

FACTORES DE PROTECCIÓN IDENTITARIAS Y CULTURALES EN LAS FAMILIAS INDÍGENAS: ELEMENTOS COMPARATIVOS ENTRE LA CULTURA ALGONQUINA (CANADÁ) Y MAPUCHE (CHILE)

IDENTITY AND CULTURAL PROTECTION FACTORS IN INDIGENOUS FAMILIES: COMPARATIVE ELEMENTS BETWEEN ALGONQUIAN (CANADA) AND MAPUCHE (CHILE) CULTURES

CAROL CASTRO, BENOIT ÉTHIER*

Recepción: 09/12/2021 | Aprobación: 26/06/2022

RESUMEN

Este artículo ofrece un retrato comparativo de los factores de protección de las instituciones familiares de dos pueblos originarios. La hipótesis inicial del estudio es que, a pesar de la gran diferencia entre los estilos de vida y las prácticas cotidianas del pueblo algonquino y mapuche, podemos afirmar que existen también similitudes en los factores de protección de la familia, factores que demuestran ser una institución central para la protección y el desarrollo de las culturas de estos dos pueblos. En este sentido, la transmisión de valores, costumbres, rol y crianza de los hijos, así como el alto valor otorgado a la familia y los ancianos son recíprocos para la protección de su identidad y cultura tanto en el pueblo algonquino como en el pueblo mapuche. En conclusión, nos referimos a ciertas recomendaciones dirigidas a profesionales no indígenas que trabajan con familias indígenas. Estas recomendaciones no son exhaustivas, sino un punto de partida que podrían conducir otros estudios.

PALABRAS CLAVES

Algonquino, mapuche, familia indígena, factor de protección, cultura.

ABSTRACT

This article offers a comparative portrait of the protective factors of the family institutions of two indigenous peoples. The initial hypothesis of the study is that, despite the significant difference between the lifestyles and daily practices of the Algonquin and Mapuche people, we can affirm that there are also similarities in the protective factors of the family, factors that prove to be an institution central to the protection and development of the cultures of these two peoples. In this sense, the transmission of values, customs, roles and upbringing of children, and the high value given to the family and the elderly are reciprocal for the protection of their identity and culture both in the Algonquin people and in the Mapuche people. In conclusion, we refer to specific recommendations addressed to non-indigenous professionals who work with indigenous families. These recommendations are not exhaustive but rather a starting point that other studies could develop.

KEYWORDS

Algonquin, Mapuche, indigenous family, protection factor, culture.

*Carol Castro | Universidad de Quebec. carol.castro@uqat.ca

*Benoit Éthier | Universidad de Quebec. benoit.ethier@uqat.ca

Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

ISSN: 2683-7684 | Periodicidad: Semestral | núm. 35, 2022 | comunicacionftsunlp@gmail.com

URL: <http://portal.amelica.org/amei/jatsRepo/184/1842058038/index.html>

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este estudio es de hacer una comparación entre dos pueblos originarios (mapuche¹ y algonquino²) identificando sus semejanzas o similitudes en lo que se refiere a los factores de protección familiar. La elección de establecer este análisis comparativo entre estos pueblos proviene del hecho de que están muy distantes geográfica y culturalmente. Sin embargo, creemos que existen también similitudes a nivel del rol que juega la familia nuclear y extendida y que ello se sostiene en principios ligados a relaciones familiares, la solidaridad familiar, el respeto por los ancianos, así como el rol que juegan las mujeres y los ancianos en la transmisión de la cultura, etc. Estos principios, que son recurrentes en la literatura científica sobre la familia mapuche y algonquina, se identifican aquí como “principios básicos” y estos principios son todos aquellos factores de protección, que estas familias utilizan para conservar sus tradiciones culturales.

A nivel individual la literatura hace referencia a los factores de protección como ligados a las habilidades, los rasgos o características de la personalidad. En lo medioambiental, los factores de protección están asociados con mecanismos de apoyo que abordan efectivamente los factores estresantes, problemas de salud mental y la capacidad de encontrar apoyo en la red social. Estos factores de protección cumplen un rol clave frente a situa-

ciones difíciles (Anaut, 2006; Wolin et Wolin, 1993). Para Páramo (2011), los factores de protección pueden definirse como:

“(…) características detectables en un individuo, familia, grupo o comunidad que favorecen el desarrollo humano, el mantenimiento o la recuperación de la salud; y que pueden contrarrestar los posibles efectos de los factores de riesgo, de las conductas de riesgo y, por lo tanto, reducir la vulnerabilidad, ya sea general o específica”. (p. 87).

Otros autores como Shader (2003) y Lawrence et al. (2001), definen los factores protectores como características o condiciones que actúan como moderador del riesgo, es decir, reducen los efectos negativos asociados a los factores de riesgo y ayudan a los jóvenes a afrontar mejor su situación. Los factores de protección serían así acumulativos e interactivos y siempre opuestos a los factores de riesgo. Dicho de otra manera, los factores de protección son aquellos que ayudan por ejemplo a reducir la probabilidad de que una persona desarrolle un problema de alcoholismo o drogas; también pueden estimular su capacidad para adaptarse al estrés y las dificultades personales (Castro y LeBlanc, 2019). En el ámbito familiar, los factores protectores son especialmente importantes durante los primeros años de vida y contribuyen al desarrollo saludable de niños y jóvenes. En este sentido encontramos el fomento del entorno

1. El Estado chileno, mediante la ley 19.253, reconoce como principales etnias indígenas de Chile a la Mapuche, Aymara, Rapa Nui o Pascuenses, las comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas y Diaguita del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yamana o Yagan de los canales australes. Recuperado en: <https://sinia.mma.gob.cl/temas-ambientales/pueblos-indigenas/>

2. Hay que hacer una distinción entre la nación “algonquina” y la gran familia lingüística “algonquina” que incluye a varios pueblos: los Atikamekw, los Innus, los Crees, los Maliseet, etc. En este artículo, nos referimos a esta gran familia lingüística ya que los autores citados trabajan con diferentes naciones de esta gran familia. Los algonquinos comparten una raíz lingüística común y una forma de vida tradicionalmente basada en la caza y la pesca. Los pueblos algonquinos ocupan una porción significativa de todo el Noreste de América.

familiar: padres responsables, modelos parentales a imitar, la adquisición de habilidades para la resolución de problemas, proyectos de futuro y el control sobre su propia vida (Papalia y Martorell, 2018).

Las familias con estilos de vida saludables tienden a producir niños sanos y resistentes, pero también existen algunos factores de protección de la comunidad (Cabanyes, 2010; Jurjewicz, 2016). Por ejemplo, a los jóvenes les va mejor si pueden hacer una contribución significativa en su comunidad y si tienen un sentido de pertenencia. Al aprovechar los factores de protección existentes, las personas y las comunidades son más fuertes y están en mejores condiciones de enfrentar los factores de riesgo.

En las siguientes páginas se propone en un primer momento una discusión amplia sobre el concepto de familia, desarrollando necesariamente las definiciones y realidades de la familia indígena. Además, se hace referencia a la cultura algonquina y mapuche. El artículo tratará las diferentes similitudes o semejanzas entre estos dos grupos étnicos y explica cómo estas similitudes se consideran como factores de protección para conservar su identidad y su cultura. En la sección de la conclusión, nos referimos a ciertas recomendaciones dirigidas a los profesionales no indígenas que trabajan con familias indígenas. Estas recomendaciones no son exhaustivas, sino un punto de partida para desarrollar potencialmente otros estudios en terreno.

DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE FAMILIA

Un elemento que parece ser el consenso en la literatura consultada es precisamente la dificultad de definir a la familia que suscite una aceptación de la comunidad científica en las ciencias sociales (Corbeil y Descarries, 2003). El concepto de familia indígena por su lado puede ser delimitado – si se quiere – a restos

de antiguos linajes o grupos con complejos códigos éticos, que son la base de la organización de los pueblos indígenas (CEPAL, 2009). Así la familia indígena se caracteriza por su heterogeneidad y la importancia que la familia nuclear y la extendida juega para mantener la cohesión social, asegurar la protección y la transmisión de los valores y prácticas culturales. La familia indígena, como institución y sistema dinámica, hace referencia a lazos de cooperación, colaboración, producción y subsistencia colectiva (CEPAL, 2009). Nuestro examen de la literatura muestra que la familia extendida como los abuelos, tíos, primos, etc., son criados y viven en la misma comunidad o en el mismo hogar, lo que hace difícil su separación o pérdida de lazos de pertenencia. Además, en estos dos grupos originarios podemos identificar valores de colectividad y solidaridad que están bien presentes (Alarcón, Astudillo, Castro, & Pérez, 2021; Ramírez Jaramillo y Nazar, 2018; Valenzuela Márquez, 2018).

Desde una concepción algonquina, se concede gran importancia a la familia extendida y la unidad familiar. Por ejemplo, el término utilizado para los primos paralelos (*nictes*) suele ser el mismo que para los hermanos biológicos o adoptados, lo que sugiere que el estatuto, funciones y responsabilidades de los primos paralelos son similares a las de los hermanos biológicos y adoptados (Hallowell, 1981). Estos primos llamados paralelos cumplirían así una función de apoyo importante en la familia algonquina. Además, la literatura hace referencia a la estabilidad matrimonial en las familias indígenas como el pilar principal de la condición de la familia, lo que muestra que la familia sigue teniendo un valor primordial (Guay, 2015; Donoso Norambuena, 2012). Sin embargo, la concepción de la familia ha ido tomando forma y figura de acuerdo con referencias históricas y culturales. La familia debe ser considerada como la institución central.

Para Caro Puentes y Terencán Angulo (2006), la familia en la cosmovisión mapuche tiene su referente simbólico en lo que ellos llaman “Divinidad Suprema”, la cual está integrada por una pareja de ancianos (Kuse = anciana y Fücha = anciano) y una pareja de jóvenes (ülcha domo = mujer joven y weche wentru = hombre joven). En esta concepción de “Divinidad Suprema”, los ancianos y ancianas ocuparían - a pesar de los cambios generacionales en los cuales el pueblo mapuche no ha estado ajeno - una posición de privilegio y los jóvenes por su parte vienen a representar generaciones venideras.

En forma general y sin distinción en particular a ninguna nación indígenas según Toledo (2009) ellos hacen referencia a la familia como la unidad biológica, padres e hijos que viven en el mismo hogar, esta concepción de la familia adquiere al mismo tiempo un significado mucho más amplio, que permite indicar que la familia se convierte en una extensa red de abuelos, tías, tíos y primos. Lo anterior coincide con el mismo significado que tiene de la familia en las naciones algonquinas, no se resume a una relación conyugal o de unión con hijos, la familia extensa (abuelos, tíos, primos) juega un rol importante y que se asocia a la vida social, económica y política que compartidas que les dos adquieren en sentido de familia (Donoso Norambuena, 2012). Esto significa que cada individuo está vinculado a su comunidad de origen a través de una red de relaciones diversas. Lo que para Baikie (2009), estas relaciones se rigen por reglas estrictas que determinan el rol y las responsabilidades de cada uno en la familia y la comunidad indígenas.

La amplia variedad de formas que adopta la familia contemporánea es un testimonio de los muchos cambios sociales que actualmente tienen lugar en nuestras sociedades modernas, como por ejemplo, el *lakutum*, que ha ido perdiendo importancia en la sociedad mapuche (Pichinao et al. 2003). Sin embargo,

más allá de la forma o de la definición que esta pueda recibir, en todas las sociedades, la familia juega un papel vital. De hecho, como el principal impulsor del proceso de socialización primaria, la familia lleva consigo los valores, las reglas y las normas que una sociedad desea preservar y transmitir a las generaciones futuras (Awashish, 2013; Bousquet, 2005; Guay & Grammond, 2012; Valenzuela & Aranís, 2018).

En el caso de la familia mapuche, su forma de vida establece una manera de enseñar y aprender que está estrechamente relacionado con los contenidos culturales, los cuales están basados en una cosmovisión y conducidos por uno de sus principales medios de transmisión oral: el lenguaje de la vida cotidiana (Duquesnoy, 2018; Donoso Norambuena, 2012; Ovando Lonconao, 2013; Wittig González, 2011; Wittig González & Alonqueo Boudon, 2018; Zúñiga, 2007) y el mapudungun, lenguaje asociado al saber tradicional mapuche (Rojas, Lagos y Espinoza, 2016). Lo que para Chiodi y Loncón (1999), sería una preocupación por una cierta actitud de “relajamiento” en lo que se refiere a la transmisión de la lengua en las comunidades mapuche. En este sentido, un estudio realizado en el 2019 señala que, de 384 mapuches encuestados, un 15% sí habla mapudungun, mientras que el 85% no lo hace. Un 10% de la población urbana habla y un 43% solo entiende, pero no habla. Mientras que la población rural, un 28% habla la lengua y un 45% solo entiende (Libertad y desarrollo, 2019). Boccara (2004), indica la pérdida del mapudungun entre los comuneros menores de 30 años. Esta pérdida de la lengua del pueblo Mapuche encuentra su explicación en lo que Merlos (2014: 55), denomina el “período de resistencia interna mapuche” producido después de la conquista española. Para este autor esta situación habría llevado a que los ancianos ocultaran o mantuvieran en secreto las prácticas religiosas y sociales, así como la lengua, con la idea de no

transmitirlas a sus descendientes debido a la persecución y negación de la propia cultura. Algunos ejemplos donde se habla la lengua son de carácter ceremonial: machitún con 60% y nguillatun con 80%; además, el palin con 60% se constituye como otro dominio donde se hace un uso frecuente del mapudungun (Olate Vinet, Alonqueo Boudon y Caniguan Caniguan, 2013). Otros autores señalan que el mapudungun es una lengua en retroceso (Gundermann et al. 2011; Zúñiga, 2007). Para Hecht, (2008), la lengua ha sido un elemento fundamental para conservar la identidad étnica de los pueblos indígenas.

Esta forma de transmisión cultural en la familia, adquiere una importancia no solo porque da forma a las relaciones sociales en su pueblo, sino también porque es a través de ellos que se definen a sí mismos como personas. Lo anterior hace emerger así un concepto de “familia” en la cultura mapuche – como se indica más arriba– concepción que no está limitada a la pareja y los hijos, sino es un concepto largo e integrador de otras esferas del ser humano. Podemos comprender desde esto último, la riqueza y el sentido de colectividad que puede tener la significación de sentirse familiarmente perteneciente a una cultura indígenas, como puede ser el caso de la cultura mapuche, quechua, aymara o en el caso de Canadá a la cultura algonquina, dené y inuit.

FAMILIAS INDÍGENAS: COMPARACIÓN ENTRE LA CULTURA MAPUCHE Y ALGONQUINA

Familia mapuche

El pueblo mapuche, es uno de los pueblos originarios más numerosos que sobreviven en la actualidad. Según el censo de 2017, se estima que la población mapuche en Chile es de 1.745.147 (Instituto Nacional de Estadís-

ticas, 2018). Antiguamente, la familia estaba asociada a “lof” que es un conjunto de familias reunidas, que parten de un mismo tronco parental (es decir, ancestro, parientes y familias emparentadas), formando así una comunidad mapuche. En la actualidad, esta organización familiar se ha transformado en espacio de residencia de conjuntos de familias, sin necesariamente estar todos emparentados, provenientes de lugares distintos dentro de la región u otros lugares y en donde se encuentran también residentes no indígenas (Quintraleo y Quilaqueo, 2006). Otras características de la organización social mapuche, hoy en día, es la combinación de “exogamia” y “endogamia” dentro de la comunidad, es decir, la novia debe venir de otra comunidad, manteniéndose aún esta norma cultural, aunque hoy en día también se ha visto debilitada en las nuevas generaciones debido a la migración de los jóvenes y también al aumento de matrimonios interétnico (Bengoa, 2006). Otro elemento importante a mencionar es la residencia matrimonial la que tiene un carácter patrilocal o “viriloca”, es decir, la nueva pareja vivirá en la casa de los padres del novio, hasta que sean capaces de comprar tierras o las hereden. Finalmente, el tipo de familia que se observan hoy en día es la familia nuclear (Bengoa, 2006).

El pueblo mapuche es un pueblo con una fuerte identidad y que mantiene vivas la mayor parte de sus tradiciones y su lengua. Se destacan los vínculos familiares y religiosos que los unen e identifican como una nación. A la llegada de los conquistadores españoles, el pueblo mapuche habitaba en un gran territorio que iba desde los valles al norte de lo que hoy es la capital de Chile, Santiago, hasta donde comienzan las islas del Sur, el Archipiélago de Chiloé (Bengoa, 2011). Hoy, habitan mayoritariamente en sectores urbanos, siendo Santiago el principal lugar de residencia. La denominación “mapuche” significa “Gente de la tierra”. Este pueblo considera la tierra como

el patrimonio de toda la comunidad, la cual está ligada a su identidad cultural. En este sentido el Mapudungun significa lengua de la “tierra” (International Work Group for Indigenous Affairs, 2001).

Precisemos que todos los conocimientos ancestrales sobre la realización de estas artesanías son traspasados de generación en generación. Es pertinente destacar que en la producción de la artesanía mapuche la familia cumple un rol clave, ya que es ella (la familia) que provee de la mano de obra necesaria para efectuar este tipo de labores (Valverde y Morey, 2005). En estas culturas indígenas la significación de familia hace referencia no solamente a una unión consanguínea sino ella alude a esferas más grandes como la comunidad, la cultura, los ancianos de la comunidad, los amigos (Cancino, 2013; Decaluwe, Poirier et Muckle, 2016; Donoso Norambuena, 2012). Todos ellos, son elementos que dan sentido a un concepto de familia más amplio e “integrador” que va más allá de la procreación biológica de los hijos.

Familia algonquina

La gran familia lingüística algonquina incluye varios grupos indígenas: incluidos los Innus, los Anicinabek, los Atikamekw Nehirowisiwok, los Crees (o Eeyouch), los Maliseet, los Micmak, los Ojibwas y los Naskapis. Estos pueblos comparten una raíz lingüística común, así como una forma de vida tradicionalmente basada en la caza, la pesca y la recolección. Los patrones de asentamiento (*matakan* – lugar de campamento) estudiados en la prehistoria reciente para los grupos algonquianos del Escudo Canadiense muestran concordancias muy fuertes a pesar del tamaño del territorio. Los datos arqueológicos y etnohistóricos revelan, para estos grupos, una capacidad flexible de fragmentación y agregación que permite una distribución equitativa de la población dentro de los terrenos de caza (Dumais 1979, p. 72).

Entre el siglo XVII y principios del XX, el grupo de caza (*mamo atoskewin*) formó la unidad social y política más importante durante la mayor parte del año (aproximadamente 9 meses) para prácticamente todos los grupos algonquinos. La composición habitual de un grupo de caza era de 2 a 4 familias (entre 10 y 20 individuos) (Gélinas 2000, p. 102). La flexibilidad de los grupos a nivel político y territorial permitió una explotación diferencial influenciada, por ejemplo, por la accesibilidad de los recursos, la demografía de su población y el ciclo de las estaciones.

Frank Speck, uno de los primeros antropólogos en trabajar con los algonquinos describe al grupo de caza familiar como una unidad social y política, exhibiendo las características de una institución social dentro de la cual los miembros tienen estatus, derechos y responsabilidades (1915a, 1915b). Entre los “derechos” y “responsabilidades” descritos por Speck se encuentran los derechos a la propiedad de la tierra y la responsabilidad de garantizar la preservación de los animales dentro de los terrenos de caza familiares (Speck 1915b). Para este autor, el grupo de caza familiar representa:

[A] grupo de parentesco compuesto por personas unidas por sangre o matrimonio, que tienen el derecho de cazar, atrapar y pescar en cierto territorio heredado delimitado por algunos ríos, lagos u otros sitios naturales. Estos territorios, como los llamaremos, eran, además, a menudo conocidos por ciertos nombres locales identificados con la familia misma. Todo el territorio reclamado por cada tribu se subdividió en tratados pertenecientes desde tiempos inmemoriales a las mismas familias y transmitidos de generación en generación. (...) Estos grupos familiares o bandas forman las unidades sociales de la mayoría de las tribus, y no solo tienen los lazos de parentesco sino una comunidad de

tierras e intereses. En algunas tribus, estas bandas se han convertido en clanes con reglas de matrimonio prescritas, algunos tabúes sociales y emblemas totémicos. (...) Otra característica de importancia económica en la institución del territorio de caza familiar es la conservación de los recursos practicados por los nativos. En su propio régimen, esto significa la conservación del juego. (Speck, 1915b, p. 290-293)

El grupo de caza familiar actúa entonces como una institución central con una afiliación territorial muy fuerte. La institución familiar, entre los grupos algonquinos, continúa desempeñando un papel decisivo en la determinación de las reglas de buen comportamiento en las familias, tengamos en cuenta la influencia de la palabra y la importancia dada al rol y el estatus de las mujeres y los ancianos en la transmisión de las normas culturales y el conocimiento.

Awashish (2013), señala que en Canadá la familia para los algonquinos era el centro de la vida social y cultural, lo que hoy a juicio de esta autora autóctona ya no es tan importante en la transmisión cultural de los jóvenes de esta cultura como lo era antes. En este sentido, el rol de las familias ha cambiado mucho a lo largo de los años, otorgando más responsabilidades a los organismos comunitarios como el "Consejo de Banda"³ o la escuela. Agreguemos que ciertos autores sostienen que la vida familiar dentro de los grupos indígenas se basa en interdependencias, es decir, en los vínculos que, por un lado, unen a los ancianos de la familia con sus familias, es decir hijos y nietos, y, por otro lado, unen a todos los demás miembros de la familia extendida, como pueden ser los hermanos,

primos, cónyuges y sus hijos, etc. (Halverson, Puig & Byers, 2002; Heath, Bor, Thompson & Cox, 2011; Irvine, 2010; Labrecque, 2015). Lo anterior no es diferente al pueblo mapuche, que está íntimamente unido por la figura de la "Divinidad Suprema" donde el rol del anciano es crucial para la transmisión de valores en la cultura familiar (Caro Puentes y Terencán Angulo, 2006).

Guay (2015), sostiene lo anterior al indicar que la familia algonquina está cambiando y siendo influenciada por elementos que forman parte de la modernidad. Sin embargo, autores como Guay y Grammond (2012) agregan que, a pesar de esta influencia de la modernidad en la vida familiar, aun estaría presente de forma importante las tradiciones y valores ancestrales que vienen a darle sentido a las familias indígenas, elementos que serían una guía importante en términos de prácticas educativas al interior de la familia. A lo anterior se suma la dificultada por el mundo de los "blancos" y como lo indica Guay y Grammond (2012) su dificultad para entender la compleja estructura de parentesco de las familias indígenas lo que la hace difícil de definir. La modernidad ha afectado de igual forma el pueblo Mapuche, lo que para Bengoa y Caniguan (2011) los cambios en la vida material de este Pueblo han producido transformaciones en las estructuras simbólicas y en este sentido en las identidades.

En las siguientes secciones, desarrollaremos más sobre los principios generales indígenas (algonquino y mapuche) que pueden usarse para desarrollar una definición inclusiva de familia en contextos indígenas. El objetivo de este ejercicio es identificar principios comunes sin dejar de reconocer la diversidad de las prácticas culturales. Es un ejer-

3. El "Consejo de Banda" es una institución política creada e impuesta por el Gobierno de Canadá a través de la "Ley de los Indios". No es una institución indígena en la base, aunque esta institución ha sido apropiada y redefinida, en un marco muy limitado, por los indígenas.

cicio de comparación e inteligibilidad utilizado para apuntar a vías de intervención social adaptadas a los contextos indígenas.

PRINCIPIOS GENERALES DE LA FAMILIA COMO PRINCIPALES FACTORES DE PROTECCIÓN IDENTITARIA Y CULTURAL EN CONTEXTOS INDÍGENAS

Las mujeres como agentes claves en la transmisión cultural

Según Burgos, Al-Adeimi et Brown (2017), a nivel familiar, los factores protectores hacen referencia a la familia, las personas significativas, el estímulo del entorno familiar, los padres. Cabe destacar que la literatura hace un hincapié en la importancia del vínculo entre la madre y su hijo. En este sentido, las mujeres indígenas cumplen un rol central en la producción de conocimiento y reproducción sociocultural desde los espacios familiares, íntimos o domésticos. Otros aspectos relevantes que podemos remarcar es el rol en la mantención y proyección del conocimiento, la participación en la producción y también en su capacidad de ejercer su influencia para la educación de los hijos, nietos, sobrinos. A ello se suma la transmisión de la cultura a las mujeres más jóvenes, como, por ejemplo: los diseños y la producción de los tejidos. (Caro Puentes y Terencán Angulo, 2006; Murray, Bowen, Segura et Verdugo, 2015; Pacheco Rivas, 2012).

Los estudios realizados entre los pueblos mapuche y algonquino muestran claramente que la mujer ocupa un rol predominante en la transmisión de valores y como principales agentes de socialización de los niños (Basile et al., 2017; Bousquet, 2005; Cunningham, 2018; Ivanova & Brown, 2011; sigo, 2010; Sigouin, Charpentier & Quéniart, 2010). Cuando ellas trabajan fuera del hogar, la función de socialización es reemplazada por las abuelas y abuelos o hermanos mayores.

Ello procura a los niños en sentimiento de sentirse acompañado por alguien de la familia, lo que viene a compensar la ausencia materna (Donoso Norambuena, 2012; Duquesnoy, 2018; Fuller et Thomson, 2005).

La protección, el cuidado de los niños y las enseñanzas tradicionales están en el centro de las prácticas educativas indígenas (Guay, 2015; Irvine, 2010), y que bien que es un rol que es atribuido de forma primordial a la madre de la familia, los padres indígenas no están ausentes o ajenos a estas preocupaciones de socialización familiar y comunitaria y de tradición cultural (Muir y Borh, 2019). La transmisión de la cultura de una generación a otra, el rol de la mujer y el hombre dentro de los pueblos algonquino o mapuche, entre otros aspectos, son ámbitos de relevancia común en la organización familiar de estas dos naciones.

La familia extendida y su rol en la educación de los niños

Para Muir y Borh (2019) la familia extendida para los algonquinos juega un papel vital para muchos grupos. En el contexto de la familia mapuche el aprendizaje de los niños se fundamenta en el diálogo y la interacción que se genera al interior de la familia con sus miembros. Así conversaciones cotidianas son fundamentales en la transmisión de los saberes mapuches (Quintriqueo y Torres Cuevas (2012). En este sentido la familia se incluye a la extendida como sería el caso de los abuelos, tíos y amigos en la educación de los niños y la transmisión cultural. Guay (2015) habla que en la vida familiar de las familias algonquinas, aún se basan de manera importante en una compleja estructura de parentesco e interdependencias que unen a todos los miembros de la familia. Además, la educación de los niños sigue principios diferentes a los del modelo dominante, como el respeto a su autonomía y el uso de estrategias indirectas para influir

en su comportamiento (Guay, 2015). Decaluwe et al. (2016) y Valdivia Sánchez (2008), explican, que, al interior de las comunidades algonquinas y también en las comunidades mapuche la figura del abuelo o la abuela, así como otros miembros de la familia extendida tienen la facultad de participar en la toma de decisiones concerniente al desarrollo de los niños. Como lo señala Sigouin y sus colaboradores (2010) se espera del abuelo, pero en especial de la abuela, que ella transmita sus saberes asociados a su cultura a los jóvenes papás, sin dar jamás la impresión de querer imponer las propias formas de hacer o de actuar sobre ellos.

El cuidado de los niños por parte de los abuelos es un fenómeno común en las sociedades indígenas, que solo puede entenderse a través del sistema de obligaciones mutuas vinculadas a la estructura de parentesco (Baikie, 2009; Sigouin et al., 2010). Como lo indica Sigouin et al. (2010), en los innus (una nación indígena parte de la familia algonquina), se espera que los abuelos, y más específicamente la abuela, compartan sus experiencias de vida con los padres en edad joven, sin dar la impresión de querer imponer sus propias decisiones u orientaciones, o que ellos sientan que se les quiere sustituir en su rol de papá.

Es interesante de constatar que la educación y el cuidado de los niños son responsabilidad de todos los miembros de la familia, por lo que cuando una persona indígena habla de su padre o madre, no necesariamente se refieren a sus padres biológicos. Por el contrario, puede ser simplemente la o las personas que han sido más importantes en su vida o que lo criaron (Decaluwe et al. 2016; Guay, 2015). Para Fuller-Thomson (2005), esta estrecha relación que se observa en la responsabilidad compartida en la educación de los niños por parte de los padres y la familia extendida permite garantizar seguridad y bienestar en los niños, lo que en sí mismo constituye un factor de protección

en la educación de los niños. Esta forma de funcionar al interior de las familias indígenas permite otorgar un apoyo importante para el funcionamiento comunitario de las comunidades indígenas y permite crear relaciones sólidas entre ellos y formando una unidad íntima y solitaria que beneficia a todas las generaciones y a todos sus miembros (Irvine, 2010). Lo anterior es vital para la familia algonquina porque la comunidad y el territorio ancestral es concebido como un lugar de solidaridad (Bréda, Chaplier, & Servais, 2008).

Precisemos que para los Algonquinos, a pesar de la importancia de la familia como una unidad básica de la sociedad y como modelo parental que dicta formas de ser y de comportamientos y que los padres deben adoptar en la educación de sus hijos, la concepción de sus normas y su aplicación concreta están marcadas por los valores y creencias culturales de la sociedad dominante (Guay, Grammond & Delisle-L'Heureux, 2018). De lo anterior podemos observar el valor e importancia que las familias indígenas ponen en la familia extendida como apoyo al cuidado y crianza de los hijos para la transmisión cultural, situación que es compartida tanto por las familias mapuche como por las familias algonquinas (Guay et al., 2018; Kruske, Belton, Wardaguga, & Narjic, 2012; Olazabal & Desplanques, 2008; Sigouin et al., 2010). Por lo tanto, los pueblos indígenas generalmente ven a la familia como un grupo más grande que la familia nuclear aislada o sola (Guay & Grammond, 2012). Esta forma de ser interpela ciertos autores en el sentido que las relaciones de parentesco y significativas son en núcleo del proceso de desarrollo y de socialización de los niños indígenas (Irvine, 2010; Ivanova & Brown, 2011; Kruske et al., 2012). Lo que para Halverson et al. (2002), es altamente positivo para el proceso de socialización de los niños, dado que ellos aprenden dentro de estructuras interrelacionadas y que son al mismo tiempo interdependientes.

LA TRANSMISIÓN DE LOS CÓDIGOS NORMATIVOS INDÍGENAS COMO FACTOR DE PROTECCIÓN

La familia indígena y la crianza de los hijos

El rol de las familias algonquina y mapuche es de formar a sus hijos responsables y de prepararlos desde pequeños para desempeñar cualquier situación difícil que les toque enfrentar en sus vidas (Guay, 2015; Irvine, 2010; Valdivia Sánchez, 2008; Alarcón et al. 2018), lo que desde una concepción de la definición sobre el término de factor de protección familiar, sería un mecanismo de prevención y de bien preparar a los niños a saber cómo actuar frente las dificultades o situaciones estresantes en su vida adulta. En este sentido la educación en un medio ambiente indígena se asemejaría al de las sociedades occidentales, en el sentido que la educación es comprendida como un proceso continuo, permanente e integral, el que se manifiesta a lo largo de toda la vida y que permite desarrollar al sujeto como persona (Guay et al., 2018). De lo anterior se desprende el rol de la familia sobre la educación, protección y enculturación de los hijos. La familia es el lugar de privilegio donde se transmite el lenguaje las reglas y los códigos implícitos y explícitos para permitir que el niño interactúe con el mundo que lo rodea. Al inculcar valores y normas la familia no solo comportarse lo que es deseable o negativo al interior de la familia y la comunidad sino también lo que es importante y que debe ser materia de protección y debe defenderse.

El trabajo de la familia es proteger, educar y alimentar a los niños. Es el primer lugar de socialización, el lugar donde se transmite el lenguaje y un conjunto de reglas y códigos implícitos y explícitos para permitir que el niño interactúe con el mundo que lo rodea, lo que son lugar a dudas la familia así vista

se constituye en un lugar de sanas prácticas familiares de compartir y de socialización. Al inculcar valores y normas, la familia enseña no solo cómo comportarse, sino también lo que es deseado o no deseado, bueno o malo, lo que es importante, es decir, lo que merece ser preservado, protegido, incluso defendido (Castellano, 2002). Para comprender mejor las fortalezas de los padres indígenas, es importante tener en cuenta los conceptos culturales asociados con los niños y la familia. Bien que no todas las culturas indígenas son iguales, todas ellas ven a los niños como un regalo precioso y sagrado del Creador (Irvine, 2010). Como resultado, familias, amigos, seres queridos y miembros de comunidades indígenas cuidan y protegen a sus hijos desde tiempos inmemoriales (Greenwood, 2003; Greenwood & De Leeuw, 2006).

Agreguemos que, en la socialización algonquina y mapuche los valores que se producen dentro de los hogares son también generalmente transmitidos por las madres, las que se encargan de darle una lectura desde su propia cultura a las prácticas cotidianas de sus hijos. Esta transmisión de conocimientos, códigos normativos y valores muchas veces trasciende los ámbitos del hogar lo que se refleja en instancias como las escuelas, donde los niños demuestran su cultura de origen la cual ha sido inculcada en sus hogares, en sus comunidades. Conviene hacer una precisión entre la relación asimétrica que existe entre la escuela y las familias (a nuestro juicio poco importa el pueblo indígena) es que en las familias aún existe el miedo de los padres indígenas a sacar la voz para hacer valer sus opiniones y puntos de vista. Lo que muestra una incompreensión epistémica entre familia y comunidad escolar (Carrillo y Cuevas, 2020). Para Heath et al. (2011), ciertos autores remarcan que la tradición de la historia, las habilidades y las prácticas tradicionales son responsabilidades que generalmente se comparten no solo con los abuelos, sino también con otros miembros

de la familia extendida, de la comunidad y de la sociedad indígena.

La solidaridad familiar e interfamiliar

Otro factor de protección que pudimos distinguir entre el pueblo mapuche y algonquinos es la solidaridad familiar e interfamiliar. Si bien el modo de vida mapuche, aunque no ha desaparecido, ha enfrentado transformaciones a lo largo de los años. Entre estas se pueden mencionar: las visitas a los familiares y parientes, la disminución de su población, su estilo de vida que antiguamente se basaba en las llamadas “rukas” o casas tradicionales mapuche, y la alimentación occidental que ha ido gradualmente introduciéndose en sus comunidades (Donoso Norambuena, 2012). En el caso de los Algonquinos, la solidaridad juega un papel importante (Leacock, 1954). En este sentido podemos indicar en las familias algonquinas que la solidaridad familiar se manifiesta cuando una persona mayor y sola es tomada a cargo por sus hijos (Inksetter, 2016). Las familias Algonquinas se ayudan mutuamente por ejemplo la caza se practica en grupos, lo cual constituye una forma de ayuda y de colaboración mutua al interior de este pueblo (Bousquet, 2005; Sigouin et al., 2010). El compartir los frutos de la caza es una práctica fundamental, aún hoy en día, para cimentar las relaciones familiares e interfamiliares (Éthier, 2014). La caza sería para los Algonquinos una fuente de contacto con su tradición de base, un universo en el que desarrollan un sentido de orgullo y dignidad culturales (Niezen, 1993). Es importante mencionar que estos grupos coinciden en la presencia de unidad, de solidaridad y de familia extensa que les caracteriza (Decaluwe et al. 2016; Pacheco Rivas, 2012; Sigouin et al. 2010). Lo que pueda pasarle a algún miembro de la comunidad siempre es preocupación de toda la familia nuclear y extendida, la cual va a colaborar y ayudar a la solución del

problema. La solidaridad está así presente en las relaciones entre hombres y mujeres de las culturas algonquinas, valor que es importante en sus relaciones cotidianas.

Desde un análisis de las bondades que puede procurar este gran sentido de solidaridad que se encuentra en los dos pueblos indígenas estudiados, no hay duda que ello se constituye en otro factor de protección en la dinámica familiar de estos pueblos, al sentirse sus miembros que cuentan con el apoyo y colaboración de la familia. En términos de los valores relevantes ligados a la idea de familia indígena, la literatura destaca además el compartir con los familiares. No basta ser familia como un simple atributo, esta exige asumir la familiaridad. La idea de familia está unida a un permanente movimiento, en que esa familiaridad se va construyendo. En este sentido se destacan las visitas a la familia extendida (Alarcón et al. 2018; Muir et Borh, 2019).

El respeto a los ancianos

El respeto aparece como un valor importante en la cultura algonquina y mapuches (Bousquet, 2005; Donoso Norambuena, 2012; Decaluwe et al. 2016; Llanquileo, 2012; Sigouin et al. 2010). El respeto como valor se expresa de forma diferente de un pueblo a otro, de acuerdo con los códigos culturales, y a veces incluso de una generación a otra, pero el respeto por los ancianos sigue siendo un valor primordial tanto para los algonquinos como para los mapuches.

El respeto a los ancianos para los mapuches también tiene que ver con el respecto a los ancianos de sus comunidades, porque la significación de la vejez, de la muerte y de la enfermedad están integradas a la cotidianidad de las familias indígenas (Donoso Norambuena, 2012). Este respeto tiene que ver con que los adultos mayores representan la sabiduría, las tradiciones y costumbres que la

familia tiene que conservar (Donoso Norambuena, 2012). Ellos son las raíces, el tronco de la familia. Esto les da a los adultos mayores un rol importante en la toma de decisiones. Son ellos que son interpelados a presidir cualquier rito que celebre la familia.

El respeto a los ancianos se traduce por ejemplo en pequeños actos simbólicos como es el de saludarles con la mano, lo que muestra todo el valor que debe otorgarse a esta figura de la comunidad. Además, el respeto a los mayores se traduciría también en el cuidado que les debe brindar un hijo o hija, haciéndose cargo de ellos, es decir cuidar y proteger a los padres en su vejez. Por ejemplo, el respeto en la cultura mapuche se traduce a lo que los autores llaman el “mapudungun o lengua de su pueblo”. Esto se asocia a la forma de expresarse frente a los demás, a la forma de vida, el saludar, así como estar dispuesto a escuchar a los adultos (Donoso Norambuena, 2012). El respeto en la familia Mapuche hacia el anciano se traduce también en la disposición de espacios en los cuales se conversa en familia y se solicitan consejos al adulto mayor. Al compartir se conversa, se cuentan los problemas, lo que cada uno siente. Esta forma de comunicar con el adulto mayor es una forma de como el cariño se expresa en la familia. Mencionemos que el compartir y conversar es un valor que se mantiene. No obstante, este respeto se expresa en prácticas que se adaptan a los nuevos contextos. En el pueblo Mapuche, las relaciones con los abuelos son muy importantes en la crianza de los niños, porque ellos son los representantes de la tradición y sabiduría mapuche.

Por los algonquinos, los ancianos son los guardianes del conocimiento y tienen una riqueza inigualable de experiencia de vida en el territorio forestal (antes de la educación obligatoria). Proporcionan instrucción sobre las prácticas de la vida en el bosque, pero también sobre los principios de la vida y las normas consuetudinarias arraigadas en el

idioma, la cultura y la identidad indígena. Así, los ancianos disfrutaban de una voz de autoridad muy importante y son las primeras personas a las que se consulta para todas las decisiones políticas, culturales y familiares (Morissette 2007; Éthier 2014, 2017; Poirier 2017).

Desde una concepción de lo positivo que puede ser el respeto como un factor de protección en la familia indígena, el respeto a los ancianos surge como categoría valórica relevante para seguir los consejos, y que los ancianos pueden enseñar a los jóvenes a enfrentar la vida evitando los fracasos.

El respeto a la naturaleza, a las personas y lo espiritual

En la cultura algonquina y mapuche se promueve el respeto no sólo a las personas humanas sino a todos los seres vivos y al medio ambiente. En el caso de la cultura Mapuche todos forman parte de los que los denomina “mapu” es decir “el universo”. Ello permite comprender que todos los seres se necesitan para vivir en armonía y equilibrio. Así tenemos que existe una forma de relación muy estrecha con la naturaleza y lo espiritual y que a la vez permite la transmisión del patrimonio cultural, y la formación de personas en la dimensión individual y social, en base al conocimiento tradicional (Alarcón et al.2018; Inksetter, 2016; Quintraleo y Quilaqueo, 2006; Rehbein Montaña y Mancilla Maldonado, 2011). En el caso de la cultura algonquina, la concepción del respeto tiene una significación similar a la cultura mapuche, el respeto hacia la naturaleza, al medio ambiente y a todo lo que de allí se produce. El ser humano necesita vivir en armonía con su medio ambiente (Philie, 2013; Laugrand y Delâge, 2008; Quilaqueo Rapimán, 2006). Los pueblos algonquinos trabajan duro durante décadas para asegurar la transmisión intergeneracional de los principios y prácticas de respeto a la naturaleza como un entorno vivo y equilibrado (Poirier 2004; Éthier 2017).

A modo de respeto y reconocimiento, los elementos centrales de su universo forestal (fauna, flora, vientos, espíritus, piedras, etc.) se identifican como kimocominowok (ancianos). Se ha desarrollado un cierto parentesco entre los algonquinos y ciertos “actores” forestales (animales, flora, viento, etc.) esenciales para su supervivencia y bienestar. Este parentesco no es biológico, sino que se ha desarrollado a lo largo del tiempo en una interacción de reciprocidad entre las familias de cazadores y diferentes seres vivos forestales (Hallowell 1981; Éthier 2017; Éthier y Poirier 2018).

El respeto así entendido a la naturaleza ayuda a los miembros de estos dos pueblos a encontrar un equilibrio en su vida espiritual y el medio ambiente, porque se trata de un respeto que reconforta y da tranquilidad en sus vidas. Este respeto a la naturaleza, a las personas y lo espiritual se traduce en un factor que ayuda a los indígenas mapuches y Algonquinos a sentir bien interiormente.

La transmisión familiar del idioma como factor de protección cultural

La transmisión familiar en estas dos culturas está a cargo de personas adultas como abuelos, padres, tíos. Pero también ello puede ser ejercido por personas mayores que no son siempre miembros de la familia. En el caso de la cultura mapuche, este rol era ejercido fundamentalmente por el “laku” o el abuelo paterno (Quintriqueo, Quilaqueo, Peña-Cortés y Muñoz, 2015; Quintriqueo et Quilaqueo, 2006). El lakutun o apadrinamiento, es una actividad social que actualmente no se encuentra plenamente vigente y que además sirve para institucionalizar el vínculo del linaje familiar a través de reuniones sociofamiliares. En el lakutum, los abuelos paternos juegan un rol importante de consejero, entregándoles a sus nietos consejos (Gübam) y sabiduría” (Pichinao et al., 2003). En nuestros días este rol ha ido cambiando y son más bien los

padres quienes ejercen el rol de transmisión y conservación de la cultura e idioma mapuche a los niños. Además, bien que hoy se considera que los padres son los principales responsables de transmitir a través el idioma indígena estas normas y valores, se reconoce que las responsabilidades familiares también son compartidas por otras instituciones que gravitan alrededor del niño. Para los pueblos algonquinos, la transmisión del idioma se hace principalmente dentro de las familias. Este rol es ejercido por diferentes miembros al interior de estos pueblos, en especial por los padres, los ancianos y la escuela que cumple un rol importante de conservación del idioma (Crago, 1992; Laugrand y Delâge, 2008; Muir et Bohr, 2019; Therrien, 2002). Podemos afirmar, sin ninguna duda que los esfuerzos que realizan los miembros de estos dos pueblos indígenas en la transmisión de conocimientos y de su cultura a través el idioma en las nuevas generaciones, se transforma en un factor de protección de ellos como entidad indígena y fortalece su sentido de pertenencia familiar. En este sentido la socialización del niño mapuche en el contexto familiar le permite una lógica del saber y del conocimiento para comprender la realidad sociocultural (Quintriqueo y Torres Cuevas, 2012).

Cultura material: transmisión y pertenencia a la familia

El arte textil mapuche, aun cuando su práctica casi ha desaparecido. En este sentido, se anhela el rescate y la posibilidad de aprenderlo y cultivarlo. El respeto y mantención de la cultura, tradiciones y ceremonias religiosas, principalmente el “guillatún”. La transmisión de la cultura mapuche por las abuelas a los niños, se lleva a cabo en lo cotidiano a través de la lengua tradicional. En este sentido, mientras cocinan les enseñan a los niños el lenguaje, los conocimientos y las tradiciones mapuche. Tal cual se realiza en las tradi-

ciones de los wichí (pueblo indígena que se ubica en la región del Gran Chaco, Argentina) que aprenden su lengua en el entorno de la socialización familiar y comunitaria. Es decir los niños aprenden de su cultura en el ámbito doméstico (Ossola, 2018). En el caso de los mapuches, las abuelas traspasan así a sus nietos la preparación de cada comida, los cuentos y relatos mapuche que ellas conocen. Para los Algonquinos (atikamekw) las prácticas artesanales constituyen también un vehículo de transición cultural (Marchand et al., 2018). Según Éthier (2017), la transmisión de conocimientos artesanales entre los Algonquinos (atikamekw) implica una transmisión de principios y conocimiento normativo de su comunidad. Tradición indígena que permite compartir historias familiares (atisokana, tipatcimowin) a través de la artesanía. Para el pueblo Innus la artesanía se sitúa como una de las principales actividades económicas (Guay, 2017), lo que nos hace pensar a un gran elemento de transmisión cultural entre este pueblo. La cultura material es considerada un factor de protección ya que permite la transmisión de todo aquello que les identifica como pueblo y fortalece su sentimiento de identidad indígena. La transmisión de la cultura indígena a través de sus distintas formas: artesanía, música, lengua y tradiciones no hace más que otorgar valor identitario importante a las raíces del pueblo mapuche y Algonquino.

CONCLUSIÓN

Este artículo proporciona una revisión de la literatura sobre el rol histórico y contemporáneo de la institución de la familia en el pueblo algonquino y el pueblo mapuche. La literatura examinada permite identificar ciertos principios generales que caracterizan la institución familiar algonquina y mapuche: (1) la responsabilidad de la mujer en la transmisión cultural; (2) el papel importante de la familia extendida en la crianza de los niños;

(3) la familia como institución de socialización cultural entre los jóvenes; (4) la solidaridad familiar e interfamiliar; (5) el respeto por los ancianos y de la tierra; (6) valorar la cultura material para asegurar la transmisión del conocimiento y las afiliaciones familiares. La cuestión de la pertenencia territorial es obviamente central en la definición de la condición indígena y necesariamente vinculada a las cuestiones de culturas tangibles e intangibles, el idioma y la pertenencia a un grupo cultural dado (Martínez Cobo 1986). Nuestro estudio muestra que estos principios generales y definitorios de la familia indígena actúan como los principales factores en la protección de las identidades indígenas. Aunque estos principios se aplican de manera algo diferente en las prácticas de estas diversas naciones indígenas, el hecho es que corresponden a una base definitoria de la familia indígena. Para los trabajadores no indígenas que trabajan en contextos indígenas, es absolutamente necesario comprender y dominar esta base definitoria para adaptar sus prácticas e intervenciones a las realidades indígenas y la concepción indígena de la familia.

La familia en la cultura algonquina y mapuche está conectada a prácticas de la vida cotidiana, ósea la vida doméstica y la caza. La reorganización familiar se hace en torno a los ancianos y ancianos de la extendida unidad familiar, donde la mujer cumple un rol de socialización importante en la transmisión de la lengua materna a los hijos. Esta forma de "hacer familia" en estos pueblos indígenas permite otorgar un apoyo importante para el funcionamiento comunitario en sus reservas y territorio tradicional. Otro aspecto que conviene señalar luego del análisis de la literatura, tiene que ver con los factores protectores que estos pueblos comparten. Así encontramos, un gran sentido de solidaridad al interior de sus comunidades, la práctica de compartir en familia, el respeto a la naturaleza, a las personas y a lo espiritual, la transmisión

de conocimientos y de su cultura y la importancia atribuida a utilizar sus vestimentas típicas y alimentarse de sus comidas tradicionales.

A nivel de la investigación, sería necesario desarrollar iniciativas que tiendan a valorizar aún más el valor y la significación de la familia en los pueblos indígenas. Ello contribuirá a difundir sus buenas prácticas que pueden servir de ejemplos positivos a imitar en otras culturas e inclusive para guiar la intervención social en indígenas. En términos de intervención sugerimos a) utilizar las redes familiares extendidas en la comunidad e incluir un modo de intervención comunitaria; b) valorizar el rol de las mujeres y los ancianos en la transmisión del conocimiento cultural como figuras de autoridad, implicándolos en las intervenciones y en la solicitud de consejos para la intervención; d) reconocer el valor ancestral del territorio y de las ceremonias para la valorización cultural de la comunidad; e) reconocer los abusos históricos que han sufrido los pueblos indígenas y el lugar de los trabajadores no indígenas en la historia colonial.

REFERENCIAS

- Alarcón, A., Astudillo, P., Castro, M., & Pérez, S. (2021). Estrategias y prácticas culturales que favorecen el desarrollo de niñas y niños mapuche hasta los 4 años. La Araucanía, Chile. *Revista Chilena de Antropología*, (43), 80-95.
- Alarcón, A. M., Castro, M., Astudillo, P., & Nahuelcheo, Y. (2018). La paradoja entre cultura y realidad: el esfuerzo de criar niños y niñas Mapuche en comunidades indígenas de Chile. *Chungará*, 50(4), 651-662.
- Anaut, M. (2006). Résiliences familiales ou familles résilientes? *ERES/Reliance*, 19, 14-17.
- Awashish, K. (2013). Économie sociale en contexte autochtone: la création d'une coopérative d'artisanat atikamekw. (Université du Québec à Trois-Rivières).
- Baikie, G. (2009). Indigenous-centered social work: Theorizing a social work way-of-being. *Wichitowin: Aboriginal social work in Canada*, 42-61.
- Basile, S., Asselin, H., y Thibault, M. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw. *Recherches féministes*, 30(1), 61-80.
- Bengoa, J., y Caniguan, N. (2011). Chile: los mapuches y el Bicentenario. *Cuadernos de antropología social*, (34), 7-28.
- Bengoa, J. (2006). La comunidad reclamada: Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena. Editorial Catalonia, Santiago de Chile.
- Bengoa, J. y Caniguan, N. (2011). Chile: the Mapuche and the Bicentennial.
- Boccaro, G. (2004). Del buen gobierno en territorio mapuche: notas acerca de una experiencia en salud complementaria. *Cuadernos de antropología social*, (20), 113-129.
- Bousquet, M.-P. (2005). Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels?: Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves. *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 7-17.
- Burgos, M., Al-Adeimi, M. y Brown, J. (2017). Protective factors of family life for immigrant youth. *Child and Adolescent Social Work Journal*, 34(3), 235-245.
- Bréda, C., Chaplier, M., et Servais, O. (2008). Sémantique de la survie dans le rapport au territoire: esquisse interprétative à partir de cas algonquiens. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 13-18.
- Cabanyes Truffino, J. (2010). Resilience: An approach to the concept. *Revista de Psiquiatría y Salud mental*, 3(4), 145-151.
- Cancino, R. (2013). Los mapuches de Chile y la violencia cultural: la lucha por su cultura y lengua. *Sociedad y Discurso*, 23, 78-103
- Carrillo, M. F., y Cuevas, H. T. (2020).

Elementos críticos de la escuela en territorio mapuche. *Educar en Revista*, 36, 1-22.

Castellano, M.-B. (2002). Aboriginal family trends: Extended families, nuclear families, families of the heart. Vanier Institute of the Family Ottawa [en línea], 1-30, Disponible en: <http://www.urbancentre.utoronto.ca/pdfs/elibrary/VIFAboriginal.pdf>.

Caro Puentes, A., y Terencán Angulo, J. (2006). El Ngülam en el discurso intrafamiliar mapuche. Iberoforum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 1 (I), 1-9.

Castro, C. y LeBlanc, P. (2019). Stratégies adaptatives associées à la résilience familiale : une recension des écrits. *Revue internationale de l'éducation familiale*, 45(1), 169-189.

CEPAL. (2009). Notes de población n°87. [en línea], Disponible en: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/12843>. Chile: Cepal, Naciones Unidas.

Chiodi, F., & Loncón, E. (1999). Crear nuevas palabras. Editorial Pillan, Universidad de la Frontera, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Temuco.

Corbeil, C., y Descarries, F. (2003). La Famille : une institution sociale en mouvance. *Nouvelles pratiques sociales*, 16(1), pp. 16-26.

Cunningham, J. (2018). Étude de cas contextualisée des trajectoires et perspectives de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance à Montréal et à Val-d'Or.

Crago, Martha. B (1992). Communicative Interaction and Second Acquisition : An Inuit Example. *TESOL Quarterly*, 26(3), 487-505.

Decaluwe, B., Poirier, M.-A y Muckle, G. (2016). L'adoption coutumière chez les Inuit du Nunavik: ses spécificités et conséquences sur le développement de l'enfant. *Enfances, Familles, Générations*, (25), 1-21.

Donoso Norambuena, P. (2012). Mediación familiar en el contexto cultural mapuche. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 3(2), 225-250.

Dumais, P. (1979). Les schèmes d'établis-

sement préhistoriques au sud de l'estuaire du Saint-Laurent. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.

Duquesnoy, M. (2018). Femmes mapuches williches de la Patagonie chilienne au croisement des rencontres interculturelles. *Synergies Chili* (14), 15-31.

Éthier, B. (2014). Nehirowisiw Kiskeritamowina: Acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 49-59.

Éthier, B. (2017). Orocowewin notcimik itatcihowin: Ontologie politique et contemporanéité des responsabilités et des droits territoriaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok (Haute-Mauricie, Québec) dans le contexte des négociations territoriales globales. (Université Laval).

Éthier, B. y Poirier, S. (2018). Territorialité et territoires de chasse familiaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok dans le contexte contemporain. *Anthropologica*, 60(1), 106-118.

Fuller-Thomson, E. (2005). Canadian First Nations Grandparents Raising Grandchildren: A Portrait in Resilience. *The International Journal of Aging and Human Development*, 60(4), 331-342.

Gélinas, C. (2000). La gestion de l'étranger: Les Atikamekw et la présence euro-canadienne en Haute-Mauricie (1760-1870). Sillery, Les Éditions du Septentrion.

Guay, C. (2015). Les familles autochtones: des réalités sociohistoriques et contemporaines aux pratiques éducatives singulières. *Revue Intervention*, 14, 12-27.

Guay, C. (2017). Le savoir autochtone dans tous ses états: Regards sur la pratique singulière des intervenants sociaux innus d'Uashat mak Mani-Utenam. Québec: Les Presses de l'Université du Québec.

Guay, C. y Grammond, S. (2012). Les enjeux de l'application des régimes de protection de la jeunesse aux familles autochtones.

Nouvelles pratiques sociales, 24(2), 67-83.

Guay, C., Grammond, S., y Delisle-L'Heureux, C. (2018). La famille élargie, incontournable chez les Innus. *Service social*, 64(1), 103-118.

Gundermann, H., Canihuan, J., Clavería, A., & Faúndez, C. (2011). El mapuzugun, una lengua en retroceso. *Atenea (Concepción)*, (503), 111-131.

Greenwood, M. (2003). BC First Nations children: Our families, our communities, our future. Vancouver: BC First Nations Early Childhood Development Roundtable.

Greenwood, M. y de Leeuw, S. (2006). Fostering indigeneity. Until our hearts are on the ground : Aboriginal mothering, oppression, resistance and rebirth, 173-183.

Hallowell, A.-I. (1981). «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View». In S. Diamond, (dir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, 19-51. New York, Octagon Books.

Halverson, K., Puig, M-E y Byers, S. (2002). Culture Loss: American Indian Family Disruption, Urbanization and the Indian Child Welfare Act. *Child welfare*, 81(2), 319-336.

Heath, F., Bor, W., Thompson, J. y Cox, L. (2011). Diversity, disruption, continuity: Parenting and social and emotional wellbeing amongst Aboriginal peoples and Torres Strait Islanders. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 32(4), 300-313.

Hecht, A.C. (2008). Lengua e identidad de niños indígenas en contextos urbanos, *Alteridades*, 18(36), 145-159.

Inksetter, L. (2016). « Le chef gagne tous les jours de nouveaux sujets»: pouvoir, leadership et organisation sociale chez les Algonquins des lacs Abitibi et Témiscamingue au 19e siècle.

Irvine, K. (2010). Soutien des parents autochtones: enseignements pour l'avenir. Centre de collaboration nationale de la santé autochtone.

Instituto Nacional de Estadísticas (2018). Radiografía de Género: Pueblos Originarios en

Chile 2017. [En línea], Disponible en: <https://historico-amu.ine.cl/genero/files/estadisticas/pdf/documentos/radiografia-de-genero-pueblos-originarios-chile2017.pdf>.

International Work Group for Indigenous Affairs (2001). *The indigenous World 2000/2001*, Eks-Skolens Trykkeri, Copenhagen, Denmark.

Ivanova, V. y Brown, J. (2011). Strengths of aboriginal foster parents. *Journal of Child and Family Studies*, 20(3), 279-285.

Jurjewicz, H. (2016). How spirituality leads to resilience a case study of immigrants. *European Journal of Science and Theology*, 12(4), 7-25.

Kruske, S., Belton, S., Wardaguga, M. y Narjic, C.(2012). Growing up our way: the first year of life in remote Aboriginal Australia. *Qualitative Health Research*, 22(6), 777-787.

Labrecque, K. (2015). Jeunesse en mouvement: relations au monde et pratiques culturelles chez les jeunes femmes de Manawan.

Laugrand, F. y Delâge, D. (2008). Introduction: traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38 (2-3), 3-12.

Lawrence, A. y al. 2001. Youth Violence: A Report of the Surgeon General. United States: Department of Health and Human Services.

Leacock, E.- B. (1954). "The Montagnais" hunting territory" and the fur trade.

Libertad y Desarrollo (2019). Encuesta LyD, identidad y opinión de los mapuche en la Araucanía. [Documento en PDF]. Consultado le 9 septembre 2021 à <https://lyd.org/wp-content/uploads/2019/05/encuesta-lyd-en-la-arauca-mayo-2019-1.pdf>

Llanquileo Romero, C. (2012). Familia y cultura mapuche: aportes para un enfoque intercultural en los programas de infancia. Documento de trabajo no publicado), UNICEF.

Marchand, A., Awashish, K., Coocoo, C., Roth, S., Marques Leitão, R., Sportes, C. y Beaulé, C.- I. (2018). La culture comme force

d'avenir: enjeux et défis de l'affirmation culturelle et socioéconomique atikamekw par la création et la mise en marché de produits contemporains. *Recherches amérindiennes au Québec*, 48(1-2), 69-77.

Merlos, M. (2014). Reivindicación mapuche en Villa La Angostura visibilizada a través de la crisis del modelo de desarrollo turístico.

Morrisette, Anny 2007. Composer avec un système imposé: La tradition et le conseil de bande de Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3), 27-138.

Muir, Nicole Marie y Bohr, Yvonne (2019). Contemporary Practice of Traditional Aboriginal Child Rearing: A Review. *First Peoples Child & Family Review*, 14(1), 53-165.

Murray, M., Bowen, S., Segura, N., y Verdugo, M. (2015). Apprehending Volition in Early Socialization: Raising "Little Persons" among Rural Mapuche Families. *Journal of the Society for Psychological Anthropology, Ethos*, 43(4), 376-401.

Niezen, R. (1993). Power and dignity: The social consequences of hydro-electric development for the James Bay Cree. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 30(4), 510-529.

Olate Vinet, A., Alonqueo Boudon, P., & Caniguan Caniguan, J. (2013). Interactividad lingüística castellano/mapudungun de una comunidad rural bilingüe. *Alpha (Osorno)*, (37), 265-284.

Olazabal, I. y Desplanques, A.-C. (2008). La grand parentalité chez les enfants du baby-boom au Québec: une nouvelle logique des rapports intergénérationnels. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 10(2), 1-25.

Ossola, M.M. (2018). Usos y resignificaciones de las lenguas wichí y español entre jóvenes universitarios bilingües (Salta, Argentina). *Cuadernos de antropología social*, (47), 55-69.

Ovando Lonconao, M. S. (2013). Partici-

pación de niños, niñas y/o jóvenes mapuche en las Orquestas de Música Indígena y música Tradicional Occidental.

Pacheco Rivas, Juan (2012). Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado. The Mapuches: social change and assimilation of a stateless society. *Espiral, Estudios sobre Estad y Sociedad*, 19(52), 83-218.

Papalia, D. E., & Martorell, G. (2018). *Psychologie du développement de l'enfant*. McGraw-Hill Education.

Páramo, M.- Á. (2011). Factores de Riesgo y Factores de Protección en la Adolescencia: Análisis de Contenido a través de Grupos de Discusión. *Terapia psicológica*, 29(1), 85-95.

Pichinao, J., Avendaño, F., & Huenchulaf, E. (2003). Kisu güneluwün zugu mapuche rakizuam mew. Gülu ka pwel mapu mew. En Informe Comisión Histórica y Nuevo Trato (Vol. III, págs. 575-706). Chile: MIDEPLAN

Philie, P. (2013). Le développement minier au Nunavik et l'importance du parc national des Pingualuit pour protéger l'environnement et la culture inuit. *Études/Inuit/Studies*, 37(2), 123-143.

Poirier, S. (2004). The Atikamekw: Reflections on their changing world. *Native peoples: the Canadian experience*, 129-149.

Poirier, S. (2017). Nehirowisiw territoriality: Negotiating and managing entanglement and coexistence. Dussart F., Poirier S.(Eds.) *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*.

Quilaqueo Rapimán, D. (2006). Valores educativos mapuches para la formación de persona desde el discurso de Kimches. *Estudios pedagógicos*, 32(2), 73-86

Quintriqueo Millán, S., y Torres Cuevas, H. (2012). Distancia entre el conocimiento mapuche y el conocimiento escolar en contexto mapuche. *Revista electrónica de investigación educativa*, 14(1), 16-33.

Quintriqueo, S. y Quilaqueo, D. (2006). Conocimiento de relación de parentesco como

contenido educativo para escuelas situadas en comunidades Mapuches de Chile. *Cuadernos Interculturales*, 4(7), pp.81-95.

Quintriqueo, S., Quilaqueo, D., Peña-Cortés, F., y Muñoz, G. (2015). Conocimientos culturales como contenidos de la educación familiar mapuche. *Alpha*, (40), 131-146.

Ramirez Jaramillo, A., & Nazar, G. (2018). Experiencia de la enfermedad hipertensiva y adherencia en personas hipertensas pertenecientes al pueblo originario mapuche. *Ciencia y enfermería*, 24.

Rehbein Montaña, R. y Mancilla Maldonado, C. (2011). Pensar y sentir las diferencias. Una aproximación a los procesos de transmisión de significados y valores ambientales entre culturas. El caso de la educación ambiental en el contexto intercultural mapuches. *Gazeta de Antropología*, 27(1), 1-9.

Rojas, D., Lagos, C., y Espinoza, M. (2016). Ideologías lingüísticas acerca del mapudungun en la urbe chilena: el saber tradicional y su aplicación a la revitalización lingüística. *Chungará*, 48(1), 115-125.

Rosenbluth, C. (2010). La mujer en la sociedad Mapuche. Siglos XVI a XIX. Lom Ediciones, Santiago de Chile.

Salamanca, R. L. (2015). Las mujeres en el proceso de reconstrucción de la sociedad mapuche. *Revista IIDH*, (62), 167-198.

Shader, M. (2003). Risk Factors for Delinquency: an Overview. Washington DC : U.S Department of Justice, Office of Justice Programs, Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention, 1-11.

Speck, F. (1915). « The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization », *American Anthropologist*, 17, 289-305.

Sigouin, C., Charpentier, M., y Quéniart, A. (2010). La grand-maternité chez les Inuits: portrait d'une réalité méconnue. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 114-129.

Toledo, V. (2009). ¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie?.

Papeles, 107, 27-38.

Therrien, M. (2002). Ce que précise la langue inuit au sujet de la remémoration. *Antropologie et Sociétés*, 26(2-3), 117-135.

Valdivia Sánchez, C. (2008). La familia: concepto, cambios y nuevos modelos. *Revista la Revue du REDIF*, 2(1), 15-22.

Valenzuela, E. y Aranís, D. (2018). Identidad mapuche en tiempos de urbanización. *Estudios Públicos* (149), 311-323.

Valenzuela Márquez, J. (2018). El matrimonio como espacio de "desfragmentación" entre mapuche-huilliches desnaturalizados a Santiago de Chile durante la segunda mitad del siglo XVII (1669-1678). *Estudios atacameños*, (58), 7-28.

Valverde, S., y Morey, E. (2005). Producción doméstica, mercado y actividad artesanal en comunidades mapuches del sur de la provincia de Neuquén. *Cuadernos de antropología social*, 22, 95-114.

Wittig González, F. (2011). Adquisición y transmisión del mapudungun en hablantes urbanos. *Literatura y lingüística* (23), 193-211.

Wittig González, F. y Alonqueo Boudon, P. (2018). El mapudungun en niños mapuche de La Araucanía. Reflexiones sobre adquisición de la lengua a partir de un estudio de medición directa. *Literatura y lingüística* (38), 213-230.

Wolin, S. y Wolin, S. (1993). *The Resilient Self: How Survivors of Troubled Families Rise Above Adversity*.

Zúñiga, F. (2007). Mapudunguwelaymi am?" ¿Acaso ya no hablas mapudungun?": acerca del estado actual de la lengua mapuche. *Estudios Públicos*, (105), 9-24.