65852541>)

4 I have not been able to find the original videos filmed by the local Indigenous Guard (*Guardia Indígena*), which includes representatives of various communities. Extracts of the rescue footage appear in several subsequently edited videos. For example: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=vid%C3%A9o+sausage+enfants+uitoto#fpstate=ive&vld=cid:0880d35b,vid:2VXgyF7boXw,st:0>

5 See for example Vatican News: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2023-06/un-milagro-y-un-signo-para-que-colombia-piense-en-la-vida.html>. It is known that the community to which the children belong is predominantly evangelical: www.bfmtv.com/international/amerique-latine/colombie/enfants-rescapes-en-colombie-une-proche-raconte-comment-ils-ont-survecu-dans-la-jungle_AN-202306130359.html

6 Cf. <https://www.la-croix.com/Monde/Colombie-enfants-miracles-grace-leur-connaissance-jungle-2023-06-12-1201271197>

7 See <https://www.philomag.com/articles/les-enfants-sauvages-de-colombie-un-aveu-sur-la-nature-humaine>

8 See <https://theialab.fr/savoir-faire/leducation-par-lattention/>

9 <https://www.ouest-france.fr/monde/colombie/cette-petite-est-merveilleuse-les-enfants-perdus-en-colombie-ont-survecu-grace-a-lesly-lainee-f2baf876-07c3-11ee-a19e-ac1a552ea695>

10 <https://www.leparisien.fr/faits-divers/un-veritable-miracle-en-colombie-comment-les-quatre-enfants-ont-ils-survecu-dans-la-jungle-pendant-40-jours-10-06-2023-BKMALMZSCZANNDP7YUR5G2D3PY.php>

11 ‘La supervivencia de los niños es una muestra del conocimiento relacionado con el medio natural de vida, el cual se enseña desde el mismo vientre de la madre’: <https://www.epe.es/es/internacional/20230611/sabiduria-indigena-ayudo-sobrevivir-ninos-88560152>

12 This principle ties in with the analyses of historian Lucienne Strivay on the adaptive capacities of “feral children”: “While these children might not be representative of Man in his natural

state, what they do reveal is the remarkable capacity of young humans to adapt, to get by in a hostile environment and to adopt certain animal behaviours all while developing non-verbal communication skills.” (<https://www.philomag.com/articles/les-enfants-sauvages-de-colombie-un-aveu-sur-la-nature-humaine>).

13 <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/a-los-cuatro-ninos-desaparecidos-los-salvo-su-crianza-indigena/>

14 Cf. <https://www.geo.fr/environnement/enfants-sauves-en-colombie-comment-la-culture-indigene-uitoto-les-a-aides-a-survivre-amazone-chasse-peche-cueillette-215176>

15 “But of that day and hour knoweth no man, no, not the angels of heaven, but my Father only.” (King James Bible Version)

16 Cf. <https://www.lejdd.fr/international/colombie-les-premiers-mots-des-quatre-enfants-retrouves-apres-40-jours-derrance-dans-la-jungle-136722> ; and <https://www.eluniverso.com/noticias/internacional/una-tortuga-le-cumple-el-deseo-a-los-rescatistas-y-de-inmediato-aparecieron-los-ninos-perdidos-por-40-dias-en-la-selva-colombiana-nota/>

17 See <https://www.geo.fr/environnement/enfants-sauves-en-colombie-comment-la-culture-indigene-uitoto-les-a-aides-a-survivre-amazone-chasse-peche-cueillette-215176> and BBC News Mundo: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65869230>

18 See <https://theconversation.com/how-traditional-indigenous-education-helped-four-lost-children-survive-40-days-in-the-amazon-jungle-207762>

19 According to a survey carried out by this author, “the term ‘vulnerability’ continues to spread, slowly but surely, across society, to the point – and this is surely a positive outcome – that an increasing number of actors are engaging with the concept. Vulnerability has become omnipresent in the media, in institutional reports and academic publications, as evidenced by the growing number of occurrences recorded by Google Scholar” (Brodiez-Dolino 2016).

20 Entitled *Los niños perdidos*, this documentary places great emphasis on the successful collaboration between the armed forces and the indigenous search teams, which was not a foregone conclusion on account of their history of conflict. It is also interesting to note that the tortoise episode is overlooked in favour of shamanic knowledge which the search teams used to follow the children’s path. The documentary dwells little on educational issues and more on the collaboration between the adults involved.



La controversia de uitoto o las quimeras de la agentividad infantil

Charles-Édouard de Suremain

Charles-Édouard de Suremain : UMR Paloc “Patrimoines Locales, Environnement & Globalisation” (IRD/MNHN/CNRS), <https://cv.hal.science/charles-edouard-de-suremain>, charles-edouard.de-suremain@ird.fr

A principios de la primavera de 2023, los medios internacionales informaron ampliamente sobre un trágico episodio en la Amazonía colombiana que implicó a niños amerindios.

El 1 de mayo, una avioneta (Cessna 206) y sus siete pasajeros, entre ellos cuatro niños hermanos, se estrellaron en el sur de Colombia, en el corazón de las selvas de Caqueta y Guaviare. Con destino a la ciudad de San José del Guaviare, los viajeros procedían de la comunidad uitoto de Aracuara, ubicada a unos 350 km más al sur¹. La investigación realizada bajo la coordinación de las autoridades locales por decenas de amerindios culminó el 22 de mayo con la localización del avión y de algunos de sus pasajeros, todos muertos. El hecho de que los niños no estuvieran entre las víctimas dio lugar a una inmensa esperanza, y condujo a una amplia campaña de búsqueda, llamada “Operación Esperanza”, organizada por el ejército, que envió 160 hombres y perros rastreadores para barrer un área de más de 300 km². Helicópteros y varios aviones sobrevolaban la región, mientras se hallaron algunas pistas que sugerían que los niños habían sobrevivido: un par de tijeras, un pañal...; Wilson, uno de los perros rastreadores, un pastor belga de 6 años, encontró el biberón de la menor de los hermanos antes de perderse a su vez². También se encontraron pisadas, frutas mordisqueadas e incluso refugios de ramas sujetas con gomas elásticas para el pelo. Se lanzaron miles de folletos y un centenar de kits de supervivencia. La esperanza de encontrar a los niños vivos crecía tan pronto como decaía a medida que pasaban los días y las noches. La voz de la abuela de los niños se difundía, en idioma uitoto, a través de altavoces, diciéndoles que dejaran de moverse y que confiaran en Dios³.

El 9 de junio, Lesly (13 años), Soleiny (9 años), Tien Noriel (5 años) y Cristin (solo 1 año) fueron encontrados con vida, más de 40 días después del accidente. La escena de su rescate, filmada por teléfono por la Guardia Indígena, dio la vuelta al mundo⁴. Evacuados en helicóptero al Hospital Militar de la capital, Bogotá, los niños presentaban “muchos déficits nutricionales”, pero quedaron fuera de peligro a las pocas semanas de su hospitalización.

Mediatización planetaria

El 9 de junio los medios de comunicación se hicieron eco del suceso, causando una fuerte ola de reacciones en todo el mundo (ver la bibliografía indicativa más abajo). Supimos que la madre de los niños murió en el avión después de sobrevivir unos días tras el accidente; supimos también que los niños primero agotaron las pocas reservas de agua y harina de mandioca del avión antes de “vagar” por el “infierno verde”; nos quedamos “mudos” ante el coraje de los niños que sortearon los innumerables “peligros inherentes a la selva”: ¿acaso esta última no está “infestada” de depredadores agresivos (jaguas, buitres...), de sustancias venenosas (plantas, champiñones, frutas...) y de otros animales venenosos (arañas, serpientes, mosquitos...)? Por no hablar de las lluvias estacionales torrenciales que provocan deslizamientos de tierra y cenagales... innumerables trampas infranqueables para niños abandonados a su suerte, es decir, en el apogeo de la “vulnerabilidad”. En los videos, reportajes, programas especiales o artículos de prensa que proliferaban, una sola y misma pregunta se planteaba una y otra vez: ¿cómo pudieron sobrevivir los niños a un accidente aéreo y 40 días “vagando” en la selva?

¿Qué dice la supervivencia de los niños uitoto sobre la agentividad?

Este episodio fuera de lo común generó una plétora de análisis, comentarios, opiniones,

especulaciones o afirmaciones de los muchos actores que ocuparon la primera plana de los medios de comunicación: rescatadores, miembros de la comunidad uitoto, personal de ONG, agentes del Estado, militares, ciudadanos comunes, iglesias evangélicas, miembros del clero católico... Por lo que se pudo ver, oír y leer en los medios de comunicación, está claro que hay diferentes interpretaciones, que a veces coinciden, sobre las razones por las que los niños sobrevivieron, como por ejemplo la intervención divina, las cualidades morales de los niños o la “cultura uitoto”. Por lo tanto, estas interpretaciones no dejan de desafiar al antropólogo de la infancia y los niños: de hecho, tácitamente invocan la noción de agentividad (*agency*).

Sin duda, es apropiado, en primer lugar, repasar brevemente los contornos del concepto. En esta *Controversia*, admito con fines operativos la definición dada por James y James (2008: 9):

“La idea de que los niños pueden ser vistos como agentes sociales independientes está en el corazón del desarrollo de un nuevo paradigma para la investigación infantil y juvenil que surgió en las ciencias sociales durante la década de los 70. [Este paradigma] destaca las capacidades de los niños y jóvenes para tomar decisiones sobre las cosas que hacen y expresar sus propias ideas.”

Es importante agregar a lo anterior que la agentividad se refiere a la capacidad de los agentes, en este caso los niños, de actuar intencionalmente sobre sus vidas, sobre los demás y/o sobre el entorno, contribuyendo al mismo tiempo a transformar cada uno de ellos.

Entre niños milagrosos, niños ejemplares, niños prodigio y “agentividad militante”

Tras estas aclaraciones, podemos preguntarnos qué dice el episodio de la supervivencia de los niños uitoto sobre la agentividad.

Una primera orientación de la controversia se refiere a la intercesión de lo divino en el rescate de los niños. Durante el suceso, la palabra “milagro” apareció muchas veces en los medios de comunicación⁵. En la misma línea, las intenciones de oración abundaron durante las celebraciones religiosas, independientemente de la obediencia (comunicaciones personales). Desde este punto de vista, solo un milagro, o la sucesión de una serie de pequeños milagros, podría explicar el tan improbable como feliz desenlace de la epopeya de los niños. En cierto modo, ¿este tipo de interpretación, que se refiere a lo inexplicable, no equivale simple y llanamente a privar a los niños de la agentividad? ¿No refuerza la intervención divina, inesperada y providencial, la idea de que los niños, por su supuesta vulnerabilidad consubstancial, y porque están privados de referentes adultos para guiarlos, no tienen agentividad?

Desde esta perspectiva, cabe destacar que el diario *La Croix* dio la palabra a un antropólogo para analizar el tema y añadir complejidad al debate:

“La noción de milagro es aleatoria” explica Oscar García, investigador del EHESS y conocedor del pueblo uitoto. “No todo el mundo es capaz de sobrevivir en la selva, pero hablar de un milagro aquí es negar el conocimiento de estos niños. La técnica de ‘educación de la atención’ les enseña cómo moverse, alimentarse, protegerse y cuidarse en la selva⁶.”

En *Philosophy Magazine*, el mismo antropólogo explicaba el proceso:

“Desde muy pequeños, los jóvenes saben diferenciar entre frutas y cosas que no se pueden tocar, y tienen un amplio conocimiento visual de lo que es peligroso. Saben cómo reconocer lo que es comestible desde la edad de 3-4 años⁷.”

La referencia a la “educación de la atención”, también conocida como “educación no formal”, “educación popular” o “educación a través de la escucha y la empatía”, es la segunda orientación de la controversia. Merece ser presentada brevemente. Como recordatorio, este paradigma se inspira en el proyecto de antropología defendido por Tim Ingold (2018): se trata, a grandes rasgos, de un modo renovado de educación basado en la atención y el establecimiento de un vínculo comunicativo que articula por un lado actitudes positivas (confianza, amabilidad, empatía) y, por otro, conocimientos y experiencias de una amplia variedad de lugares. Para Ingold, estos lugares incluyen el entorno en el sentido más amplio, más allá de los lugares tradicionales de aprendizaje (como la escuela)⁸. En este caso y en este paradigma, los términos de educación y atención “se funden in fine con la vida” (De Meyer 2018: 6). Se desprende que los niños se incluyen en un proyecto educativo abierto a los demás y al entorno. En la medida en que, en este modelo educativo, los niños son agentes activos, surge la agentividad tal y como se definió anteriormente, aunque el marco general esté inicialmente pensado por los adultos para el beneficio (supuesto y deseado) de los niños.

Otra orientación de la controversia se desprende de la enumeración de cualidades como la “genialidad” o el “coraje”, como hizo el Presidente colombiano. En otras palabras, solo se pueden aludir a cualidades morales y físicas excepcionales para explicar lo inexplicable. La hermana mayor posee estas raras cualidades: “Es gracias a ella [Lesly, la mayor de los hermanos], su valor y su liderazgo que los otros tres pudieron sobrevivir, con su cuidado, su conocimiento de la selva”, dijo el Ministro de Defensa; o “esta pequeña es maravillosa, tranquila con las enfermeras. Es una niña muy fuerte”, dijo la directora del Instituto de Bienestar Familiar, la administración a cargo de la familia⁹. A un nivel aún más general, en situaciones de supervivencia, las cualidades “naturales” de los niños serían más eficaces que las “ideas” de los adultos:

“Su corta edad seguramente haya jugado a favor”, según Robin Boclet-Weller, fundador de la Compagnie des Aventuriers: “Es totalmente impresionante. Pero los niños apelan a sus instintos y no gastan su energía innecesariamente, a diferencia de los adultos que regurgitan ideas en tales circunstancias”.¹⁰

Desde esta perspectiva, las cualidades “naturales” y “espontáneas” de los niños, reforzadas por rasgos de carácter “fuera de lo común”, serían las “verdaderas” razones de su supervivencia. De manera implícita, la cuestión de la importancia de la educación de los niños parece aquí subestimarse. Pues ¿qué sería el conocimiento de la selva sin la fuerza vital, el impulso, la intención y la capacidad de tomar las riendas de la mayor de los hermanos? Todo sucede como si su inmensa madurez y sus grandes cualidades de cuasi-adulta, le hubieran permitido “manejar” la situación a la manera de un líder, es decir, finalmente, como lo habría hecho el presidente o el ministro que emplearon estas palabras...

La posición de las organizaciones amerindias moviliza un registro interpretativo ligeramente diferente, que no excluye por ello a las demás. La supervivencia de los niños está vinculada ante todo a su “condición indígena”, es decir, a sus conocimientos y prácticas del bosque desde su existencia *in utero*. Según lo señalado por la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de Colombia (OPIAC)¹¹: “La supervivencia de los niños es una muestra del conocimiento relacionado

con el entorno natural de vida, el cual se enseña desde el vientre de la madre". Más tarde, mediante el aprendizaje diario, resumido bajo el término "cultura" o "educación indígena", los niños desarrollan un dominio concreto del entorno¹². Personalidades de las organizaciones amerindias explican el concepto de la siguiente manera:

"Son niños criados en la selva, y la mamá y el papá tenían mucha experiencia en ello, porque el paisano enseña a los niños la educación tradicional. Ellos van a la escuela y en la casa aprenden del manejo de la selva, de la andanza, qué frutas son comestibles y todo lo de la supervivencia" (Gilberto, Guardia Indígena)¹³.

Los miembros del entorno de los niños (abuelos, tíos y tías, sin especificar nunca las relaciones de parentesco) abundan en este sentido, y participan en esta educación. Damarys Mucutuy, la tía de los niños, declara: "Lesly sabía qué frutas no podía comer. Porque muchas son venenosas en el bosque". ¹⁴Por lo tanto, Lesly protegió a sus pequeños hermanos y hermanas, de acuerdo con el principio de "coeducación", fundamental en la educación indígena. Las mismas fuentes señalan detalles logísticos específicos en apoyo de esta perspectiva. Los niños, por ejemplo, envolvieron sus pies en tiras de tela para no lastimarse; siguieron y observaron a los monos para ver lo que comían; caminaron zigzagueando, en círculos alrededor del avión, en un radio de menos de 5 km, y no "erraron" como ha sido reportado inexacta y despectivamente por los medios de comunicación.

Sin embargo, esta "condición indígena", manifestada en la educación y reivindicada por las organizaciones amerindias así como por el entorno de los niños, no excluye del todo las dimensiones "milagrosas" del episodio. En el mensaje grabado que envía a sus nietos desde los helicópteros (ver nota 3 arriba), la abuela, Fátima, ¿acaso no los encomienda a Dios, que es el único que "sabe" sus angustias? Citando un versículo del Evangelio de San Mateo (24, 36), ella parece encomendar los niños a Dios, que es el único que conoce los corazones y el tiempo o el desenlace de los acontecimientos¹⁵. Para otros miembros de la comunidad uitoto, el milagro, si efectivamente existe, no se basa en la intervención divina, sino en la intercesión de una tortuga terrestre (*Chelonoidis carbonaria* o tortuga morrocoy de patas rojas). Es una especie de tortuga comúnmente domesticada en la región (Paramo y Galvis 2010) y, por lo tanto, acostumbrada a la presencia humana, *a fortiori* para los niños. La historia fue publicada por el *Journal du Dimanche* y uno de los diarios más importantes de Colombia, *El Universo*¹⁶:

"Con emoción, otro miembro del equipo reportó haber recibido una señal de la naturaleza antes de encontrar a los milagrosos: 'Media hora antes, encontramos una tortuga en el camino. Según las creencias de nuestros ancianos, si encontramos una tortuga, podemos pedirle un deseo, y ese deseo se hará realidad. Le dije 'Encuétrame a los niños', aunque quisiéramos comérmola después. Cuando encontramos a los niños, la dejamos, solo pensábamos en los pequeños".

"Los ancianos nos decían que si [le] pedíamos un deseo [a la tortuga], se haría realidad. Y encontramos esta morrocoy [nombre local de la tortuga] en el camino (...), la tomé (...) y le dije 'me entregarás los niños' (...) No tardamos más de media hora. Recorrimos unos 400 metros y alcanzamos el objetivo".

Estos dos microeventos, que se refieren a diferentes universos religiosos o simbólicos, muestran que existe una cierta porosidad entre los registros interpretativos aducidos por las organizaciones amerindias y los parientes de los niños para explicar su supervivencia. Lejos de ser radicalmente contrapuestos, se complementan y refuerzan mutuamente. Un pasaje de la revista *Géo* ilustra la

complementariedad de estos registros:

“Mientras muchos líderes católicos se maravillan ante tal milagro, Alex Rufino, un experto indígena entrevistado por BBC Mundo, dijo que, en su opinión, este final feliz se debió principalmente a la ‘conexión espiritual’ que el pueblo uitoto tiene con la naturaleza. ‘Hay energías antiguas en la selva a las que los pueblos indígenas se refieren. Es difícil de entender, pero es una buena oportunidad para aprender de las diferentes visiones del mundo’¹⁷”.

Un colega antropólogo, Eliran Arazi, recogió el testimonio de una pariente cercana de los niños sobre la fuerte intrincación de estas diferentes visiones del mundo en la educación local¹⁸. Por último, parece que no se excluyen los elementos de religiosidad cristiana y amerindia movilizados durante el rescate de los niños: “más bien al contrario, se fortalecen como parte del proceso más amplio de dominar el conocimiento ‘útil’ en el bosque, en la misma categoría que el aprendizaje sobre las plantas comestibles u otros peligros. De forma que su conocimiento de elementos más ‘espirituales’ (según la perspectiva occidental), como la oración, el uso de mitos o entidades sagradas, es indudablemente constitutivo de su *agency*” (*comentarios de Raphaël Colliaux, postdoctorante en antropología, quien amablemente ha leído y comentado este texto*).

Como conclusión: la “agentividad militante” de los niños uitoto

Cabe destacar que la larga cobertura mediática de este suceso, que yo sepa, nunca mencionó la noción de agentividad. Su empleo permanece, después de todo, limitado al campo académico y no cala en el lenguaje corriente como, por ejemplo, las nociones de “vulnerabilidad” (Brodiez-Dolino 2016)¹⁹ y “resiliencia”. En sentido estricto, la agentividad no es (¿todavía?) un término popular, es decir, una *buzzword* que suscite una gran cobertura mediática.

Por lo tanto, no existe una oposición estricta entre los registros de interpretación formalmente contruidos destinados a defender uno en lugar de otro; hay más bien confrontación o “controversia” en el sentido de Cyril Lemieux (2007). En este caso, se trata de “procesos de disputa” (*disputing process*) que pueden ocurrir en todos los niveles de la sociedad, incluso en la opinión pública. Combinan elementos tomados de creencias, imaginación, conocimiento científico, preguntas actuales o imperativos de comunicación. Estas controversias, que por definición son compuestas y evolutivas, revelan divisiones, “relaciones de poder”, “posiciones institucionales” o “redes sociales” más profundas, no inmediatamente perceptibles a la observación.

En este sentido, la versión documental del suceso, producida en noviembre de 2024 por la plataforma internacional *Netflix*, juega todas las cartas²⁰.

Dicho esto, ¿qué se puede aprender de lo que yo llamaría la “controversia de uitoto”?

Hay que señalar que los niños uitoto vivieron una situación de extrema vulnerabilidad y que demostraron una resistencia, resiliencia, iniciativa y creatividad fuera de lo común para sobrevivir a un accidente aéreo y luego a cuarenta días en la selva amazónica: la hazaña es tanto más notable cuanto que la selva tiene una gran connotación negativa en el imaginario. Para los creyentes, la intercesión de Dios explica el milagro de la supervivencia; para los políticos y los militares, la hazaña radica en las “cualidades morales” y la combatividad natural de los niños; para los antropólogos y las ONG, la educación en la atención explica, en gran medida, la capacidad de supervivencia de los niños; para las organizaciones amerindias y los miembros de la comunidad uitoto, por último, la

supervivencia de los niños es consubstancial con los valores, las intercesiones divinas y simbólicas, y un modelo de educación a través del aprendizaje de la vida en el bosque.

En otro nivel más teórico, estos diferentes registros interpretativos ilustran las controversias en torno a la noción de agentividad del niño. De hecho, esta es criticada debido a los usos a veces “fuera de contexto” que se hacen de ella, especialmente por las corrientes más occidentocéntricas de los *Childhood Studies* (Lancy 2012; Delalande 2014). Sin embargo, en la medida en que las “capacidades” de los niños se sitúan siempre en el tiempo, el espacio, la cultura, y más ampliamente en el campo social, parece más relevante, como propone Élodie Razy (2019), distinguir la agentividad, como categoría analítica, de sus diversas definiciones émicas. Esta operación evita la confusión y podemos entonces hablar de “culturas locales de la *agency*” que se cruzan, se oponen o coexisten, a veces ignorándose unas a otras. Lejos de la imagen idílica y engañosa del niño cuasi autónomo, liberado de los adultos, dueño de sus elecciones, el ejemplo de los uitoto permite esclarecer y matizar los mensajes difundidos por los medios de comunicación. Sería reductivo, e injusto, atribuir la supervivencia de los niños exclusivamente a una acción ajena a ellos; como lo sería también afirmar que se basaron únicamente en sus “capacidades”, sus “valores” o sus cualidades “naturales” para sobrevivir.

Una de las “culturas locales de la *agency*”, en este caso la visión uitoto de la agentividad, parece encontrarse en algún punto entre estos dos polos permeables. Esta visión a su vez apunta a lo que yo llamaría una forma de “agentividad militante”, una declinación local de agencia donde la connotación política, cultural y social subyacente sería más pronunciada que en otros modelos de agentividad. Como Julie Delalande nos recuerda sobre la agentividad y el agente infantil: “Un niño es agente cuando un adulto (ciudadano y/o investigador) reconoce su capacidad de actuar y lo autoriza a ejercer su poder de actuar sobre su entorno. En este caso, la agentividad militante sería el reconocimiento, por parte de los adultos, de la agentividad ejercida por los niños uitoto, y por tanto del universo cultural en la que se fundamenta. Más allá del reconocimiento del modelo de educación que hace posible la agentividad infantil, también sería la expresión, más profunda e invisible, de la búsqueda del reconocimiento de un modo de vida y de las luchas que los adultos llevan a cabo para defenderlo. La agentividad militante, en otras palabras, sería otra forma de hablar y de promover los derechos de los pueblos autóctonos, de conservar y salvaguardar la biodiversidad, o incluso la tierra y la cultura. Por lo tanto, su efectividad política sería tanto más fuerte como lo son los niños, las “generaciones futuras de carne y hueso” (Suremain y Razy 2022), quienes son los portadores.

En un programa televisivo titulado “Operación milagro”, uno de los líderes de la Guardia Indígena que encontró a los niños continuó el debate trazando un paralelismo entre el rescate de los “niños de la montaña” y el que está pendiente: el de los “niños de la calle”. Al centrarse en estos últimos, que han perdido todo su rumbo y se ven reducidos a la mendicidad, el guardia reconoce, implícitamente, que están desprovistos de agentividad, a diferencia de los primeros, los niños uitoto. Al hacerlo, el líder recuerda a toda la nación las expectativas, esperanzas y demandas de las organizaciones y comunidades amerindias frente a problemas políticos, sociales y culturales que al mismo tiempo son estructurales, urgentes y violentos.

Referencias citadas en el texto

Bibliographie

BRODIEZ-DOLINO A. 2016 « Le concept de vulnérabilité », *La vie des idées*. URL : <https://lavedesidees.fr/Le-concept-de-vulnerabilite>

DELALANDE J. 2014 « Le concept d'enfant acteur est-il déjà périmé ? Réflexions sur des ouvertures possibles pour un concept toujours à questionner », *AnthropoChildren* 4: <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1927>

DE MEYER M. 2018 « Tim Ingold, l'anthropologie comme éducation », *Lectures*. URL: <https://journals.openedition.org/lectures/24744>

ECHEVERRI J.A. 1997 « People of the center of the world. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon », tesis de filosofía, New York : The Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research.

GARCIA RODRIGUEZ O.I. 2018 « *Rafue Itel !* Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne) », Tesis de antropología. Paris : EHESS.

GASCHÉ J. 1972 « L'habitat witoto : 'progrès et tradition' », *Journal de la société des Américanistes* 61 : 177-214. URL : https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1972_num_61_1_2117

JAMES A.L. & JAMES A.D. 2008 *Key Concepts in Childhood Studies*. London : Sage.

LANCY D. 2012 « Unmasking children's agency », *AnthropoChildren* 2. URL : <http://popups.ulg.ac.be/AnthropoChildren/document.php?id=1253>

LEMIEUX C. 2007 « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire interculturelle* 25(1) : 191-212. URL : <https://shs.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-191?lang=fr>

PARAMO P. & GALVIE C.J. 2010 « Conceptualizaciones acerca de los animales en niños de la sociedad mayoritaria y de la comunidad indígena Uitoto en Colombia », *Folios* 32 : 111-124. URL : http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-48702010000200007

RAZY E. 2019 « Bébés de l'anthropologie, anthropologie des bébés ? Une longue quête si nécessaire », *L'Autre* 20(2) : 131-142.

SUREMAIN (de) Ch.-É. & RAZY É. 2022 « Les 'enfants cachés' des générations futures et de la patrimonialisation (Mexique et France) », *In Situ* 3.

URL : <https://journals.openedition.org/insituarss/1782>

Otras referencias

DENEVAN W.M. Y PADOCH C. 1987 *Swidden-Fallow Agroforestry in the Peruvian Amazon*. Nueva York : New York Botanical Garden.

DUSSAN E.R. 1987 « Etnografía de los grupos indígenas contemporáneos », *In Colombia amaiónica* (Villegas Jiménez B. ed.) : 237-273. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia-Fondo FEN Colombia.

EDEN M.J. & ANDRADE A. 1987 « Ecological Aspects of Swidden Cultivation among the Andoke and

Witoto Indians of the Colombian Amazon », *Human Ecology* 15 : 339-359.

MURDOCK G.P. 1934 « The Witotos of Northwestern Amazonia » (451-474), In G.P. Murdock (ed.) *Our Primitive Contemporaries*. Nueva York : Macmillan.

STRIVAY L. 2006 *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*. Paris : Gallimard.

WHIFFEN T.W. 1915 *The North-West Amazons : Notes of Some Months Spent among Cannibal Tribes*. Londres y Nueva York : Constable & Co.

Notes

1 Según la ONIC (*Organización Nacional Indígena de Colombia*), el pueblo uitoto tiene unos 6000 miembros repartidos por Colombia y Perú (<https://www.onic.org.co/pueblos/1125-muinane>). Los uitoto se subdividen en diferentes clanes, entre los que se incluye el de los niños (chukiki: “acronym formed by the initial syllables of the names of the three confederated clans: Chuumójo (Worm), Killéllimijo (Pineapple), and Kiimijo (Drum) » (Echeverri 1997 : 113)” (Echeverri 1997: 113). Véase también Gashé (1972) sobre las autodenominaciones dentro del grupo “witoto”.

2 Wilson fue galardonado con una medalla *post mortem*, quedando inmortalizado en una fachada de la sede del Comando Conjunto de Operaciones Especiales (CCOES): <https://lesjours.fr/obsessions/enfants-perdus-colombie-amazonie/ep7-que-deviennent-les-enfants/>

3 El mensaje grabado es el siguiente: “Les pido un favor, que yo soy su abuelita Fátima, ustedes me entienden. Tienen que estar quietos. Los están buscando. Escuchen el micrófono, estén parados, para que ellos los traigan. Si se sienten angustiados, solo mi Dios lo sabe.” (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65852541>)

4 No pude encontrar los videos originales grabados por la Guardia Indígena local, compuesta por rescatadores de varias comunidades. Aparecen extractos del rescate en varios videos editados después. Véase por ejemplo: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=vid%C3%A9o+sauetage+enfants+uitoto#fpstate=ive&vld=cid:0880d35b,vid:2VXgyF7boXw,st:0>

5 Véase por ejemplo Vatican News: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2023-06/un-milagro-y-un-signo-para-que-colombia-piense-en-la-vida.html>. Sabemos que la comunidad de la que provienen los niños es en su mayoría evangelista: https://www.bfmtv.com/international/amerique-latine/colombie/enfants-rescapes-en-colombie-une-proche-raconte-comment-ils-ont-survecu-dans-la-jungle_AN-202306130359.html

6 Véase <https://www.la-croix.com/Monde/Colombie-enfants-miracles-grace-leur-connaissance-jungle-2023-06-12-1201271197>

7 Véase <https://www.philomag.com/articles/les-enfants-sauvages-de-colombie-un-aveu-sur-la-nature-humaine>

8 Véase <https://theialab.fr/savoir-faire/leducation-par-lattention/>

9 <https://www.ouest-france.fr/monde/colombie/cette-petite-est-merveilleuse-les-enfants-perdus-en-colombie-ont-survecu-grace-a-lesly-lainee-f2baf876-07c3-11ee-a19e-ac1a552ea695>

10 <https://www.leparisien.fr/faits-divers/un-veritable-miracle-en-colombie-comment-les-quatre->

[enfants-ont-ils-survecu-dans-la-jungle-
pendant-40-jours-10-06-2023-BKMALMZSCZANNDP7YUR5G2D3PY.php](https://www.epe.es/es/internacional/20230611/sabiduria-indigena-ayudo-sobrevivir-ninos-88560152)

11 “La supervivencia de los niños es una muestra del conocimiento relacionado con el medio natural de vida, el cual se enseña desde el mismo vientre de la madre”: <https://www.epe.es/es/internacional/20230611/sabiduria-indigena-ayudo-sobrevivir-ninos-88560152>

12 Este principio coincide con los análisis de la historiadora de Lucienne Strivay sobre las capacidades de adaptación de los “niños salvajes”: “Aunque estos niños no pueden decirnos lo que es el hombre de la naturaleza, nos revelan la asombrosa capacidad del pequeño hombre para adaptarse, para manejarse en un entorno hostil y para adquirir ciertos comportamientos animales mientras desarrollan habilidades en la comunicación no verbal” (<https://www.philomag.com/articles/les-enfants-sauvages-de-colombie-un-aveu-sur-la-nature-humaine>).

13 <https://www.elspectador.com/colombia/mas-regiones/a-los-cuatro-ninos-desaparecidos-los-salvo-su-crianza-indigena/>

14 Véase <https://www.geo.fr/environnement/enfants-sauves-en-colombie-comment-la-culture-indigene-uitoto-les-a-aides-a-survivre-amazone-chasse-peche-cueillette-215176>

15 “En cuanto a aquel día y aquella hora, nadie los conoce, ni siquiera los ángeles del cielo, ni siquiera el Hijo, sino solo el Padre, y solo él” (<https://www.aelf.org/bible/mt/24>).

16 Véase <https://www.lejdd.fr/international/colombie-les-premiers-mots-des-quatre-enfants-retrouves-apres-40-jours-derrance-dans-la-jungle-136722> y <https://www.eluniverso.com/noticias/internacional/una-tortuga-le-cumplio-el-deseo-a-los-rescatistas-y-de-inmediato-aparecieron-los-ninos-perdidos-por-40-dias-en-la-selva-colombiana-nota/>

17 Véase <https://www.geo.fr/environnement/enfants-sauves-en-colombie-comment-la-culture-indigene-uitoto-les-a-aides-a-survivre-amazone-chasse-peche-cueillette-215176> y, para el artículo de BBC News Mundo: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65869230>

18 Véase <https://theconversation.com/how-traditional-indigenous-education-helped-four-lost-children-survive-40-days-in-the-amazon-jungle-207762>

19 Según una encuesta realizada por el autor, “el término ‘vulnerabilidad’ continúa, de forma lenta pero segura, su propagación social, hasta el punto —y esto es bueno— de cuestionar a un número creciente de actores. De hecho, se ha vuelto omnipresente en los medios de comunicación, los informes y los comunicados de prensa de asociaciones o academias, como lo ilustra la curva de sus apariciones enumeradas en Google Scholar”.

20 El documental, titulado *Los niños perdidos*, pone mucho énfasis en la exitosa colaboración entre las fuerzas armadas y los equipos de rescate indios, que fue difícil al principio debido a la anterioridad del conflicto armado. También es interesante ver que el episodio de la “tortuga” se reserva para resaltar el conocimiento chamánico que puso a estos mismos equipos en el camino de los niños. Finalmente, el documental se centra poco en temas de educación y más en la coordinación de actores adultos.

Enseigner l'enfance à travers le prisme de l'anthropologie des âges de la vie

Muriel Champy

Muriel Champy : Aix-Marseille Université, Institut des Mondes Africains (IMAF) et Centre d'Excellence Mines et environnements Miniers (CEA-MEM), Institut National Polytechnique Houphouët-Boigny (INP-HB) de Yamoussoukro, muriel.champy@univ-amu.fr, <https://imaf.cnrs.fr/spip.php?article2911>

Proposer une contribution dans la rubrique « Enseigner & Apprendre l'anthropologie des enfants et de l'enfance » de la revue *AnthropoChildren* n'est pas, pour moi, un exercice évident. Mes travaux de recherche sur les trajectoires de jeunes vivant dans la rue à Ouagadougou (2022) ont en effet plutôt consisté à me libérer du prisme de « l'enfance ». Je souhaiterais ici exposer ce qui m'a amenée à prendre mes distances avec le champ de « l'anthropologie de l'enfance » et à inscrire mes recherches plutôt dans le champ de « l'anthropologie des âges de la vie », appréhendés comme un continuum, ainsi que me l'a enseigné ma directrice de recherche, Anne-Marie Peatrik, spécialiste des sociétés à systèmes de classes d'âge et de générations en Afrique de l'Est (1995, 1999, 2003).

Pour éviter tout malentendu, je tiens à préciser d'emblée que je ne remets aucunement en question la pertinence du champ de l'anthropologie de l'enfance, qui vise à documenter de façon comparative et en contexte, la diversité des expériences enfantines, leurs relations avec leur entourage et leur place dans la société, de façon à contribuer à la compréhension anthropologique de ce que signifie l'enfance. Le prisme de l'enfance a cependant posé pour moi différents problèmes, au point que j'ai décidé d'abandonner ce terme pour décrire les expériences des « enfants de la rue » – que je préférerais qualifier de « jeunes » lorsqu'il s'agissait de les classer dans une catégorie d'âge. Fournissant une partie du matériau de mes enseignements, ces recherches ont surtout déterminé mon positionnement intellectuel vis-à-vis de l'anthropologie de l'enfance, donc ma façon de l'enseigner.

Tel que je conçois l'enseignement de l'anthropologie – qui ne vise fort heureusement pas qu'à former des anthropologues ! – mon objectif est surtout de bousculer les idées préconçues, d'apprendre à interroger ce qui paraissait jusqu'ici évident, afin de faire comprendre et de faire accepter qu'il existe de nombreuses façons d'être humain et de faire société. Pour le cas qui nous occupe, mon objectif pédagogique est de faire comprendre que l'enfance n'est pas une catégorie universelle, qui pourrait être définie en soi, mais qu'elle existe toujours en relation, en contexte et dans le temps. Il s'agit plus particulièrement : (i) de montrer que l'âge tel que nous le concevons aujourd'hui en France est le fruit d'une politique de contrôle étatique et d'une bureaucratie des âges qui n'a rien de « naturel » ; (ii) de donner aux étudiants des outils permettant de distinguer les différentes strates de l'âge, une notion fluide et polysémique ; et (iii) de remettre en cause le « grand partage » entre enfance et âge adulte, largement imposé par la pratique légale, en interrogeant les jugements moraux qui sous-tendent notre appréhension de l'enfance. Ainsi, mon enseignement cherche à inscrire l'étude de l'enfance dans une anthropologie des âges de la vie et des relations intergénérationnelles.

Mesurer son âge n'a rien de « naturel »

Afin d'expliquer mon cheminement intellectuel autour de ces questions, je partirai de mes premières expériences au Burkina Faso au tournant des années 2010 qui, pour l'anthropologue viscéralement empiriste que je suis, constituent également le point de départ de mes enseignements, ici sous forme de cours magistraux, d'abord à l'université de Nanterre où j'ai été formée, puis à Aix-Marseille Université où j'ai été recrutée en 2018.

À Ouagadougou, il s'est avéré que ceux qu'on appelle « enfants de la rue » avaient entre 10 et 45 ans. En fait, la moitié des « enfants » de la rue étaient majeurs mais, contrairement aux mineurs dont ils partageaient le mode de vie, ils n'avaient plus droit au soutien et à l'accompagnement des institutions caritatives. En revanche, ils avaient tous rejoint la rue durant leur adolescence ou

préadolescence, entre 10 et 19 ans et, dans la grande majorité des cas, entre 13 et 16 ans. Alors que les profils sociologiques et familiaux de mes interlocuteurs étaient d'une grande diversité, l'âge apparaissait comme le facteur déterminant de leurs trajectoires d'entrée et de sortie de la rue. Par ailleurs, ils cherchaient à se présenter comme des aventuriers « à la recherche de l'argent », partis « faire leur jeunesse » dans les rues de la capitale, non comme des enfants en demande de protection et d'encadrement. Or, le prisme de l'enfance occultait ces aspirations. Je décidai donc d'utiliser la catégorie *bakoroman*, l'expression qu'ils utilisaient parfois pour s'autodésigner, plutôt que celle d'« enfant de la rue », qui est celle employée par l'aide internationale. Le statut de mineur ou de majeur était pertinent uniquement pour analyser le rapport des *bakoroman* aux institutions, qu'elles soient caritatives ou répressives.

Le choix, par les institutions internationales et la plupart des États, de l'anniversaire des 18 ans comme seuil entre enfance et âge adulte est en fait assez récent – il est d'ailleurs en contradiction avec les découvertes de l'imagerie médicale et des neurosciences, qui s'accordent aujourd'hui sur le fait que le cerveau atteint son mode de fonctionnement « adulte » plutôt autour de 25 ans (Kilicel *et al.* 2021). Jusque dans les années 1960, la majorité des pays qui avaient légiféré sur la question situaient le passage à l'âge adulte plutôt entre 20 et 25 ans. C'est seulement suite aux soulèvements de la jeunesse dans les pays occidentaux à la fin des années 1960 que l'âge de 18 ans a progressivement été adopté par la majorité des pays. Bien que nous l'ayons largement oublié, cet âge semble avant tout avoir été retenu en raison de sa correspondance avec la fin de la scolarité « normale », résultat de la nouvelle politique de scolarisation de masse. La définition légale de l'enfance qui s'est imposée au niveau international aurait donc implicitement été calquée sur la période de l'apprentissage scolaire conforme aux standards occidentaux (Champy 2022 : 14).

Au tournant des années 2010, quelle était la valeur de cette définition dans un pays comme le Burkina Faso où, d'après le recensement de la population de 2006, 71 % de la population âgée de plus de 6 ans n'était jamais allée à l'école et où 20 % n'avait fréquenté que l'école primaire (Kobiane & Bougma 2009 : 58). Dans ce contexte, quelle était la légitimité de distinguer les « enfants de la rue » selon qu'ils aient ou non atteint 18 ans, c'est-à-dire selon qu'ils aient ou non un âge où ils devraient être à l'école ? Qui plus est, quelle était la validité de ce critère de définition dans un pays où seulement 59,2 % des enfants – de moins de 18 ans donc – possédaient un acte de naissance permettant de certifier leur âge, soit 93,3 % en milieu urbain et 51 % en milieu rural (Sie Tioye & Bahan 2009 : 73) ? Lorsque les individus ressentent par la suite la nécessité d'établir des documents d'identité, il arrive que plus personne ne se souvienne de leur année de naissance exacte – et encore moins du jour. Dans d'autres cas, la date est volontairement altérée afin par exemple de pouvoir profiter d'aides sociales, cacher une scolarisation tardive ou participer à un concours de la fonction publique¹ ; ou fortuitement altérée par une administration défaillante. Pour toutes ces raisons, même ceux qui possèdent une pièce d'identité ne connaissent pas pour autant leur âge « par cœur », d'autant plus que cet âge peut varier selon le document consulté, mais aussi selon qu'on choisit de se référer aux documents d'identité ou qu'on sollicite plutôt l'avis des parents de l'intéressé.

De fait, compter son âge jour après jour et en faire l'un des premiers déterminants de notre identité n'a rien de « naturel ». Je commence parfois mon enseignement en attirant l'attention de mes étudiants sur le fait qu'après le prénom, c'est généralement la première question que nous posons aux enfants en France, très tôt socialisés à l'importance de l'âge, au point qu'ils semblent ressentir le puissant enjeu identitaire véhiculé par leur réponse lorsqu'ils annoncent fièrement « quatre ans et

demie ! ». En contrepoint, je raconte à mes étudiants abasourdis qu'au Burkina Faso, nombre de mes interlocuteurs ne connaissaient pas leur âge et, comme je viens de l'indiquer, que c'était loin d'être spécifique aux enfants de la rue ! Lorsque je leur demandais leur âge, il arrivait régulièrement que ceux qui en possédaient une sortent leur pièce d'identité afin de lire consciencieusement – ou me demander de lire – la date de naissance qui y était inscrite. D'autres coupaient court à la question en me disant, sur le ton de l'évidence, qu'ils « ne connaissaient pas les papiers [qu'ils ne savaient pas lire] » ou qu'ils « n'avaient pas fréquenté [l'école] ». Implicitement, ils exprimaient leur manque de familiarité avec l'univers de papier de la bureaucratie administrative : cette façon de mesurer l'âge était étrangère à leurs rapports sociaux quotidiens. Cela ne signifiait pas que l'âge était pour eux sans importance, bien au contraire. Leurs interactions étaient en effet largement déterminées par les rapports d'ânesse et d'antériorité, et par les règles de respect et de préséance afférentes.

Apprendre à distinguer les différentes strates de l'âge individuel

Pour lutter contre notre tendance à naturaliser l'âge, marquée d'un ethnocentrisme inconscient, j'invite les étudiants à distinguer différentes dimensions de l'âge. Celles-ci, parfois se cumulent, parfois se conjuguent, parfois se contredisent, assurant aux individus une marge de manœuvre et une variabilité des statuts en fonction des interlocuteurs et des circonstances. Loin du monolithisme de l'opposition entre « mineurs » et « majeurs », héritée du champ légal, ce n'est qu'en appréhendant simultanément ces différentes dimensions de l'âge que l'anthropologue pourra comprendre de façon dynamique les représentations et les pratiques individuelles et relationnelles associées à l'âge, et pour le cas qui nous occupe ici, à l'enfance.

L'âge calendaire² mesure les jours, les mois et les années écoulés depuis la naissance d'un individu. Sa précision chiffrée a séduit les politiques publiques et la science juridique, au point de constituer le compas exclusif des politiques de l'âge dans nos sociétés démocratiques. Il exige cependant l'existence d'un calendrier stable et commun, d'un système permettant de s'assurer que les individus sont déclarés à leur naissance et d'une bureaucratie qui empêche de modifier cet âge calendaire au cours de sa vie.

Ces conditions n'étant, comme je l'expliquais plus tôt, pas toujours réunies, l'âge calendaire peut différer de l'âge civil de la personne, celui qui figure sur ses documents d'identité. Ainsi, une personne peut être née il y a 15 ans, 7 mois et 20 jours (son âge calendaire), mais avoir une pièce d'identité qui indique qu'il aura 13 ans le 1^{er} janvier (son âge civil). L'âge civil, censé être identique à l'âge calendaire, est étroitement lié à la naissance de l'État moderne. Par le biais des projections démographiques, il a été l'instrument premier de l'affirmation de la puissance publique dans la vie privée des sujets, puis des citoyens (Peatrik 2003 : 20).

L'âge biologique qualifie les transformations physiologiques du corps humain au fil de son existence, telles que la croissance des os, la dentition, les capacités motrices et intellectuelles, la puberté, la maturation cérébrale, la sénescence, etc. Celles-ci ne se déroulent pas exactement au même rythme pour tous les individus, notamment pour les hommes et les femmes. Âge calendaire et âge biologique ne concordent donc pas mécaniquement, comme le savent bien ceux qui sont sommés de pratiquer des tests osseux pour déterminer l'âge des migrants isolés (Lendaro 2020). L'âge biologique détermine surtout l'âge qu'on vous prête, donc la façon dont on va interagir avec vous et les espaces auxquels on va vous autoriser ou refuser l'accès. Cet âge apparent peut être manipulé par le style vestimentaire et l'attitude corporelle : tandis que certains mineurs arrivent à entrer

en boîte de nuit, des majeurs à l'allure enfantine seront sommés de montrer leur pièce d'identité. Comme dans le cas des migrants dépourvus de papiers d'identité ou dont l'authenticité est mise en doute, cette dimension est particulièrement déterminante dans les interactions anonymes, par exemple dans l'espace public ou avec des inconnus, qui ne peuvent s'appuyer que sur l'apparence pour classer leur interlocuteur sur une échelle d'âge.

Enfin, l'âge social désigne le statut social lié à l'âge d'un individu. L'âge social se caractérise aujourd'hui principalement par des marqueurs statutaires socialement définis, tels que l'entrée à l'école, l'accès au logement, à l'emploi, la fondation d'une famille, l'accès à la grand-parentalité, la retraite, etc. De ce fait, la valeur de l'âge varie selon les espaces sociaux. Parmi ses camarades de l'école maternelle, à 5 ans, on est « un grand ». Et à 40 ans, on peut être un très jeune sénateur ou un très vieux footballeur. L'âge social était traditionnellement ponctué par des cérémonies spécifiques du cycle de vie, telles que le baptême, la circoncision, l'initiation, le mariage, etc. Selon Pierre Bourdieu, ces rites d'institution sont un « acte solennel de catégorisation qui tend à produire ce qu'il désigne » (1982 : 60). Ces actes sont performatifs : ils transforment le réel en agissant sur la représentation du réel du fait qu'ils changent les attitudes et les attentes des autres, mais aussi les comportements et les responsabilités que la personne se croit tenue d'adopter pour se conformer à ces représentations. Il me semble que le passage à la majorité constitue un exemple tout à fait saisissant de ces effets de performativité. Il naturalise une limite en fait arbitraire (le fait d'avoir 18 ans ou 17 ans et 354 jours) pour en faire une différence ontologique.

Ces quatre dimensions de l'âge permettent de qualifier l'âge sur le plan individuel, en valeur absolue. Mais en société, l'âge est avant tout un principe relationnel. Par ailleurs, il est un principe mouvant. Pendant que tout le monde avance en âge au même rythme, certains naissent, d'autres meurent, faisant évoluer la position sociale d'âge des uns et des autres vis-à-vis de leur entourage. Ceci est d'autant plus frappant dans les sociétés où l'âge calendaire est relativement absent et où l'âge civil est encore largement discrétionnaire. Ici, on ne connaît pas forcément son âge mais on sait exactement qui est né avant qui. Dans cet univers de pensée, on n'est donc pas en soi « enfant » ou « adulte ». Il n'y a pas d'un côté les « aînés », de l'autre les « cadets » : on est toujours simultanément l'aîné des uns et le cadet des autres. Au fil des années, l'individu a de moins en moins d'aînés et de plus en plus de cadets ; il acquiert ainsi une position d'autorité toujours plus étendue. Par ailleurs, tout individu peut légitimement représenter son groupe s'il est le membre le plus âgé présent (Kopytoff 1971), indépendamment de son âge calendaire. L'aïnesse, comme la séniorité, font appel au principe de l'antériorité qui génère une hiérarchisation. Mais tandis que l'aïnesse est d'inspiration monarchique (l'antériorité de naissance est insurmontable), la séniorité est démocratique (le passage du temps permet d'élever son statut, il suffit d'attendre son tour) (Balandier 1985).

L'âge relationnel se déploie selon deux niveaux. D'abord, selon l'ordre des naissances (aïnesse) : X est né avant Y. Le plus souvent, l'antériorité confère du pouvoir. Au Burkina Faso, un jeune de 12 ans peut « envoyer son petit » de 8 ans, qui sera en principe tenu d'arrêter ses activités pour lui obéir, réaliser une commission qui lui prendra la journée. Ensuite, selon l'ordre des générations (séniorité), qui comprend lui-même deux dimensions. La génération familiale est liée à la reproduction sociale et à l'engendrement. Elle distingue la génération des grands-parents, des parents, des enfants, des petits-enfants. Ainsi, même si la quatrième épouse de mon père est plus jeune que moi, je devrais la traiter comme une mère, et l'appeler « maman ». Ce principe se prolonge également sur le plan symbolique : si une femme a l'âge d'être ma mère, je dois l'appeler « maman » et la traiter avec le même respect. Le dernier principe que j'invite à distinguer est celui

de l'antériorité générationnelle : si X est né avant Y, les enfants de X sont les aînés sociaux des enfants de Y, même si, du point de vue de l'ordre des naissances, certains fils de Y sont peut-être plus âgés. C'est pour cette raison que les frères aînés vont chercher à se marier et à avoir des fils avant leurs cadets : ils risquent sinon de perdre leur prééminence, du fait que leurs fils seront nés avant ceux de leur petit frère.

Les apories du « grand partage » entre enfants et adultes

Ainsi, ni l'idée que l'âge de 18 ans marquerait le passage à l'âge adulte ni l'équation opérée entre « enfant » et « mineur » n'ont l'évidence qu'on leur prête. Pourtant, la Convention Internationale des Droits de l'Enfant (CIDE) de 1989, qualifie automatiquement d'« enfant » tout individu âgé de moins de 18 ans. D'une efficacité pratique redoutable, cette nouvelle définition de l'enfance structure largement l'action politique, la pratique juridique, la médecine et même la recherche en sciences sociales, au point de redessiner progressivement les imaginaires sociaux concernant l'enfance. Le dualisme entre enfants et adultes a pourtant tendance à oblitérer les différences entre enfants de différents âges en même temps qu'à occulter les ressemblances frappantes entre « enfants » plus âgés et adultes (Skolnick 1975 : 43). Pour revenir au cas des migrants isolés, il est ainsi étonnant de constater à quel point la critique se concentre sur la défiance des agents de l'État vis-à-vis des migrants se déclarant mineurs et non sur la légitimité de fonder sa politique d'accueil sur le critère de l'âge – ici impossible à déterminer avec certitude, et de ce fait doublement arbitraire. Alors qu'ils ont tous sensiblement le même âge, les uns bénéficieront idéalement d'un titre de séjour, d'un soutien financier et d'une aide à l'insertion professionnelle tandis que les autres seront expulsés du territoire *manu militari*. De la même façon, les enfants pris en charge par l'Aide Sociale à l'Enfance (ASE) se retrouvent largement livrés à eux-mêmes le jour de leurs 18 ans – même si des dispositifs commencent à être mis en place pour limiter ces drames. Du fait de cette rupture brutale, un sans-domicile fixe sur quatre serait issu de l'ASE, selon un rapport de 2019 de la Fondation Abbé-Pierre.

Du point de vue épistémologique, ce grand partage entre deux catégories d'humains que seraient les enfants et les adultes, objets de déclarations de droits distinctes, pose fondamentalement problème en anthropologie, dont l'éthique disciplinaire s'est structurée autour du privilège accordé dans l'enquête aux représentations et aux catégories *emic*, c'est-à-dire celles de nos interlocuteurs. La pluralité est ici la norme. En documentant l'expérience de l'enfance à travers les époques (Ariès 1960 ; Néraudau 1984 ; Zelizer 1985 ; Shahar 1990, Bonnet, Rollet-Echalier, Suremain 2012) et les groupes culturels (Rabain 1979, 2003 ; Lallemand & Le Moal 1981 ; Razy 2007 ; Lancy 2008), la recherche empirique a montré que l'enfance était une catégorie historique socialement construite, chargée de normes et de représentations culturellement situées. Les Gouro de Côte d'Ivoire (Haxaire 2003), les Austronésiens de Taiwan (Cauquelin 1995) ou les Mossi du Burkina Faso (Badini 1994) distinguent différentes étapes au sein de l'enfance, dont ils semblent d'ailleurs situer la fin plutôt autour de 12 ans. Les différents âges de l'enfance sont établis en fonction de critères propres à chacune de ces sociétés, ayant trait au développement physiologique, aux aptitudes, à l'activité sexuelle ou à l'entrée dans le cycle initiatique. En revanche, une personne qui reste sous la tutelle de ses parents, et qui n'a pas fondé son propre foyer, peut être socialement traitée comme un enfant toute sa vie (Garcia Lam 2020). Fréquemment, les nourrissons sont considérés plus proches du monde des ancêtres, des génies ou des esprits dont ils sont issus (Bonnet 1988), au point d'en faire des intermédiaires rituels essentiels entre les mondes (Jolly 2013). Malléables et vulnérables aux influences extérieures, leur statut de personne humaine s'affirmera au fil des

années par l'éducation, le façonnement des corps (Erikson 2003) ou différentes opérations rituelles ou initiatiques.

Le rôle de l'anthropologie est de nous aider à prendre nos distances avec les prêts-à-penser moralisateurs qui nous amènent à juger, voire à condamner, au lieu d'essayer de comprendre. Or, de façon plus ou moins affirmée, certains chercheurs engagés dans le champ des *Childhood studies* semblent portés par une mission politique de protection de la vulnérabilité enfantine et de défense de leurs droits bafoués. Cet engagement politique et moral est particulièrement présent dans les études portant sur les « enfants de la rue ». David Lancy (2012) a dénoncé les effets délétères de ces « croisades », aussi bien pour la qualité de la recherche que pour le libre épanouissement des enfants qu'elles prétendent représenter. Il constate ainsi que les pratiques éducatives de la bourgeoisie occidentale, où l'agentivité enfantine prônée par la CIDE trouve ses origines, confèrent aux enfants une grande « efficacité » sociale, au sens où leur parole est traitée comme aussi digne et légitime que celle des adultes. Dans le même temps, la surveillance protectrice et le dressage constant dont ils sont l'objet restreignent dramatiquement leur « liberté » : nos « enfants-acteurs » sont servis, guidés et dorlotés par des parents qui scrutent et accompagnent leurs moindres faits et gestes. Dans d'autres sociétés et d'autres milieux sociaux, où les opinions et les désirs enfantins ne sont pas forcément reconnus, les enfants sont encouragés précocement à acquérir un vaste répertoire de compétences, à explorer leur environnement en autonomie, à endosser des responsabilités. Ils peuvent ainsi commencer à rembourser la dette de vie qui les rend redevables à l'égard de leurs parents et de la communauté qui les a mis au monde, mais aussi, pas à pas, se préparer à devenir les adultes responsables de demain. Alors que le travail des enfants est considéré politiquement comme immoral, voire criminel, les enfants et leurs familles font face à des injonctions paradoxales du fait que les institutions qui l'interdisent ne mettent pas en place les réformes qui leur permettraient de s'en passer tout en les excluant du droit du travail, rendant leur labeur plus précaire et moins rémunérateur (Lange 2007 ; Delalande 2014). De la même façon, l'idée que l'école représenterait la consécration du droit à l'insouciance infantile pourrait certainement être discutée, surtout lorsque les élèves se retrouvent, comme au Burkina Faso, dans une classe de cent élèves, à apprendre par cœur d'étranges leçons récitées dans une langue étrangère (le français) alors qu'il n'y a pas de quoi manger à la maison. Ces discours moralisants occultent un peu rapidement le fait que l'école vise aussi à former les citoyens productifs et disciplinés de demain – tout en libérant leurs parents, qui peuvent ainsi pleinement se consacrer à leur travail. Malgré un renversement rhétorique radical, l'enfance telle que portée par la bourgeoisie intellectuelle occidentale n'a peut-être jamais été autant caractérisée par la dépendance et l'irresponsabilité qu'à l'ère de l'enfant-acteur.

La protection de l'enfance est ainsi traversée par un paradoxe que l'on retrouve également dans les luttes pour la défense des droits des femmes : tout en affirmant que les femmes sont les égales des hommes en dignité et en droit, qu'elles ont les mêmes capacités que les hommes, l'éradication des injustices et des violences genrées qu'elles subissent met en avant une rhétorique victimaire et de protection qui vient parfois insidieusement saper d'égalité qu'elle entend promouvoir. Il est hélas difficile de défendre un agenda politique de dénonciation des injustices et de protection des droits sans glisser vers une forme souvent mal assumée de paternalisme. De plus, si l'approche synchronique constate une asymétrie fondamentale entre enfants et adultes, celle-ci s'efface dès lors qu'on adopte une approche diachronique et générationnelle des existences : un jour, les enfants seront à leur tour des adultes responsables, investis d'une mission de protection et de conseil vis-à-vis de leur progéniture. Alors que certains auteurs ont considéré que les enfants sont les

victimes des mêmes formes d'invisibilisation politique que les femmes ou les minorités ethniques (Mayall 2000 ; Hirschfeld 2002), il me semble que cette perspective occulte le fait que les enfants ont largement conscience que leur position subordonnée n'est que temporaire : s'ils la perçoivent généralement comme légitime, du moins comme acceptable, c'est parce qu'elle repose sur la certitude que leur tour viendra mécaniquement.

Enseigner l'âge comme un continuum relationnel

Pour toutes ces raisons, je privilégie un enseignement de l'anthropologie de l'enfance inséré dans une anthropologie des âges de la vie, telle que je l'ai enseignée à Nanterre puis à Aix-Marseille. L'anthropologie nécessite à mes yeux l'étude approfondie d'études de cas, nécessaires afin de familiariser les étudiants avec la complexité du réel. Le travail d'Éric Jolly (2003) sur le cycle de vie dogon s'est présenté comme un cas exemplaire pour les étudiants.

Au lieu de l'âge calendaire, les Dogons utilisaient jusque récemment une unité de mesure relationnelle, dans laquelle tous les enfants nés la même année étaient *gaaru-gaaru* ; trois *gaaru-gaaru* successifs formaient un *gigiri*. Ici, les individus ne pouvaient pas donner leur âge en termes absolus, uniquement se situer par rapport aux autres membres de la communauté. Ce système servait d'unité de mesure, notamment pour savoir quand pratiquer la circoncision, en principe lorsqu'on pouvait compter quatre *gigiri* après l'enfant, soit entre 12 et 14 ans – sauf si l'enfant était jugé trop chétif ou qu'il devait attendre l'initiation de son frère aîné, car la subir en même temps que lui en aurait fait son égal. Lorsqu'ils appartenaient au même *gigiri* ou à deux *gigiri* adjacents, deux Dogons s'appelaient mutuellement par leurs prénoms, au-delà, le cadet le désignait comme « aîné ».

Les nourrissons du lignage nés dans l'année étaient rasés par ordre de naissance, tous sexes confondus, par leurs parents utérins. À l'adolescence, les garçons initiés étaient opérés par ordre d'âge décroissant, cette fois tous lignages confondus, puis subissaient une retraite de 35 à 40 jours sous la surveillance des jeunes du *gigiri* précédent. Ils s'installaient ensuite dans une maison de célibataires. Trois ans plus tard, après avoir surveillé les membres d'une nouvelle promotion de circoncis, ils entraient dans l'association de culture, qui regroupait tous les hommes de 15 à 37 ans environ. Avec chaque nouvelle promotion de circoncis, toutes les autres se décalaient d'un rang et poussaient ainsi la plus ancienne vers la sortie. Composée d'un nombre invariable de classes d'âge échelonnées et hiérarchisées, chaque classe était en charge de tâches agricoles spécifiques. Une fois libérés de l'association de travail, les membres d'une classe d'âge ne devenaient pas pour autant des « hommes », statut qu'ils n'acquerraient qu'à la circoncision de leur premier fils. Statutairement, une certaine forme d'émergence individuelle était alors possible, après s'être débarrassés des corvées collectives assumées par les jeunes et avant d'endosser les responsabilités rituelles et politiques dévolues aux doyens de lignage et aux hommes les plus âgés du village.

Par contraste, l'excision, considérée comme l'équivalent féminin de la circoncision créait effectivement des promotions de fillettes de même âge. Celles-ci n'avaient cependant pas les mêmes caractéristiques que les classes d'âge masculines, notamment en raison de la précocité de l'excision (entre 4 et 6 ans), qui n'entraînait pas de changement de statut dans la mesure où la fillette excisée continuait à vivre et à travailler chez ses parents. Seuls quatre groupes d'excisées étaient membres de l'association de culture. Mais surtout, les jeunes filles en sortaient individuellement lorsqu'elles partaient s'installer chez leur mari, à partir de 21-22 ans. Les catégories d'âge féminines présentent ainsi des contours relativement flous, contrairement aux hommes qui bénéficient de

bornes précises comme la circoncision, la sortie de l'association de travail ou l'incorporation au « conseil des Anciens ». Cet exemple permet de démontrer que l'avancée en âge et les relations intergénérationnelles se mêlent à d'autres problématiques propres à chaque société, comme la division du travail ou la question du genre et que celles-ci sont largement façonnées culturellement, institutionnalisées par des règles et des rites visant à les naturaliser.

Comme exercice, et inspirée par les travaux d'Anne Muxel (2011), mes étudiants devaient réaliser un entretien de type « récit de vie » avec une personne âgée de plus de 70 ans, centré sur la question de l'évolution de son rapport à la politique, de l'enfance à aujourd'hui. Ils devaient ensuite m'en rendre la retranscription, précédée d'une analyse de quelques pages où ils veilleraient à analyser les opinions politiques et le (non)engagement de leur interlocuteur en distinguant notamment les effets des différentes strates de l'âge, les effets liés à la période (qui touchent toutes les générations, comme par exemple le développement d'Internet ou le renforcement de la menace terroriste) et les effets de génération (le fait d'avoir vécu les mêmes événements au même âge). Ainsi, s'intéresser à l'âge ne doit pas nous laisser oublier que ce n'est pas la même chose d'avoir 20 ans en 1968 ou en 2018. Sur le modèle de l'approche de Jacqueline Rabain (1979), l'autre exercice au choix consistait en une observation avec prise de notes de deux heures d'activités et d'interactions d'un enfant de moins de quatre ans, suivie d'une analyse.

Conclusion

À travers les époques et les sociétés, les âges de la vie participent d'une même interrogation humaine sur les mystères du temps qui passe. Ils touchent à la fragilité et au caractère éphémère de l'existence, à la naissance et à la mort, au fait de grandir et d'évoluer, à la question de la reproduction de la vie, à la nécessité d'assurer une descendance et de perpétuer le cycle des générations ; des problématiques universelles auxquelles chaque société vient proposer des réponses propres. L'avancée en âge constitue un continuum, où chaque période chevauche et prolonge la précédente ; comptant chacune ses joies, ses impossibilités, ses doutes et bien sûr, son agentivité. C'est dans sa version diachronique, et non synchronique, que l'anthropologie de l'enfance doit contribuer au nécessaire débat sur la place que nous devons accorder à nos enfances.

Bibliographie

ARIES Ph. 1975 [1960] *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris : Seuil.

BALANDIER G. 1985 *Anthropo-logiques*. Paris : PUF.

BONNET D. & POURCHEZ L. (eds.) 2007 *Du soin au rite dans l'enfance*. Paris : IRD Éditions.

BONNET D., ROLLET C. & SUREMAIN (DE) Ch.-É. (eds.) 2012 *Modèles d'enfances. Successions, transformations, croisements*. Paris : Archives contemporaines.

BOURDIEU P. 1982 « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la Recherche en sciences Sociales*, 43 : 58-63.

CHAMPY M. 2022 *Faire sa jeunesse dans les rues de Ouagadougou*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

DELALANDE J. 2014 « Le concept d'enfant acteur est-il déjà périmé ? Réflexions sur des ouvertures possibles pour un concept toujours à questionner », *AnthropoChildren* 4 : <https://popups.uliege.be/>

2034-8517/index.php?id=1927

ERIKSON P. 2003 « 'Comme à toi jadis on l'a fait, fait-le moi à présent...' Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil) », *L'Homme* 167-168 :129-152.

EYENGA G.M. 2024 « L'invention de 'l'âge Kumba'. Comment l'âge des individus est-il devenu dynamique au Cameroun ? », *Ethnologie française* 54(1) : 105-116.

HAXAIRE C. 2003 « Âges de la vie et accomplissement individuel chez les Gouro (Nord) de Côte-d'Ivoire », *L'Homme* 167-168(3-4) : 105-127.

GARCÍA LAM L. 2020 « La infancia de las cosas. Consideraciones acerca de la niñez de los pames septentrionales de Ciudad del Maíz, San Luis Potosí », *AnthropoChildren* 9 : <https://doi.org/10.25518/2034-8517.3464>

HIRSCHFELD L.A. 2002 « Why don't Anthropologists Like Children ? », *American Anthropologist* 104(2) : 611-627.

JOLLY É. 2003 « Aux files des âges. Classes d'âge et générations dans cinq régions dogon (Mali) », *L'Homme* 167-168(3-4) : 67-104.

JOLLY É. 2013 « Courir ou danser entre deux mondes. Les performances rituelles des enfants dogon (Mali) » (201-227), In M. Coquet & C. Macherel (éds.) *Enfances. Pratiques, croyances et inventions*. Paris : CNRS éditions.

KILICEL D., BADOUD D., VON PLESSSEN K.J. & ARMANDO M. 2021 « La maturation cérébrale chez les jeunes et la transition des patients consultants en pédopsychiatrie : y a-t-il une incohérence ? », *Cahiers de psychologie clinique* 57(2) : 15-40.

KOBIANE J.-F. & BOUGMA M. 2009 *Thème 4 - Éducation : Instruction - Alphabétisation - Scolarisation*. Ouagadougou : Ministère de l'Économie et des Finances, Bureau Central du Recensement.

KOPPYTOFF I. 1971 « Ancestors as Elders in Africa », *Journal of the International African Institute* 41(2) : 129-142.

LALLEMAND S. & LE MOAL G. (eds.) 1981 *Journal de la Société des Africanistes* 51(1-2).

LANCY D. 2008. *The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings*. Cambridge : Cambridge University Press.

LANCY D. 2012 « Unmasking Children's Agency », *AnthropoChildren* 2. URL : <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1503andfile=1andpid=1253>

LANGE (DE) A. 2007 « Child Labour Migration and Trafficking in Rural Burkina Faso », *International Migration* 45(2) : 147-167.

LENDARO A. 2020 « Mineur jusqu'aux os ? La juge des enfants et l'âge du jeune étranger au prisme des tests osseux », *Ethnologie française* 50(2) : 377-389.

MAYALL B. 2000 « The sociology of childhood in relation to children's rights », *The International Review of Children's Rights* 8 : 243-259.

MUXEL A. (ed.). 2011 *La politique au fil de l'âge*. Paris : Presses de Sciences Po.

NERANDAU J.-P. 1984 *Être enfant à Rome*. Paris : Payot.

PEATRIK A.-M. (éd.) 1995 « Âges et générations : ordres et désordres » (numéro spécial), *L'Homme* 34(134).

PEATRIK A.-M. (1999). *La vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe)*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

PEATRIK A.-M. (éd.) 2003 « Passages à l'âge d'homme » (numéro spécial), *L'Homme* 167-168(3-4).

PEATRIK A.-M. 2003 « L'océan des âges », *L'Homme* 167-168(3-4) : 7-23.

RABAIN J. 1979 *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*. Paris : Payot.

RABAIN-JAMIN J. 200 « Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal », *L'Homme* 167-168 (3-4) :49-65.

RAZY É. 2007 *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

SHAHAR S. 1990 *Childhood in the Middle Ages*. Londres : Routledge.

SIE TIOYE A.-M. & BAHAN D. 2009 *Thème 11 – Situation socioéconomique des enfants et des jeunes au Burkina Faso*. Ouagadougou : Ministère de l'Économie et des Finances, Bureau Central du Recensement, 132 p.

SKOLNIK A. 1975 « The Limits of Childhood : Conceptions of Child Development and Social Context », *Law and Contemporary Problems* 39 : 38-77.

ZELIZER V. 1985 *Pricing the Priceless Child. The Changing Social Value of Children*. New York : Basic Books.

Notes

1 Cet âge, manipulé selon diverses stratégies, est appelé, « âge Kumba » au Cameroun. Sur ce sujet, je recommande vivement la lecture de Georges M. Eyenga (2024).

2 Également appelé « âge chronologique » ; l'âge étant chronologique par définition, cette expression me paraît cependant tautologique.