

Bárbara Francisca Bustos Barrera

**O ESTATUTO DA *COMUNIDAD INDÍGENA* E
A REALIZAÇÃO DO *NGILLATUN* ENTRE OS MAPUCHE DE
TRANAMAN NO SUL DO CHILE: DINÂMICAS
ORGANIZACIONAIS E TRANSFORMAÇÕES
SOCIOPOLÍTICAS.**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal de
Santa Catarina para obtenção do grau
de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dra. Esther
Jean Langdon

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Bustos Barrera, Bárbara Francisca
O estatuto da comunidade indígena e a realização do
ngillatun entre os mapuche de Tranaman no sul do Chile :
Dinâmicas organizacionais e transformações sociopolíticas /
Bárbara Francisca Bustos Barrera ; orientadora, Esther
Jean - Florianópolis, SC, 2014.
278 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Mapuche. 3. Dinâmicas
organizacionais e transformações sociopolíticas. 4.
Comunidade indígena. 5. Ngillatun. I. , Esther Jean. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social. III. Título.

AGRADECIMENTOS

O doutorado acaba constituindo uma parte tão importante num momento de nossas vidas que faz com que, durante esse percurso, um número não pequeno de pessoas acompanhe, de diversos modos, nosso trânsito e se transformam em atores determinantes na consecução dos nossos projetos de vida.

Tal como fiz na minha dissertação de mestrado, o primeiro lugar nesta longa história de agradecimentos cabe aos mapuche de Tranaman, que, num lindo dia de primavera, se disponibilizaram a me escutar e, num exercício de autonomia, aceitaram me receber como pesquisadora no seu território. Em particular, agradeço à diretoria atuante na época em que desenvolvi trabalho de campo: Richard, Juana, Genoveva e José.

Agradeço, também, a generosidade, acolhimento e solidariedade de pessoas como dona Mary, a “*parientita*” Agustina, Violeta, dona Inés, María e Jorge, que me fizeram sentir como em casa, compartilhando gratas histórias e conversas, junto a um rico mate, pão caseiro e ovos caipiras fritos!

Não posso deixar de mencionar a família de Basilio Mulato, especialmente a sua esposa, Julia. Sua mãe, Francisca, e Juan, seu irmão, os primeiros em me receber e tentar compreender a finalidade principal desta pesquisa.

Sair do país de origem representa muito mais do que uma simples saída ou deslocamento. Implica deixar, mesmo que seja momentaneamente, um acúmulo de afetos, lugares, sabores, aromas, lembranças, cuja falta se sente diariamente estando longe.

Minha família, pais e irmãos, a distância conseguiram me fazer sentir esse carinho e apoio, em especial, em momentos críticos sempre presentes no doutorado. Agradeço do mais profundo do meu coração a essa linda e especial família.

O Mauricio, meu companheiro, que se lançou junto a mim no projeto de fazer o doutorado. Viemos juntos para o Brasil, crescemos, compartilhamos, nos fortalecemos e aprendemos muito da experiência de nos

ter apenas um ao outro. A ele, devo a coragem para seguir adiante nas horas de cansaço e tristeza, e o aprendizado de que a vida pode e deve ser levada com leveza.

As amizades, tanto no meu primeiro período no Brasil como no segundo, sempre foram escassas. Mas sou feliz de ter conseguido construir alguns bonitos relacionamentos que permanecem e, tenho certeza, permanecerão por sempre. A Marta me une um imenso carinho e admiração pela sua sensibilidade e, ao mesmo tempo, fortaleza. Vivemos intensos momentos. Aprendidos de antropologia, rimos muito juntas. Sempre senti da sua parte grande solidariedade para receber quem vem de fora, e isso, para quem vem de outro país, como eu, tem um grande valor.

De volta a Santiago, local onde finalmente consegui “concluir” o processo de construir uma tese, várias pessoas se transformaram em um grande apoio para me ajudar a sair do “estado tese”. Em particular, gostaria de reconhecer a ajuda das minhas colegas de trabalho no Ministério da Saúde de Chile Graciela, Janet, Margarita e Yenive, que me alentaram para não decair e não abandonar o trajeto já percorrido.

Finalmente, agradeço com especialíssimo carinho à minha orientadora, a professora Jean Langdon. Nosso relacionamento não foi fácil. Não pode ser fácil depois de cinco anos envolvidas num projeto comum. Penso, sinceramente, que, sem sua insistência, preocupação, dedicação, esta tese não teria chegado ao seu fim. Agradeço sua paciência, compreensão e ajuda em todos os sentidos e em todo momento, para além da sua condição de orientadora.

Não posso deixar de agradecer, também, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, a seu corpo docente e administrativo, que me outorgou as condições necessárias para uma formação de qualidade. æ

RESUMO

Wonõtuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, que em *mapudungun*, língua nativa dos mapuche, quer dizer “voltou minha terra do chefe Llao Tranaman”, é o nome que os mapuche de Tranaman no sul do Chile assumiram em 1995 quando eles decidiram fazer seu registro na Conadi, instituição de governo responsável pelos temas indígenas no país. Tal ato os habilitava para se constituir juridicamente como *comunidad indígena*, figura criada pela Lei Indígena nº 19.253, vigente no Chile desde 1993, e assim gozar de certos benefícios, entre eles, o mais importante para o grupo na época, a reivindicação territorial perante do Estado, das terras identificadas e reconhecidas como próprias, mas usurpadas ao longo dos séculos XIX e XX. No percurso do trabalho evidencio que a *comunidad indígena*, serve não somente para o estabelecimento das relações com o Estado e a sociedade chilena, mas também para mediar e definir as relações familiares e comunitárias mais íntimas. O estudo conclui que esta figura tem para os mapuche na contemporaneidade um papel central nas suas dinâmicas sócioorganizacionais mais amplas. Ela atua como articuladora na organização e realização do *ngillatun* – máxima cerimônia ritual ancestral de reciprocidade e comensalidade entre os mapuche –. Nesse sentido a *comunidad indígena* na perspectiva dos mapuche pode recolher as indicações administrativas definidas na lei, porém, ao mesmo tempo, submetê-las a complexos processos de reajuste e releitura sobre a base de um projeto histórico próprio, a saber: continuar sendo mapuche na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: dinâmicas sócio-organizacionais; *comunidad indígena*; mapuche; ritual; *ngillatun*

RESUMEN

Wonōtuy Tani Mapu Lonko Liao Tranaman, que en *mapudungun*, idioma nativo de los mapuche, significa: "volvió mi tierra del *longko* Liao Tranaman", es el nombre que los mapuche de este lugar en el sur de Chile asumieron en 1995 cuando decidieron hacer su registro en la Conadi, institución gubernamental responsable de las cuestiones indígenas en el país. Este acto los habilitó para constituirse jurídicamente como *comunidad indígena*, figura creada por la Ley Indígena N° 19.253, vigente en Chile desde 1993, y de ese modo, poder acceder a ciertos beneficios, entre ellos, uno de los más importantes para el grupo en aquella época, la reivindicación territorial frente al Estado de las tierras identificadas e reconocidas como propias, sin embargo usurpadas durante los siglos XIX y XX. A lo largo de este trabajo evidencio que la *comunidad indígena* sirve no solamente para el establecimiento de las relaciones con el Estado y la sociedad chilena, sino también, para mediar y definir las relaciones familiares y comunitarias mapuche más íntimas. El estudio concluye que la *comunidad indígena* tiene para los mapuche en la contemporaneidad un papel central en sus dinámicas socio-organizacionales más amplias. Ella actúa como articuladora en la organización y realización del *ngillatun* – máxima ceremonia ritual ancestral de reciprocidad y comensalidad entre los mapuche –. En este sentido, *la comunidad indígena* en la perspectiva de este pueblo, puede recoger las indicaciones administrativas definidas en la ley indígena vigente, sin embargo, al mismo tiempo, someterlas a complejos procesos de reajuste y relectura sobre la base de un proyecto histórico propio, a saber: continuar siendo mapuche en la contemporaneidad.

PALABRAS-CLAVE: dinámicas socio-organizacionales; *comunidad indígena*; mapuche; ritual; *ngillatun*

ABSTRACT

Wonōtuy Tani Mapu Lonko Llaō Tranaman, that in Mapudungun native Mapuche language means “my land came back from longko Llaō Tranaman”, is the name that the Mapuche people from this place in southern Chile took in 1995 when they decided to make their Conadi registration, the government institution responsible for indigenous issues in the country. This enabled them to act legally constituted as an indigenous community, figure created by the Indian Act N ° 19.253, in force in Chile since 1993, and thus gain access to certain benefits, including one of the most important for the group during that time, the territorial claim against the State of identified and recognized lands as their own , however usurped during the nineteenth and twentieth centuries. Throughout this work I evidence that the indigenous community serves not only to the establishment of relations with the Chilean state and society, but also to mediate and define the most intimate Mapuche family and community relationships. The study concludes that in the contemporary, the indigenous community has a central role in the Mapuche widest socio-organizational dynamics. It acts as an articulator in the organization and realization of ngillatun - maximum ancestral ritual ceremony of reciprocity and commensality among the Mapuche -. In this sense, the indigenous community in the perspective of these people, can pick up the administrative instructions defined in the Indian law i n force, however, at the same time it can submit them to complex processes of adjustment and reinterpretation based on its own historical project, namely : to remain Mapuche in the contemporary.

KEYWORDS: socio-organizational dynamics; indigenous community; Mapuche; ritual; ngillatun

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| i. O passado presente na constituição dos mapuche na contemporaneidade | 24 |
| ii. Localização da área etnográfica de estudo | 32 |
| iii. Alguns aspectos metodológicos | 44 |
| iv. Sobre a organização da tese | 48 |
| | |
| CAPÍTULO 1 - Lições metodológicas. Sobre a experiência de trabalho de campo entre os mapuche de Tranaman. Algumas problemáticas para a reflexão antropológica | 51 |
| 1.1 A esperada reunião da <i>comunidad indígena</i> | 64 |
| 1.2 Com todos, mas com ninguém. Sem convite e sem <i>ramadano ngillatun</i> de Tranaman | 66 |
| | |
| CAPÍTULO 2 - O conceito de “<i>comunidade</i>”. O olhar da legislação e da política indígena e o olhar antropológico | 75 |
| 2.1 Sobre a organização social dos mapuche antes da sua incorporação forçada ao Estado chileno | 77 |
| 2.2 Uma cronologia das leis e políticas indígenas no Chile. O foco no conceito de <i>comunidad</i> | 80 |
| 2.3 Da autonomia mapuche à colonização e perda do território (1810-1860) | 80 |
| 2.4 A pacificação da Araucanía, o processo de radicação e o estabelecimento das <i>reducciones</i> (1866-1927) | 84 |
| 2.5 Tranaman e a política de divisão da terra entregue nos <i>títulos de merced</i> (1927-1970) | 97 |
| 2.6 Os mapuche no governo da Unidad Popular (1970-1973) | 99 |
| 2.7 A ditadura militar (1973-1990). O etnocídio por lei dos mapuche | 100 |
| 2.8 A <i>comunidad indígena</i> na Lei nº 19.253 | 102 |
| 2.9 <i>Reducción, comunidad e comunidad indígena</i> . Reflexões a partir da Antropologia | 106 |
| 2.9.1 As preocupações da etnologia mapuche moderna. Discussões sobre organização social | 108 |
| 2.9.2 O legado de Faron e de Stuchlik na abordagem da organização social mapuche | 111 |

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO 3 - A <i>comunidad indígena</i> mapuche contemporânea. Dinâmicas e sensibilidades em Tranaman | 117 |
| 3.1 O papel da diretoria em Tranaman | 123 |
| 3.2 Ser sócio da <i>comunidad indígena</i> | 127 |
| 3.3 Sócios não mapuche na <i>comunidad indígena</i> . O caso do casal Daniel Martínez e Rosa Bahamondes | 130 |
| 3.4 A negativa para o ingresso de Mary como sócia ativa da <i>comunidad indígena</i> | 134 |
| 3.5 Os jovens e a <i>comunidad indígena</i> | 137 |
| 3.6 Recapitulando. Sobre os requisitos para ser sócio da <i>comunidad indígena</i> em Tranaman | 138 |
| 3.7 A <i>comunidad indígena</i> e o acesso à terra em Tranaman | 141 |
| 3.8 A comunidade e o trabalho comunitário em Tranaman | 145 |
| 3.9 A comunidade nas negociações com a empresa florestal | 151 |
| | |
| CAPÍTULO 4 - A <i>comunidad indígena</i> na realização do <i>ngillatun</i> | 161 |
| 4.1 O <i>ngillatun</i> de 2005 e a recuperação territorial em Tranaman | 169 |
| 4.2 A ausência de <i>ngillatun</i> em Tranaman em 2011 | 178 |
| 4.3 O <i>ngillatun</i> de 2012. Modos de se preparar para e de preparar o <i>ngillatun</i> | 180 |
| 4.4 Realizar um <i>ngillatun</i> em Tranaman | 190 |
| 4.5 O discurso ritual da <i>machi</i> no <i>ngillatun</i> | 210 |
| | |
| CAPÍTULO 5 - O intercâmbio de comida no <i>ngillatun</i> na construção das redes sociais e parentais mapuche nos tempos atuais | 221 |
| 5.1 As particularidades do <i>ngillatun</i> em Tranaman | 221 |
| 5.2 O intercâmbio de comida no ritual | 233 |
| 5.3 O papel dos <i>koyong</i> no <i>ngol-ngol</i> | 236 |
| 5.4 O intercâmbio como base da construção das relações no mundo mapuche | 247 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 259 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 267 |
| | |
| GLOSÁRIO | 275 |

INTRODUÇÃO

O Chile é, provavelmente, o Estado da América Latina em que os direitos dos povos indígenas estão mais desprotegidos e são, com frequência, vulnerados. O Estado chileno é também um dos cinco países da América Latina cuja Constituição não reconhece os povos indígenas e seus direitos. De fato, a Constituição, vigente desde 1980, elaborada em plena ditadura militar, estabelece que o único povo existente é o chileno.

Em 2008, o Estado chileno ratificou, depois de anos de negativa, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT, que entrou em vigência em setembro de 2009. Entretanto, importantes organismos de direitos humanos e organizações indígenas no Chile têm denunciado internacionalmente o incumprimento dos padrões que esta convenção estabelece em matéria de direitos indígenas.

Na atualidade, a relação dos indígenas com o Estado chileno está mediada pela Lei Indígena n° 19.253, promulgada em 1993, no governo de Patricio Aylwin, primeiro presidente eleito democraticamente após a ditadura militar de Augusto Pinochet. Em 1990, este governo criou a Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) com a finalidade de que se dedicasse à elaboração de um projeto de lei indígena.

Após longos e áspers debates, o projeto de lei indígena foi aprovado no parlamento, não sem antes ter introduzido nele consideráveis modificações. Os principais reparos que os partidos políticos da direita chilena fizeram tinham a ver com o conceito de povo indígena, por considerar que representava uma ameaça contra o caráter unitário do Estado. (BOCCARA, SEGUEL, 1999, p. 770-771, tradução nossa).

A Lei Indígena n° 19.253 criou a Corporación Nacional de Desarrollo Indígena – Conadi, órgão do Estado responsável pela política indígena no país. Esta lei reconhece aos indígenas, proteção e desenvolvimento no âmbito das suas terras, línguas e culturas. Contudo, não reconhece os povos indígenas como povos, mas apenas como “etnias”.

Para os propósitos desta tese, me interessa destacar que a Lei n° 19.253 cria também a figura jurídica da *comunidad indígena*, definida como

[...] toda agrupação de pessoas pertencentes a uma mesma etnia indígena e que se encontrem em uma ou mais das seguintes situações: a) provenham de uma mesma parentela familiar; b) reconheçam uma mesma chefia tradicional; c) possuam ou tenham possuído terras em comum; e provenham de um mesmo povoado antigo. (LEY INDÍGENA n° 19.253, 1993, tradução nossa).

Esta tese é uma etnografia que fala dos mapuche de Tranaman e da *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman da área territorial reconhecida como *nagche*¹, localizada nas planícies da zona norte da região da Araucanía, no sul do Chile. Esta tese constitui, ao mesmo tempo, um esforço por reunir alguns temas que têm acompanhado a reflexão antropológica no Chile nos últimos 70 anos. Só tive consciência de que a reunião de temáticas como ritual, organização social e a figura da *comunidad indígena* constituíam uma questão para meu estudo no momento da qualificação do projeto de doutorado, em agosto de 2011. Nesta oportunidade, os membros da banca² chamaram a atenção me interrogando sobre o que esses temas faziam juntos no projeto de doutorado, me incentivando a pensar qual era a relação entre eles, qual a forma em que se estruturavam e estruturavam o conjunto do trabalho. Afinal de contas, o que os membros da banca estavam querendo destacar era se essa junção temática respondia ao acaso ou se ela representava a construção de uma questão na formulação do problema antropológico da pesquisa.

Esse assunto me fez companhia durante o tempo que durou o trabalho de campo e se evidenciava, com maior força, toda vez que era preciso me responder, para responder aos outros, sobre do que tratava esta pesquisa, qual era o tema, e o que era o que finalmente interessava conhecer. Eu nunca dei uma resposta igual à outra, e muitas vezes me achei pensando em diversas elaborações que representassem o conjunto do interesse e do foco da investigação. De que maneira se articulavam teórica e etnograficamente esses âmbitos de interesse?

O conceito de *comunidad indígena*, como apresentei no início da introdução e como veremos ao longo deste trabalho, é o termo usado

¹*Nagche* ou *abajinos* é o etnônimo de autoidentificação usado pelos mapuche para se referirem àqueles grupos assentados nas planícies da região da Araucanía.

²Esther Jean Langdon, minha orientadora, e os professores Laura Perez Gil e José Antônio Kelly.

pela legislação indígena n° 19.253 para definir a modalidade de organização reconhecida pelo Estado chileno para as populações indígenas. Por sua vez, é o modo em que os indígenas no Chile têm majoritariamente decidido se organizar. O estatuto da *comunidad indígena*, tal como definido na lei, se baseia em uma série de requisitos que destacam, do ponto de vista sociocultural, aspectos que têm a ver com uma linha de parentesco comum, uma mesma chefia “tradicional” e com o fato de compartilhar ou ter compartilhado um mesmo território. Por outro lado, do ponto de vista dos requerimentos administrativos, a *comunidad indígena* exige um número mínimo de pessoas para sua constituição (dez pessoas); estabelece, do mesmo modo, que elas sejam maiores de idade (18 anos) e um mandato eleitoral de uma diretoria composta por presidente, secretário e tesoureiro.

Apesar de a lei estipular a não-obrigatoriedade da constituição da *comunidad indígena* para todas aquelas pessoas pertencentes a um dos nove povos indígenas reconhecidos pela legislação³, desde sua promulgação, e em especial, nos seus primeiros anos de aplicação (1993-2000), tem havido um explosivo movimento destas populações para se conformarem e organizarem como *comunidades indígenas*.

Na zona sul do país, que é a área onde se focalizou esta pesquisa, quase 50% da população mapuche se encontra agrupada sob essa modalidade. Como entender esse movimento? Sobretudo, de que modo compreender esse processo, quando, em inúmeras vezes e em distintos lugares da região da Araucanía, ouvi de parte dos próprios mapuche dizerem não se sentirem representados pelas iniciativas vindas do Estado, entre elas a lei indígena, e por identificarem, também, de um modo bastante generalizado, o Estado chileno como um dos principais responsáveis pela situação de exclusão, perda e condições de vida deterioradas nas quais eles se encontram na atualidade.

Essa constatação se somou a uma situação acontecida no pré-campo, trabalho que realizei em janeiro de 2011 e que foi determinante no momento de delimitar e construir o objeto da pesquisa para o doutorado. Na chegada a Tranaman, mesmo lugar onde desenvolvi o trabalho de campo no mestrado, algumas das minhas intenções eram sondar as condições para a continuidade da investigação junto às

³“O Estado chileno reconhece como principais etnias indígenas de Chile: Mapuche, Aimara, Rapa Nui ou Pascuenses, as comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas e Diaguita do norte do país, as comunidades Kawashkar ou Alacalufe e Yámana ou Yagán dos canais austrais” (LEY INDÍGENA n° 19.253).

famílias mapuche desse território. Na verdade, era importante para mim me informar sobre como eles estavam, após quase seis anos do meu primeiro trabalho de campo junto a eles. Queria saberem que temas eles estavam trabalhando, quais eram seus interesses e preocupações no momento, em suma, buscava ter uma ideia sobre se meus interesses como pesquisadora sintonizavam com os dos mapuche de Tranaman, pois isso permitiria avaliar concretamente as possibilidades reais de realização da pesquisa junto a eles.

Nessa busca foi que me deparei com um contratempo acontecido com a *comunidad indígena* a propósito da escolha da nova diretoria e, portanto, da eleição oficial das novas lideranças da sua organização. Aconteceu que, em dezembro de 2010, deveriam ser realizadas eleições para uma nova diretoria local, pois a que atuava à época estava concluindo seu período formal de dois anos, segundo determinação também da atual legislação indígena nesse caso. A eleição teria transcorrido dentro da normalidade, e as dificuldades teriam surgido no momento de formalizar os novos representantes da diretoria, pois dois deles não apareciam nos registros da Conadi, que devia fazer o registro oficial do procedimento.

Nesse sentido, o complicador esteve na falta de registro dos sócios(os membros da *comunidad indígena*). Teriam descoberto que muitas pessoas da *comunidad indígena*, inclusive das mais antigas, as primeiras em formar parte da organização, que eram aí ativas e participantes, não constavam nos registros da mencionada instituição. O fato foi entendido pelas pessoas afetadas com a descoberta como uma ofensa, haja vista estas compreenderem, que elas não seriam parte integrante da *comunidad indígena* que elas mesmas haviam constituído havia, pelo menos, 15 anos. O ponto de discussão era o porquê dessa situação e a quem cabia a responsabilidade pelo acontecido: seria da própria Conadi ou das diretorias passadas da *comunidad indígena*?

De acordo com informações que me foram fornecidas, isso teria impactado diretamente a eleição da nova diretoria que viria a assumir no final do ano de 2010, e, segundo observei nesse momento, afetou a própria dinâmica do grupo. Algumas das pessoas eleitas não estariam nos registros e, portanto, não poderiam tomar posse de seus cargos, conforme o indicado pela normativa da instituição. As lideranças, por sua vez, não tinham certeza do que fariam, já que tal situação teria gerado muitos incômodos para várias pessoas. Desse modo, havia uma forte ideia de que, talvez, eles deveriam fazer nova eleição.

Ora, essa situação foi relatada igualmente pela pessoa eleita presidente da organização, a qual apontava questões relevantes, do meu

ponto de vista, acerca das minhas inquietações pela organização social dos mapuche na contemporaneidade. De um lado, a liderança colocava em dúvida a possibilidade de se manter e ratificar as pessoas que tinham sido escolhidas pelos sócios para representá-la; insistindo com a opinião de que a confusão deveria ser resolvida junto à Conadi, afirmava, finalmente, a suspensão de uma série de atividades enquanto o problema não fosse solucionado.

É bom salientar aqui a interpretação dada pelas pessoas da *comunidad indígena* à situação recém-relatada, que resultou na decisão de não realizar *ngillatun* em 2011, como eles costumam fazer todos os anos. Tal decisão representava, para meu trabalho, um dado inquietante que abria e cruzava várias interrogantes. Esses fatos, finalmente, fizeram com que eu olhasse mais uma vez para as conexões entre o valor atribuído pelas pessoas aos temas que tinham a ver com a organização do grupo e a importância atribuída aos processos e normativas referentes ao funcionamento da *comunidad indígena*, e transformasse esse problema social em reflexão antropológica.

Oito meses depois, em setembro de 2011, quando iniciei formalmente a pesquisa de campo do doutorado, indaguei sobre qual teria sido o desenlace do problema surgido na época do pré-campo, e foi indicado que a *comunidad indígena* atingiu uma solução perante o órgão de governo, que teria, por um lado, reconhecido e incluído as pessoas que haviam ficado fora dos registros e, por outro lado, teria respeitado e mantido a eleição da diretoria de dezembro de 2010, e, portanto, as lideranças eleitas continuaram a cumprir suas funções, tarefas e responsabilidades pelo período de dois anos, que, segundo estabelece a legislação, é o tempo que deve ficar cada diretoria cumprindo os mandatos. Porém, coisa muito estranha, insisto, entre os mapuche de Tranaman, não houve a realização do *ngillatun* nesse ano.

O *ngillatun* é uma cerimônia de caráter coletivo que possui certa regularidade⁴, congregando pessoas que se reconhecem aparentadas entre si. Ele é, “[...] de longe o maior e mais importante evento comunal na vida dos mapuche e como tal tem sido foco recorrente de atenção das indagações etnográficas desde o século XVI” (COURSE, 2008, p. 266). Segundo o antropólogo Jorge Campos (2008), ele é também a máxima cerimônia ritual de reciprocidade e de comensalidade mapuche. Via de

⁴Há diferenças territoriais na performance ritual, marcadas pelo tempo que separa a realização de um ritual de outro, pelos alimentos e pelas comidas em circulação, pela vestimenta utilizada, pelos tipos e estilos de dança e pela organização do espaço ritual, entre outras coisas.

regra, a literatura antropológica sobre este povo, especificamente aquela produzida nas décadas de 1970, 80 e 90 (FARON 1969; STUHLIK, 1976; DILLEHAY, 1990), esforçou-se por atingir uma definição conclusiva, fechada e pronta do *ngillatun*; concentrou-se também em identificar os elementos estáveis presentes no evento e em vinculá-lo a uma única imagem definidora. Assim, o *ngillatun* é explicado, na perspectiva desses autores, como

[...] uma das manifestações culturais menos interferidas pela lógica ocidental cristã, ou seja, ele faria parte da “tradição mapuche”, correspondendo a um dos âmbitos da vida do grupo “menos aculturado”, portanto, mais importante de ser resgatado por meio da pesquisa antropológica. (BUSTOS, 2006b, p. 74, tradução nossa).

Por outro lado, o *ngillatuné* também identificado como um ritual agrícola, de fertilidade, associado ao bom clima e às boas colheitas. Quando eu perguntava às pessoas por que elas realizavam o *ngillatun*, deparei-me com respostas muito variadas, tais como: “Temos que fazer *ngillatun*, porque não estamos respeitando nossa cultura”; “Fazemos, porque vamos pedir por uma boa colheita”; “Precisamos pedir que o tempo não seja muito chuvoso”; ou “Vamos fazer uma festa, porque nossa comunidade recuperou suas terras”; “Fazemos para que não nos falte nada”, e assim por diante. Os relatos das pessoas davam conta de que as motivações a fazer *ngillatun* são variadas, apontando usualmente para questões de ordem coletiva, do grupo como um todo, vinculadas tanto a eventos contingenciais e não previstos quanto a situações que implicavam certezas e uma certa periodicidade cíclica.

Tratar-se-ia de um ritual com motivações muito amplas: uma colheita ruim; clima desfavorável para o bom desenvolvimento das atividades cotidianas do grupo (por exemplo, tempo muito chuvoso ou anos de seca severa); doenças de autoridades e, como constatei também na minha pesquisa de mestrado, com situações que envolveriam a relação com instituições, pessoas, objetos e ideias da sociedade chilena. Mas ao mesmo tempo o *ngillatun* é também, como esta pesquisa destaca, uma instância relevante na atualização das redes sociais mapuche.

Assim, outra das interrogantes que a etnografia entre os mapuche levantava e me desafiava a ter que repensar e reelaborar através desta

pesquisa tinha a ver com essa relação, a saber, os nexos entre a realização do ritual *ngillatun* e a *comunidad indígena*. Como descrevem muitas das pesquisas sobre os mapuche, clássicas (FARON, 1969; STUHLIK, 1999) e contemporâneas (COURSE, 2008; DILLEHAY, 2011; QUIDEL, 2012; PICHINAO, 2012), com as quais discutirei ao longo da tese, a organização do *ngillatun* está associada ao que tem sido definido como a organização social tradicional mapuche. Nesse sentido, me parecia interessante pensar sobre o que os mapuche viam, em termos de conexões, entre o *ngillatun*, ritual ancestral, e a *comunidad indígena*, figura criada pela legislação indígena vigente. Em que lugar se localizava o impedimento dos mapuche de realizar o *ngillatun* por falta de normalização de certos procedimentos administrativos na sua *comunidad indígena*? Afinal de contas, o que tinha a ver a *comunidad indígena* com a celebração do *ngillatun*?

Esse paradoxo me parece estar relacionado com os enfoques etnográficos que pensam a “[...] oposição ‘aculturado’/‘tradicional’ como definidora de tipos particulares de culturas” (GOW, 2006, p. 198). Paradoxo que, no final das contas, se localiza no pesquisador e que se dissolve, segundo o autor, abandonando esta oposição.

Vários dos registros e pesquisas antropológicas referidas ao *ngillatun* como parte do complexo ritual mapuche evidenciam a relevância dos distintos níveis da organização social mapuche na organização do mencionado cerimonial. De fato, poderia ser dito que sua realização depende e se afirma na existência de uma rede organizacional parental ampla que se articula para esses fins. Dito em outras palavras, a decisão de não realizar um *ngillatun* e, portanto, a obrigação da sua organização requerem uma base social organizativa, que, no caso dos mapuche de Tranaman, recaía nas redes de parentesco, hoje, mais ou menos, desenhadas na conformação da *comunidad indígena*.

Segundo será evidenciado no capítulo II, a figura da *comunidad indígena* como construto social e legal é herdeira de um longo processo social e histórico de ajustes e transformações sucedidas nos períodos prévio e posterior à incorporação forçada dos mapuche à estrutura administrativa do Estado chileno. Na época pré-colonial, a estrutura sociopolítica dos mapuche apresenta, segundo Boccara, “[...] o entrelaçamento e englobamento de distintos níveis de integração e diferenciação sociopolítica” (BOCCARA, 2007, p. 32), quer dizer, “[...] muito mais do que sociedades segmentárias, acéfalas ou “contra-o-Estado”, estamos perante unidades sociais auto ou multicéfalas, hierarquizadas em função de mecanismos de englobamento múltiplo,

determinados por imperativos identitários, econômicos e guerreiros de natureza indissociável” (*ibidem*).

Seguindo a linha de reconstrução etno-histórica crítica da estrutura sociopolítica *reche*⁵ de Boccara, é possível distinguir, para o período pré-colonial, a existência de: “[...] 1) a família polígama (as *rucatuche*), constituída no seio da *ruca* (casa), 2) a agrupação de diferentes *ruca* no interior da aldeia, conformando uma patrifamília e 3) a agrupação de diferentes aldeias ou patrifamílias no seio do grupo local endógamo, o *quiñelob*” (p. 32-33).

Estes níveis resultam interessantes para os propósitos desta pesquisa, pois permitirão mostrar, ao longo deste trabalho, que a *comunidad indígena* na perspectiva dos mapuche pode também ser entendida como produto dessa história de transformações, e nesse sentido recolher as indicações administrativas para sua constituição, porém, ao mesmo tempo, submetê-las a complexos processos de reajuste e releitura sobre a base de um projeto histórico próprio.

Esta pesquisa propõe que a *comunidad indígena* repensada nos termos mapuche é constitutiva da organização e dinâmica social mapuche hoje e, nesse sentido, se articula com a vida mapuche no seu conjunto. Trata-se de um construto moderno que aceita seu passado. Parafraseando Jorge Arrate⁶, um conjunto social e político que recupera sua memória em chaves atuais.

Quando entrei em campo e soube que em 2011 não tinha havido *ngillatun* em Tranaman, pois, entre algumas razões, as pessoas assinalaram que isso se devia aos problemas apresentados na eleição da diretoria para o período 2010-2012, me pareceu interessante indagar nessa relação, pois isso estava atravessado por relações que, me parecia,

⁵A tese de Boccara propõe que o etnônimo “mapuche” corresponderia a um modo de autoidentificação indígena produto das transformações sociopolíticas, econômicas e religiosas ocorridas desde antes do século XVI. Segundo o autor, até antes de 1760 não aparece mencionado o etnônimo “mapuche”. Prévio a isto, o termo utilizado para se autodefinir seria o de *reche*, e nesse sentido ele afirma que “[...] esta etnia, até então inencontrável, poderia ser quiçá em grande parte produto da história” (p. 21). Nos termos de Boccara, “[...] é através de reestruturações, reapropiações e reavaliações das categorias ‘tradicionais’ (ou através de uma permanente reinvenção da tradição), que se forjara a etnia ou nação mapuche” (p. 23).

⁶ Entrevista concedida ao periódico eletrônico *El Mostrador*, em 11 de fevereiro de 2014. www.elmostrador.cl/pais/2014/02/11/uno-oye-torpezas-como-que-lo-mas-ricos-tienen-que-pagar-por-la-educacion/

tinham a ver com a organização das relações mapuche no mundo contemporâneo.

O problema com a Conadi não somente se referia a um desajuste administrativo, ele dava conta, ao mesmo tempo, de que a organização do *ngillatun* requeria uma rede social para poder ser levado adiante, e essa rede social se encontrava atrelada à dinâmica das relações da e na *comunidad indígena*. Nessa lógica, não podia ser desconsiderada a interrogação sobre como as redes sociais e parentais mapuche expressas na *comunidad indígena* apareciam ou podiam aparecer na organização e execução do *ngillatun* quais eram essas redes. Ali estava minha questão antropológica.

Havia ainda uma inquietação que constava nos meus registros etnográficos colhidos ao longo dos vários convites e participações em *ngillatun* realizados por distintas comunidades mapuche no sul do Chile. Além da relevância que a *comunidad indígena* assumia em Tranaman na organização do *ngillatun*, um ambiente de comensalidade permeando a cerimônia toda não deixava de chamar minha atenção; em particular, eram interessantes a preocupação e a dedicação que observava e ouvia nas falas dos mapuche, antes, durante e depois do ritual em torno do esforço em preparar e enfeitar pratos com grandes quantidades de comida a serem intercambiados entre os participantes dentro do *ngillatun*.

Isso me fez pensar nos sentidos outorgados a essas trocas. Os sentidos na dupla acepção do termo, quer dizer, na faceta dos conteúdos e significâncias que as pessoas outorgavam e intencionavam em cada uma das trocas, e os sentidos em termos das direções que esses alimentos intencionalmente seguiam. Minha primeira impressão a respeito da figura da troca de pratos com comida era que tais intercâmbios alguma coisa tinham a ver com uma certa intencionalidade de marcar e designar determinadas relações entre as famílias de Tranaman. Não obstante, ficava como questão para esta pesquisa qual seria o conteúdo desses intercâmbios e o que falavam sobre os modos mapuche de gerar relações.

Ao mesmo tempo em que a figura da *comunidad indígena* transformava, após as primeiras leituras dos meus dados de campo, no eixo articulador das preocupações desta pesquisa, no âmbito dos estudos sobre organização social mapuche o desenvolvimento de linhas de pesquisa que problematizassem o estatuto da *comunidad indígena* eram praticamente inexistentes. Havia um campo rico, interessante e aprofundado de reflexão antropológica a respeito da organização social mapuche pré e pós-colonial, mas a grande parte das

pesquisas recentes consultadas não se aprofundavam na categoria da *comunidad indígena*. Havia, desse ponto de vista, uma espécie de vácuo no interesse pelo estudo da *comunidad indígena*, assim como falta de problematização e de inclusão dentro da agenda temática das pesquisas na etnografia mapuche contemporânea, constatação que reforça meu interesse por fazer uma contribuição nesse âmbito.

i. O “passado presente” na constituição dos mapuche na contemporaneidade

O estudo dos mapuche tem sido preocupação constante da Antropologia praticada no Chile. Conheço mais a Antropologia desenvolvida no sul do país e aquela que tem trabalhado com os grupos mapuche localizados nas áreas rurais dessa zona, e portanto é a partir dali que reflito e escrevo.

Como a própria disciplina, os temas privilegiados e as abordagens teóricas e metodológicas têm sido acompanhados de mudanças, avanços, recuos e amadurecimentos. Isto, sem dúvida alguma, tem tido um impacto direto no conhecimento e na imagem que se constrói a respeito dos mapuche, à qual se somam várias visões que circulam e circundam este grupo, como aquelas produzidas pela mídia, pelas ONGs e pelas políticas públicas, para mencionar algumas.

Os cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII⁷ os retrataram como um povo guerreiro e valente, primeiro, selvagem e bárbaro, depois. Como muito bem anuncia Boccara:

[...] essa figura do indígena guerreiro, ardente defensor da sua liberdade e portador de valores igualitários, atravessará os séculos. Mais recentemente, levantado pelo movimento do renascimento indígena e pela difusão do ideal ecologista, o indígena virou o paladino da igualdade, do respeito à natureza e o último guardião das verdades sagradas, primárias, ancestrais. (BOCCARA, 2009, p. 13-14, tradução nossa).

⁷Algumas das obras mais reconhecidas e estudadas são *Laaraucana*, de Alonso de Ercilla y Zúñiga, (1569), *El cautiverio feliz*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán (1673), e *Crónica e relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*, de Gerónimo de Bibar.

Nos últimos tempos, uma nova imagem emerge fortemente influenciada pelos meios de comunicação massivos chilenos, me refiro àquela do indígena terrorista, subversivo e violento, que é reforçada, também, como evidenciarei no próximo capítulo, por meio de uma política de Estado que tem criminalizado as demandas territoriais indígenas.

É nesse sentido que me parece importante voltar sobre a seguinte interrogação: como a Antropologia pode/deve falar dos mapuche na contemporaneidade de maneira a contribuir para sua compreensão e conhecimento tanto no campo acadêmico como no âmbito da sociedade em seu conjunto?

No campo disciplinar, concordo com Pichinao, quando assinala que, no Chile,

[...] os estudos etnológicos não proliferaram com a mesma força que no caso do Brasil. Entre os mapuche, vemos a quase inexistência deste tipo de trabalho. Os mais clássicos (FARON, 1969; TITIEV, 1951; SUTCHLIK, 1999, entre outros) que contribuíram para a construção de um olhar global sobre a realidade etnológica dos Mapuche têm uma longa data e as problemáticas por eles tratadas tiveram escassas reformulações nos últimos tempos. (PICHINAO, 2012; p. 1, tradução nossa).

As pesquisas antropológicas que dominaram até a década de 1970 no Chile estiveram voltadas para mostrar a vida dos mapuche no passado, ressaltando as formas prévias ao contato. Da mesma forma, enfatizaram os impactos e consequências ocorridas logo após sua incorporação ao sistema nacional, dando conta dos aspectos que estas populações teriam conseguido manter, os que tinham sido alterados ou modificados e os que, inevitavelmente, tinham sido perdidos como produto do contato. Esses trabalhos se caracterizam ainda por transmitir uma imagem dos grupos indígenas em contraposição e confronto com os grupos pertencentes ou representativos da sociedade chilena, situação que entendo como reflexo da realidade passada e atual. Basta pensar, por exemplo, na longa história de conflitos entre o Estado chileno e o povo mapuche ou, mais recentemente, entre os mapuche e empresas florestais. Porém, não é aí onde radica o meu incômodo com essas descrições.

O ponto é que, nessa relação confrontadora, os grupos indígenas terminam sendo apresentados como populações “aculturadas” e em constante perda. Perda da língua, da história e da memória do grupo, com uma evidente perdadas relações baseadas no parentesco, como um grupo que abandonou suas práticas rituais, que perdeu o conhecimento mapuche, ou seja, sendo sempre eles os afetados pela relação.

Mas esse sentido de afetação, entendido como equivalente à perda como produto da relação, não é o único que se destaca nas descrições e nos trabalhos de antropólogos até aproximadamente a década de 1970. Os mapuche são, ao mesmo tempo, apresentados como um grupo vitimizado, que teria ficado sem opção de resposta, sem condições para elaborar reajustes, rearranjos, reacomodações ou ressignificações dos processos vividos. Em outras palavras, sem alternativa para olhar e interagir com o mundo do branco de um modo que não fosse o da “destruição do pensamento nativo”.

Não gostaria de transmitir ao leitor a ideia de uma crítica extemporânea desses estudos. O que busco é caracterizar um determinado enfoque que contribuiu para o desenvolvimento da disciplina e para o conhecimento sobre a sociedade e a cultura mapuche numa época em particular e desde a qual tem se construído e reelaborado uma grande parte da produção antropológica dos últimos vinte anos. Do mesmo modo, é a partir dessa base que esta tese parte, tentando apontar para a construção de um olhar que recupere e releve a agência histórica dos mapuche.

Desse ponto de vista, vale para os mapuche o que Naveira explica a respeito dos yaminahua, quando afirma que

[...] é inegável a influência que os novos contextos e forças atuantes – o que chamamos habitualmente de “modernidade” ou “sociedade envolvente” – exerceram (sobretudo nas últimas quatro ou cinco décadas) e continua a exercer nos Yaminahua, como acontece, de fato, em graus e formas variáveis, como a maior parte das populações indígenas amazônicas. Mas, talvez, essa seja já uma forma obsoleta de colocar as coisas, pois, por um lado a “modernidade” e o “envolvimento” são mútuos e recíprocos e, por outro, a sociedade envolvente já é parte da vida Yaminahua; isto é, no que lhes corresponde, é sua também. (NAVEIRA, 2007, p. 12)

O enfoque que aqui privilegio para pensar os mapuche hoje parte precisamente da obsolescência de formular as análises em termos de polos opostos. Minha própria experiência junto aos mapuche tem me possibilitado constatar as dificuldades que há, para a compreensão dos povos indígenas, olhar a realidade mapuche a partir de um lado do polo ou do outro, quer dizer, a partir da tradição ou da modernidade. Em outras palavras, pensar nos mapuche como um povo que perdeu sua cultura ou como um povo que conseguiu mantê-la. O que, para os temas que esta pesquisa aborda, implicaria pensar o *ngillatun* desconectado da organização da *comunidad indígena*, como se ela, por ser parte do aparelho legislativo do Estado chileno, contaminasse a tradicionalidade de uma cerimônia ancestral como o *ngillatun*. Em contrapartida, a própria etnografia entre as famílias de Tranaman mostra que a vida não opera em caixas separadas, uma destinada para a tradição e outra para a modernidade, embora muitas vezes, nos discursos indígenas, eles utilizem esse esquema.

Os temas que esta etnografia aborda são mais bem compreendidos se pensamos que “[...] não é mais possível trabalhar no esquema em que tradição se localiza num lugar e novidade em outro” (STRATHERN, p. 11, tradução nossa). Como a autora comenta a propósito do seu trabalho sobre o parentesco na sociedade britânica, “[...] é possível pensar o parentesco tanto na perspectiva da tradição quanto na perspectiva da modernidade, pois velhas ideias só permanecem na medida em que elas se reproduzem em novas formas. A tradição é reinventada a cada mudança” (*ibidem*, tradução nossa). Parece-me que tal afirmação é aplicável e extrapolável para outras áreas da vida das pessoas, entre elas as que esta pesquisa focaliza relativas aos rituais e à organização social mapuche.

Sendo justa com o amadurecimento da disciplina, no contexto dos estudos sobre populações indígenas no Chile, novas obras, entre as que se destacam autores como Durán e Quidel (2007), Boccara (2009), Dillehay (2011), Course (2008), Quidel, (2012) e Pichinao, (2012), têm contribuído para repensar a etnologia mapuche e para alimentar meu enfoque. É assim como esses trabalhos têm evidenciado o modo em que este povo tem conseguido vencer o imaginário da derrota, da conquista, do indígena desamparado, argumentando, em contrapartida, como as mudanças derivadas do contato espanhol, primeiro, e chileno, depois, foram parciais, e muitos dos “[...] construtos ideológicos tradicionais não foram eliminados, mas alterados e expandidos criativamente de diversas maneiras” (DILLEHAY, 2011, p. 66, tradução nossa).

Ou, como pontuado por Quidel, quem mostra a heterogeneidade e a intradiversidade dentro dos grupos mapuche, assim como suas complexas formas de estruturação que respondem às diferentes dinâmicas intrassocietárias, nas quais, “[...] por um lado, as famílias mapuche se adaptam ao formato das políticas indigenistas do Estado, mas, ao mesmo tempo, elas conseguem manter e recriar subterrânea e clandestinamente suas estruturas sociopolíticas” (QUIDEL, 2012, p. 45, tradução nossa).

Por sua vez, Course (2008) questiona no seu trabalho o pressuposto de que todo estudo sobre os mapuche devesse se centrar na “tradição” e nos “costumes”. Segundo o autor, “[...] é na prática cotidiana da sociabilidade, evidente na vida mapuche rural, onde reside muito do que é o *kimun* mapuche”. Course postula que o *kimun*⁸ mapuche, associado insistentemente e unicamente ao conhecimento de domínio das autoridades tradicionais como os *lonko*⁹ (e as *machi*¹⁰), reside também nas práticas diárias de atuar como *che* –como pessoa verdadeira– relativas a compartilhar, cumprimentar, mas, de um modo mais relevante, a respeitar (COURSE, 2008, p. 4, tradução nossa).

As etnografias sobre os povos indígenas no Brasil, conjuntamente com o desenvolvimento do pensamento e da teoria antropológica, têm me ajudado, já desde o mestrado, a identificar e relevar uma maneira renovada de compreender as dinâmicas socioculturais que protagonizam as populações indígenas hoje, pontuando “[...] sua criatividade simbólica e política, bem como a complexa dialética entre transformação e reprodução, entre convenção e invenção mobilizada em seus projetos de continuidade cultural” (ALBERT, 2002, p. 9).

Apesar de esta população ter sofrido grandes transformações e fortes impactos –que em caso nenhum quero desconhecer ou minimizar–, temos também, por outro lado, dados que permitem concordar com a ideia apresentada por Albert de crescentes processos de “reflexividade cultural” entre os povos indígenas, dando origem a diversos processos de “reinvenção cultural” e de “redefinição identitária” sempre desenvolvidos a partir de recursos simbólicos próprios numa

⁸ Refere-se ao conhecimento e à sabedoria ancestral mapuche.

⁹ “Autoridade política e, em alguns casos, religiosa, de caráter tradicional eleita internamente”. (HERNANDEZ e RAMOS, 2002, p. 6, tradução nossa).

¹⁰ “Pessoa eleita por um espírito para assumir o papel de curador tanto do físico como do psíquico e social” (HERNANDEZ e RAMOS, 2002, p. 126, tradução nossa).

demonstração de que “[...] a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais eles se transformam” (SAHLINS, *apud* ALBERT, 2002, p. 13).

Partindo destes pressupostos, vou tentar atualizar algumas das ideias e dos conhecimentos que têm sido elaborados sobre os mapuche.

Uma ideia que me parece é chave para pensar e compreender os mapuche na contemporaneidade tem a ver com o esforço por localizar este povo no contexto das sociedades ameríndias e captar a sua peculiaridade. Nesse cenário, tenho refletido que uma questão constitutiva *damapuchicidade*, se pudermos chamar de alguma forma a distintividade deste grupo, é sua referência obrigatória ao passado em diálogo com o presente, no sentido de trazer esse passado e reposicioná-lo no presente como uma exigência de ser mapuche. Quer dizer, não unicamente no sentido de rememorar o passado, mas muito além disso, no sentido de atuar, de performar o passado.

Muitos estarão pensando que isso não representa novidade nenhuma, pois a noção de passado é um eixo traçador na maioria dos povos indígenas. Eu não tenho pretensão de colocar em dúvida essa máxima. Porém, eu gostaria chamar a atenção para a ideia de que passado e presente são constitutivos do que os mapuche são na atualidade, dito em outras palavras, passado e presente vão juntos na vida dos mapuche.

Para tentar compreender esta questão, trago aqui uma referência etnográfica levantada durante meu trabalho de campo em 2005. Lembro que, naquela época, enquanto pensava em algumas questões que me permitissem conhecer e me adentrar nos detalhes da prática ritual do *ngillatun* e suas relações com os aspectos situacionais da história do grupo, tópicos centrais da pesquisa no mestrado, compartilhei um roteiro de perguntas com quem era meu interlocutor em Tranaman.

Recordo-me com clareza que ele reparou num dos conceitos que eu estava utilizando na formulação das perguntas. Ele me interrogou sobre o uso que estava dando à palavra “antigamente”. Perguntou-me a que tempo eu estava me referindo. Segundo ele, antigamente era um conceito que, se não precisado nas entrevistas, poderia gerar confusão e, deste modo, imprecisões e erros nas respostas dos entrevistados e em minhas interpretações sobre essas respostas e, portanto, sobre a vida dos mapuche. Na visão do meu interlocutor, antigamente era um conceito que remitia a um passado mapuche no qual eu como pesquisadora devia me focar, pois nesse passado eu encontraria o verdadeiramente mapuche, ou melhor, ali eu acharia o mapuche não misturado. Esse comentário nos levaria para uma discussão que se tornaria cada vez mais

reiterativa nas conversas e que hoje, depois de um segundo trabalho de campo entre os mapuche de Tranaman, emerge como um elemento-chave para entender a relação entre o que significa ser mapuche na contemporaneidade e a alusão a um *passadopresente*.

A leitura detida do meu caderno de campo, tanto nessa época quanto hoje, revela pistas colocadas pelos mapuche de Tranaman que informam sobre certas tendências que apontam para algumas das discussões antropológicas atuais, podendo inclusive dialogar com elas e extrair daí importantes conclusões para este trabalho. O registro sobre as noções que os mapuche de Tranaman têm sobre o que significa ser mapuche é extenso e reiterativo nas minhas anotações, expresso por diferentes pessoas a respeito de diferentes temas e em diferentes situações.

Lembro que, depois do *ngillatun* de 2005, passei um tempo dedicada a indagar sobre quais haviam sido as mensagens entregues pela *machi* durante a cerimônia. De acordo com várias das conversas que tinha tido com diferentes famílias do território de Tranaman, prévio ao ritual, percebi o importante que era para eles assistir e participar do ritual precisamente para ouvir e receber as palavras que a *machi* tinha para lhes entregar, que, aliás, emergiam do diálogo direto que ela mantinha com as forças espirituais do território e com os espíritos ancestrais de Tranaman. É verdade que, devido à perda do *mapudungun* (língua nativa dos mapuche) entre os mapuche desse território, muitos deles não conseguiam captar e reter os detalhes dessas mensagens, contudo, observei também o esforço deles por pesquisar, junto àqueles reconhecidos como falantes e conhecedores do uso do *mapudungun*, as palavras que a *machi* teria entregado. Sempre que consultei sobre o discurso ritual da *machi* e suas mensagens, em momentos diferentes e a pessoas diferentes, me indicaram que a mensagem apontava para uma crítica aos mapuche em geral e a eles mesmos em particular por estarem deixando de se comportar como mapuche e se aproximando mais dos modos de vida dos chilenos. No decorrer do tempo e no convívio próximo do dia a dia das famílias de Tranaman, percebi que essa mensagem permanecia latente na vida das pessoas, ou seja, não se tratava de uma mensagem isolada, mas de uma cobrança permanente por não estarem fazendo o suficiente para serem verdadeiramente mapuche.

Outro evento que me alertou sobre a presença do *passado presente* na vida dos mapuche com os quais convivi durante o tempo que estive em campo aconteceu numa oportunidade em que um jovem de Tranaman fez alguns comentários em relação à forma que tinha assumido a organização de uma atividade “político-cultural”, como ele a

chamou. Tratava-se da organização do jogo de *palin*¹¹. Por um lado, ele não concordava com que naquele evento se misturassem dirigentes *funcionais* (lideranças indígenas que participam de organizações que operam sob a lógica do Estado) e líderes tradicionais mapuche e, por outro lado, não compartilhava a ideia de uma prática tradicional como o *palin* assumir nesse evento o caráter de um jogo de futebol. Ele disse: “As coisas não são bem assim, há uma mistura de critérios mapuche e não mapuche, e isso faz com que se perca o valor do que é realmente nosso”. Em suma, não têm sido poucos os relatos das pessoas com as quais convivi em campo que seguem essa linha de pensamento. Homens e mulheres, jovens e anciãos, evangélicos e não evangélicos referindo-se à questão de como estão se comportando os mapuche na atualidade, num afã por corresponder à imagem do mapuche puro, não misturado.

Os mapuche, em termos gerais, apresentam uma atitude de negação e rejeição à mistura. Não quer dizer que ela não se produza, de fato, isso acontece habitualmente, por exemplo, por meio de casamentos chileno-mapuche ou no uso do castelhano. Portanto, não se trata de qualquer mistura, a negação é para aquela mistura que os faz se localizarem longe do passado e se transformarem em *awinkados*¹², quer dizer, próximos de um presente sem passado.

Insisto, não se trata de voltar ao passado ou de pensar o passado de um modo idealizado ou idealista, tradicionalizado, desvinculado do presente, trata-se muito mais de trazer o passado para seu presente com todos os ajustes que isso significa, pois, do ponto de vista dos mapuche, não é possível ser mapuche hoje sem viver o *passado presente*. E muito mais do que isso. Eles acreditam que é possível viver o presente do modo como viviam os antigos e, além disso, são os próprios ancestrais que cada certo tempo fazem lembrar às pessoas deste mundo que é assim como eles devem viver e como devem se comportar, do modo como o faziam seus ancestrais. O passado é assim recriado pelo mundo

¹¹ Jogo de bola com duas equipes num campo delimitado – o *paliwe* –. O jogo consiste em uma equipe tentar passar uma pequena bola (movimentada por um pau de madeira que oscila entre 1 e 1,5 metros) até o território do adversário.

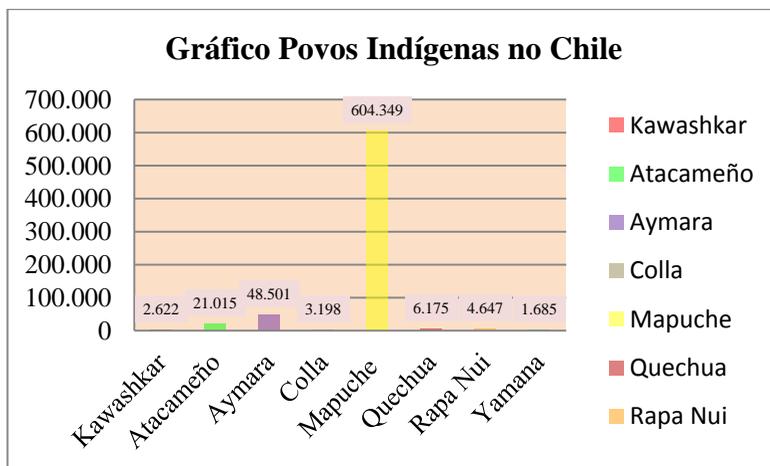
¹² *Winka* é o termo que os mapuche usam para se referir aos não-mapuche. Sua tradução literal ao português é *ladrão*. Esse seria o modo que os mapuche usaram para se referir ao homem branco, espanhóis, primeiro, e chilenos, depois. Toda vez que os mapuche percebem, pensam, observam ou sentem que uma pessoa está sendo influenciada pelo pensamento e pelos modos de vida do homem branco, os mapuche falam que essa pessoa está se *awinkando*.

mapuche, deve se aprender e não esquecer viver como mapuche, e viver como mapuche é viver do modo como o faziam os antigos.

Como veremos mais adiante, o *ngillatun* é talvez uma das expressões mais esclarecedoras dessa particular visão do mundo e da vida mapuche, do viver no *passado presente*. Durante quase dois dias, que é o tempo que o ritual leva, *passado e presente* se encontram, dialogam e debatem sobre os destinos do povo.

ii. Localização da área etnográfica de estudo

Os mapuche constituem a terceira sociedade indígena mais numerosa da América do Sul (depois dos quéchuas e aimarás) e povo majoritário do Chile, com um total de 604.349 habitantes, segundo o último censo de 2002, cifra que corresponde a 4,0% da população total do país¹³. Segundo a legislação indígena atual (Lei Indígena n° 19.253 de 1993), o Estado reconhece como principais etnias indígenas do Chile a mapuche, aimará, rapa nui ou pascuense, as comunidades atacameñas, diaguita¹⁴, quíchuas e collas do norte do país, e as comunidades kawashkar ou alacalufe, e yámana ou yagan dos canais austrais.



¹³ O censo de 2002 listou um total nacional de 15.116.435 pessoas.

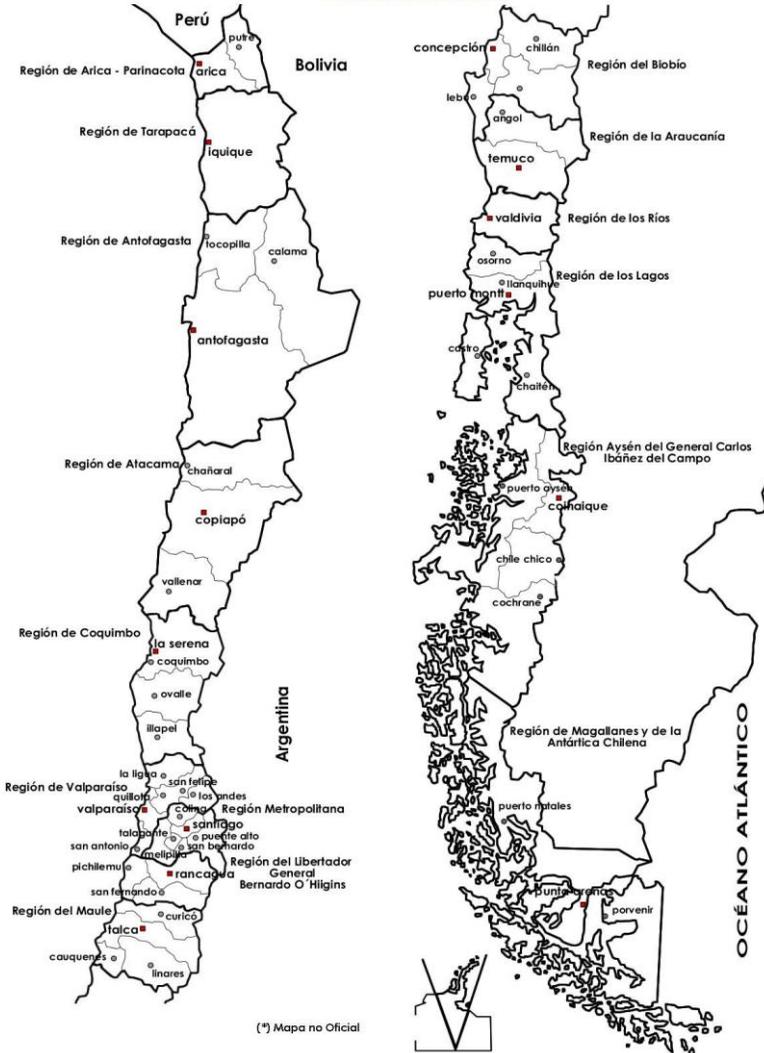
¹⁴ Não existem dados sociodemográficos oficiais da população diaguita devido que a seu reconhecimento, aconteceu no ano 2006, (quatro anos depois do último censo válido no Chile), com a modificação da Lei Indígena n° 19.253, que os incorpora como parte dos povos indígenas no Chile.

Quanto à sua área de residência atual,

[...] aproximadamente a metade de seus integrantes residem nas regiões do Biobío, La Araucanía, Los Ríos e Los Lagos, áreas que eles têm povoado ancestralmente. Contudo, as maiores concentrações se encontram nas províncias de Cautín e Malleco, na região de La Araucanía, onde se localizam grande parte das comunidades atuais que surgiram das *reducciones* indígenas criadas pelo Estado no final do século XIX. Vítimas da grande propriedade, da atividade florestal e da construção de obras hidrelétricas e rodoviárias, parte dos mapuche tem migrado para as cidades – em grande medida a capital do país, Santiago. (CEPAL, 2012, p. 28, tradução nossa).

MAPA POLÍTICO DE CHILE con sus 15 regiones

<http://www.escolares.net> (*)



Accesoem:

<http://www.escolares.net/mapadechile/mapaparaimprimir/Mapas/mapapoliticod Chile.pdf>

Na Argentina, existe também uma população ampla de mapuche, cuja maioria se situa nas vertentes ocidentais dos setores de cordilheiras, vizinhos às regiões da Araucanía, Los Ríos e Los Lagos do Chile.

Em termos absolutos, o Chile faz parte do grupo de países que possuem entre 500.000 e um milhão de pessoas pertencentes a grupos indígenas, junto com Brasil, Equador e Venezuela (República Bolivariana de). Em termos relativos, no entanto, pode se incluir dentro do grupo de países que possuem entre um 5% e um 10% de habitantes indígenas na sua população total, conjuntamente com Equador, Honduras, México, Nicarágua e Panamá. Especificamente, segundo dados aportados pelo censo realizado em 2002, no Chile viviam 692.192 pessoas pertencentes aos povos indígenas, que representavam o 4,6% da população total. (CEPAL, 2012, p. 22, tradução nossa).

Os dados estatísticos de que disponho¹⁵ (INE, 2002) mostram que a IX Região, também chamada região da Araucanía, situada a uns 700 km da cidade de Santiago, capital do Chile, em termos relativos concentra a maior porcentagem de população mapuche do país, 203.221 pessoas, equivalente a 23,4%. Sua presença nesta região não é simplesmente uma questão numérica, a visibilidade deles neste território

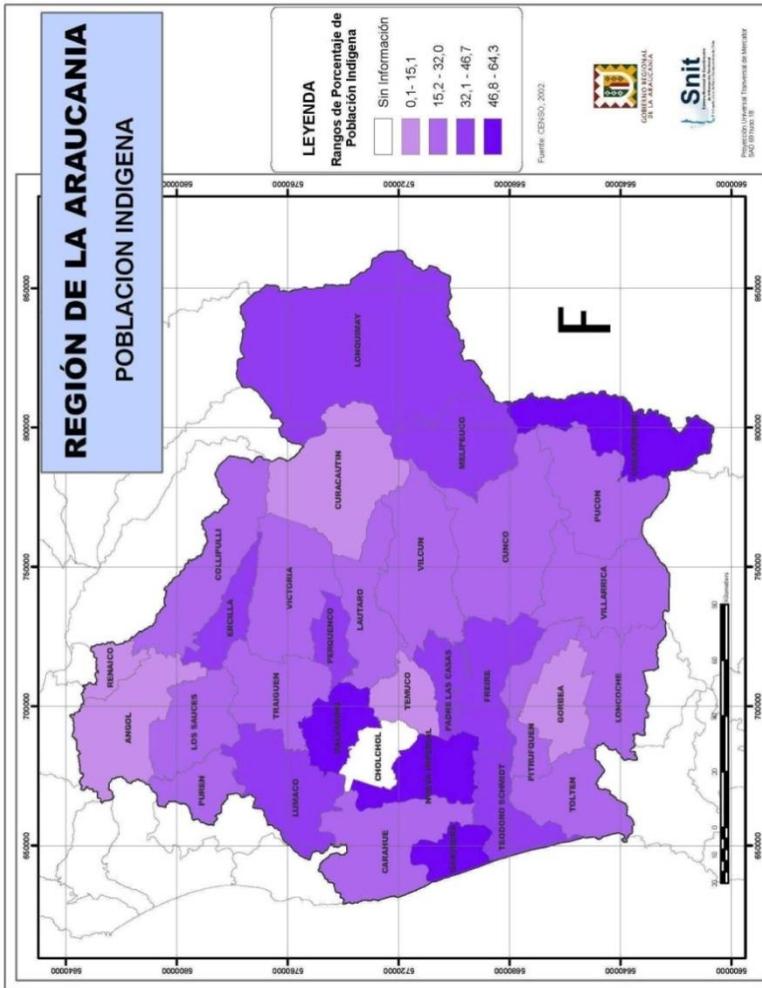
¹⁵ Depois da publicação dos resultados oficiais do Censo de 2012, conhecidos em abril de 2013, surgiu uma série de questionamentos por parte de diversos setores políticos e de organismos especializados e com autoridade na matéria, apontando para sérios erros metodológicos no desenho e na aplicação do Censo, assim como manipulação da informação por parte das autoridades oficiais de plantão. Estes questionamentos acabaram por colocar em dúvida todo o processo do Censo, desde o levantamento dos dados até seus resultados. Como fruto dessa situação, o Instituto Nacional de Estatísticas, INE, convocou um grupo de especialistas nacionais e internacionais para revisar os procedimentos metodológicos. Devido a versões e resultados divergentes entre ambas as comissões, até a data da escrita da tese não existia informação oficial que respaldasse o uso dos dados obtidos do Censo 2012. É por esse motivo que trabalho na tese a partir das estatísticas do Censo 2002.

Entretanto, é bom frisar que os primeiros resultados que o Censo de 2012 listou foram interessantes, pois refletiam um aumento de mais de 100% no número de pessoas que reconheceram pertencer a algum dos nove grupos indígenas reconhecido pela legislação indígena vigente.

é de um peso importante. Isto tem a ver com a presença de um movimento organizacional consolidado e atuante na cena nacional e local. Diz respeito também à existência de organizações muito ativas do ponto de vista cultural e político concentradas em reivindicar seus direitos territoriais ancestrais e em demandar participação nas distintas esferas da vida nacional.

Administrativamente, a IX Região se divide em duas províncias e trinta e dois municípios. No sul da região, se encontra a província de Cautín, com 666.576 pessoas, das quais 170.490 são mapuche (25,6%), e no norte a província de Malleco, com um total populacional de 200.775 pessoas, das quais 32.731 declaram ser mapuche (16,3%).

Mapa faixas percentuais da população indígena na Região da Araucanía.



Segundo a informação proporcionada no mapa, o município de Purén se situa na faixa percentual entre os 15,2 e 32,0.

Precisamente em um município desta última província se localiza minha pesquisa. Trata-se do município de Purén, que alberga as famílias de Tranaman. Purén está situado na fronteira com a Região VIII chamada de Bío Bío, próxima da cordilheira costeira de Nahuelbuta, limítrofe com os municípios de Angol, Lumaco e Los Sauces. “Purén possui uma população total de 12.868 habitantes, dos quais 2.471 são mapuche, o que equivale a 19,2%”. (INE/MIDEPLAN/BID, 2005).

Quadro resumo da população mapuche e não mapuche por país, região, província e município

| País, região, província e município | Total população | População não mapuche | População mapuche | Porcentagem população mapuche |
|-------------------------------------|-----------------|-----------------------|-------------------|-------------------------------|
| Chile | 15.050.796 | 14.448.129 | 602.667 | 4,0% |
| Região da Araucanía | 867.351 | 654.130 | 213.221 | 24,5% |
| Província de Cautín | 666.576 | 496.086 | 170.490 | 25,6% |
| Província de Malleco | 200.775 | 168.044 | 32.731 | 16,3% |
| Município de Purén | 12.868 | 10.397 | 2.471 | 19,2% |

Fonte: BUSTOS, 2006, p. 9.

Conheço melhor os mapuche da região da Araucanía, em especial aqueles que residem na província de Malleco, representantes da identidade territorial *nagche*. *Nagche* corresponde a um etnônimo de autodenominação construído a partir de critérios de localização, identidade e de ligação com um espaço territorial particular, mas que, ao mesmo tempo, envolve uma cosmologia e práticas socioculturais associadas que apresentam certos matizes diferenciais em relação a outras das identidades territoriais mapuche, em relação a língua, modos de organização ritual, padrões alimentares, moradia e vestimenta, todas questões que, em síntese, definem diferenciações intraculturais.

Neste caso, os termos *abajinos* e *nagche* são usados aqui para se referirem aos mapuche assentados nas planícies da região da Araucanía (o que corresponde praticamente à província de Malleco em seu conjunto). Porém, distinguem-se também, entre a categoria genérica de mapuche, os *pewenche*, populações que habitam setores de pré-cordilheiras e de cordilheiras; os *inapireche*, habitantes próximos dos vulcões; os *wenteche*, pessoas localizadas no vale da região da Araucanía; os *lafkenche*, aqueles que, situados próximos do mar ou de lagos, apresentam uma forte vinculação com eles; e os *williche*, que, em relação aos mapuche da região da Araucanía, se encontram no setor mais austral do território atualmente ocupado pelos mapuche. Tais categorias têm um uso diferenciado. Por um lado, elas são efetivamente usadas pelos mapuche segundo o espaço territorial em que habitem para se referir a si mesmos ou àqueles com quem se compartilha território e práxis cultural e, por outro lado, as categorias são utilizadas no nível

interno das relações entre os mapuche, sempre para evidenciar as marcas que os separam e distinguem.

No meu campo etnográfico específico, por exemplo, os *nagche* se diferenciam claramente dos mapuche das outras áreas territoriais pela vestimenta das mulheres, especialmente a usada nos rituais. Ela está carregada de cores verde, amarela e vermelha, que não predominam nas roupas rituais das mulheres wenteche, por exemplo. A estética, a organização e a execução do ritual *ngillatun* apresentam também diferenças notáveis. A forma do campo cerimonial entre os *nagche* pode apresentar a forma de um “U” ou de uma fileira; entre os wenteche, tal figura não aparece. Igualmente, há diferenças no modo de falar o mapudungun, em especial na forma de pronunciar algumas palavras, e assim por adiante.

Etimologicamente, a palavra *mapuche* se decompõe em *mapu*, que faz referência à ideia de espaço, território, e *che*, pessoa. Portanto, *mapuche* poderia ser traduzido como “pessoa que se circunscreve e habita um espaço determinado, um território”.

Numa visão geral, pode-se dizer que os mapuche, hoje, moram em *comunidades indígenas*, atualmente definidas, veremos extensamente nos capítulos III e IV, como unidades com reconhecimento jurídico, que compreendem entre cinquenta e duzentas pessoas, dedicando-se usualmente à agricultura doméstica e aos cuidados de gado para a subsistência. Tais atividades se complementam, nos últimos dez anos, com trabalhos remunerados em empresas florestais, trabalhos como *temporeros/as* de homens e mulheres que, em determinadas épocas do ano, em especial na temporada estival, saem do seu território e se deslocam até zonas de produção frutícola e trabalham em extensas jornadas e em condições laborais precárias, colhendo a fruta destinada majoritariamente para exportação. É bastante comum também a inserção dos indígenas em órgãos de governo, onde trabalham em programas interculturais, exercendo atividades como mediadores no âmbito da educação, da saúde, da justiça, para mencionar algumas áreas.

Uma porcentagem importante da população mapuche vive, hoje, na capital do Chile, a cidade de Santiago, e em outras capitais regionais do país como Temuco, Valdivia e Concepción, obrigados a migrar de seus territórios de origem por falta de oportunidades e por problemas de escassez de terra, produto da política histórica do Estado chileno da privatização da terra, ocasionando o minifúndio mapuche. Uma parte importante desta população se localiza nos bairros periféricos da cidade de Santiago, trabalhando como pedreiros, empregadas domésticas ou panificadores. Por outro lado, nos últimos 20 a 30 anos tem surgido um

grupo importante de intelectuais mapuche, com formação de mestrado e doutorado no exterior, os quais têm realizado importantes contribuições para a reflexão sobre a realidade mapuche contemporânea, desenvolvendo interessantes pesquisas no âmbito da Etno-história, da Antropologia e do Direito.

Os mapuche mantêm complicados vínculos com o Estado chileno. A reação do Estado perante as demandas e reivindicações mapuche tem sido a aplicação do máximo rigor da lei. Um exemplo é constituído pela aplicação da Lei Antiterrorista, “[...] que viola o direito ao devido processo da lei e levou a condenações desproporcionais e injustas contra vários dos dirigentes mapuche” (AYLWIN, 2012a, p. 123, tradução nossa). Na atualidade, um número importante de pessoas mapuche se encontram cumprindo sentenças na prisão, produto da aplicação da mencionada lei.

Por último, cabe assinalar que os mapuche da região sul do Chile, área onde se localiza esta pesquisa, mantêm também fortes conflitos com as empresas florestais. A maioria dos atores mapuche que convivem na zona de estudo coincidem em situar a chegada dessas empresas a seu território em meados da década de 1970. Estefenômeno está associado a uma política imposta durante o período da ditadura militar que abriu as portas para investimentos estrangeiros, consórcios madeireiros acompanhados de espécies florestais exóticas de rápido crescimento.

Paralelamente, iniciou-se um forte fomento do desenvolvimento florestal “empresarial ou industrial” baseado em subsídios e outros tipos de incentivo. “O Decreto-Lei 701, ferramenta fundamental desta política, foi ditada em 1974. O subsídio bonifica 75% dos custos de plantação, manejo e de administração, além de rebaixar a tributação de caráter territorial” (CATALÁN e RAMOS, 1999, p. 47, tradução nossa). Como pontua Aylwin, “[...] os reflorestamentos privados para a produção de madeira e papel para os mercados externos ocupam hoje mais de dois milhões de hectares no centro-sul do país” (AYLWIN, 2012a, p. 119).

O problemático desta situação radica em que a maior parte dessas terras corresponde a terrenos reivindicados pelos mapuche como território ancestral usurpado, os quais teriam sido obtidos por meio de processos irregulares. Por outro lado, as empresas florestais são identificadas pelos mapuche como as responsáveis pela deterioração ambiental, em particular dos solos, devido ao tipo de monocultivo que tem um alto impacto no entorno natural e social das comunidades. Entre os problemas, se destacam:

[...] a diminuição da biodiversidade, a erosão e acidificação dos solos, a diminuição da qualidade e quantidade das águas nos cursos naturais e a deterioração da paisagem. Entre os impactos sociais negativos, se destacam o desemprego, a migração campo-cidade com as consequentes cadeias de pobreza urbana, o isolamento das comunidades mapuche por deterioração das estradas, as más condições de trabalho oferecidas por um sistema de contratantes florestais independentes. (CATALÁN e RAMOS, 1999, p. 31, tradução nossa).

Algumas terras reflorestadas reivindicadas pelos mapuche têm sido adquiridas para os indígenas pela Conadi, como é o caso da *comunidad indígena* junto à qual desenvolvi esta pesquisa. Porém, como indica Aylwin, “[...] a maior parte não lhes foi restituída por falta de recursos” (2012, p. 119).

iii. Alguns aspectos metodológicos

Tenho uma vinculação com o mundo mapuche que vem desde antes do mestrado. Meu relacionamento com este povo começou na época da graduação, em 1992. A escola de Antropologia na qual eu me formara estava voltada, principalmente, para o estudo da população mapuche, motivando desde cedo os alunos a se vincularem a trabalhos de pesquisa nesta área.

A forma com que este grupo me foi apresentado por alguns professores do Departamento de Antropologia da Universidade Católica de Temuco, que tinham uma longa trajetória de pesquisa entre eles, influenciou minha simpatia e cumplicidade com os mapuche. Eles colaboraram desde o começo na desconstrução da imagem dos mapuche como uma população extinta, parte do passado da qual só restavam evidências materiais.

Foi desta forma que fui definindo para meu TCC trabalhar junto aos mapuche da região da Araucanía, planejando um campo que contemplava estadia no espaço de vida deles. Naquele tempo – 1997 –, minha pesquisa abordou “[...] o processo de adaptação de uma comunidade mapuche que havia se dividido, parte deladeixando suas

terras de origem para instalar-se num território distante adquirido pelo Estado chileno”¹⁶(BUSTOS, 2011, p. 179).

Ao concluir a graduação, fui convidada para prestar uma assessoria temporária em um Programa de Saúde Indígena do Ministério da Saúde, coincidentemente na mesma Região onde tinha me formado e desenvolvido o TCC. Este contexto se transformaria, posteriormente, em meu espaço de trabalho por um período de três anos, que interrompi para fazer o mestrado. Tudo aquilo me levou para a pesquisa entre comunidades mapuche, mas uma nova escolha teria que ser feita.

O trabalho desenvolvido durante três anos no Programa de Saúde Mapuche e algumas outras atividades fora do campo disciplinar nas quais fui me envolvendo possibilitaram tomar contato e conhecer um número importante de comunidades, organizações, dirigentes, lideranças e autoridades mapuche. Isto me levou a ter que pensar durante 2004, enquanto cursava as disciplinas do mestrado, onde ou com que comunidade trabalhar meu projeto de pesquisa. Foi quando me lembrei das pessoas de Tranaman. O fato de ter sido convidada por eles em janeiro de 2004 ao *ngillatun* da sua comunidade foi determinante na decisão de desenvolver a pesquisa de mestrado junto a eles.

Em 2009, quando iniciei o doutorado e durante o período de realização das disciplinas, nunca tive dúvida do lugar e das pessoas com as quais daria continuidade a meu projeto acadêmico. De fato, nas vezes que mantive contato via e-mail e telefônica com algumas pessoas de Tranaman, sempre manifestei minha intenção de voltar e sempre me esforcei em indagar sobre as reais possibilidades de concreção dos meus propósitos.

No início de 2011, fiz um pré-campo e em setembro do mesmo ano iniciei o trabalho de campo em Tranaman. Mantive uma relação permanente com suas famílias pelo período de um ano. Morei com, pelo

¹⁶“Esse deslocamento aconteceu, porque a referida comunidade, como muitas outras, enfrentava problemas de escassez de terra. Tal situação, por sua vez, se produzia devido ao fenômeno social de aumento do número de famílias no espaço da comunidade, somando-se o fato de que os mapuche foram obrigados a se estabelecer em *reducciones*, isto é, parcelas fixas, estritamente delimitadas e em caráter definitivo, como resultado do processo equivocadamente chamado de “Pacificación de la Araucanía” no final do século XIX . [...] Assim, para cumprir com o propósito de ampliar as terras, a metade da comunidade Nicolas Ailfo teve que sair do seu local de origem para um terreno num município distante cerca de 200 km. A outra metade da comunidade decidiu ficar nas terras ancestrais” (BUSTOS, 2011, p. 179-180).

menos, quatro famílias de Tranaman por períodos variáveis, assim como também, às vezes, fiquei fora do território, viajando todos os dias até Tranaman. Esses diversos modos de estar no lugar da pesquisa foram marcados, basicamente, pela disponibilidade e intenção das famílias a me acolher nas suas casas, situação que não é fácil, em especial na época de verão, que é data em que eles recebem visitas de familiares vindos de diferentes cidades do país.

Durante o tempo em campo, tive a oportunidade de me somar a variadas atividades. Reuniões mensais da *comunidad indígena*, reuniões com órgãos de governo, capacitações diversas. Participei também do *ngillatun* e do *wetripantu* (celebração do ano novo indígena) do ano 2012. Acompanhei atividades próprias das famílias, viagens à cidade para fazer compras no supermercado, trâmites no município, consultas médicas no centro de saúde, recebimento de pensões. Convivi com eles, também, em encontros com familiares que migraram, mas que cada certo tempo retornam até Tranaman para visitar seus parentes. Acompanhei as atividades próprias do cotidiano como o cuidado dos animais, a limpeza e colheita na horta, o preparo dos alimentos, o cuidado das crianças, etc.

A aproximação metodológica seguiu o aprendizado e o esquema do trabalho de campo do mestrado. Não fiquei preocupada tentando realizar entrevistas com as famílias de Tranaman. Minha experiência, em geral, com entrevistas gravadas com as pessoas mapuche nunca foi muito produtiva, pois a entrevista é entendida por eles como uma espécie de prova, como um conjunto de perguntas que devem responder e que tentam recolher uma versão oficial das coisas, e nesse sentido percebi que as pessoas sentiam incômodo e insegurança de não estar falando as coisas certas. Embora eu tenha algumas entrevistas feitas com lideranças da *comunidad indígena*, a maior parte dos meus dados foram colhidos a partir de conversas e observações reconstruídas e registradas posteriormente no caderno de campo. No total, disponho de registro em áudio de oito entrevistas. Duas correspondem a lideranças da *comunidad indígena* – o presidente e a *werken* –. A entrevista abordou tópicos relacionados com a história da organização, seu papel como presidente, os interesses e perspectivas futuras do grupo, principais problemáticas, entre alguns dos temas que essa entrevista tratou. Dois registros correspondem a conversas com sócias da *comunidad indígena* a quem tentei indagar após o ritual sobre sua visão a respeito da importância do intercâmbio de comida no ritual desde sua própria experiência de troca e sobre sua visão da *comunidad indígena*. Outra das entrevistas foi feita a um jovem, sócio da *comunidad indígena*, mas que não tem residência

permanente em Tranaman devido ao fato de que teve que sair do seu território para estudar e trabalhar e assim conseguir manter a sua família. Uma outra entrevista foi realizada com um membro ativo da *comunidad indígena* que em diversas oportunidades tem ocupado o papel de liderança e que, além disso, é reconhecido e valorizado pelas famílias de Tranaman como uma pessoa que tem conseguido manter e reproduzir o conhecimento mapuche. Quase na fase final do trabalho de campo, optei também por realizar entrevista com duas mulheres jovens e profissionais mapuche pertencentes ao território *wenteche* que saíram do seu lugar de origem, trabalham na cidade de Santiago, mas mantêm um vínculo permanente com suas famílias e com todas as atividades próprias do seu território, como os rituais de casamento, funerários, *ngillatun*, etc. De maneira separada, indaguei a elas sobre questões relativas à organização do *ngillatun* em seus respectivos territórios e ao sentido do intercâmbio de comida no *ngillatun*, o que permitiu ter uma aproximação comparativa de duas realidades mapuche diferentes.

Quando foi possível, ou seja, nos casos de ter a favor um contexto de maior confiança e proximidade com as famílias, consegui fazer registro fotográfico de alguns momentos e eventos, mas, em geral, a experiência tem me mostrado que os mapuche não gostam de ser fotografados quando sabem que se trata de uma pesquisa ou quando não têm certeza do destino das imagens.

Uma reflexão aprofundada e crítica sobre o trabalho de campo e a respeito do papel das relações dos antropólogos com os nativos é apresentada no próximo capítulo.

Por último, quero chamar a atenção para uma questão que me parece importante em termos de situar o alcance do meu trabalho justamente ao ter presente certos reparos que algumas pessoas de Tranaman e do mundo mapuche em geral fazem às pesquisas antropológicas e, portanto, à práxis que eu também desenvolvo. Esta etnografia em nenhum caso pretende se definir ou se atribuir o caráter de um olhar nativo, indígena ou mapuche dos temas que aqui serão tratados. Parece-me que, no máximo, posso aspirar a fazer uma reflexão que me possibilite, de um lado, traçar um diálogo com certos âmbitos da vida mapuche que me interessam e que para eles, me consta, são também relevantes, e, de outro lado, debater com a comunidade antropológica, com as obras de autores clássicos e contemporâneos, buscando ampliar os horizontes do conhecimento social e antropológico tanto no campo teórico quanto no campo etnográfico.

iv. Sobre a organização da tese

Esta tese é composta por cinco capítulos. O argumento central do meu trabalho consiste em evidenciar, através dos capítulos, o modo em que os mapuche de Tranaman dinamizam suas relações no contexto que possibilita se organizarem como *comunidad indígena*, figura jurídica reconhecida na Lei Indígena n° 19.253, vigente no Chile desde 1993.

A partir desse marco geral, o primeiro capítulo problematiza questões de ordem metodológica relativas à pesquisa etnográfica de longa duração em contextos sociopolíticos onde existem situações de conflito aberto entre o Estado e os povos indígenas, e reflito sobre as implicações que isso tem no desenvolvimento do trabalho de campo. A partir das diversas leituras geradas durante o processo de ser aceita como pesquisadora por parte da *comunidad indígena* mapuche Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, mesma *comunidad indígena* na qual desenvolvi o trabalho de campo a propósito da pesquisa de mestrado, construo um argumento que põe em evidência como determinadas estratégias e decisões metodológicas em campo podem gerar uma realidade relacional entre o pesquisador e o grupo pesquisado e seus integrantes que fala sobre a sutileza no modo de construir relações no mundo mapuche.

No segundo capítulo, faço uma revisão histórica crítica das legislações e políticas que o Estado chileno tem ditado para regular sua relação com os povos indígenas em geral e com os mapuche em particular, partindo desde a constituição da República do Chile em 1810 até os dias atuais. Nesse percurso, eu coloco a ênfase no processo de construção, por parte do conjunto de políticas e legislações, de um ideário do que seria uma *comunidad mapuche*, e levanto o argumento de que a *comunidad indígena* é resultado e síntese das profundas transformações históricas, sociais, políticas e jurídicas dos mapuche em geral.

O capítulo três segue a linha de análise presente nos estudos antropológicos sobre a organização social mapuche. Entretanto, avança em termos de indagar e refletir sobre uma nova categoria, refiro-me ao processo surgido a partir da constituição e do funcionamento das *comunidades indígenas* quando se cumprem vinte anos desde a sua criação em 1993. Coloco o foco em como esse processo tem influenciado na organização da vida das famílias a partir de sua própria e particular ótica de ver e pensar o mundo na contemporaneidade. Nesse sentido, faço um relato sobre como os mapuche de Tranaman usam e dão sentido aos laços que se geram a partir do pertencimento à *comunidad indígena*, assim como apresento uma descrição do dia a dia das suas famílias,

procurando evidenciar, que a comunidade indígena em Tranaman atua com um articulador de relações e interesses que transcendem seus limites sociorganizacionais.

No capítulo quatro, descrevo a realização do *ngillatun* em três momentos: o *ngillatun* de 2005, que registrei como parte da pesquisa de mestrado; a não-realização do *ngillatun* de 2011, devido a problemas surgidos a propósito da eleição da diretoria da *comunidad indígena* e do registro dos sócios na Conadi, e, finalmente, o *ngillatun* de 2012. De modo geral, apresento uma descrição etnográfica dos elementos locais que se privilegiam na organização, das heterogeneidades contemporâneas nos modos mapuche de participar do evento, assim como foco na execução do ritual propriamente dito e, particularmente, nos discursos rituais da *machi*, seu conteúdo e as mensagens que esta inclui nos termos que as pessoas de Tranaman as recebem e interpretam. A partir desses elementos, tento evidenciar o papel que a *comunidad indígena* tem na organização do *ngillatun* em Tranaman.

O capítulo quinto descreve o *ngillatun* com o foco no momento, dentro da cerimônia, em que as famílias mapuche oferecem grandes quantidades de comida à *machi*, seus acompanhantes, às deidades e ancestrais locais, para, posteriormente, passar a uma prática generalizada, mas seletiva, de intercâmbio de comida entre as famílias de Tranaman. A partir dessa descrição, pretendo mostrar qual é o sentido que as famílias outorgam a essa troca e como esse sentido evidencia arranjos sociais e parentais no interior do grupo que se estendem para a vida diária das famílias. Proponho que a troca ritual marca e delinea uma relação no tempo, é uma forma de selar um compromisso entre famílias e mais uma forma que contribui para a reprodução sociobiológica dos mapuche.

CAPÍTULO 1 - Lições metodológicas. Sobre a experiência de trabalho de campo entre os mapuche de Tranaman. Algumas problemáticas para a reflexão antropológica.

Há duas questões que podem ser interessantes de pensar no exercício concreto que significa para o antropólogo fazer trabalho de campo. Uma delas tem a ver com uma máxima bastante difundida entre os antropólogos, meio idealizada por eles e cada vez mais difícil de realizar. Refiro-me à pesquisa etnográfica de longa duração. A outra diz respeito a certas escolhas ou decisões metodológicas, na fase prévia e durante a realização do trabalho de campo. É sobre esses pontos que me proponho a refletir ao longo deste capítulo.

É justo precisar que este exercício de reflexão pretende superar as duas tendências presentes nas discussões sobre método muito bem sistematizadas por Menéndez (2001), a saber, a tendência teoricista e a empíricista.

A primeira se expressa através de autores que só refletem teoricamente sobre metodologia e especialmente dos aspectos teóricos da mesma. A segunda tendência caracteriza-se por não outorgar importância à reflexão teórica sobre metodologia e a reduzi-la à produção e análise de informação, ao trabalho de campo. (MENÉNDEZ, 2001, p. 129).

A respeito destas duas tendências, nosso autor propõe que “[...] o uso de teorias, técnicas, níveis de análise, e assim por diante, seja pensado em termos de complementaridade e não de exclusão, porém, a partir de aplicações concretas e não de apelações exclusivamente verbais” (*ibidem*).

Gostaria de precisar que fiz a opção de destinar, nesta tese, um capítulo especial para refletir sobre tópicos que têm a ver com o método antropológico, pois ele –o método– está atravessado pelas preocupações sobre as quais esta tese se debruça. Dito em outras palavras, no meu caso, falar das metodologias em Antropologia tem me permitido pensar também sobre o modo em que se constroem as relações sociais e organizacionais internas em Tranaman. Depois de um tempo refletindo sobre estes temas, percebi que o método, e em especial, o método antropológico, me permitiria, simultaneamente, pensar sobre temas mais amplos vinculados à relação entre a sociedade chilena e o povo

mapuche, assim como conectaras sutilezas das redes relacionais mapuche com a constatação de quão complexa e delicada pode chegar a ser a construção de relações de verdadeira confiança entre as comunidades mapuche e o pesquisador na contemporaneidade.

Uma das inspirações e orientações que impulsionaram o enfoque no processo de reflexão que espero levantar aqui o constitui o trabalho de Marques e Mattar no sertão Pernambucano a propósito de certa reação negativa suscitada pela publicação e leitura do trabalho por eles desenvolvido em torno das brigas de família no sertão do Pajeú. Na ocasião, eles também se debateram com algumas

[...] opções metodológicas importantes que tiveram de ser tomadas durante a efetuação do trabalho de campo e que redundaram, depois da etnografia produzida e publicada, em uma controvérsia cuja gestão guiou-se por princípios muito mais próximos do que distantes de nossa experiência de campo, a qual, dir-se-ia, não se encerrou com a produção etnográfica. (MARQUES e MATTAR, 2005, p. 46).

Quando iniciei o doutorado em 2009, o professor Anthony Seeger foi convidado pelo Programa de Pós-Graduação da UFSC para ministrar uma aula inaugural de início de semestre intitulada “Pesquisa de longa duração em “Antropologia e Etnomusicologia”.

Sua experiência como etnólogo está intimamente relacionada com seu trabalho de campo entre um grupo conhecido na literatura como Suyá, que hoje prefere ser chamado kisêdjê, povo de língua jê, do Brasil Central (Parque Indígena do Xingu), realizado no início da década de 1970, durante sua pesquisa de doutorado (University of Chicago, concluído em 1974). (SEEGER, 2007, p. 389).

A palestra foi construída precisamente a partir dessa experiência, sustentada no tempo e na sua trajetória e engajamento como pesquisador junto aos índios suyá do Mato Grosso, na Amazônia brasileira. Sua fala apontou para o relacionamento que ele tinha conseguido construir com o grupo e, em particular, com algumas das suas lideranças. A base desse relacionamento estava justamente no vínculo aprofundado (como pesquisador e como amigo) que ele traçou ao longo dos anos num estilo

de pesquisa etnográfica que ele chamou de “longa duração”. Ele trouxe para a plateia relatos sobre como os *suyá*, no decorrer do tempo, o haviam procurado em algumas oportunidades visando a conseguir apoios pontuais, por exemplo, no tema da demarcação das terras, e como a pesquisa etnográfica que ele tinha desenvolvido junto ao grupo foi considerada pelos índios como um argumento para a consecução dos seus próprios objetivos.

Acredito que foi isso, em grandes linhas, o que ele transmitiu para os participantes da palestra. Sua exposição naquele momento fez muito sentido para a trajetória que tinha seguido meu trabalho junto aos *mapuche* no Chile. Essa foi uma das primeiras ocasiões em que a continuidade junto às pessoas de *Tranaman* se tornou um tema consciente, e não só isso. Foi também naquela ocasião em que a imagem da longa duração na pesquisa emergiu como um valor positivo inquestionável e um estilo de fazer etnografia que eu estava disposta a seguir.

Meu envolvimento com comunidades *mapuche* na região da *Araucanía* tem cerca de vinte anos, desde a época que era estudante de Antropologia, e com as famílias de *Tranaman*, quase dez. Sempre observei a questão do tempo, quer dizer, do tempo dedicado e investido no trabalho com temáticas *mapuche* e com pessoas *mapuche*, como uma escolha metodológica potente que poderia ser interessante para os fins da minha pesquisa. Porém, depois desta última experiência de trabalho de campo por um período de um ano com as pessoas de *Tranaman*, acredito que o conceito de pesquisa etnográfica de longa duração, entre os *mapuche*, requer ser relativizado, e devem ser levados em consideração elementos contextuais mais amplos, que têm a ver com questões sociopolíticas envolvendo não só as comunidades *mapuche*, mas também a história de relações entre estas últimas e a sociedade envolvente.

Penso, depois de minha experiência de campo, que a questão da longa duração da etnografia não sempre é um valor positivo para o grupo pesquisado, insisto, pode ser para os fins metodológicos da pesquisa e para o investigador, no entanto pode chegar a ser também uma situação complexa e questionável por parte das pessoas com as quais fazemos trabalho de campo.

A problemática que me interessa levantar pode ser colocada nos seguintes termos: quais podem ser as implicações positivas ou não dos relacionamentos entre o pesquisador e os nativos nas pesquisas de longa duração e quais as consequências relativas aos objetivos da pesquisa e dos dados que se espera levantar? Sou favorável a debater sobre esses

temas, me afastando do tom confessional que assumem algumas reflexões sobre o trabalho de campo. Penso que um olhar mais pausado sobre o que acontece dentro da pesquisa de campo pode chegar a expressar, não só dividendos para uma reflexão metodológica, mas também esses debates podem contribuir para destacar as particularidades dos mapuche como povo ameríndio, o que, evidentemente, nos aproxima da compreensão, entendimento e conhecimento dos seus particulares modos de ser, de agir e de se relacionar.

Todas estas questões foram parte central das reflexões que mantive enquanto estive em campo e uma vez que essa fase chegou a seu fim. Penso, nesse sentido, parecido com o que assinala Appadurai quando postula que “[...] nosso diálogo não é unicamente um diálogo que acontece ‘em campo’ entre eu e o outro, é também um diálogo de longo alcance entre os textos antropológicos e o processo sempre dinâmico da leitura” (1988, p. 17, tradução nossa).

Com a distância que outorga estar fora do contexto de pesquisa e com a objetivação que proporciona a leitura dos trabalhos etnográficos e do diário de campo, tenho conseguido, mais ou menos, elucidar como algumas das escolhas metodológicas concretas que fiz marcaram o trabalho de campo em seu conjunto, isto é, delinear os relacionamentos que mantive, os novos que abri e os que, de alguma forma, perdi e de como esses fatos abriram e fecharam alguns canais para a obtenção dos diferentes tipos de dados etnográficos em campo.

Quando iniciei meu trabalho de campo em setembro de 2011, além de entrar em contato com a família que me albergaria, liguei¹⁷ para o presidente eleito da *comunidad indígena*, com a intenção de lhe informar sobre o início das minhas atividades em Tranaman. Nessa ocasião, solicitei para ele a possibilidade de marcar um encontro no qual pudéssemos falar sobre os temas que meu trabalho abordaria, os objetivos que a pesquisa perseguia, o tempo que ficaria junto a eles, etc.¹⁸. Visitei-o na sua casa, contei para ele, em grandes linhas, meu

¹⁷A comunicação via celular com as lideranças e com as pessoas da comunidade em geral foi uma das modalidades de contato que privilegiei por ser o telefone um bem com o qual as famílias contam e de uso frequente.

¹⁸No Chile, e me refiro pontualmente às pesquisas antropológicas, não existem procedimentos protocolares, normas nem resoluções em torno das questões concretas que envolvem a ética da pesquisa. Quer dizer, não estão contempladas, nesse tipo de pesquisa, “[...] previsões que garantam que todos os sujeitos da pesquisa estão esclarecidos adequadamente sobre os objetivos, procedimentos, e responsáveis da pesquisa para dizer se vão participar

interesse no *ngillatun* e na organização da *comunidad indígena* em Tranaman. Ele indicou para mim a necessidade de eu participar da reunião mensal organizada pela *comunidad indígena* de modo a propiciar uma conversa ampliada com a assembleia em seu conjunto, com a finalidade de me apresentar, de expor meus interesses e inquietações e onde eu pudesse receber a retroalimentação da sua parte, sua visão, assim como seu parecer em termos da entrega de sua aceitação para fazer a pesquisa junto a eles.

Devo reconhecer que, nesse minuto, a ideia de pensar que meu ingresso como pesquisadora em Tranaman estava ainda em suspenso até aquela reunião se concretizar me desconcertou¹⁹ e colocou um grau de ansiedade e de incerteza no desenvolvimento da pesquisa, pois, junto com essas sensações, via também a possibilidade, embora remota naquele momento, eu pensava, de a *comunidad indígena* não aceitar a pesquisa e de ter que pensar o trabalho de campo em uma outra área etnográfica, junto a outra comunidade.

Essa reunião só se concretizou um mês e meio após eu ter chegado a Tranaman. Enquanto isso, visitei várias das famílias com as quais já tinha uma proximidade e envolvimento como resultado da pesquisa de mestrado e dos encontros posteriores que mantive com alguns deles. A pesquisa estava em andamento com indagações específicas, orientadas de acordo com a problemática que eu tinha proposto abordar, porém, sem a aceitação formal definitiva da *comunidad indígena*.

A família que inicialmente me recebeu em Tranaman foi a mesma com a qual convivi durante a pesquisa de mestrado. Refiro-me à família

ou não” (LANGDON, 2008, p. 128). Nas pesquisas antropológicas no Chile, não é usado nem exigido o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), em que constam as informações de pesquisa em linguagem clara e acessível, para ser assinado por todos os participantes incluídos na pesquisa ou por seus responsáveis, no caso de crianças ou pessoas sofrendo deficiência mental” (Ibidem). Isto não implica a inexistência total de certas regulamentações, mas, como veremos, elas são de caráter informal e, no caso das pesquisas com comunidades indígenas, obedecem a definições particulares internas ditadas por cada uma das comunidades.

¹⁹Desconcertou-me, pois, seis ou sete meses antes de iniciar o trabalho de campo, eu tinha feito um pré-campo precisamente para avaliar com a diretoria de Tranaman as possibilidades reais de levar a cabo minha pesquisa junto a eles. Apesar de que, naquele momento, me deparei com um problema interno na eleição da nova diretoria, recolhi várias visões e opiniões, e todas elas foram favoráveis ao desenvolvimento da pesquisa em Tranaman.

da dona Francisca e seu filho Basilio Mulato. Esta família possui uma posição particular dentro do território de Tranaman. Como descreverei ao longo dos capítulos seguintes, eles são considerados por seus pares como uma família que tem lutado e tem conseguido reproduzir e transmitir os conhecimentos e as práticas tidas como tradicionais mapuche, tanto no nível mais íntimo da família, nos rituais desenvolvidos em Tranaman, como também em variadas atividades às quais são frequentemente convidados no contexto local do seu município e inclusive fora dele.

Por sua vez, Basilio Mulato se desempenha faz vários anos como facilitador intercultural²⁰ num centro de saúde próximo do lugar onde ele mora. Conheci-o em 2003, época em que estava dedicado ao trabalho como liderança da *comunidad indígena*. Posteriormente, retomei o contato mais sistemático com ele, pois no final de 2004 lhe solicitei que intercedera por mim perante a nova diretoria da *comunidad indígena* para conseguir permissão para desenvolver o trabalho de campo do mestrado com eles, solicitação à qual ele aceitou, além de me outorgar a possibilidade de um lugar na sua casa junto à sua família enquanto eu estivesse em campo. Durante o tempo em que desenvolvi a pesquisa de mestrado, ele se transformou numa pessoa muito importante para mim e para a pesquisa, pois assumiu, não sei se consciente ou inconscientemente, o papel de me orientar nas relações dentro de Tranaman e em muito dos rumos e reflexões aos quais a pesquisa finalmente chegou.

Em 2011, o panorama se apresentava um pouco diferente. A configuração do seu grupo familiar mais próximo tinha mudado, a filha deles já não era mais aquela menina que conheci em 2005, ela era agora uma adolescente, assim também um dos filhos de Basilio tinha agora maior permanência em casa, ao contrário da vez anterior, quando ele estudava fora de Tranaman e só voltava alguns finais de semana. Nessas condições, um lugar para mim na casa deles se tornava uma complicação. Acredito que, por isso, ele pediu para sua mãe me receber na sua casa, e ela aceitou.

A dona Francisca mora sozinha durante a semana, mas recebe uma neta que volta do colégio de Purén para ficar em casa durante o

²⁰O ‘facilitador intercultural’ é uma figura que emerge no marco das políticas públicas indígenas no Chile, em particular, na área da saúde, a partir do ano 1996. Seu papel é ser mediador entre o paciente indígena, sua família e os profissionais da saúde que trabalham nos estabelecimentos da rede assistencial a nível nacional.

final de semana. Um filho solteiro da dona Francisca tem uma casa colada à sua, e, embora durmam em espaços diferentes, eles compartilham a maior parte das atividades do dia a dia, como as comidas, as refeições, o cuidado dos animais, algumas decisões, as compras, etc. Ainda que as casas da dona Francisca e de Basilio estejam bastante próximas (não as separam mais de 300 metros) e eu frequentasse, no início do campo, com bastante regularidade a casa de Basilio, esse distanciamento gerou também um distanciamento no papel de orientador e interlocutor que ele ocupou na pesquisa em 2005.

O panorama era diferente também num sentido mais amplo. As complexas relações entre o mundo indígena e os Estado chileno haviam se agudizado nos últimos anos, produto dos impactos da instalação de uma política criminalizadora da luta por reivindicações territoriais do povo mapuche. Um registro claro desta situação foi a aplicação da Lei nº 18.314 –também conhecida como lei antiterrorista– desde

[...] o ano 2001 por requerimento do Ministério Público, do Ministério do Interior e de acusadores particulares a pessoas mapuche ou relacionadas com este povo. Os delitos pelos quais se têm formulado acusações e iniciado processos penais em virtude desta lei contra pessoas mapuche têm sido os de ameaça, incêndio terrorista, associação ilícita terrorista e os de homicídio frustrado e lesões com caráter terrorista. (AYLWIN, 2010, p.19).

Esta lei se caracteriza pelo uso da figura das testemunhas protegidas, longos períodos de prisão preventiva sem direitos a benefícios e condenações duplamente duras para os mesmos delitos tipificados no Código Penal da justiça ordinária.

Segundo o informe do advogado José Aylwin, “[...] até 2010 tinham sido condenados pelos tribunais da justiça nove pessoas mapuche ou simpatizantes da sua causa em juízos penais nos quais o Ministério Público tinha invocado esta lei por se configurar supostos delitos terroristas” (AYLWIN, 2010, p.20)²¹.

²¹ O advogado José Aylwin também assinala que, no momento da elaboração do informe em 2010, “[...] encontravam-se processadas pela lei antiterrorista 53 pessoas mapuche ou relacionadas com o povo mapuche, 42 delas em prisão preventiva e 11 cumprindo medidas cautelares em liberdade” (*ibidem*).

A esse cenário se somam também constantes enfrentamentos de violência extrema entre comunidades mapuche e a força policial que tem militarizado a Araucanía, região que apresenta a porcentagem proporcional maior de população mapuche do país. Esses enfrentamentos terminaram com a morte de, no mínimo, dez jovens mapuche nos últimos anos. Especial menção merece o homicídio de Jaime Mendoza Collio (1985-2009), cujo autor, funcionário ativo de Carabineros de Chile, continuou a cumprir funções na instituição inclusive após sua condenação.

Olhando superficialmente, esta resumida panorâmica da situação do povo mapuche no contexto da sociedade chilena em seu conjunto, e da relação com o Estado em particular, pode parecer desvinculada das problemáticas metodológicas na Antropologia ou de temas como organização social e ritual que esta tese aborda. Como pode também resultar descontextualizada da reflexão em torno das relações do pesquisador em campo. Contudo, penso que várias das complexidades que envolveram meu retorno para fazer pesquisa junto às famílias mapuche de Tranaman, assim como as dificuldades que têm se apresentado aos antropólogos em geral²², estão permeadas pelo clima desse contexto sociopolítico mais amplo.

Recordo-me que era ainda a primeira semana em Tranaman, e um dia qualquer visitei Basilio na sua casa no final da tarde. Falamos de temas gerais, e depois de uns minutos ele me perguntou sobre como tinham sido esses dias em Tranaman. Eu claramente percebi que ele buscava saber como tinham sido os dias em termos dos avanços na minha pesquisa. Várias vezes, por *e-mail* e em outras conversas, eu havia contado para ele sobre o que me levava novamente até Tranaman. Havia indagado junto a ele a possibilidade de dar

²²Num dia do verão de 2012, me encontrei com uma colega antropóloga, professora de uma universidade da Araucanía com uma vasta trajetória em pesquisas com comunidade mapuche da região. A propósito das dificuldades que eu tinha experimentado no meu ingresso na comunidade em Tranaman, ela relatou para mim vários casos por ela conhecidos, inclusive o dela mesma, de negativas por parte de organizações e comunidades mapuche diante da possibilidade de realização de pesquisas antropológicas em territórios mapuche. Nos seus termos, a reclamação e a negativa das lideranças apontam para o fato de que eles recebem diretamente os recursos financeiros para executar as pesquisas, argumentado que eles contariam com pessoal para poder desenvolver as pesquisas dentro das suas comunidades. Em outros casos, ela comenta que a rejeição à pesquisa tem a ver muito mais com más experiências anteriores, nas quais eles têm se sentido enganados e utilizados.

continuidade à minha pesquisa na sua comunidade, e ele não tinha manifestado inconvenientes. Tinha comentado com ele sobre o tema da pesquisa, sobre seus objetivos, em suma, sobre meus interesses, perguntas e inquietações.

Perante sua pergunta, lembro que respondi questões gerais. Uma das primeiras coisas às quais me referi foi a necessidade de aprofundar e ampliar minha rede de relações em Tranaman e, dessa forma, conseguir construir relações com famílias e pessoas com as quais não tive contato ou proximidade durante a pesquisa em 2005. Essa era uma das estratégias metodológicas que eu tinha delineado no projeto e que respondia muito menos a uma questão de representatividade quantitativa e muito mais à compreensão das redes sociais em Tranaman a partir da heterogeneidade e intradiversidade. “O antropólogo cultural ou social, embora possa ocasionalmente ocupar-se com amostras, está comprometido com um tipo diferente de integralidade – uma integralidade baseada na profundidade e amplitude de sua percepção da cultura estudada” (WAGNER, 2010, p.13). Eu estava preocupada com essa profundidade e com essa amplitude. Pensava, além disso, que, em consideração à incorporação de novos temas à pesquisa, especialmente os relacionados às redes sociais e à organização em Tranaman, era pertinente pensar em alguma estratégia para entrar e conhecer essas redes.

Para nenhum antropólogo deve constituir um segredo o delicado, complexo e importante tema das relações entre o pesquisador e as pessoas em campo. Eu tinha consciência de que a proximidade com algumas famílias me possibilitaria entrar em determinados circuitos, assim como fecharia ou tornaria mais difícil o ingresso em outros espaços familiares e, portanto, em suas experiências de vida.

O balanço das redes que tracei em 2005 em Tranaman evidenciou com clareza para mim que, produto dos meus relacionamentos nesse tempo, eu havia ficado de fora de, pelo menos, dois dos grandes grupos familiares que, *a priori*, me pareciam representativos de tendências bastante diferentes no interior da *comunidad indígena* e dos grupos que me eram mais familiares. Era isso o que buscava superar com aquela ideia de aprofundar e ampliar as redes de relações no interior da comunidade. Quer dizer, me orientar pela ideia de que

[...] não há uma única ordem social a ser compreendida, e sim práticas heterogêneas, incluindo o conhecimento que elas carregam. O conhecimento, antes de ser totalizante, é

construído num encontro específico de interpretação. E isso é verdade tanto para o informante como para o antropólogo. (JENKINS, 1994, p. 451, tradução nossa).

Pensei que, ao transitar pelas casas das famílias de Tranaman, ou seja, ao não definir uma residência fixa (como tinha sido a opção em 2005) e rotar pelas casas das famílias que se manifestaram dispostas a me receber por alguns dias, o resultado seria o aprofundamento e a ampliação das redes em Tranaman, e desse modo eu conseguiria me aproximar da heterogeneidade de vozes e visões ali presentes. Porém, o efeito foi completamente o contrário. Mais adiante, veremos em que sentido.

Naquele dia da conversa com Basilio, comentei para ele também que o presidente da diretoria tinha sugerido que seria interessante aproveitar uma das reuniões mensais da *comunidad indígena* para retomar alguns dos resultados da pesquisa de mestrado e apresentá-los aos objetivos da pesquisa atual. Nesse momento, Basilio me perguntou especificamente o que eu queria pesquisar. E nesse momento também percebi que aflorava um certo incômodo com a ideia da pesquisa.

Cabe aqui fazer um parêntese sobre a história de experiências pouco felizes em relação a pesquisadores na região da Araucanía que têm “passado” pelas comunidades sem se identificar claramente como pesquisadores e sem explicar em detalhe os propósitos ou fins das pesquisas e o destino desse conhecimento. Existe, também, no imaginário de muitas das famílias com as quais eu trabalhei diretamente, a ideia de que o conhecimento por eles revelado é posteriormente comercializado, tirando dividendos que nunca beneficiam quem proporcionou e possibilitou a construção desse conhecimento e fazendo com que o pesquisador fique como uma pessoa que se enriquece às custas deles.

Porém, não se pode também desconhecer que, outras vezes, a desconfiança e o fechamento à ideia de uma pesquisa antropológica respondem, ao mesmo tempo, a esse complexo panorama do qual falei sucintamente antes, quer dizer, o que se produz é o deslocamento dessa relação histórica de violência, engano e discriminação a que têm sido e são submetidas as comunidades mapuche por parte do Estado chileno, para a relação pontual do pesquisador com as pessoas em campo, na qual, infelizmente, o pesquisador pode ser identificado em determinadas situações como afigura representando o

Estado, a sociedade chilena, fazendeiros, empresas florestais, etc., em suma, como toda aquela massa que são os *winka*²³/não-mapuche.

Depois de algumas reflexões sobre a experiência em campo, acho possível dizer que o que está em jogo nessa relação entre etnógrafo e nativo é a questão:

[...] por quem você é tomado? Pois cada encontro não é só um encontro entre pessoas individuais e suas habilidades, trata-se também do poder das relações entre essas pessoas e, portanto, do encontro histórico entre grupos. Assim sendo, o antropólogo não é um indivíduo sem história, ele é uma multiplicidade, um certo tipo de pessoa que será lido de certa maneira nesse encontro e cuja performance em campo se transformará em certas leituras de retorno. (JENKINS, 1994, p. 447, tradução nossa).

O diálogo com Basilio continuou. Optei e me esforcei por levar a conversa num tom familiar. Conte para ele sobre minha intenção de voltar sobre o estudo *dongillatun*²⁴, falei nos termos de me “aprofundar” na compreensão do *ngillatun*, assim como explicitiei meu interesse nas redes sociais e na organização da *comunidad indígena*, em pensar na sua conformação a partir do que a lei diz. Comentei também a ele sobre meu interesse no intercâmbio de comida que se produz durante o ritual, etc. Quando concluí minha fala, captei seu incômodo com minhas palavras.

²³Não é por acaso que o termo mais recorrente usado pelos mapuche para se referir aos espanhóis, na colônia, e aos chilenos, brancos ou não mapuche na atualidade seja o de *winka*, cuja tradução do mapudungun ao potiguês é “ladrão”.

²⁴Em 2005, época da pesquisa de mestrado, Basilio teve uma colaboração ativa na fase do trabalho de campo. Nesse papel, ele conhecia o projeto de pesquisa, contribuiu na elaboração dos roteiros de perguntas para as entrevistas, ele e sua família foram quem abriram o ingresso no mundo de outras famílias de Tranaman que naquele momento eu não conhecia. Colaborou comigo também no desenho de mapas da comunidade com a localização das famílias dentro desse espaço, os limites das *reducciones* (terras demarcadas pelo Estado entre finais do século XIX e incios do século XX), etc. Mantivemos uma relação de permanente diálogo e negociação, por exemplo, sobre as pessoas com as quais eu devia falar para conhecer sobre como se fazia o verdadeiro *ngillatun* antigamente, etc. Com isto, quero chamar a atenção para o nível de conhecimento e envolvimento que ele tinha com o meu trabalho.

Respondeu dizendo que “eu não deveria nem poderia *aprofundar* mais sobre o *ngillatun*”. Entregou também para mim sua visão da situação das famílias que conformam Tranaman nesse momento.

Uma das grandes transformações identificadas pelos mapuche de Tranaman, ocorridas com maior força nos últimos três anos, tem a ver com a conversão massiva à religião evangélica (percepção sobre essas transformações que eu também comparto). No momento da pesquisa, poucas famílias se declaravam distantes da religião evangélica. Basilio e alguns membros da sua família extensa eram alguns deles. E eles tinham, além disso, uma opinião crítica a respeito desse processo. Recordo que, na mesma conversa, contei a ele sobre meus primeiros contatos com as famílias de Tranaman. Na sua visão, eu estava errada quanto à seleção dos meus informantes, pois, a partir da sua própria elaboração do que significa ser mapuche na atualidade, eles não me ajudariam a atingir esse conhecimento.

Na sua teoria do que é ser mapuche, ao virar crentes as pessoas perdem a capacidade de pensar a partir do conhecimento mapuche, e de conhecer e apreender a realidade dessa ótica. As pessoas se perdem, esquecem sua origem, mudam suas preocupações, modificam seus interesses, geram danos e perdas à *comunidad indígena* e ao povo mapuche em seu conjunto, começam a pensar e a atuar como pensam os brancos, assim os mapuche perdem força, o *ngillatun* se debilita, e os espíritos ancestrais que observam os mapuche na terra do *wenumapu*, “a terra de cima”, começam a ficar bravos.

O diálogo foi complexo. Entretanto, várias lições foram expressas nessa conversa. Por um lado, a constatação de um novo cenário para a pesquisa, marcado por uma nova configuração na dinâmica das relações internas dos membros da própria comunidade devida, entre outras coisas, à conversão das famílias de Tranaman à religião evangélica. Por outro lado, a constatação também de uma postura mais atenta e interessada por parte da *comunidad indígena* em relação às pesquisas feitas por antropólogos nas comunidades mapuche, num enfoque de maior resguardo do que é dito ao pesquisador. Isto implicou um reposicionamento do meu lugar e do meu papel como pesquisadora no contexto das relações em campo que, por alguns momentos, colocou em dúvida a possibilidade real de desenvolver a pesquisa junto às famílias de Tranaman. Como consequência de tudo isso, foi difícil construir, no percurso da pesquisa, uma relação com uma contraparte indígena em termos de diálogo crítico e aprofundado, apoio e acompanhamento no meu trabalho de campo em Tranaman, situação que teve uma série de implicações posteriores.

Em primeiro lugar, tive que esperar até a reunião com a *comunidad indígena* em seu conjunto acontecer (que, como foi indicado antes, só ocorreu quase um mês e meio depois da minha chegada a Tranaman) para validar oficialmente meu ingresso como pesquisadora em Tranaman.

1.1 A esperada reunião da *comunidad indígena*

Semanas antes da reunião mensal organizada pela *comunidad indígena*, na qual eu teria a oportunidade de apresentar a pesquisa perante a assembleia, houve uma série de comentários sobre a posição negativa de alguns sócios de me receberem como pesquisadora em Tranaman. Segundo soube, o presidente da diretoria havia entregado alguns antecedentes aos sócios num encontro do qual eu não participei. Tinha se referido, em termos gerais, à minha presença no lugar e aos meus interesses por desenvolver uma pesquisa junto a eles. A informação entregueteria gerado diversas reações entre os presentes. Segundo consegui reconstruir o episódio e compreender depois, a ideia de uma pesquisa trouxe à memória de várias famílias uma experiência anterior que a *comunidad indígena* teve com uma pesquisadora francesa antes da minha pesquisa de mestrado em Tranaman.

Aquela pesquisadora estabeleceu laços próximos e estreitos com uma das famílias de Tranaman. Uma vez finalizado seu trabalho de campo, voltou para seu país, mas ela retornou em várias oportunidades na qualidade de visitante e convidada daquela família com a qual ela teve um maior relacionamento. Soube, também, que seu envolvimento com trabalhos vinculados ao mundo indígena no Canadá lhe permitiu, tempo depois, convidar uma pessoa de Tranaman para uma viagem pelo Canadá para conhecer a realidade dos povos indígenas desse país. A pessoa que viajou esteve aproximadamente um mês fora do Chile, ocasião na qual conheceu e conviveu com a realidade de alguns dos povos indígenas desse país. Depois desse episódio, a pesquisadora voltou novamente a Tranaman, pois ela teria gerenciado um projeto com recursos estrangeiros para desenvolver uma iniciativa de escola indígena em Tranaman. Devido ao seu envolvimento com aquela família, a pesquisadora ofereceu o projeto para ela.

De acordo com o que me foi informado pela própria receptora do projeto, ela imediatamente teve a intenção de repensar a proposta, pois, da sua perspectiva, um projeto dessa envergadura requeria o envolvimento de todos, ou seja, não poderia ser trabalhado se não fosse como coletivo ou, nos palavras deles, como comunidade. Assim, a mulher decidiu levar o tema para discuti-lo numa reunião da *comunidad*

indígena; contudo, a iniciativa gerou uma série de reparos e desconfianças numa parte dos sócios, que colocaram em tensão as ideias de um projeto familiar *versus* um projeto comunitário. Não foi fácil para os sócios compreenderem como funcionaria o projeto, quantos recursos estavam envolvidos, quem seria o responsável pela infraestrutura a construir, como funcionaria e se financiaria, uma vez concluído o projeto, quem se responsabilizaria pela sua continuidade, etc.

Segundo lembram aqueles que participaram dessa reunião, os sócios questionaram e rejeitaram a modalidade em que o projeto havia chegado até a *comunidad indígena*, tanto assim que a família a quem foi oferecida a iniciativa, para evitar conflitos maiores com seu grupo, decidiu renunciar a ele, e dessa forma a *comunidad indígenae* a família abandonaram a possibilidade de desenvolver e executar o projeto. O desenlace gerou aborrecimento e incompreensão por parte da pesquisadora europeia que trouxe o projeto até Tranaman, tanto assim, segundo informação que levantei em campo, que as relações entre ela e a família com a qual ela teve maior proximidade foram rompidas depois da rejeição do projeto.

Trago aqui esse episódio porque ele voltou na memória das pessoas a propósito da minha presença e da minha intenção de desenvolver uma pesquisa junto a eles. Preparei com vários dias de antecedência o relato a ser apresentado no dia da reunião com os pontos-chave. Um aspecto importante, e que considero fundamental na predisposição dos sócios que nesse dia participaram do encontro, foi o apoio que recebi do presidente da diretoria da *comunidad indígena*. Ele fez uma apresentação da minha trajetória junto a eles, e na sua mensagem o ponto central foi destacar a confiança que eu gerava e o conhecimento prévio que vários deles já tinham de mim, antes de se referir ao tema da pesquisa.

Esse preâmbulo me ajudou, também, a situar minha apresentação, que em termos gerias seguia uma linha que destacava, também, a relação prévia com as famílias de Tranaman, para além da própria pesquisa, quer dizer, eu tentei destacar minha trajetória pessoal e meu envolvimento com esse território e com sua gente, e a partir daí ali apresentei algumas conclusões da pesquisa de mestrado e a continuidade que eles apresentavam com os interesses atuais no doutorado. As cerca de 50 pessoas que estavam presentes no local onde se desenvolveu a reunião ouviram com atenção, e quando eu concluí a apresentação, o presidente pediu aos presentes sua opinião.

Uma das integrantes da atual diretoria lançou um comentário que reflete um dos temas que tenho apresentado ao longo deste capítulo e

que tem a ver com a construção de lealdades familiares que o pesquisador estabelece, às vezes de maneira não muito consciente nem refletida, ao se relacionar com determinadas famílias no interior de um grupo. Nesse sentido, a integrante da diretoria reparou que ela havia me visto antes, mas ela esclareceu que não me conhecia. Sempre me associou à família da dona Francisca e de seu filho Basilio, mas nunca soube que eu estive fazendo pesquisa junto à *comunidad indígena*. Nas suas próprias palavras, ela pensou que eu era “uma convidada dessa família”, portanto, agora ela pedia maior envolvimento com o resto das famílias de Tranaman.

Dos três tópicos compreendidos pela pesquisa de doutorado e dos quais eu falei na reunião, o que gerou maior sintonia nos presentes foi o da organização da *comunidad indígena*. Algumas pessoas emitiram comentários e manifestaram o importante que seria para eles ter uma discussão desse tipo, porque isso seria importante para reconstruir a verdadeira história de Tranaman. Em geral, as pessoas que expressaram opinião sobre o pedido de permissão para fazer pesquisa junto a eles foram a favor e não manifestaram objeções ou requisitos especiais, exceto a necessidade de recolher a opinião da maioria das famílias e de visitar todas elas. Como conclusão, a *comunidad indígena* de Tranaman aceitou a realização da pesquisa.

Um dos presentes apontou para uma ideia que, penso, é chave para entender, em parte, a lógica com que são realizadas as relações entre as pessoas em Tranaman. Um sócio falou que uma coisa era falar de realizar um trabalho com famílias da *comunidad indígena*, e diante disso ninguém podia se negar a aceitar que um pesquisador desenvolvesse um trabalho no âmbito das famílias, porque elas têm sua independência e autonomia para decidir quem receber e quem não em seus espaços mais íntimos. Mas, ele disse, “outra coisa muito diferente é afirmar que o que se busca é realizar um trabalho no nível da *comunidade*”, e aí, nesse caso, claramente são necessários o parecer e a aprovação do grupo como um todo.

Em síntese, a reunião foi um espaço interessante, que possibilitou captar e (re)tomar consciência das complexidades de fazer pesquisa nos tempos atuais junto às comunidades mapuche no sul de Chile. Ao mesmo tempo, o encontro revelou como certas disputas internas podem emergir a propósito da presença do pesquisador em campo. A escolha metodológica representada na decisão e definição a respeito de a quem se dirige e privilegia o pesquisador dentro de um determinado grupo para a consecução dos seus objetivos de conhecimento não é um tema menor no trabalho etnográfico.

Essas estratégias evidenciam de várias formas para os outros/indígenas uma particular visão. A visão do etnógrafo sobre o lugar onde ele pensa estaria localizando e concentrando o conhecimento “tradicional” das pessoas que conformam a *comunidad indígena*. Porém, essa escolha vem com uma leitura na contramão. A leitura de parte das pessoas de Tranaman, que a partir dessa opção localizam o pesquisador no cenário geral das relações internas das famílias, localização que, sem dúvida alguma, marcou meus relacionamentos futuros e os rumos e destinos que a pesquisa seguiu, situação que, como etnógrafos/as, nem sempre sabemos ler.

A escolha metodológica de atingir uma amplidão no conhecimento das dinâmicas e redes de relações das famílias de Tranaman teve um impacto nos vínculos que, posteriormente, consegui traçar. A minha ideia de ampliar as redes de relações com as famílias de Tranaman não foi lida da mesma forma por elas. O que, para mim, como pesquisadora, significava aceder a um mundo muito mais rico, diverso e heterogêneo da vida mapuche em Tranaman, para eles significou uma certa fraqueza no modo em que eu construí as relações com as famílias desse território.

1.2 Com todos, mas com ninguém. Sem convite e sem *ramada*²⁵ no *ngillatunde* Tranaman

A escolha por chegar até o mundo interno de novas famílias de Tranaman gerou uma leitura particular sobre minha estratégia metodológica por parte da família que tinha assumido a responsabilidade de me guiar antes e hoje no trabalho de campo, me introduzindo no seu tecido de relações no interior da *comunidad indígena* e além dela. Com o tempo, percebi que, no contexto das relações familiares em Tranaman, receber uma pessoa não mapuche, que manifesta interesse formal em conhecer – pesquisar – como vivem as pessoas desse determinado lugar, gera uma atmosfera particular dentro da dinâmica das suas relações, que conjuga, de um lado, a visão que se constrói sobre esse estrangeiro, e de outro lado, a imagem projetada no grupo pela própria família mapuche que acolhe o pesquisador.

²⁵*Ramada* é o nome que os mapuche dão ao lugar dentro do campo cerimonial que eles constroem para ficar e se abrigar durante o tempo que dura o ritual. Como regra geral, se trata de uma construção artesanal feita com postes de madeira e galhos de árvore. A *ramada* é ocupada por um grupo familiar, portanto haverá, dentro do campo cerimonial, tantas *ramadas* quanto famílias extensas participarem do ritual.

Dito em outras palavras, receber alguém que se define como uma pessoa interessada em conhecer como vivem as pessoas do lugar não é nada tão simples como receber só um pesquisador. Como observei, isso gerava uma série de curiosidades nos membros do coletivo e em alguns casos provocava até sentimentos de suspeita tanto em relação ao pesquisador como também a propósito da família receptora. Em troca de que a família recebe alguém externo à comunidade? Quais são as informações que a família proporciona a alguém externo ao grupo que, aliás, tem como objetivo o conhecimento dele?

Inúmeras vezes, nos diálogos com as pessoas, falando a propósito de porque eu estava ali novamente, notava que resultava estranho para eles alguém que insistisse em conhecer seu mundo, alguém que já tinha ficado seis meses entre eles faz cinco anos, e que agora explicitasse querer ficar por mais um ano. Ao dizer de Wagner (2010),

[...] todas essas circunstâncias se enraízam no fato de que as pessoas geralmente sentem-se desconfortáveis com um estranho em seu meio, em particular um forasteiro que pode bem ser louco, perigoso, ou ambos. Frequentemente, criam-lhe dificuldades como “defesas” para tentar mantê-lo a uma certa distância ou, pelo menos, mantê-lo no gelo enquanto ele é considerado e examinado mais de perto. (p. 14).

Portanto, não tenho dúvida de que, no contexto das relações mapuche, a presença do pesquisador, ou seja, neste caso, minha presença, colocava numa posição complexa a família que o recebe. Assim sendo, abrir as portas para um pesquisador e, de várias formas, conviver com ele por um tempo importante não é uma decisão qualquer.

Embora eu tenha tido alguma noção sobre as implicações de ser algo assim como “adotada”²⁶ temporariamente por uma família na *comunidad indígena*, isso não me impediu de insistir em conhecer e compartilhar o mundo das relações sociais para além do circuito que consegui aprofundar no mestrado e que essa família me proporcionou. Portanto, quando eu formulei para quem tinha sido durante o

²⁶Quando falo de adotada, não o faço no sentido comum do termo, aquele do pesquisador virando familiar para o resto da comunidade ou da família que o acolhe ou como alguém que se transforma em mais um do grupo. O uso do termo “adotada” se refere aqui à responsabilidade que cabe a quem recebe perante seu grupo pelo comportamento de quem ingressa no seu território.

mestrado me interlocutor em campo a ideia de ampliar essa rede de relações, de alguma forma o que fiz foi transmitir a mensagem de querer sair do seu circuito de relações, desconhecendo, ou melhor, desfazendo a construção dessa relação. Ao mesmo tempo, isso significou também que essa família ficava livre da responsabilidade de me orientar em campo, assim como também de me receber, acolher e prestar abrigo.

Sem ter clareza ainda das consequências dessa decisão, transitei pelas casas de várias famílias da Tranaman, e alternei também com períodos de estada fora, numa cidade relativamente próxima. Assim, viajava de manhã cedo até Tranaman e voltava no final da tarde para a cidade de Angol. Essa mudança reconfigurou as interlocuções com as famílias, ao mesmo tempo em que gerou também algo de estranheza nelas.

Por muito tempo, foi complexo para as famílias que eu visitava me localizar no quadro de relações em Tranaman, de fato elas ficavam surpresas quando eu indicava que já não estava pousando na casa da dona Francisca ou de seu filho Basilio, e estava ou em Angol ou com alguma outra família da *comunidad indígena*. Isso também, me parece, provocou que, durante um período prolongado do meu campo, ninguém ou nenhuma família assumisse plenamente o papel de contraparte ou interlocução em campo. Embora algumas delas se dispusessem a me receber por alguns dias, o relacionamento não ia além, não prosperava, pois dentro de poucos dias eu ia para outro lugar e, portanto, para outra família. Eu era vista como alguém que estava de passagem ou em trânsito, e não como uma pessoa com quem projetar um relacionamento mais de longo prazo.

Isso teve sua maior expressão no caso do *ngillatun* de fevereiro de 2012. É importante avançar, agora, em termos de desvendar alguns dos elementos que se levam em conta no momento de organizar o *ngillatun* no sentido de saber quem pode assistir e quem pode ser convidado nessa cerimônia. Estar presente num evento dessas características não é nada próximo da ideia do acaso ou do fortuito. Uma primeira questão que pode ser colocada é que, para participar no *ngillatun*, deve haver, necessariamente, uma mediação no tipo de relação entre o grupo organizador e quem participa, ou seja, só participa quem possui um vínculo com o grupo.

Com o propósito de melhor compreender de que maneira ocorre a questão dos convites para o *ngillatun*, retomarei a experiência de participação no *ngillatun* de 2005, época em que desenvolvi a pesquisa de mestrado. Naquela ocasião, recebi o convite formal ao *ngillatun* de Tranaman por parte da família que me recebeu na sua casa enquanto

estive em campo. Antes do convite formal, existia um acordo tácito de que eu participaria com eles na cerimônia, ou seja, na sua *ramada*, quer dizer, no espaço a eles reservado e por eles ajeitado no campo cerimonial. Portanto, já antes do convite formal para participar, de alguma forma, eu já sabia que seria com eles com quem eu participaria. O convite foi feito, então, baseado nesse relacionamento que se teceu nos meses em que permaneci junto a eles, inclusive com aquele vínculo que eu trazia de antes.

Assim mesmo, essa era uma informação que conhecia a família que me convidou, que eu também detinha, mas que era de domínio também do resto das famílias de Tranaman. Havia na mente das pessoas uma associação entre eu e uma determinada família. Por isso, eu penso que, de alguma forma, o tempo de estadia em Tranaman, o envolvimento e o interesse que sempre manifestei pelo *ngillatun* me outorgaram um lugar dentro do esquema da *comunidad indígena*, mesmo que fosse temporário.

Observando e ouvindo todo o processo preparatório do ritual, assim como atendendo a alguns sinais de parte das mulheres e de Basilio, que me sugeriam a definição de uma forma de estar no *ngillatun*, entendi que a comida devia ser minha forma de interação no ritual de 2005 com as famílias de Tranaman, fundamentalmente com aquelas com as quais, durante quase cinco meses, eu havia construído um relacionamento mais ou menos sistemático de visitas, conversações e de acompanhamento do dia a dia. Considerando o dito anteriormente, eu gostaria de sugerir que me parece que

[...] o trabalho de campo, como a vida indígena, é caracterizado por uma série de aprendizagens. Nesse sentido, o trabalho de campo é um processo bilateral. O antropólogo deve desfazer e gradualmente trazer para o consciente suas próprias pressuposições ao mesmo tempo em que aprende as categorias indígenas. Essas categorias não são somente intelectuais, elas são também corporais, hábitos, habilidades e assim sucessivamente. (JENKINS, 1994, p. 442, tradução nossa).

Lembro que perguntei para a família que me convidou como poderia lhes ajudar, quer dizer, como ou com que poderia cooperar, pensando, sobretudo, em diminuir um pouco o peso dos gastos que a família contrai ao entrar no *ngillatun*. Eles não me indicaram nada

específico, aliás, Basílio, num tom que parecia exigir o domínio de algum conhecimento e hábitos sobre o ritual, me disse que eu já deveria saber o que as pessoas levam para o *ngillatun*. Sendo assim, colaborei com coisas que eu sabia eram de uso frequente, por exemplo, óleo para fritar, açúcar e erva-mate, muito consumidos pelos mapuche. Preparar minha comida e compartilhá-la com algumas pessoas sem dúvida desenhou e fortaleceu os laços construídos com algumas famílias de Tranaman e possibilitou a abertura de outros. Seguindo a trajetória de meus relacionamentos, troquei alimentos como umas dez famílias, com as quais, eu poderia dizer, o vínculo permanece e se mantém mais forte até hoje.

Foi mais ou menos assim como experimentei a participação no *ngillatun* em 2005, contudo o cenário para o *ngillatun* de 2012 se apresentava para mim de uma maneira bastante diferente. O laço que tracei com as famílias a partir da rotação por suas casas fez com que precisamente eu fosse olhada por eles sem muita clareza, isto é, sem um “lugar” muito claro ou preciso na trama das relações em Tranaman. Vale dizer, as relações de tipo intermitentes que o convívio alternado com as famílias me permitiu, a propósito da escolha de aprofundar e ampliar o circuito das relações, não possibilitaram selar um laço ao ponto de receber um convite formal por alguma dessas famílias para o *ngillatun* em 2012.

A ausência do “meu lugar” dentro do grupo foi possível de perceber junto à insistência das pessoas que eu visitava em perguntar e indagar quando chegava às suas casas, de onde eu vinha nesse momento ou saber onde eu estava ficando. Nesse sentido, a posição que consegui dentro da *comunidad indígena* não foi a que habitualmente se constrói e se espera nas suas relações. Foi aos olhos das pessoas um lugar difuso, pouco claro, nebuloso que, segundo eu entendo, não conseguiu ser decifrado nem mesmo compreendido pelas pessoas de Tranaman.

É bom frisar que a falta de convite fez com que também eu ficasse sem *ramada* no *ngillatun*. Ter *ramada* no *ngillatun* não é qualquer coisa na dinâmica das relações das pessoas de Tranaman. Como veremos nos seguintes capítulos, entrar com uma *ramada* no *ngillatun* fala do lugar que ocupa e que é reconhecido pela família dentro dessa dinâmica. Implica também o reconhecimento social de um *status* de bem-estar integral de quem é chefe da família extensa, quer dizer, não se trata unicamente do *status* social, mas também econômico e material no momento de o ritual acontecer que dá conta de como tem sido o ciclo anual para essa pessoa e sua família. No meu caso, a ausência de uma família que se responsabilizasse pela minha estada em Tranaman me

deixou sem um lugar garantido no ritual e sem uma *ramada* na qual participar.

A consciência desse *status*, no momento, me deixou numa situação complexa e estranha. Porque não se tratava de que o grupo não admitisse minha presença no evento, de fato todo o mundo que eu encontrava dias antes me falava do ritual: “Você vai ao *ngillatun*, certo?”. Mais do que me *interrogando* para saber se eu ia, afirmando que eu estaria lá. “A gente se encontra lá, então”, eles falavam, assumindo que eu estaria lá, pressupondo, talvez, que alguma das famílias com as quais eles sabiam que eu tinha um relacionamento mais aprofundado teria me convidado.

A força da imagem que me vinculava ainda nesse momento à família de Basilio fazia as pessoas suporem que eu era convidada deles e que, portanto, eu estaria na sua *ramada* e, por isso, eu não precisaria de outro convite. Porém, a falta de convite se tornou uma complicação também, porque não se tratava de um evento ao qual eu pudesse decidir ir ou não ir, ou que eu deixasse para participar numa próxima oportunidade. Lembremos que se trata de uma cerimônia cíclica que acontece, no território de Tranaman e em condições normais, uma vez por ano. Então, me ausentar do evento implicava perder uma parte importante da práxis que alimentaria minha tese.

Decidi assistir ao ritual de qualquer forma. Lembro que, justamente nessa semana, eu estava ficando fora de Tranaman, numa cidade próxima. No dia anterior ao ritual, eu visitei uma família integrada por uma mulher e seus filhos. Seu companheiro, falecido, foi uma pessoa externa a Tranaman e não mapuche. Isso fazia com que essa família tivesse, aos olhos do resto das famílias, um *status* especial, que, no caso, implicava não contar com *ramada* própria ou, em termos mais precisos ainda, não estar habilitada para levantar e entrar com sua própria *ramada* no *ngillatun*. Porém, ela estava habilitada para se juntar à sua família extensa que, sim, reunia as condições que lhe outorgavam o direito a ter *ramada* própria no campo cerimonial, na qual, finalmente, ela e seus filhos entrariam.

A visita que eu fiz a ela no dia anterior propiciou que finalmente me convidasse para irmos juntas no *ngillatun*. Um aspecto interessante que surgiu posteriormente, a propósito desse convite, foi que ele fez com que eu acabasse me aproximando dessa família estendida, que, aliás, era um dos grupos familiares com os quais eu não tinha tido contato nem proximidade na época do trabalho de campo do mestrado. Da aproximação suscitada nesse dia, surgiu um relacionamento posterior

que me acompanhou desde esse momento até o campo ser concluído em agosto de 2012.

Recapitular sobre as implicações do trabalho etnográfico de longa duração e acerca de certas escolhas metodológicas na pesquisa antropológica conduzem a uma reflexão não somente para o âmbito metodológico, tem, ao mesmo tempo, iluminado, isso espero, alguns dos aspectos que envolvem o mundo das relações mapuche, assim como aquele das suas relações com os não mapuche.

Em relação ao tópico da pesquisa de longa duração, me parece importante reforçar algumas ideias. A longa duração na pesquisa não está associada unicamente à questão da extensão de tempo que o pesquisador destina e permanece junto ao grupo estudado. O que este estudo mostra é que a longa duração da pesquisa etnográfica fala também, e do meu ponto de vista, até com maior força, da qualidade das relações possíveis de se estabelecer com esse grupo num período determinado. Vincula-se, da mesma forma, com as exigências e regulamentações internas que os mapuche têm para receber e aceitar o ingresso de um não mapuche, com um propósito particular como o da pesquisa, no seu entorno mais íntimo.

Refletir sobre a pesquisa de longa duração entre os mapuche tem me ajudado, também, a olhar para a questão dos limites e do acesso ao conhecimento, das possibilidades de conhecer um mundo que não é o próprio e de como tudo aquilo é pensado e interpretado da ótica de quem, num determinado momento, vira “objeto de estudo”. Quando as pessoas manifestam certo incômodo e assombro com a insistência do meu interesse pelo *ngillatun*, é porque, do ponto de vista nativo, em certos casos, representa um âmbito já conhecido por eles e, portanto, é difícil compreender que desperte o interesse dos outros.

Para outra parte do grupo, a desconfiança da insistência no tema vem da reflexão de que eu já soube tudo o que devia saber sobre esse assunto quando fiz a pesquisa em 2005 e porque não parece ser um valor positivo que alguém que não faz parte do grupo aprofunde sobre esse tópico ao ponto de chegar a saber mais do que um nativo, sobretudo em relação a um aspecto tão íntimo da sociocosmologia indígena como o *ngillatun*, quer dizer, no pensamento dos indígenas com os que trabalhei, um não mapuche, como era meu caso, não deveria saber mais do que um mapuche. Mais ainda, a partir do olhar crítico mapuche, um não mapuche nunca poderá conhecer como conhece e o que conhece um mapuche. Tal apreciação pode ser discutível, mas, por enquanto, o que me interessa levantar é a ideia de que

[...] a posição que ao antropólogo lhe é oferecida é sempre a de um outsider e isso não deve nos fazer lamentar sempre que aceitemos que não há conhecimento interno homogêneo a ser atingido. O que essa posição deveria nos indicar é o que está sendo revelado ou ocultado através do recurso da representação da linguagem para alguém definido num contexto como outsider. (JENKINS, 1994, p. 446).

Para esta pesquisa, foi precisamente essa condição a que possibilitou abrir uma reflexão sobre estes tópicos. Agora, uma das consequências tem sido que se coloca um dilema ao antropólogo que deve ser levado a sério. Quais são as implicações da pesquisa de campo de longa duração entre os mapuche? Como conjugar os interesses antropológicos com os interesses de conhecimento dos próprios mapuche? Claramente, isso é um chamado de atenção para repensar as bases sobre as quais tem sido construída a pesquisa antropológica em um contexto mapuche.

Quando, no início deste capítulo, afirmei que a pesquisa etnográfica de longa duração deve ser relativizada, estava me referindo à necessidade de pensar nela de maneira ampla e contextual, isto é, pensando que ela não só representa uma estratégia metodológica do pesquisador, mas que, ao mesmo tempo, ela tem que ser pensada à luz da trajetória social e histórica mais ampla do grupo em particular que buscamos compreender. Nesse sentido, retomo aqui a formulação de Timothy Jenkins quando afirma que a relação entre o etnógrafo e o nativo não é só uma relação desse minuto entre duas pessoas individuais, a relação que acontece no encontro em campo é, ao mesmo tempo, o encontro entre duas sociedades marcadas pela história. No caso específico do que vivenciei em Tranaman, a prática da pesquisa evocou, num dado momento, a síntese de outros pesquisadores que por ali passaram, que se manifestaram abertos a querer conhecê-los, que se envolveram com as pessoas e que saíram, e nesse sentido a relação que uma pesquisa possibilita, não devemos esquecer, está carregada com essa história vivenciada pelo grupo e pelo pesquisador.

Quanto à questão das escolhas metodológicas, outro aspecto sob observação neste capítulo, penso algo similar ao que acabei de ressaltar em relação à figura da pesquisa etnográfica de longa duração. Os métodos em Antropologia têm a possibilidade e a oportunidade, talvez mais que em qualquer outra ciência, pelo caráter de reflexividade que

representa sua aplicação, de levar a sério o exame das características da vida diária do grupo, assim como das condicionantes históricas no qual ele tem se desenvolvido.

A formulação a respeito de aprofundar e ampliar a rede de relações no interior da comunidade Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman foi feita colocando a ênfase no purismo metodológico, antes que nas condicionantes sócio-históricas que fazem parte da trajetória de vida do grupo. O que primou nessa escolha foi, como discute Jenkins, a procura pelo ideal de uma leitura objetiva da realidade, na sua completude e transparência sob o entendimento de que seria a amplidão das relações o que proporcionaria tal leitura. Contudo, como vimos, essa decisão trouxe consigo efeitos não esperados que tenho tentado problematizar não num tom de lamentação, e sim muito mais como uma experiência etnográfica que informa sobre a natureza das relações sociais mapuche no mundo contemporâneo, tópico que é um foco desta tese.

CAPÍTULO 2 - O conceito de “*comunidade*”. O olhar da legislação e da política indígena e o olhar antropológico.

A configuração da organização social atual em Tranaman responde a dinâmicas múltiplas que, no meu ponto de vista, têm a ver, de um lado, com a trajetória histórica do grupo, suas decisões passadas e presentes, suas avaliações sobre o que é bom ou ruim para o bem-estar do coletivo, suas reflexões sobre a construção do seu futuro e, de outro lado, essa complexa armação está atrelada também – não pode ser desconhecido – a como esse grupo tem se relacionado com a sociedade chilena e debatido com as políticas do Estado dirigidas às populações indígenas no Chile. É esse o ponto de partida e introdutório deste capítulo, que fará uma ponte com um dos tópicos centrais da tese. Refiro-me à necessidade de pensar na organização social mapuche de hoje à luz da promulgação e aplicação da Lei Indígena n° 19.253, vigente desde 1993, que estabelece o reconhecimento jurídico da “*comunidad indígena*” como o modelo de organização social indígena.

É bom deixar claro, desde o início, que este não é um estudo sobre as políticas públicas indígenas, nem está dentro dos objetivos pensarestas políticas a partir dos impactos que elas poderiam ter ocasionado e ocasionam na vida dos mapuche. A opção da busca de conhecimento nesta pesquisa está mais próxima da ideia de refletir sobre os modos em que os mapuche, nos últimos vinte anos, têm olhado, pensado, interpretado, contestado ou resistido diante de um conjunto de medidas materializadas na legislação indígena vigente. Neste sentido, o interesse está muito mais do lado de compreender quais têm sido e quais são as respostas e as estratégias que vão se entretecendo para conformar a organização social mapuche atual, perante o imperativo governamental que promove no mundo indígena que se constitua como *comunidad indígena*.

Dito em outras palavras, o que será apresentado neste capítulo é, de um lado, uma revisão crítica do modo em que aparece o conceito de *comunidad* na história das legislações e políticas públicas dirigidas aos povos indígenas desde a conformação do Estado chileno até a promulgação e a aplicação da Lei Indígena n° 19.253. De outro lado, este capítulo pretende também fazer uma retomada da reflexão sobre a organização social mapuche à luz do debate antropológico dos últimos 60 anos e, desse modo, traçar um caminho para uma reflexão sobre o estatuto da *comunidad indígena* nos termos interpretados e vivenciados pelas próprias comunidades mapuche na contemporaneidade.

A evidência etnográfica disponível a partir de pesquisas anteriores desenvolvidas por mim junto às famílias de Tranaman permitiu, na fase do projeto de pesquisa do doutorado, definir e delimitar campos e problemáticas de estudo. Na época, as preocupações e perguntas emergiam da curiosidade por compreender o que fazia com que os coletivos mapuche, altamente reflexivos e muito críticos das políticas públicas indígenas, adotassem a proposta legislativa do Estado de se constituírem como *comunidad indígena*, quais eram as motivações subjacentes a esse ato, o que significava esse processo para as relações sociais já existentes entre os membros dos coletivos de parentes, de que maneira era entendida essa figura pelos mapuche, como ela se encaixava na dinâmica organizacional preexistente, em suma, tentar compreender qual a importância da *comunidad indígena* para a vida dos mapuche hoje.

De outro lado, no campo disciplinar, como veremos ao longo deste capítulo, os debates e as pesquisas sobre a organização social mapuche têm estado presentes na tradição antropológica do sul do Chile. Apesar da longa data de discussão, do meu ponto de vista se trata de um tema vigente, que pode contribuir a minha compreensão das dinâmicas sócio-organizacionais da sociedade mapuche nos dias de hoje. O que está na base deste capítulo é proporcionar uma evidência histórica e antropológica da construção do conceito de *comunidad mapuche* que permita compreender a configuração atual da *comunidad indígena* nos termos dados pelos próprios mapuche.

A palavra *comunidad* é o termo usado de maneira generalizada pelos mapuche para se referirem à sua forma de organização atual, aquela que congrega um conjunto de famílias que habitam um mesmo espaço territorial, que descendem de um mesmo antepassado, que reconhecem ter uma história comum, que compartilham uma série de interesses e que mantêm entre si diversos laços de parentesco. Pois bem, o termo *comunidad* é usado também pelos mapuche para se referir à organização reconhecida pelo Estado chileno a partir da promulgação da Lei Indígena nº 19.253. Ainda que o conceito definido na Lei seja o de *comunidad indígena*, as pessoas comumente falam de *comunidad* para indicar atividades ou ações que acontecem nesse nível de organização social. “Temos reunião da *comunidad*, a *comunidad* vai fazer *ngillatun* ou vamos a semear nas terras da *comunidad*”, em direta alusão às pessoas –os sócios– da *comunidad indígena* nos termos que a Lei define. Para o que quero chamar a atenção com esta polifonia da palavra é que os mapuche hoje usam indistintamente o termo *comunidad* para se referir àqueles modos de relacionamentos preexistentes ao surgimento

da *comunidad indígena* e para indicar aqueles vínculos que se produzem a propósito do pertencimento de algumas pessoas de Tranaman à *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman. Tratar-se-ia de unidades organizacionais que remetem a relações sociais diferentes, mas que, em determinadas circunstâncias, que descreverei ao longo deste trabalho, podem agir em articulação.

É comum, também, encontrar na bibliografia sobre organização social mapuche o uso do termo *comunidad* por parte dos pesquisadores para se referirem ao modo de organização tradicional mapuche que seria diferente da noção de *reducción*, criada pela legislação de 1866 a partir da entrega dos *titulos de merced*, documento oficial que garantia a propriedade em comum de uma extensão de terra a um chefe e um grupo de famílias que ele dizia representar, e diferente também da categoria da *comunidad indígena*, criada pela legislação indígena vigente no Chile desde 1993.

Parece-me que o uso que diferentes pesquisadores fazem do conceito de *comunidad* induz facilmente à confusão e, como indiquei, representa a aspiração dos pesquisadores a querer dar conta do que teria sido a organização social mapuche antes do contato com espanhóis, primeiro, e chilenos, depois. Do meu ponto de vista, é relevante e necessário fazer um uso e uma apresentação adequada das diferentes categorias de modo que contribuam a esclarecer e compreender o sentido que tem para os mapuche hoje se organizar, viver e se relacionar no contexto proporcionado pela *comunidad indígena*.

2.1 Sobre a organização social dos mapuche antes da sua incorporação forçada ao Estado chileno

Como se constatará ao longo deste capítulo, o tema da organização social dos mapuche é um campo que tem capturado o interesse de inúmeros pesquisadores e está muito presente nos estudos antropológicos desde finais do século XIX até o presente. Contudo, como ressalta Course, “[...] é um assunto ainda sujeito a conjeturas” (2008, p. 36, tradução nossa).

Cabe destacar que, no século XVI, os mapuche possuíam um território de aproximadamente dez milhões de hectares ao sul do rio Bío Bío. Sua base socioeconômica caracterizava-se pela mistura de práticas hortícola, caça e pesca. A partir de 1641 e até aproximadamente 1860, a sociedade mapuche viveu um processo de transformação socioeconômica, tornando-se uma sociedade pecuarista, protagonista de um forte processo de expansão e domínio das áreas transandinas (o que hoje compreende a Argentina). Portanto, “[...] na época pré-e pós-

independência os mapuche eram um povo independente que se encontrava numa etapa de forte desenvolvimento e riqueza” (VIDAL, 1999, p. 72, tradução nossa).

1)A unidade básica da sociedade mapuche parece ter sido a família extensa residente numa casa (*ruca*). Esta família extensa estava conformada por um homem, seus filhos casados e suas várias esposas e filhos. “2) a agrupação de diferentes ruca ao interior de uma aldeia conformaria uma patrifamília, e 3) a agrupação de diferentes patrifamílias no seio do grupo local endógamo *ouquiñelob* (BOCCARA, 2009, p. 32-33, tradução nossa).

Nos termos do autor, “[...] o *quiñelob* representa, de fato, a comunidade de base, é no seu interior que os membros se casam e cooperam nas atividades de produção essenciais para a sobrevivência do grupo” (BOCCARA, 2009, p. 34, tradução nossa). Vários *quiñelob* podiam se juntar e conformar um *lebo*, “[...] o nível no qual se tomavam as decisões políticas”. Em tempos de guerra, vários *lebo* podiam se agrupar para constituir um *ayllarewe* (literalmente, nove *rewe*). “Entretanto, se trataria de uma aliança temporal que se dissolveria uma vez que o conflito finalizasse” (COURSE, 2008, p. 37, tradução nossa).

Concordo com Course quando assinala que é difícil reconstruir a organização social mapuche de maneira precisa, devido à falta de objetividade dos relatos hispânicos, material sobre o qual tem se construído grande parte do que conhecemos sobre a organização social mapuche.

Contudo, é importante reter a ideia de que, antes da chegada dos espanhóis, os mapuche viviam em amplas extensões de terra, organizados em agrupações familiares extensas e com um nível importante de autonomia. Estas extensões de terras eram administradas por um chefe familiar, quem organizava as atividades coletivas necessárias. “Cada membro do grupo dependia dos demais que lhe brindavam a ajuda e colaboração necessárias e todos se organizavam em torno do chefe no que referia à propriedade da terra” (STUCHLIK, 1999, p. 29, tradução nossa). Stuchlik ressalta que, no plano político-administrativo, “[...] os mapuche se regiam por leis consuetudinárias que normatizavam a distribuição da autoridade, a solução de conflitos e outras matérias. Os chefes eram os garantidores da ordem social e

desempenhavam um papel importante na organização da defesa, na constituição de grupos guerreiros, etc.” (*ibidem*).

A vida política social e cultural, assim como sua relação com a terra

[...] estavam determinadas pela pertença ao *lof*, instituição de caráter patrilinear liderada pelo *longko* e por seu pertencimento a uma *ruka*, casa na que habitavam as extensas famílias mapuche. A aliança territorial de vários *lof* dava lugar a um *rewe* e a de vários *rewe* a um *ayllarewe* (nove *rewe*). Cada um destes *rewe* era política e territorialmente independente. (AYLWIN, 2004, p. 3, tradução nossa).

“*Rewe*” é uma palavra polissêmica que, como postula Course (2008, p. 270, tradução nossa), “[...] tem levado a várias confusões entre os etnógrafos”. Por um lado, o *rewe* é o nome que os mapuche dão ao lugar e ao monumento que a *machi* tem para estabelecer a comunicação com os espíritos, forças e ancestrais de um território determinado. Por outro lado, o *rewe* faz referência também a uma congregação ritual, quer dizer, a um conjunto emparentado de pessoas e famílias que se juntam a propósito da realização do *ngillatunou* de outros rituais, assim como, em épocas passadas, para enfrentar situações críticas como a guerra.

Nesse sentido, o *rewe* representa uma unidade fixa e física localizada espacialmente e, ao mesmo tempo, refere-se a uma organização social que está diretamente vinculado à noção de *lof*. A palavra *lof* corresponderia ao que Boccarda identifica como *quiñelob*, quer dizer, ao espaço composto por várias patrifamílias onde se dão relações de cooperação essenciais para a continuidade do grupo.

Em determinados eventos como situações de perigo, rituais funerários ou outro tipo de rituais, se produziam alianças que incluíam os vários *lof*, alianças que se dissolviam uma vez que se resolvia o assunto. As relações que primavam nestes grupos eram de parentesco, segundo uma definição cultural própria dessas relações. “Os indivíduos que se reconheciam como descendentes de um antepassado comum se consideravam emparentados consanguineamente e conformavam uma patrifamília” (VIDAL, 1999, p. 72, tradução nossa).

Como foi ressaltado mais acima, os matrimônios podiam ser poligâmicos e se regiam pela regra da patrilocalidade, quer dizer, as mulheres abandonavam seu grupo patrilinear com o casamento e se deslocavam ao lugar da família do seu marido. “No lugar do seu

marido, os filhos dessa mulher terão direito ao solo, direito à herança e direito à sucessão” (VIDAL, 2000, p. 82, tradução nossa).

Os mapuche ocupavam economicamente seu território de maneira móvel, isto é, faziam um uso pautado e regulado dos seus recursos, isso significa que “[...] podiam ter uma área do seu território em descanso. Os diferentes grupos se movimentavam dentro do seu espaço territorial não ocupando nunca, nem através de assentamentos nem de atividades econômicas, todo o seu território e, portanto, todas as suas terras” (VIDAL, 2000, p. 83, tradução nossa).

2.2 Uma cronologia das leis e políticas indígenas no Chile. O foco no conceito de *comunidad*

Nestes parágrafos, me interessa apresentar uma discussão sobre a noção de *comunidad* presente nas legislações indígenas e na configuração do que poderíamos chamar de política indígena no Chile numa perspectiva histórica, que permita problematizar o conceito para nos aproximarmos de uma reflexão sobre como, hoje, a figura da *comunidad indígena* é vivenciada e conceituada pelos mapuche. Neste contexto, serão resenhadas algumas das legislações e/ou decretos regulamentares, assim como a construção de enfoques, ênfases e políticas que têm marcado uma história particular de relações entre o Estado chileno e os mapuche.

2.3 Da autonomia mapuche à colonização e perda do território (1810-1860)

Desde sua nascente constituição, o Estado chileno manifestou interesse e preocupação pela incorporação dos mapuche à dinâmica social, cultural, econômica e política do novo Estado. O caso do povo mapuche representava especial atenção e cuidado devido à dura resistência que opuseram à pressão colonial espanhola e ao fato de ter conseguido manter por séculos uma zona de fronteira territorial e cultural ao sul do rio Bío Bío. Pesquisadores na área do Direito e da Antropologia (AYLWIN, 1995a, 1995b; BOCCARA e SEGUEL, 1999) coincidem em afirmar que os mapuche conseguiram manter uma certa autonomia dos poderes invasores após a guerra da independência (1810-1818) e a constituição do Estado chileno. Apesar da sua incorporação forçada às regras impostas pela nova república, “[...] os mapuche conseguiram cultivar sua especificidade, obedecendo a uma pauta cultural própria e velando por sua independência territorial” (BOCCARA e SEGUEL, 1999, p. 746, tradução nossa).

Contudo, essa situação veio a ser modificada. Entre 1823 e 1845, houve um duplo processo de ocupação do território mapuche. De um lado, a chamada colonização espontânea consistente “[...] na chegada de uma grande quantidade de chilenos que cruzam o Bío Bío –a fronteira mapuche– e que vão se apropriando das terras indígenas cometendo todo tipo de abusos e atropelamentos, contando com o silêncio e cumplicidade das autoridades civis e militares locais” (CORREA, MELLA, 2010, p. 31-32, tradução nossa). De outro lado, um processo de ocupação estatal e de incentivo da penetração por parte de colonos nacionais e estrangeiros. Boccara e Seguel (1999) identificam três pontos que caracterizariam esse período. Por um lado, o Estado chileno modificou o discurso presente no início da sua conformação, que se manifestava abertamente a favor da imagem do indígena guerreiro como constitutivo do caráter nacional, passando para uma imposição do domínio absoluto sobre o território indígena, situação indicativa do início da aplicação do sistema jurídico chileno aos assuntos indígenas. Por outro lado, começa a se materializar uma política de colonização “produtiva” das terras do sul do Chile. Por último, se inicia também, nesse período, a integração econômica das terras ao sul do rio Bío Bío ao resto do território nacional.

Paralelamente, uma série de leis e decretos-leis vieram a regulamentar também a ocupação através de compras, transferências, arrendamentos ou simplesmente ocupações totalmente ilegais e irregulares das terras mapuche. Concordo com Aylwin, quando afirma que, nesta matéria, o Estado atuou ignorando que

[...] os indígenas careciam dos conhecimentos jurídicos assim como do critério mercantil para realização das transações, e mais ainda, muitas vezes desconheciam a língua em que estas se realizavam, situação que acarretou que a maior parte dessas transações tivesse um caráter manifestamente abusivo contra os mapuche. (AYLWIN, 1995a, p. 12, tradução nossa).

Este conjunto de leis veio, além disso, a facultar ao Estado para intervir e decidir sobre qualquer evento ou ato que tivesse relação com modalidades de apropriação das terras mapuche. Dentro desta panorâmica, interessa chamar a atenção para duas questões. Em primeiro lugar, como mostram os estudos especializados na matéria, as leis do período em revisão não fazem referência explícita alguma aos

modos de organização mapuche, quer dizer, não há, nesse momento, menção sobre tentativas de intervir ou regulamentar as relações internas dos grupos, pois o grande interesse do Estado na época era dar continuidade territorial ao país, evitando a existência de territórios que pudessem fugir do seu controle, como era o caso do território da fronteira fixada no Parlamento de Quillín em 1641²⁷.

Em segundo lugar, os mecanismos utilizados através desses instrumentos desconheciam e ignoraram totalmente as diferentes modalidades de posse, acesso e uso do território e das terras que os mapuche tinham. De fato, bastava que dois ou três engenheiros contratados pelo Estado identificassem um terreno sem proprietário ou não habitado no momento para declará-lo como terreno baldio e incorporá-lo à propriedade fiscal. O problemático é que este mecanismo ignorava completamente a prática mapuche de se movimentar pelo território através do uso pautado dos recursos naturais, se deslocando ciclicamente através dele, conseguindo, assim, garantir o descanso e a reprodução natural dos terrenos e seus recursos até eles voltarem e fazerem uso deles.

No que se refere à colonização, o Estado promulgou uma lei em 1845 que abriu, definitivamente, a passagem à chegada de milhares de colonos estrangeiros ao território mapuche. “Como consequência direta desta lei, se instalaram colonos alemães na ilha de Laja e nas províncias do sul chileno (Valdivia, Osorno)” (BOCCARA e SEGUÉL, 1999, p. 752, tradução nossa). Desse modo, o Estado começou a evidenciar, cada vez com maior força, a ocupação física e simbólica das áreas territoriais mapuche. Prova disso é a Lei de 2 de julho de 1852, que criou uma unidade político-administrativa, a Província de Arauco, que compreende

²⁷Os *parlamentos* na guerra contra os espanhóis foram instituições representativas dos momentos de paz das partes em conflito, nos quais se estabeleciam compromissos formais a serem cumpridos baseados em acordos convenientes. Pontualmente, o Parlamento de Quillín (janeiro de 1641) possuiu uma grande importância para os mapuche, pois nele “[...] se ratifica solenemente e em direito o rio Bío Bío como fronteira entre espanhóis e mapuche. Isto significava reconhecer que, entre este rio e o rio Toltén, havia um espaço territorial cuja jurisdição não correspondia às autoridades espanholas, mas às autoridades mapuche, que começam a se relacionar como nação autônoma e soberana com os representantes da Coroa espanhola” (CORREA e MELLA, 2010, p. 18, tradução nossa). Vale a pena observar que este acordo foi posteriormente ignorado pela república chilena, que desconheceu completamente a autonomia territorial e a existência de autoridades mapuche próprias.

na sua demarcação “[...] os territórios indígenas situados ao sul do rio BíoBío e ao norte da província de Valdivia, e os departamentos ou subdelegações das províncias limítrofes que, noentender do Presidente da República, convém ao serviço público acrescentar no momento. (Artigo 1, inc. 1)” (AYLWIN, 1995c, p. 10, tradução nossa)

O propósito desta lei, além deregular a propriedade agrária e o processo colonizador na região, é designar autoridades na zona e, desse modo, proceder também à integração administrativa dos mapuche ao Estado chileno. É interessante, para esta, pesquisa também reparar que a Lei de 1952 outorga reconhecimento legal à existência de “territórios indígenas” com limites claramente estabelecidos.

O caráter e o tom desse conjunto de legislações vigente no período de 1810 a 1860, aproximadamente, servem de plataforma para uma mudança fundamental nação do Estado, que redundará numa política que facultará, a partir de 1860, a ocupação militar da Araucanía por parte do exército chileno, ironicamente designada pelo chefe do exército na época, coronel Cornelio Saavedra, como “*Pacificação da Araucanía*”. Esse processo significou a invasão violenta e pelas armas de um território que até então tinha permanecido impenetrável, produto da fronteira mapuche ao sul do Bío Bío reconhecida nos pactos e tratados assinados com a coroa espanhola.

Parece importante introduzir, neste momento, um ponto que permite caracterizar o conjunto de normativas geradas pelo Estado chileno até pouco antes do final do século XIX e que, por sua vez, resulta interessante para ver como começará a operar a noção de *comunidad* no meio do percurso histórico até aqui relatado. De maneira geral, pode-se dizer que

[...] a política indígena do Estado nas primeiras décadas pós-pacificação limitou-se ao assunto territorial. Na verdade, as distintas regulamentações não procuraram estabelecer relações com os indígenas nem implementar programas tendentes à sua integração à sociedades nacional. A preocupação das autoridades, na área recém-conquistada, foi delimitar esferas de influência entre o Estado e particulares. Esta padronização e organização do domínio estatal na fronteira sul levou, em alguma medida, a que os indígenas não fossem os verdadeiros destinatários das várias leis. (BOCCARA e SEGUEL, 1999, p. 755-756, tradução nossa).

Ou seja, até esse momento os aspectos relativos à organização social, relações intergrupais, redes de parentesco mapuche não foram diretamente atingidos, ou melhor, não foram alvo da política indígena da época.

Com isto, não estou querendo deixar entrever que, nesse âmbito, os assuntos relativos ao uso e à posse da terra não tenham ocasionado transformações nas dinâmicas sócio-organizativas dos mapuche. Só estou querendo chamar a atenção para o modo de operar da lógica do Estado e suas áreas de interesse para a intervenção. Deste modo, evidenciaremos, daqui para frente, como a mudança nessa tática vai fazer aparecer a noção da *comunidad* e como ela vai tentar ser modelada pelo Estado e contestada pelos mapuche.

2.4 A pacificação da Araucanía, o processo de radicação e o estabelecimento das *reducciones* (1866-1927)

Nesse contexto, se insere a Lei de 1866, que estabelece a entrega aos mapuche de um título legal, com reconhecimento da propriedade civil do que até então tinha sido a ocupação e uso do território por parte de grupos residenciais de parentesco.

Delimitados claramente os direitos do Estado e dos particulares, se procedeu a deslindar a propriedade indígena reduzindo-a a uma área mínima de sobrevivência. Deste modo o legislador, ao entregar aos mapuche um título legal possibilitava a desejada transformação da propriedade comunitária numa propriedade civil. (VALENZUELA, 2002, p. 19, tradução nossa).

Esta propriedade “[...] devia ser provada pela realização de alguns trabalhos agrícolas, tais como sementeiras, cultivos ou colheitas, cumprir com o requerimento de continuidade e regularidade” (VALENZUELA, 2002, p. 25, tradução nossa). Assim,

“[...] uma comissão de engenheiros procederá a deslindar os terrenos pertencentes aos indígenas, estender um ata de tudo o que foi realizado e expedir em favor destes um *Título de Merced* em nome da República, inserindo cópia da ata e anotando o título em outro livro que serviria de registro” (*ibidem*).

Cabe destacar que o nome com que foram reconhecidas as terras concedidas nos *títulos de mercede* seus ocupantes foi o de *reducción e* o processada entrega destes *Títulos* como *radicación*.

Nos termos de Aylwin (1995b, p. 25, tradução nossa), o mencionado instrumento legislativo (a Lei de 1866) representa a “articulação de uma política de ocupação” e, segundo Boccara e Seguel (1999), um fenômeno de “desalojamento legal” dos mapuche do seu próprio território. Como apontei na dissertação do mestrado

[...] a Lei de 1866, na prática, transferiu a propriedade do território mapuche ao Estado, questão que lhe permitiu decidir sobre o destino deste espaço, dando-se, deste modo, processos de alienação, colonização e venda ilegal do território, com o aval do Estado. Fundaram-se também, com esta lei, as bases do processo de *radicación* da população indígena que, na prática, e devido a situações políticas internas²⁸, só tomou corpo com a Lei de *Radicación* de 1883, a qual cria como figura central a *Comisión Radicadora de Indígenas* e as *reducciones* (BUSTOS, 2006a, p. 36-37).

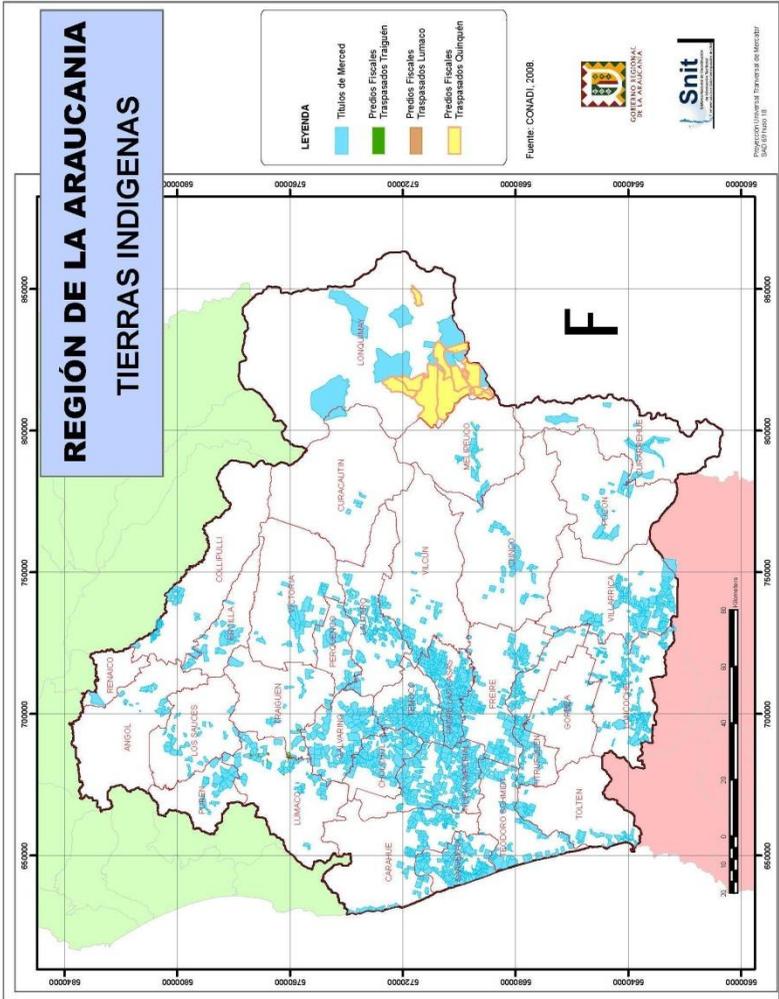
Nos termos de Boccara e Seguel, “[...] a segunda etapa de ocupação do território indígena, a última e mais violenta se desenvolveu entre os anos 1881 e 1883” (p. 755, tradução nossa). Nesse período, se verá materializado um dos eventos catalogados nas pesquisas como “[...] a medida que objetivamente determinou o destino em curto, médio e longo prazos do povo mapuche dentro do Estado-nação chileno” (VIDAL, 1999, p. 79, tradução nossa). Mediante essa normativa, o Estado chileno determinou o estabelecimento da população mapuche em *reducciones*, isto é, parcelas fixas, estritamente delimitadas e em caráter definitivo. Junto com isto, se concretizou também a entrega dos *títulos de merced*, documento oficial que reconhecia a propriedade legal do indígena sobre a terra ocupada nesse momento. Não é bom deixar passar que o Estado designou um limite de hectares que poderiam ser

²⁸Na época, o Chile mantinha uma guerra com o Peru, conhecida como a Guerra do Pacífico (1879-1883), momento que foi aproveitado pelo Estado chileno para “[...] enviar os exércitos que voltavam da guerra do norte a se empregarem nos conflitos de fronteira, quebrando a linha que os mapuche tinham mantido durante séculos” (VALENZUELA, 2002, p. 15, tradução nossa).

reconhecidos aos indígenas (em média, entre 4 e 6 hectares, segundo dados proporcionados por Vidal, 2000), quantidade que, aliás, como veremos mais adiante, é consideravelmente inferior à leiloadada ou entregue para colonização. Segundo o antropólogo Roberto Morales,

[...] entre os anos 1883 e 1929 o Estado chileno entregou pouco mais de três mil *títulos de mercedaos* mapuche, que somaram meio milhão de hectares descontínuos, fragmentados e dispersos em uma grande área. Ou seja, em menos de 50 anos perderam o controle de 95% do território, que tinham mantido durante quase 300 anos. (MORALES, 2000, p. 19).

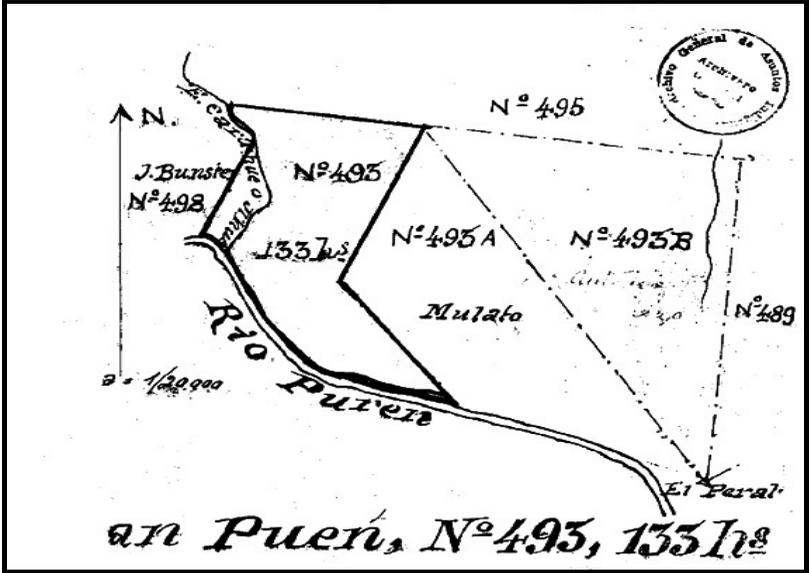
Títulos de Merced. Região da Arucania



O mapa destaca na cor celeste, as terras indígenas reconhecidas nos *Títulos de Merced* entregues pelo Estado chileno aos mapuche entre finais do século XIX e incios do século XX.

Para ter uma ideia, o procedimento para a obtenção do *Título de Merced* era o seguinte: uma pessoa solicitava à *Comisión Radicadora* as terras para si e um grupo de pessoas que afirmava representar, seus “parentes”. Ela devia comparecer perante a *Comisión* com duas testemunhas chilenas, que dariam fé da ocupação do grupo por um período mínimo de um ano nas terras solicitadas. O *Protector de Indígena*, tendo estes antecedentes, pronunciava uma sentença registrando os limites das terras ocupadas por parte do grupo naquele momento, outorgando, desta forma, o *Título de Merced* em nome do membro principal (designado como “chefe” no documento) que as solicitava. Esse marco histórico é central no que concerne a esta pesquisa.

Procurei, na época da pesquisa de mestrado, na Direção de Arquivos Gerais de Assuntos Indígenas da cidade de Temuco os *títulos de merced* referentes ao meu contexto de trabalho – Tranaman. Eles mostraram que, entre os anos 1898 e 1911, Margarita Maica e Juan LLabo, Juan Puén, Andrés Millapi e Andrés Mulato compareceram à *Comisión Radicadora* para solicitar *Título de Merced* dos terrenos, ficando cada um e os grupos que disseram representar com chácaras de 133, 210, 60 e 158 hectares, respectivamente. “O seguinte mapa datado em 1898 dá conta dos limites *reduccionales* definidos naquela época. A união dos quatro *Títulos de Merced* (Nº 493, Nº 493A, Nº 493B e Nº 489) constitui parte importante do que hoje é o território de Tranaman”. (BUSTOS, 2006, p. 27)



Fonte: Direção de Arquivos Gerais de Assuntos Indígenas

No quadro abaixo, podem-se observar alguns dados significativos contidos nos documentos.

Quadro 1 – Resumo de dados relevantes registrados nos documentos de *títulos de merced*.

| Nome do solicitante | Nº da chácar a | Data da solicitação | Data do outorgamento | Nº de pessoas que diz representar | Nome das testemunhas | Nº de hectares |
|---------------------------------|----------------|--|------------------------|-----------------------------------|--|----------------|
| Juan Puén | 493 | 4 de março de 1897 | 1º de março de 1898 | 34 | José del C. Gallego Benjamín Rubilar | 133 |
| Margarita Maica e Antonio Llabo | 493b | 4 de março de 1897 14 de dezembro de 1897 | 27 de março de 1899 | 23 10 | Esteban Guíñez e Benjamín Rubilar Lorenzo Coliman e Lorenzo Catrío | 167 |
| Andrés Mulato | 493a | 4 de março de 1897 | 29 de agosto de 1898 | 40 | Esteban Guíñez e Benjamín Rubilar | 158 |
| Andrés Millapi | 489a | 7 de julho de 1911 | 1º de dezembro de 1911 | 6 | José Micheo José Manuel LLao | 60 |

Fonte: (BUSTOS, 2006 p. 37)

Segundo constatei na revisão dos *Títulos de Merced* a propósito da minha dissertação de mestrado “no *Título de Merced* entregue a Juan Puen, um dos quatro que conformam atualmente Tranaman, ele se apresentou ante a *Comisión* em 4 de março de 1897 solicitando *Título* para ele e mais 34 pessoas” (BUSTOS, 2006, p. 28).



Juan Puen

Sobre
Titulo de Merced

Higuera N.º 493 de 133 h.^{as}
P. 35 vers.
1878

En la ley de Planos Titulos 813 del 1999

Departamento de Orizaba
— TRANAMAN

Copiado en el tomo III del libro
de actas en la página 199, bajo el N.º 461

Inscrito en el tomo II del R. C.
en las páginas 443 bajo el N.º 461
Primitivamente en el tomo III del libro de actas en la página 184
bajo el N.º 461 que el 11 de mayo de 1878 se le comunicó en la página 4
bajo el N.º 452 por haberse cartografiado los primeros libros de
cuentas

Se le hizo el
dele grande copia al Protector de In-
dígenas por of. N.º 302 de 17 de Junio de 1912

En *Cranamán*, a Cuatro de *Marzo*
 del año mil ochocientos noventa y *Siete*, ante la Comisión de Títulos de
 Merced a Indígenas, se presentó el indígena *Juan Buen*
 ----- por sí y en representación de *treinta i cuatro* ³⁴
 individuos de la *familia* que toman, pidiendo título de merced
 del terreno que poseen en el lugar denominado *Cranamán*, del de-
 partamento de *S. J. al.* ----- A fin de acreditar la posesión
 legal y lo demás necesario para la radicación, presentó por testigos a don
José del C. Gallego y a don *Benjamín*
Brubalar; los que, juanamentado en forma e interrogados separadamente,
 expresaron: que conocen al *solo* *todo* y demás miembros de su *familia*
 en posesión del terreno que se les ha destinado, el primero desde hace *doce*
 ----- años y el segundo *dos* ----- a la presente fecha.

Leída que les fué su declaración, se ratificaron en ella, dijeron ser mayores
 de edad y no tocarles las penales de la ley. *firmó el p. s. p.*
para constancia, de lo que se
fe

Benjamín Brubalar
B. Brubalar
 Secretario

Comue, 1° de Marzo del 1898.

En Tranamán, a cuatro de Marzo de mil ochocientos noventa i siete, ante la Comisión de Títulos de Merced a Indígenas, se presentó el indígena Juan Buen, pidiendo para sí i treinta i cuatro individuos de su familia título de merced del terreno que poseen en el lugar denominado Tranamán, del Depto. de Angol. —

Justificó la posesión requerida por la ley en el testimonio de Jaci del Sr. Salgado i Benjamín Eubilar. —

La operacion de deslindes se efectuó con citacion del señor Protector de Indígenas i con asistencia de los colindantes. —

Los nombres de los individuos que componen esta familia, son como sigue:

Jefe: Juan Buen, casado con Carmen Anco, hijos, Juan Antonio i Juana.

Cabdo Dinespi. —

Gasario Anco, casado con Encarnacion Huaiquichu, hijos, Domingo, cuñada, Juana, soltera. Jaci Minchio, casado con Loreuca Quidequeu, hijos, Rosa i Elisita Loreuca.

Bruma, Anita Millahuail, viuda, hija, Anita Nampil. —

Antonio Eragio, casado con Anita Millu.

José, hijos, Lorenzo, Pedro i Bautista.
 Crismó, José Flores, casado con Antonia Stan-
 quiles. Entenada, María Toledo. —

Pedro José Stav, casado con Juana Muelato,
 hijos, Edorifos i Lorenzo. —

Manuel Luaiquichos, casado con Luisa M.
 Nepi, hijos, Juan Bautista i Francisco. —

Josea Huichuca, viuda, hijos, Francisco Buen,
 Pedro Juan de Dios Lincapi i Emilio Buen.
 Considerando:

1.º — Que en la informacion recibida se ha
 justificado la posesion por el tiempo que la
 lei exige;

2.º — Que la Comision se ha cerciorado de
 que los solicitantes carecen de los medios de
 trabajo;

3.º — Que la calidad del suelo es, reque-
 rar ^{suave regular}

4.º — Que, dado el numero de individuos
 que componen esta familia, no han podido
 ocuparlo efectivamente sin la estension de
 terreno que por esta resolucio[n] se les con-
 cede. —

Comiendo presente los articulos 6.º E
 de la lei de H de Diciembre de 1866, la Co-
 mision hace merced, a nombre de la
 Republica, a los indigenas mencio-
 nados de la Huelva N.º 193 de 1833, se-
 cientos treinta i tres hectareas de terreno, en
 sus lmites con los siguientes: Norte,

una recta de mil veinte metros que la divide de la NH 95. Oriente, una recta de mil cien metros que la separa de la NH 93 A. Norte-Oriente, una recta de mil treinta metros que la divide de la misma; Sur i Sur-oeste, el río Euren i en seguida el estero Carahue; i Poniente, una recta de seiscientos sesenta metros que la divide de la NH 98. —

Quisiera esta sentencia en conocimiento del señor Protector de Indias i dar cuenta al señor Inspector General, depúndose la copia correspondiente en el libro de actas. —

Escuano general
Presidente

Cristian Cornejo
inj.

J. Antezak
inj.

B. Blauche

Secretario

En Temuco, a once de Julio de mil ochocientos noventa i ocho, notifiqué al señor Protector de Indias i firmo...

J. Dasso

B. Blauche

Secretario

Certifico: que con esta

O documento aqui exibido informa, entre outras coisas, a data em que as terras foram solicitadas, o nome da pessoa que as solicitou, o número de hectares que lhe foram concedidos e seus limites, bem como o nome e a relação das pessoas que compunham a família representada pelo indígena Juan Puen.

Além da já conhecida usurpação e perda do território mapuche produto da *Radicación*, registram-se uma série de mudanças e transformações que têm sido objeto de pesquisa por parte de antropólogos, historiadores e advogados. Aldo Vidal observa que

[...] o efeito imediato das *reducciones* para os mapuche foi a perda definitiva da sua independência e soberania, sua incorporação forçada ao país, ao Estado e à justiça nacional, e a perda de todo seu território e terras para as mãos de um Estado que era sentido como um invasor. (VIDAL, 1999, p. 74, tradução nossa).

No que diz respeito às suas formas socioculturais organizativas, os impactos nessa área são decorrência de muitos dos problemas e conflitos da população mapuche contemporânea. O fato de a Lei de 1883 reconhecer somente os solos efetivamente ocupados ignorou o território realmente possuído por cada grupo, pois, na prática, estes se movimentavam por extensas áreas, fazendo uso pausado dos solos e dos recursos naturais. Ou seja, como Vidal salienta, “[...] ficaram sem um território propriamente dito e com uma quantidade de terras estritamente limitadas” (*ibidem*).

A *Radicación* e a consequente perda das terras impactaram também o sistema de distribuição de novas terras para os membros do patrigrupo, pois este já não era mais possuidor das terras. Assim, o acesso a estas viu-se limitado e restrito a unidades sociais menores. Os novos limites definidos nos *títulos de merced* provocaram ainda quebra nas unidades patrilineares, dado que, na sua maioria, estas se sobrepuseram aos limites e domínios territoriais prévios e, por conseguinte, às propriedades dos grupos patrilineares, “[...] tornando vulneráveis os limites sociais tradicionais e segmentando-os social e espacialmente” (VIDAL, 1999, p. 75, tradução nossa).

Para o advogado José Aylwin, a *radicación* teria imposto uma noção de comunidade, “[...] a comunidade de bens estabelecida no Código Civil chileno, a qual não teria relação com as formas próprias de

organização mapuche. Pelo contrário, a Lei da *Radición* veio quebrar com estas formas de organização ao se sobrepor a elas” (AYLWIN, 1995b, p. 29, tradução nossa).

Ainda na linha de como os pesquisadores vislumbraram os efeitos da *radición* na população mapuche, Boccara e Seguel acrescentam que

[...] após a conclusão do processo de *radición* dos mapuche, que antigamente habitavam um território de cerca de dez milhões de hectares (Arauco, no norte, Llanquihue, no sul), ficaram com pouco mais de 500.000. Com uma média de 6,8 hectares por pessoa, a disposição da terra dos indígenas foi bem abaixo da média dada aos novos colonos estrangeiros (50 e 500 hectares, respectivamente). A herança indígena coletiva tinha sido dizimada. (1999, p. 757, tradução nossa).

2.5 Tranaman e a política de divisão da terra entregue nos títulos de *merced* (1927-1970)

Existe consenso, por parte dos pesquisadores que têm orientado nosso argumento até aqui, em situar o ano 1927 como o começo de um período que vai aproximadamente até 1970, cuja ênfase estará voltada para a política de divisão da propriedade em comum da terra entregue aos mapuche nos *títulos de merced*. Seguindo a Aylwin,

“[...] através desta política vai se procurar acabar com a forma comunitária nas terras que foram reconhecidas aos mapuche e estabelecer a propriedade individual como uma forma de equalizar o regime de propriedade indígena ao do resto da população e integrar os mapuche à sociedade chilena” (1995b, p. 30, tradução nossa).

A tendência das disposições legais nesse lapso de tempo (1927-1970) aponta para uma série de mecanismos que facilitam o desmembramento dos *títulos de merced* que, curiosamente, haviam sido recentemente entregues por parte dos organismos do Estado chileno. Neste sentido, é possível afirmar que o Estado chileno institucionaliza a divisão, criando instâncias oficiais que promovem essa prática ao conceder a autorização da divisão, inclusive pela só solicitação de um dos membros dos *títulos de merced*. O extremo dessa expressão

encontra-se na Lei nº 4.802 de 1930, que sentencia que “[...] a divisão poderiaser feita automaticamentepelo tribunal, mesmo sem pedidoou contra avontade dos integrantes da comunidade”²⁹ (AYLWIN, 1995b, p. 31, tradução nossa).

Os mapuche de Tranaman não estiveram alheios a este processo histórico. A reconstrução da história recente pelo lado de seus protagonistas evidencia como eles vivenciaram os processos de divisão territorial, de ocupações e de disputas. Em 1915, se registrou a usurpação de 40 hectares compreendidos no *Título de Merced* da *Reducción* Juan Puén. O responsável deste ato teria sido identificado como Belarmino Ormeño, juiz de polícia local do Município de Purén. Este não é um fato isolado, posto que, dali para frente, os abusos não se detiveram. Em 1928, o mesmo sujeito usurpou o resto da terra da *Reducción* Juan Puén e desalojou todos os seus ocupantes. Em 25 de abril de 1930, o cacique Andrés Mulato, chefe da *Reducción* do mesmo nome, iniciou uma ação contra Ormeño pela ocupação das suas terras.

Em outubro de 1930, o mesmo senhor fez novamente uma ocupação das terras, no entanto, agora da *Reducción* Margarita Maica. Cansados desta prática tornada sistemática, em 1947 houve uma tentativa, por parte dos mapuche representantes dos *títulos de merced* assinalados, de recuperação das terras que tinham sido usurpadas por Ormeño, situação ante a qual ele reagiu violentamente e conseguiu expulsar as famílias mapuche que tinham feito ocupação de suas próprias terras.

Pedro Duart, também juiz da polícia local de Purén, é outro dos identificados como usurpador de terras. Este teria utilizado formas de apropriação ainda mais descaradas, como um estilo de ocupação de pequenas extensões de chácaras, à primeira vista imperceptíveis em termos da quantidade da perda, mas que finalmente o levou a obter um total de 53 chácaras, equivalentes a 1.057 hectares, correspondentes aos mapuche assentados na zona. “Enfim, pode se dizer que durante este período (1927-1970) ‘a legislação indígena tem sido essencialmente anti-indígena’ e que a política indígena tem sido marcadamente

²⁹ O autor utiliza o termo *comunidad* como homólogo do *Título de Merced*. *Comunidad*, neste caso, seria o termo usado para se referir às famílias que compõem o *Título de Merced*. Trata-se de uma tendência bastante comum entre os pesquisadores da organização social mapuche, que sobrepõe a questão da propriedade da terra à das relações sociais. Neste caso, quando o autor fala de divisão, está se referindo à configuração do minifúndio e propriedade privada da terra mapuche.

assimilacionista” (BOCCARA e SEGUEL, 1999, p. 764, tradução nossa).

2.6 Os mapuche no governo da Unidad Popular (1970-1973)

Entre 1970 e 1973, se registra um parêntese na história das legislações e políticas indígenas, que acontece num momento da história do país caracterizado por um emergente processo de reformas sociais e econômicas. Pelas implicações que este período tem para os interesses desta tese, quero destacar o que aconteceu em matéria legislativa durante o governo de Salvador Allende. A Lei nº 17.729, aprovada em 1972, é importante, já que põe fim à política de dividir a propriedade em minifúndio e de outorgar título privado da terra às famílias. A lei estabelece que a divisão do *Título de Merced* poderá ser solicitada se existirem o acordo e a vontade da totalidade dos membros.

Como ressaltado por Vidal, esta lei reconhece também “[...] a existência de terras usurpadas e estabelece os mecanismos mediante os quais o Estado deve devolver essas terras aos mapuche” (VIDAL, 1999, p. 90, tradução nossa). Entre 1972 e 1973, “[...] se devolveram em torno de 50 mil hectares do total de 150 mil hectares usurpadas” (Ibidem). Além disso, criou-se uma institucionalidade indígena, o IDI, Instituto de Desarrollo Indígena. Seguindo o argumento de Boccara e Seguel, esse teria sido um período em que, pela primeira vez na história das legislações indígenas, o Estado assumiu uma verdadeira política indigenista que transcendeu as questões exclusivamente territoriais e introduziu propostas para o âmbito do desenvolvimento indígena nas áreas de educação e da economia indígena. Trata-se de um período que procurou fortalecer mecanismos de organização para os mapuche através da criação de cooperativas indígenas e que incentivou procedimentos tendentes a reverter as situações de injustiça vivenciadas pelos mapuche, em especial aquelas que tinham a ver com a usurpação territorial.

Em suma, “[...] o governo de Allende canalizou a questão mapuche para dentro dos marcos ideológicos da sua própria luta” (BOCCARA e SEGUEL, 1999, p. 766, tradução nossa). Contudo, e, como muitos outros governos, ajudou a aumentar o mito do caráter coletivo e comunitário dos mapuche. Neste sentido, pode-se dizer que nenhuma das legislações indígenas que revisei até aqui conseguiu interpretar e respeitar os códigos de organização social mapuche. Entendeu-se que a organização social mapuche se limitava às *comunidades*, que, por sua vez, foram entendidas como uma decorrência dos *títulos de merced*. As *comunidades mapuche* nos termos das legislações são retratadas como unidades homogêneas, igualitárias,

idealizadas e harmonizadas na conformação de suas relações sociais, econômicas, políticas e rituais, ignorando as bases parentais que definiam a conformação de grupos patrilineares.

Enquanto isso, em Tranaman, durante os anos 1967-68, em pleno período da Reforma Agrária do governo de Eduardo Frei Ruiz Tagle, se constituiu o assentamento A Esperança, formado por camponeses chilenos que se instalaram em terras que tinham sido usurpadas das famílias de Tranaman. Perante este tipo de ocupação territorial, os mapuche de Tranaman também se organizaram e efetuaram, em 1972, a “tomada” da fazenda Las Vegas, conseguindo a transferência oficial para seu grupo. No entanto, devido ao processo de contra-reforma agrária no período da ditadura, as famílias de Tranaman foram novamente desalojadas destes terrenos, e a fazenda, devolvida para Pedro Duart.

2.7 A ditadura militar (1973-1990). O etnocídio por lei dos mapuche

O pessoal de Tranaman, como muitos outros grupos mapuche da zona e de cidadãos chilenos em geral, experimentaram de maneira muito agressiva e violenta a ditadura militar de Pinochet entre os anos 1973-1990. Como se conclui do relato de seus protagonistas e das leis da época, essa foi uma das experiências de maior extermínio aberto e declarado contra a sociedade e a cultura mapuche. De fato, há um acordo explícito entre os pesquisadores em assinalar esse período como o da aniquilação ou liquidação da territorialidade mapuche. Em 1979, foram aprovados os Decretos-Leis n° 2.568 e 2.750, com os quais se estabeleceu a possibilidade de que, com a petição de um membro só do grupo, a terra ocupada pelas famílias designadas nos *títulos de merced* pudesse ser dividida. Esta legislação foi assinalada como etnocídio por decreto, pois “[...] estabeleceu que, uma vez divididas as terras das *reducciones*, já não se considerariam indígenas as terras nem como tais seus ocupantes” (VIDAL, 1999, p. 85, tradução nossa).

Poderíamos dizer que, com as legislações promulgadas no período da ditadura, houve um retorno da atenção colocada no tema territorial, como foi registrado nos períodos pré e pós-*radicación*, mas agora com outras intenções. No caso, o que esses decretos buscavam era que as terras entrassem diretamente na lógica de mercado própria da ideologia neoliberal que promove a propriedade individual. Deste modo, os decretos deixavam seriamente vulneráveis as parcelas de terra resultantes deste novo processo divisório.

Embora tenha se disposto que as parcelas de terra não podiam ser taxadas nem alienadas por vinte

anos desde sua inscrição no Conservador de Bienes Raíces, nada diziam em relação a aluguéis, deixando a porta aberta para contratos deste tipo por até 99 anos, que proliferaram nas terras devidas a partir de então (AYLWIN, 1995b, p. 36, tradução nossa).

Além de tudo o que já foi dito, é bom lembrar que foi nessa época também que se registrou a aquisição, por parte das empresas florestais, de grandes extensões de terrenos que não foram devolvidos para seus proprietários originais, os mapuche. “Instituiu-se também neste período (1974) um mecanismo de fomento para o reflorestamento subsidiando até 75% do custo das plantações e isentando do imposto territorial os donos das propriedades” (AYLWIN, 2002, p. 10, tradução nossa)³⁰.

Com as terras recuperadas na reforma agrária pelas famílias de Tranaman e perdidas depois no período da contrarreforma durante a ditadura, elas voltaram para Pedro Duart, quem, no momento da sua morte, não contava com herdeiros diretos, ficando a herança com Ema Reyes, filha de uma mulher que trabalhou durante anos para este senhor. Estas terras são as que correspondem à atual fazenda Las Vegas, terreno que os mapuche de Tranaman registram dentro da sua demanda por recuperação territorial. Como Ortiz ressalta, “[...] a história de usurpação é tal que no percurso dos anos 90 os mapuche das quatro *reducciones* ocupavam efetivamente 200 hectares, o qual era claramente menor ao que correspondia ao conjunto desta área comunal, que atingia um total de 518 hectares” (ORTIZ, 2004, p.134, tradução nossa).

Até o ano 2000, Tranaman registrava um total de 15 tentativas de tomadas das terras usurpadas. A última aconteceu em 1989, quando um total de aproximadamente 200 pessoas ingressaram na fazenda Las Vegas, produzindo-se um forte enfrentamento, que terminou com 17 pessoas mapuche na cadeia do município de Angol, com processos judiciais até hoje pendentes.

2.8 A *comunidad indígena* na Lei nº19. 253

³⁰Esse “benefício” pode ser identificado como um novo estilo de usurpação territorial e deterioração ambiental das terras indígenas, assim como uma das principais razões dos conflitos que enfrentam hoje as organizações mapuche, particulares e empresas florestais.

As bases da Lei Indígena nº 19.253 começaram a ser pensadas no final da década de 1990, coincidentemente, com o fim de o governo militar e com a situação de efervescência que atingia grande parte do país naquele momento. “Os mapuche – junto a outros povos indígenas do Chile – realizaram um conjunto de demandas com o propósito de proteger seus direitos ameaçados, em particular o direito à terra, e de estabelecer uma nova relação com o Estado” (AYLWIN, 2002, p. 8, tradução nossa). É bom lembrar que esta proposta foi acolhida pelo democrata-cristão Patricio Aylwin, candidato presidencial da época e, depois, presidente eleito durante o período 1990-1994. Em resposta ao compromisso firmado, criou em 1990 a Comissão Especial de Povos Indígenas – CEPI –, cujos objetivos seriam assessorar o presidente a respeito dos povos indígenas, formular um diagnóstico da realidade e das necessidades deles e elaborar planos, propostas e projetos de desenvolvimento indígena. Paralelamente, foi encomendada à CEPI a elaboração de uma proposta de Lei Indígena, que foi finalmente aprovada em outubro de 1993 (Lei Indígena nº 19.253 sobre proteção, fomento e desenvolvimento dos indígenas).

Dentre os elementos centrais desta lei, se destacam:

- a) o reconhecimento dos indígenas, suas etnias e comunidades (art. 1); b) o reconhecimento das suas terras ancestrais, sua proteção jurídica e o estabelecimento de um fundo especial – o Fundo de Terras e Águas – para promover sua ampliação (art. 12 a 22); c) a criação de um fundo de desenvolvimento indígena, destinado a financiar programas orientados ao desenvolvimento dos indígenas e das suas comunidades (art. 23 a 25); d) o estabelecimento de “áreas de desenvolvimento indígena” – ADI – como espaços territoriais para focalizar a ação pública do “desenvolvimento harmônico” dos indígenas e das suas comunidades (art. 26-27), e a criação da Corporação de Desenvolvimento Indígena – CONADI – organismo encarregado da condução da política indígena do Estado (art. 38-39). (AYLWIN, 2002, p. 9, tradução nossa).

Ainda no plano dos aspectos destacáveis desta nova legislação, Boccara e Seguel (1999) mencionam o critério de autoidentificação como mecanismo para o reconhecimento da qualidade de indígena dos sujeitos (p. 771), por meio do qual uma pessoa pode solicitar perante a Conadi, o órgão de governo responsável pelos temas indígenas no Chile, um atestado que certifica a qualidade de indígena de uma pessoa sempre que se encontrar em um dos seguintes casos:

- a) Os que forem filhos de pai ou mãe indígena, qualquer que seja a natureza de sua filiação, inclusive a adotiva; Se entenderá por filhos de pai ou mãe indígena quem descender de habitantes originais das terras identificadas no artigo 12, números 1 e 2.
- b) Os descendentes das etnias indígenas que habitam o território nacional, sempre que possuam pelo menos um sobrenome indígena; Um sobrenome não indígena será considerado indígena, para os efeitos desta lei, se for provada sua procedência indígena por três gerações, e
- c) Os que mantiverem características culturais de alguma etnia indígena, entendendo-se por isso a prática de formas de vida, costumes ou religião destas etnias de um modo habitual ou cujo cônjuge for indígena. Nestes casos, será necessário, além disso, que se autoidentifiquem como indígenas. (LEI INDÍGENA n° 19.253, 1993, tradução nossa).

Em matéria de terras indígenas, a Lei tenta colocar fim à história legal das divisões das *reducciones*, mediante mecanismos que tendem a proteger as terras indígenas. Cria-se o Fundo de Terras e Águas Indígenas – FTAI –, cujo propósito é adquirir terras para pessoas e *comunidades*. Segundo Vidal, “[...] do ponto de vista dos problemas herdados das legislações passadas, a Lei n° 19.253 optou por uma negociação política a partir de um critério chamado de realismo político, que estimou não assumir o problema das terras usurpadas” (VIDAL, 2000, p. 93, tradução nossa).

Nesse sentido, segundo nosso autor, a Lei de Aylwin (1993) reconheceu implicitamente a Lei de Pinochet ao aceitar que legalmente as situações referidas à usurpação teriam expirado, e propôs, assim, “[...] uma via indireta que tenta recuperar as terras usurpadas através do

Fondo de Tierras” (*ibidem*). Contudo, Vidal chama a atenção para a ideia de que o Fondo de Tierras, *stricto sensu*, não foi criado para devolver as terras usurpadas, mas para ampliar as terras dos mapuche. Ou seja, não se trata de um fundo cujo foco está nas terras usurpadas, pelo contrário, a evidência empírica de que disponho indica que a política é muito mais favorável a comprar aquelas terras que estiverem fora dos territórios em conflitos por usurpação.

Uma primeira questão que deve ser estabelecida a respeito desta Lei é que não existe registro nas leis anteriores de uma intencionalidade tão explícita como a que se encontra na legislação de 1993 para definir o conteúdo social e cultural das *comunidades*, dos mecanismos para sua constituição, dos atributos das pessoas que podem fazer parte dela, assim como da estrutura hierárquica que ela pode ter e do tempo de duração de tal estrutura. Por outro lado, a lei confere o poder da constituição da *comunidad indígena* aos representantes das instituições públicas chilenas. Do ponto de vista formal, a Lei estabelece, no parágrafo 4º, artigo 9º, que se entende por “*Comunidad indígena*” toda agrupação de pessoas pertencentes a uma mesma etnia indígena que se encontrar em uma ou mais das seguintes situações:

- a) descendam de um mesmo tronco familiar;
- b) reconheçam uma chefia tradicional;
- c) possuam ou tenham possuído terras indígenas em comum; e
- d) venham de um mesmo povoado antigo.

No artigo 10º do mesmo parágrafo, se indica que a conformação das *comunidades indígenas* será acordada em reunião celebrada sob a presença de um tabelião, oficial do registro civil ou secretário municipal. Nesse contexto, será aprovado o regimento da organização, e deverá ser eleita uma diretoria. Os acordos derivados deste contexto deverão ser registrados mediante um documento escrito, no qual deverá ser incluída uma lista de nomes que individualize os integrantes da *comunidad indígena*.

O artigo 10º especifica, também, que a *comunidad indígena* se entenderá como constituída se tiver, pelo menos, um terço dos integrantes maiores de idade com direito a se juntar a ela³¹. A lei estipula que a afiliação à *comunidad indígena* não será obrigatória e que

³¹ Por integrantes maiores de idade com direito a se juntar à *comunidad indígena*, se entende as pessoas descendentes dos membros dos *títulos de merced* agrupados nas *reducciones*.

se requer para sua constituição um mínimo de dez pessoas maiores de idade. Uma cópia autorizada do documento antes referido deverá ser entregue nos escritórios locais da Conadi, dentro do prazo de trinta dias contados a partir da data da reunião. Depois, as autoridades pertinentes poderão fazer registro de inscrição oficial no Registro de *Comunidades Indígenas*, informando ao município respectivo. A lei define, também, que a *comunidad indígena* contará com personalidade jurídica pelo simples fato de inscrever o documento que registra a constituição nos escritórios da Conadi.

O artigo 11º indica, ainda, que a Conadi não poderá negar o registro de uma *comunidad indígena*. Contudo, ela poderá, dentro de um determinado prazo, objetar a constituição daquela se não forem cumpridos os requisitos que estabelece a Lei e o regimento para a conformação da *comunidad*. No mesmo artigo, é estipulado que um regimento deve detalhar as formas de integração dos direitos dos ausentes na reunião de constituição, organização, direitos e obrigações dos membros e a extinção da *comunidad indígena*.

Como se evidencia ao longodeste capítulo, se dispõe de um conjunto de pesquisas interessadas em pensar de modo crítico a aplicação das leis e as consequências diretas que elas têm tido na vida dos mapuche. No que se refere particularmente à Lei Indígena nº 19.253 de 1993, a grande parte dos estudos têm se centrado em aspectos relacionados com os direitos dos povos indígenas e com a questão da terra e o território indígena. Destaca-se a preocupação por revisar e refletir sobre a categoria jurídica das terras, sua proteção, ampliação e titulação. Porém, me parece que, no que tange à análise a respeito da figura e do estatuto da *comunidad indígena*, essas pesquisas têm dedicado menor atenção.

Ao revisar diversos estudos, encontrei que existe escasso tratamento a matérias relacionadas com organização social mapuche e políticas públicas. Encontrei poucas investigações que problematizem o conceito de *comunidad indígena* em termos de como ele é interpretado pelos sujeitos, que se interroguem sobre quais têm sido os fatores que movimentaram, logo após a promulgação da Lei, muitos dos grupos mapuche a se constituírem como *comunidades indígenas*, reconhecidas e validadas por lei, e quais as motivações que fazem com que eles permaneçam sob esse esquema.

Em suma, quero chamar a atenção para o fato de que é difícil, ainda hoje, passados vinte anos da promulgação da lei que regula a constituição de *comunidades indígenas*, encontrar estudos etnográficos que contribuam para essa discussão, etnografias que ajudem a pensar

nos arranjos intraculturais gerados a partir da constituição das *comunidades indígenas* na vida dos mapuche. Esta pesquisa pretende contribuir nessa linha.

2.9 *Reducción, comunidad ecomunidad indígena. Reflexões a partir da Antropologia*

Para melhor entender e posicionar a discussão respeito de como têm sido abordadas questões relativas aos modos e às dinâmicas de organização social mapuche, me parece pertinente contextualizar o debate situado na história recente (1960-2011) da Antropologia do sul do Chile.

De uma perspectiva geral, as pesquisas seguem duas grandes interrogações. De um lado, se perguntam até que ponto a estrutura social mapuche teria sido alterada, como produto da situação forçada de ter que viver em *reducciones* e, por outro lado, até que ponto os mapuche teriam conseguido se adaptar às transformações que derivaram dessa situação. Tais preocupações resultam interessantes para esta pesquisa porque elas representam o fiel registro dos interesses, temas e problemas disciplinares de uma época, ao mesmo tempo em que constituem uma herança disciplinar e substrato de análise a partir do qual se iniciam grande parte das minhas inquietações em torno do sentido e significado que os mapuche atribuem, hoje, ao fato de viver em *comunidad*, de ser parte da *comunidad indígena*.

Um primeiro ponto importante a destacar tem a ver com a constatação das profundas diferenças que aparecem após uma revisão pausada e aprofundada dos estudos antropológicos que abordaram e abordam os temas da organização social mapuche. Nesse sentido, concordo com Durán e Quidel quando assinalam que “[...] as referências bibliográficas principais acerca da sociedade e cultura mapunche³² nas quatro últimas décadas (1960-2005) revelam quão difícil pode chegar a

³² Note-se que os autores usam o conceito *mapunche* de maneira proposital para se diferenciar daqueles que superficialmente traduzem a palavra mapuche como “gente da terra”. Segundo eles, o termo *mapunche* enfatizaria “[...] a relação entre as pessoas e a ordem e filosofia inerente ao espaço habitado” (PICHINAO, 2012, p. 8, tradução nossa). Em contraposição, *mapu* (terra, espaço território) e *che* (gente) definem pessoas localizadas num espaço determinado, e não necessariamente implicaria a relação entre os componentes do cosmos. Tal diferenciação não tem um uso muito difundido entre os pesquisadores e entre os próprios mapuche, portanto optei por usar o termo *mapuche*, reconhecendo, porém, a perspectiva mais profunda do termo, conforme defini na introdução deste trabalho.

ser o trabalho acumulativo em antropologia, em especial, quando consideramos que os autores discordam entre si em questões que são fundamentais” (DURÁN e QUIDEL, 2007, p. 419, tradução nossa). Segundo esses autores, na esfera do sistema de parentesco mapuche e da influência do sistema *reducional*, “[...] permanece a sensação de que a perspectiva individual dos antropólogos, baseada nas suas respectivas escolas de formação e nas modalidades próprias de fazer os registros, é o que prevalece” (DURÁN e QUIDEL, 2007, p. 420, tradução nossa).

É oportuno apresentar uma panorâmica destes debates que coloque em destaque, de um lado, as preocupações e problematizações que, a partir da disciplina, cada um dos autores levanta e, junto com isso, situar tais preocupações teoricamente procurando destacar aquelas áreas que podem ser pertinentes para a discussão sobre o estatuto da *comunidad indígena* que esta tese discute.

Uma primeira onda de estudos (1950-1990), entre os quais destacam os trabalhos de Louis Faron (1961) e Milan Stuchlik (1976), localiza-se temporalmente num período no qual a configuração histórica da sociedade mapuche estava marcada pela sua recente incorporação ao sistema de *reducciones*³³, e, portanto, grande parte dos tópicos de interesse dos pesquisadores estavam voltados para mostrar como a vida em *reducciones* teria afetado a estrutura e organização social dos mapuche, como esse sistema, ao qual se viram forçados, teria impactado a estrutura interna tradicional das relações sociais. Por outro lado, se observa, também, um conjunto de preocupações procurando compreender as diferentes estratégias que os mapuche teriam utilizado para enfrentar e responder a esta situação. Dito em outras palavras, as preocupações de Faron e Stuchlik se aprofundam nos impactos que o sistema jurídico e administrativo chileno gerou nos estilos de vida dos grupos mapuche, assim como se esforçaram por conhecer como esses grupos sobreviveram e responderam, mediante algumas estratégias de resistência, a esses impactos.

Pode-se dizer que o segundo grupo de pesquisas (1990-2010), entre as quais aparecem os estudos de José Bengoa, Aldo Vidal, Teresa Duran e José Quidel, e Claudio Melillán, avança em relação aos primeiros no sentido de que sintoniza com as mudanças políticas e sociais da época e direcionam suas investigações para a compreensão da realidade mapuche contemporânea, olhando, ainda de um modo tímido, para as implicações e consequências do início da aplicação da Lei

³³ Desde o fim processo da *radicación*, não teriam passado mais de vinte anos até o despertar das inquietações antropológicas dos pesquisadores da época.

Índigena n° 19.253, em especial no que se refere às disposições que têm a ver com a posse e o uso das terras.

2.9.1 As preocupações da etnologia mapuche moderna. Discussões sobre organização social

Em 1961, o antropólogo norte-americano Louis Faron publicou a obra intitulada *Os mapuche: sua estrutura social*, onde se propõe a oferecer uma conceitualização da estrutura da sociedade mapuche da época. O autor é explícito em marcar seu afastamento e em assinalar sua diferenciação daqueles pesquisadores que o antecederam e postularam a sociedade mapuche como uma sociedade em transição, em vias de se fundir e se indiferenciar por completo com a sociedade chilena, em particular, com sua população agrícola rural.

Segundo o autor, a sociedade mapuche, em plena metade do século XX, encontrava-se numa fase de equilíbrio estrutural. Embora ele reconheça algumas mudanças que atingiram a organização social, produto da vida em *reducciones*, postula que as referidas mudanças representam ajustes secundários dentro de uma estrutura social estável. Para Faron, a vida em *reducciones*, longe de gerar a desestruturação e o rompimento das relações sociais e do sistema de parentesco mapuche, teria conseguido agir como construto reintegrador das instituições mapuche tradicionais. Acrescenta, ainda, que, “[...] sem a proteção proporcionada pelo sistema de *reducción*, é pouco provável que a sociedade mapuche tivesse sobrevivido como uma entidade distintiva cultural e socialmente, e é quase seguro que não teria desenvolvido como o tem feito desde o início do século” (FARON, 1969, p. 115, tradução nossa).

Na sua análise, o autor introduz o conceito de “*comunidadreduccional*”. Para ele, a *comunidad* constituiria um nível da estrutura social tradicional mapuche, previa à *reducción*, mas que teria conseguido transferir e conservar certos traços distintivos para a *areducción*. Para falar nos termos do autor, “[...] é possível identificar a presença de certos componentes da *comunidad* na *reducción*” (p.79, tradução nossa). Para este antropólogo norte-americano, esses componentes teriam a ver com as regras da patrilinearidade e da patrilocalidade características do sistema de parentesco mapuche pré-*reduccional*. Faron postula, assim, que a *comunidad reduccional* permitiu reforçar os princípios estruturais tradicionais da organização social mapuche.

As unidades de parentesco fragmentadas se desenvolveram nas *reducciones* como partrilhagens locais corporificadas a proximidade das partrilhagens dentro do território delimitado da *reducción* estabeleceram um novo contexto nas preferências matrimoniais e na cooperação de atividades econômicas. Em suma, nas *reducciones* se alteraram os padrões matrimoniais, aumentou a participação em cerimônias e as relações interpessoais adquiriram novas dimensões. (FARON, 1969, p. xii, tradução nossa).

Contudo, nas palavras do autor, essas alterações seriam superficiais e não teriam conseguido desestabilizar a estrutura social mapuche.

O conceito de *comunidad reduccional* que propõe Faron pressupõe algumas questões relevantes para esta tese, que eu gostaria de pontuar. Em primeiro lugar, a conjunção do conceito, me parece, é indicativa de uma proposta de indistinção, quer dizer, *comunidad* e *reducción* seriam, para o autor, num determinado momento, a mesma coisa. Ou melhor, a *comunidad* teria originado a *reducción*. Por outro lado, a conjunção nos fala, também, da presença prévia de uma sobre a outra, atribuindo à primeira –*comunidade*– o caráter de tradicional, e a segunda –*reducción*–, um sentido não original, pressuposto que me parece importante questionar. Do meu ponto de vista, a *comunidad* seria muito mais uma criação ideológica e acumulativa das legislações indígenas desde a conformação do Estado chileno, antes que o modo de organização propriamente mapuche.

Por outro lado, o antropólogo checoslovaco Milan Stuchlik, quem realizou pesquisa entre os mapuche na década de 1970, publicou o livro intitulado *Life on a half share* (1976), no qual dedica uma parte importante da sua obra a debater com as ideias de Faron. Seu argumento corre na contramão da perspectiva de Faron, ao argumentar que os fatores integradores do período pré-*reduccional* enfraqueceram-se notadamente com a implantação do sistema *reduccional*. Para o autor,

[...] no novo sistema de *reducciones* os mapuche enfrentaram uma série de situações e problemas novos ante os quais a estrutura social tradicional e os fatores integradores nos quais se baseava resultaram bastante ineficazes. A reintegração,

posterior à criação das *reducciones*, não deriva do fortalecimento e desenvolvimento das formas tradicionais de organização, mas da criação de novas redes de relações interpessoais. A estrutura social tradicional se mantém, em certa medida, como modelo consciente, mas vai perdendo sentido regularmente. (STUCHLIK, 1999, p. 30, tradução nossa).

Uma das coisas que me interessa da obra de Stuchlik é seu esforço analítico por definir e diferenciar o nível da *comunidad* e o nível da *reducción*. Para Stuchlik, interessado na estrutura social formal dos mapuche, é chave distinguir como níveis diferentes dessa estrutura social formal a *comunidad* e a *reducción*. Segundo ele, “[...] ambos os termos são usados indistintamente. Embora designem grupos distintos, inclusive os mapuche costumam confundi-los na fala cotidiana” (STUCHLIK, 1999, p. 43, tradução nossa). Para o antropólogo, *reducción*

[...]é uma área circunscrita na qual vive um certo número de pessoas. O grupo que a habita recebeu o direito coletivo do uso da terra em virtude de uma escritura de cessão denominada *Título de Merced*. Em termos legais, é uma unidade indivisível de propriedade da terra surgida por uma disposição administrativa do governo de Chile entre 1884 e 1920. (STUCHLIK, 1999, p. 44, tradução nossa).

Por sua vez, a *comunidad*, é segundo Stuchlik, uma área habitada, cujos limites costumam estar dados por acidentes naturais. Poder-se-ia dizer que “[...] a *comunidad* é uma unidade tradicional porquanto não tem existência legal no que se refere à posse da terra. As terras da *comunidad* são simplesmente as terras da *reducción* ou das *reducciones* que a conformam” (STUCHLIK, 1999, p. 45, tradução nossa). Nesse sentido, uma *comunidad* pode estar conformada por mais de uma *reducción*. O autor argumenta que a *comunidad* é um grupo concreto e viável, cujos limites não estão estabelecidos na lei chilena, porém, coincide com os limites das *reducciones* que as integram. A estrutura de parentesco da *comunidad* deriva das *reducciones* que a compõem. O pertencimento a ambas – a uma *reducción* e a uma *comunidad* – não representa uma ordem hierárquica. A relação é mais paralela, embora independente. O autor conclui que

[...] o fator fundamental que influenciou a estrutura social atual foi a localização arbitrária e forçada dos grupos mapuche nas *reducciones*. A importância cada vez menor da estrutura social tradicional, por um lado, e a necessidade de dar solução aos problemas que significou a nova situação, por outro, são os elementos determinantes da reestruturação da sociedade mapuche. (STUHLIK, 1999, p. 101, tradução nossa).

Em síntese, enquanto, para Faron, não parece haver diferença entre *comunidad* e *reducción*, para Stuchlik representam níveis diferentes da estrutura social. Ambos coincidem, porém, em que *comunidad* teria alguma substância que a aproxima muito mais do modo de vida tradicional mapuche e que, portanto, seria uma configuração preexistente às *reducciones*.

2.9.2 O legado de Faron e de Stuchlik na abordagem da organização social mapuche

Em 1996, passados sete anos da realização do censo de 1992 e um pouco menos da publicação dos resultados oficiais, ocasião em que, pela primeira vez, se incluía uma pergunta que permitisse às autoridades da época registrar quantitativamente a população indígena no Chile, José Bengoa realizava um esforço por sistematizar parte desses resultados, ao mesmo tempo em que se aventurava em uma análise sobre os impactos da modernização na sociedade mapuche.

Sem querer me aprofundar nas cifras que a pesquisa proporciona, sim me interessa incorporar à minha discussão e ao diálogo com os autores aqui citados um argumento que está presente, também, em algumas pesquisas posteriores (AYLWIN, 1995b; BOCCARA, 2009; e DILLEHAY, 2011) e que, me parece, tem seu fundamento nos postulados do pensamento de Louis Faron a respeito da *comunidad reduccional* como lugar de reforço dos princípios estruturais tradicionais presentes na sociedade mapuche da época.

Bengoa propõe que as *comunidades mapuche* agiriam como áreas de refúgio. Uma primeira questão problemática que distingo nesse postulado é que, de um lado, não há explicitação sobre se a alusão é à *comunidad indígena/legal* já vigente na época do estudo ou se refere ao conceito de *comunidad* herdado das legislações prévias à de 1993, que, em geral, entenderam a *comunidad* como expressão cultural da

organização social tradicional mapuche que coexistiu e sobreviveu ao modelo *reduccional*.

Por outro lado, parece existir confusão no uso das categorias de *comunidad* e *reducción*, sendo usadas, em certos trechos do seu trabalho, como sinônimos. Para o autor, as *comunidades* são “[...] grandes espaços homogêneos de reprodução e resistência cultural frente à modernidade” (BENGOA, 1996, p.10, tradução nossa). Segundo Bengoa, as *comunidades* agiriam como espaços próprios, autônomos para o desenvolvimento da cultura.

A hipótese que ele sustenta afirma que

[...] as comunidades como áreas de refúgios possuem uma dupla função. Em primeiro lugar, seriam espaços autônomos e com capacidade de reproduzir a cultura, e, de outro lado, seriam o lugar de idas e vindas da sua população, local de entrada e saída, de ida e regresso para a realização das tarefas e do trabalho da economia modernizada. Funde-se nas mesmas pessoas o pertencimento a dois mundos: o do trabalho e o do pertencimento à comunidade transformada crescentemente em área de refúgio. (BENGOA, 1996, p.11, tradução nossa).

Bengoa postula que a *comunidad*, como área de refúgio, tem possibilitado uma maior flexibilidade e integração na relação com a sociedade chilena, o que se observaria, de acordo com o autor, na presença gradual de casamentos com pessoas não mapuche. Contudo, ele observa tendências cruzadas em todo esse panorama. De um lado, forças que “[...] tendem ao fechamento da sociedade e da cultura mapuche na sua tradicionalidade e outras que apontam para uma maior integração, mudança e transformação” (BENGOA, 1996, p.22, tradução nossa). Nas palavras do próprio autor, a contradição entre essas duas tendências será o que marcará a sociedade mapuche do século XXI.

O que me incomoda deste argumento tem a ver com que a noção de *comunidad* que o autor propõe, a saber, uma unidade essencializada que tem conseguido permanecer inalterável no tempo e ser inume às transformações socioculturais –inegáveis– do povo mapuche. Dito em outras palavras: o argumento do autor é questionável porque carece de problematização no marco dos estudos sobre organização social mapuche e, de outro lado, trabalha baseado em uma visão essencialista que ele imprime à noção de *comunidad mapuche*.

Eu questionaria essa ideia de “refúgio” dizendo que, pelo contrário, os diferentes e heterogêneos grupos mapuche da zona sul do Chile têm conseguido dar continuidade à sua vida social precisamente porque saíram desse “refúgio” para interagir com e entre os diversos grupos mapuche e também com os não mapuche, e que foi precisamente essa abertura marcada, na maioria das vezes, pelos conflitos, o que tem contribuído no processo de reinvenção cultural.

Em 1999, o antropólogo Aldo Vidal participou de uma oficina dirigida a funcionários que trabalhavam na administração pública cuja temática central foi a reflexão sobre as aproximações metodológicas ao trabalho com a população mapuche. Nessa ocasião, o autor teve a responsabilidade de realizar uma síntese do conhecimento antropológico acumulado sobre os efeitos socioculturais e econômicos da integração forçada dos mapuche à nação chilena. A palestra, depois transformada em publicação, pode ser indicada como uma das primeiras e escassas reflexões sobre as implicações sociais, políticas e culturais do reconhecimento formal, através da Lei Indígena nº 19.253, da figura da *comunidad indígena*.

Vidal postula que a mencionada lei é a primeira, na história das legislações indígenas, a incorporar um critério étnico ao permitir “[...] a constituição das comunidades indígenas como pessoas jurídicas, figura que difere da *reducción*” (VIDAL, 1999, p. 95, tradução nossa). Nas palavras do nosso autor, a *reducción* nasce do *Título de Merced*, enquanto a *comunidad* é uma criação própria da vida social mapuche, é o espaço onde se dá a maior densidade de relações econômicas, sociais, matrimoniais e rituais. Para Vidal, a *comunidad* é uma unidade ritual e cerimonial. Por outro lado, o pesquisador também afirma que

[...] a lei de Aylwin³⁴ permite que as comunidades possam se constituir juridicamente e lhes outorga direitos, como pessoas, independentemente dos membros específicos que a compõem. Isso revelaria, segundo ele, uma visão diferente a respeito do tema da etnicidade e um certo reconhecimento das formas de vida mapuche da área rural. (VIDAL, 1999, p. 96, tradução nossa).

³⁴ Refere-se à Lei Indígena nº 19.253, promulgada no governo de Patricio Aylwin.

Segundo o autor, a *comunidad* também constituiria uma categoria diferente da *reducción*, prévia e paralela a ela, cujos conteúdos seriam o reflexo da tradição mapuche. Em outras palavras, Vidal reconhece, implicitamente, no conceito de *comunidad indígena* (também conhecida como *comunidad legal*) um estatuto particular com direitos, assim como também atribui à Lei a virtude de outorgar especificidade sociocultural à delimitação da categoria de *comunidad*.

Teresa Durán e José Quidel, num artigo intitulado “Reducción y comunidad, visión externa al Lof Che y al Lof Mapu” (2007), refletem sobre a lógica indígena na compreensão e no uso das categorias sociais de *comunidad* e *reducción*. Os autores se adentram e aprofundam na compreensão e reflexão a partir das categorias linguísticas do *mapudungun* (linguagem nativa dos mapuche) para falar das diversas unidades da organização social mapuche, evidenciando a vigência das concepções e dos conhecimentos nativos que os mapuche possuem sobre seu próprio sistema organizacional.

Estes autores compartilham com Stuchlik a ideia de que o processo radicador e, portanto, a vida em *reducciones* quebrou a organização social e territorial mapuche, fazendo-os enfrentar uma relação complexa com o Estado, com os particulares e entre os próprios mapuche, situação que se prolonga até o presente. A tese desses autores propõe que ambos os conceitos, *comunidad* e *reducción*, “[...] são introduzidos pela legislação e pela sociedade chilena, se impondo o uso coletivo de um espaço delimitado, provavelmente, sob a suposição de que com aquilo estava se reconhecendo a diferenciação cultural mapuche” (DURÁN e QUIDEL, 2007, p. 419, tradução nossa).

Outro ponto considerado por Durán e Quidel nos remete à ideia que, “[...] na Lei Indígena promulgada em 1993 (art. 9, Lei nº 19.253), sanciona-se de modo definitivo o conceito de *comunidad*, seja pelo fato de descender de uma mesma família tronco, seja pelo reconhecimento de uma chefia tradicional ou porque tenham tido posse de terras indígenas em comum” (*ibidem*).

Como Vidal, os autores compartilham com Stuchlik a proposta de que *reducción* e *comunidad* representam níveis diferentes da organização social mapuche contemporânea, na qual a primeira alude a uma unidade de terra concedida em posse comum a um grupo de pessoas ou um patrigruppo pequeno, diferenciados em famílias, e a segunda, ao espaço no qual transcorrem as relações econômicas, rituais e sociais.

Na *reducción*, o que une as pessoas é seu vínculo com o *Título de Merced* e a potencialidade da

herança, em contraponto à comunidade, definida como um nível que se origina do regime *reducional*, o que prevalece são vínculos de parentesco e amizadee, recentemente, a ideia de vizinhança. O surgimento do nível da comunidade representa o espaço mínimo no qual pode se expressar o sistema cultural mapunche (DURÁN e QUIDEL, 2007, p. 423, tradução nossa).

Por último, os pesquisadores concluem que a vida dos mapuche “[...] oscila entre formas socioculturais que eles fazem prevalecer no tempo, para além dos limites expostos pela *reducción* e outras que têm sido desvirtuadas por estas” (DURÁN e QUIDEL, 2007, p. 424, tradução nossa).

Finalmente, quero concluir a revisão com o trabalho desenvolvido pelo antropólogo Claudio Melillán. Sua pesquisa, publicada em 2010, se propôs a caracterizar as relações de parentesco na *comunidad* mapuche Palihue Pillán, da qual ele faz parte. Penso que esse trabalho é importante de incorporar, porque, junto com a pesquisa de Aldo Vidal são as únicas referências que, de maneira clara e explícita, abordam e problematizam a categoria de *comunidad indígena* presente na Lei Indígena vigente.

A pesquisa de Melillán, localizada também na região da Araucanía, identificou que “[...] o reconhecimento jurídico da comunidade criou uma nova forma de organização interna das famílias, que tiveram que aceitar se reunir sob a estrutura de uma diretoria (presidente, secretário e tesoureiro) e seus sócios, para efeitos de tomar decisões que envolvem a comunidade em seu conjunto” (MELILLÁN, 2010, p. 154, tradução nossa). Este antropólogo acrescenta que essa lógica organizativa seria oposta às formas tradicionais de reunião mapuche, caracterizadas por receber a orientação dos mais sábios e pelos que ostentavam cargos mapuche. Mesmo assim, Melillán afirma que a figura da *comunidad jurídica* também pode ser considerada como complementar, pois ela abriria um novo espaço de encontro das famílias. Contudo, essas novas formas são vistas pelo autor como problemáticas, pois, segundo sua perspectiva, condicionariam a reprodução do parentesco mapuche, toda vez que os estilos de eleição das autoridades mapuche fossem repensados aos olhos do modelo organizacional que a justiça chilena impõe. Em síntese, ele reconhece a

[...] coexistência de dois modelos organizacionais, o mapuche e o não mapuche, representando

instâncias de encontro diferenciado entre os quais, como na comunidade com personalidade jurídica, emergem condições de subvalorização dos mecanismos próprios de vinculação e ordenamento interno das relações sociais, especialmente com respeito às autoridades, normas e regras vindas das unidades territoriais do *lof*. (*ibidem*).

CAPÍTULO 3 - A *comunidad indígena*mapuche contemporânea. Dinâmicas e sensibilidades em Tranaman

No capítulo anterior, percorri a história da legislação e da política indígena no Chile com o foco em como o Estado construiu, através da aplicação de distintas normativas legais, a figura da *comunidad* como o modo de organização social tradicional mapuche. Fiz, também, uma primeira aproximação às abordagens antropológicas sobre como os autores leram e analisaram a organização social dos mapuche a partir das marcas que essa história lhes deixou.

Neste capítulo, me interessa caracterizar e descrever etnograficamente a *comunidad indígena* Wonötuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, que, em língua nativa, poderia ser entendido como “voltou a minha terra do chefe Llao Tranaman”. Esse é o nome que os mapuche de Tranaman assumiram em 1995 quando eles decidiram fazer seu registro na Conadi. Tal ato os habilitava para se constituir juridicamente como *comunidad indígena* e assim gozar de certos benefícios, entre eles, o mais importante para o grupo na época, a organização da reivindicação territorial das terras identificadas e reconhecidas como próprias e usurpadas ao longo dos séculos XIX e XX.

O recorte deste capítulo segue a linha de análise presente nos estudos antropológicos já esboçados sobre a organização social mapuche. Entretanto, avança em termos de indagar e refletir sobre a *comunidad indígena* quando se cumprem vinte anos desde a sua criação habilitada pela Lei Indígena nº 19.253 de 1993. Parece-me importante centrar o foco em como esse processo tem influído na organização da vida das famílias de sua própria e particular ótica de ver e pensar o mundo na contemporaneidade. Interessa-me relatar como os mapuche de Tranaman usam e dão sentido aos laços que se geram a partir do pertencimento à *comunidad indígena*. Farei uma descrição do dia a dia das suas famílias, tratando de evidenciar, através dessa descrição, como os impactos e influências do modelo da *comunidad indígena* são interpretados e vivenciados pelas famílias de Tranaman.

Meu argumento central neste capítulo trata de postular que a organização social da *comunidad indígena* tem sido adotada e assumida pelos mapuche de Tranaman para responder às necessidades que envolvem a relação com o Estado e sua institucionalidade. Mas não somente isso. A *comunidad indígena*, tal e como opera em Tranaman, serve de articulador com uma unidade sociopolítica maior, que chamarei de *comunidad cosmológica*. Entendo a *comunidad*

cosmográfica a partir das contribuições feitas por Little, quem define a cosmografia como

[...] os saberes ambientais, ideologias e identidades –coletivamente criados e historicamente situados– que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A *cosmografia* de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (LITTLE, 2002, p. 4).

A *comunidade cosmográfica* inclui também os laços sociais e de parentesco que unem e identificam as pessoas e famílias como pertencentes a uma mesma unidade social e ritual, cujos membros compartilham um território e uma história comum, cuja motivação fundamental continua a ser a reivindicação do território ancestral usurpado. Neste sentido, pode-se dizer que a *comunidade cosmográfica* é representativa de um modelo de organização das relações sociais mapuche que transcende, antecede e se apoia no modelo da *comunidade indígena*.

Tranaman é o termo usado pelas famílias com as quais convivi para se referir ao lugar em que elas vivem, ao local de onde elas provêm e ao território ao qual elas pertencem. Nesse sentido, Tranaman se refere a uma área de localização habitada, quer dizer, define limites territoriais que as famílias ocupam.



Vista panorâmica que mostra parte do território de Tranaman

Por sua vez, Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman é o nome que um grupo de pessoas de Tranaman assumiu quando eles decidiram se organizar como *comunidad indígena* de acordo com a Lei Indígena de 1993. Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman corresponde também a uma entre as quase duas mil *comunidades indígenas* constituídas e registradas na Conadi na região da Araucanía, e uma entre as vinte cinco que existem no município de Purén. Hoje em dia, na região da Araucanía existem várias organizações mapuche que se definem como organizações tradicionais sem reconhecimento jurídico por parte do Estado chileno. Entretanto, a tendência dos grupos mapuche tem sido aproveitar a ferramenta da lei e se conformar com unidades com personalidade jurídica, pois é a única forma que os mapuche têm na atualidade para recuperar territórios ancestrais usurpados ou para ampliar, mediante a compra, o acesso a este e outros bens.

Lembremos que a *comunidad indígena* em Tranaman teve sua origem aproximadamente dois anos depois da promulgação da Lei indígena vigente. Na época, algumas pessoas cumpriram com o protocolo da lei, ea organização foi incorporada nos registros da Conadi de modo que Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman passou a ser uma agrupação mapuche com existência legal. Antes disso, as pessoas se

identificavam com os quatro *títulos de merced*—Juan Puén, Margarita Maica, Andrés Mulato e Andrés Millape, entregues pelo Estado chileno entre o final do século XIX e início do século XX, que os localizava territorialmente e os mantinha unidos por relações de aliança, afinidade e afetividade, que os faziam se reconhecerem como parentes entre si, situação que se expressava com maior clareza em casos de cooperação econômica e ajuda mútua, assim como na participação nos ritos funerários e na realização do *ngillatun*.

Existia, também, no território, antes da constituição da *comunidad indígena*, distintas organizações vinculadas a algumas ONGs, a partidos políticos, à escola local e ao posto de saúde. Isto é, registrava-se no território, no contexto das organizações funcionais, um sem-número de associações com interesses particulares que apareciam e desapareciam conforme se cumpriam os fins específicos que as levavam à sua conformação. Porém, é importante destacar que havia no território dinâmicas que envolviam um sistema de associatividade familiar como, por exemplo, ajudas para o trabalho nas roças familiares, assim como operavam mecanismos de recrutamento de caráter coletivo ativados fundamentalmente por ocasião do *ngillatun*. Dito em outras palavras, a configuração organizacional em Tranaman, até antes da constituição da *comunidad indígena*, operava segundo os interesses específicos de cada organização, existindo fronteiras mais ou menos definidas em termos dos papéis que cabiam a cada uma delas. De acordo com o que relatam as pessoas quando consultadas pela configuração organizacional da época anterior a 1995, a realização do *ngillatun* e a participação nos *eluwun* (ritos funerários) nunca deixaram de acontecer, e as pessoas nunca deixaram de fazer parte desse tipo de eventos, assim como, ao mesmo tempo, podiam se vincular ao centro de país, ao posto de saúde, etc., de acordo com as necessidades e os interesses do momento.

Em janeiro de 2011, época em que fiz um pré-campo em Tranaman para avaliar no terreno as possibilidades reais de realizar a pesquisa de doutorado com a mesma *comunidad indígena* com a qual eu tinha trabalhado no mestrado, me encontrei com uma situação que marcou os rumos que esta pesquisa seguiu. Em mais da metade das dez famílias visitadas, as pessoas faziam referência a um problema recente acontecido com a *comunidad indígena* a propósito da escolha das novas lideranças.

Como descrevi na Introdução, aconteceu que, em dezembro de 2010, deveriam acontecer eleições para uma nova diretoria local, pois a que atuava à época estava concluindo seu período formal de dois anos, segundo determinação também da atual legislação indígena nesse caso.

A eleição teria transcorrido dentro da normalidade, e as dificuldades teriam aparecido no momento de formalizar os novos representantes da *comunidad indígena*, pois dois deles não estavam nos registros da Conadi. Nesse sentido, o complicador estava na falta de registro dos sócios da *comunidad indígena*. Teriam descoberto que muitas pessoas dessa *comunidad indígena*, inclusive das mais antigas, que eram aí ativas e participantes, não constavam nos registros da Conadi. O fato foi entendido pelas pessoas afetadas com a descoberta como uma ofensa, haja vista estas compreenderem, do âmbito formal, que elas não seriam parte integrante da *comunidad indígena*. O ponto de discussão era o porquê dessa situação e a quem cabia a responsabilidade pelo ocorrido: seria da própria Conadi ou das diretorias passadas da própria *comunidad indígena*?

Essa situação era vivida pelas famílias de Tranaman como um verdadeiro drama social, “[...] como um episódio público de irrupção tensional” (TURNER, 1974, p. [?]). De acordo com informações que me foram fornecidas, isso teria impactado diretamente a eleição da nova diretoria que viria a assumir no final do ano de 2010, e, segundo observei, afetou a própria dinâmica dos mapuche de Tranaman. Algumas das pessoas eleitas não estavam nos registros e, portanto, não poderiam tomar posse de seus cargos, conforme o indicado pela normativa da instituição. As lideranças, por sua vez, não tinham certeza do que fariam, já que tal situação teria gerado muitos incômodos para várias pessoas. Desse modo, havia uma forte ideia de que, talvez, eles deveriam fazer nova eleição. Ora, essa situação foi relatada igualmente pela pessoa eleita presidente da *comunidad indígena*, a qual aponta questões relevantes, do meu ponto de vista, acerca das inquietações pela organização e das relações sociais dos mapuche na contemporaneidade. De um lado, a liderança coloca em dúvida a possibilidade de manter e ratificar as pessoas que foram escolhidas pelos sócios para representá-los; insistindo com a opinião de que a confusão deveria ser resolvida junto à Conadi, afirmava, finalmente, a suspensão de uma série de atividades enquanto o problema não fosse solucionado.

É bom salientar, aqui, a gravidade do caso, cuja particular importância era sentida pelas pessoas da *comunidad indígena*, assim como o impedimento resultante desse fato quanto à organização e realização do *ngillatun* nos meses estivais de 2011, como eles costumam fazer.

Quando retornei em setembro de 2011 para iniciar a pesquisa de campo do doutorado, corroborei que não tinha se registrado a realização do *dongillatun* nesse ano, e embora algumas pessoas não indicassem o

problema perante a Conadi como a causante de não ter feito *gillatunnesse* ano, outras, e em especial as eleitas como nova diretoria da *comunidad indígena*, estabeleciam uma direta relação entre esses fatos.

Uma vez resolvido o impasse com a Conadi a propósito das falhas na inscrição e no registro dos sócios da *comunidad indígena*, a nova diretoria assumiu suas funções e deu início a seus planos de desenvolvimento para o período. Segundo me informei, suas prioridades na época tinham a ver com resolver temas pendentes com a empresa florestal dona dos pinus plantados nas terras recuperadas em 2005. Como explicarei mais adiante, a *comunidad indígena* mantinha um contrato de aluguel com a empresa florestal Masisa de uma parte importante dos hectares adquiridos pela Conadi via o Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI) para Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman. O acordo consistia em que a *comunidad indígena* alugava para a empresa uma parte importante das terras adquiridas via FTAI pelo período necessário para que os pinus ali plantados crescessem e estivessem aptos para serem explorados. Em troca, a empresa pagava uma quantidade de dinheiro para a *comunidad indígena*, o qual era anualmente repartido em quantidades iguais pelo número total de sócios.

Outra das tarefas prioritárias para a gestão da diretoria, na época em que eu estava em campo, era se modernizar em termos das tecnológicas agrícolas para o trabalho coletivo realizado nas terras da *comunidad indígena*. As terras em comum ou coletivas da *comunidad indígena* correspondem àquelas que têm sido adquiridas via Conadi. É bom lembrar aqui o descrito no capítulo II a respeito das terras provenientes dos *títulos de merced*, que foram paulatinamente sendo divididas e privatizadas conforme a aplicação das distintas legislações de cada época, até chegar à situação atual de minifúndio mapuche. Por sua vez, as terras adquiridas pela Conadi para a *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman em 2000 e 2005 foram entregues como propriedade comum. Uma parte dessas terras é destinada, na atualidade, para o trabalho agrícola coletivo, o que implica a definição conjunta dos produtos a semear nesse espaço, assim como a organização dos sócios para realizar as tarefas e os trabalhos que implicam a roça, seu cuidado e a colheita.

Junto a isto, a diretoria e os sócios estavam também preocupados em dar cumprimento às tarefas de rotina que são permanentes na gestão de toda diretoria, entre elas, manter ativa a organização mediante a realização de reuniões mensais, realizar o plano produtivo desenvolvido com assessoria de profissionais do município, desenvolver, liderar e não

deixar de praticar os rituais mapuche, em síntese, coordenar e liderar uma série de atividades, muitas das quais envolviam não unicamente os sócios, mas também a articulação com a *comunidad cosmográfica*, quer dizer, com o conjunto das famílias de Tranaman, sócios e não-sócios. Ou seja, na prática, em Tranaman a *comunidad indígena* age para determinadas situações, temas, problemas e contextos para além dos sócios, se envolvendo e intervindo em decisões que, até antes da conformação desta unidade jurídica, recaía sobre os líderes tradicionais. Como evidenciarei mais adiante, a *comunidad indígena* e sua diretoria ampliam seu campo de ação e transcendem a fronteira do estritamente jurídico, em articulação e diálogo com estruturas organizativas anteriores à *comunidad indígena*, latentes no território.

3.1 O papel da diretoria em Tranaman

Segundo consta no artigo 10º da Lei Indígena nº 19.253, a constituição da *comunidad indígena* deve estar acompanhada da aprovação do regimento para o funcionamento da organização e da eleição de uma diretoria.

A diretoria de Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman estava conformada, no momento do meu trabalho de campo, por um presidente, um secretário, uma pessoa responsável pelas finanças e uma *werken*, mensageira, segundo a tradução proporcionada pela própria pessoa envolvida nesse cargo. Das quatro pessoas que compunham a diretoria, três delas tinham a experiência de ter sido lideranças junto a outras diretorias em outras épocas. Duas delas eram mulheres, e duas, homens. Três dos quatro integrantes correspondiam a pessoas que pertenciam a famílias originárias de Tranaman, descendentes dos *títulos de merced*, e uma delas havia chegado a Tranaman por casamento. Em geral, tratava-se de pessoas adultas jovens. Nenhum deles tinha acima de 55 anos.



Reunião da *comunidad indígena*, no janeiro de 2012. Na foto, parte da diretoria. Na esquerda José Llao, secretário, e na direita, o presidente, Richard Llao.

Os atributos que os sócios consideram, no momento de eleger uma liderança da *comunidad legal*, em primeiro lugar, têm a ver com questões de tipo formal, como ter cumprido a maioria, estar inscrito e ser sócio da *comunidad indígena*, e não ter ou haver tido processos pendentes com a justiça chilena. Em segundo lugar, estão os requisitos referentes às habilidades pessoais, como a vontade da pessoa de querer representar a organização, seguido da sua educação no sistema formal, pois é sabido que uma parte importante das suas responsabilidades estará na vinculação com pessoas e instituições da sociedade chilena, portanto é importante saber ler e escrever, assim como ter a capacidade para se desenvolver e interagir com autoridades e funcionários públicos.

O tema das lideranças da *comunidad indígena* é interessante, pois, embora exista uma lógica formal aberta de eleição popular, com critérios bastante homogêneos no cenário da eleição de qualquer tipo de diretoria, no tempo que conheço as pessoas de Tranaman, poderia dizer que suas lideranças têm apresentado uma certa continuidade em ciclos rotatórios, ou seja, se é presidente num período, no ano seguinte entrega o cargo, mas no próximo ou no seguinte existem altas probabilidades de

retornar. Além disso, é recorrente também, e uma prática estabelecida, eu diria, que as pessoas que assumem cargos na *comunidad legal* estejam vinculadas via parentesco consanguíneo com antigas lideranças e/ou com chefias tradicionais, pessoas que antigamente exerceram um papel importante nos destinos e decisões para o grupo no seu conjunto, inclusive antes da existência da *comunidad indígena*. Nesse sentido, pode-se falar de uma certa hereditariedade familiar na hora de pensar nas chefias e nos cargos da *comunidad indígena*, que é levada em conta no momento da eleição, assim como é também avaliada positivamente.

Uma das atividades mais comuns da diretoria é programar e dirigir as reuniões mensais. Em algum momento da história da *comunidad indígena*, que eu desconheço, foi definido que o primeiro sábado de cada mês seria o dia para fazer esses encontros. Existe, também, a possibilidade de fazer mais de uma reunião por mês quando acontece algum evento de tipo extraordinário que merece a discussão urgente dos sócios para tomar alguma resolução importante.

Habitualmente, as reuniões são bastante prolongadas, é estranho que levem menos de duas horas, enquanto o recorrente é que os temas e discussões se estendam por quatro ou cinco horas. As reuniões são conduzidas pelo presidente da diretoria, quem é apoiado pelo resto dos seus membros, os quais se localizam na parte frontal da sala de reuniões situada no centro do território de Tranaman. A assembleia dos sócios se distribui no espaço ao estilo de uma sala de aula. A média de pessoas que assiste às reuniões é de 50 a 60. Das vezes que participei das reuniões, sempre constatei o preparo da diretoria em termos de se apresentar na assembleia com uma pauta de conteúdos claramente definidos a serem debatidos ponto por ponto pelos sócios. Os tópicos abordados nas reuniões apresentavam uma gama bem diversa, que podia ser desde a entrega de informação sobre bolsas de estudos para os jovens de Tranaman, a discussão sobre eleição de pessoas a participarem de cursos de capacitação agrícola ou florestal, a organização das responsabilidades para os trabalhos coletivos, a decisão sobre os produtos a semear na terra comunitária, a decisão e definição da organização dos rituais, até também o apoio pontual a alguma família de Tranaman que estivesse passando por algum difícil momento.

Observei que, às vezes, a reunião da *comunidad indígena* podia contar com a participação de pessoas externas como, por exemplo, profissionais de organismos públicos que prestam assessorias em distintas matérias, lideranças indígenas de outros territórios, pesquisadores, etc. Quando situações desse tipo aconteciam, igualmente era o presidente da organização ou algum dos membros da diretoria

quem liderava a reunião, oferecia a palavra e definia o tempo de participação do convidado externo.

Outro tema que resulta interessante, no papel da diretoria na dinâmica da *comunidad indígena*, é o registro que ela faz dos debates e acordos atingidos em cada reunião. O secretário tem um caderno no qual registra os acordos feitos em assembleia, assim como registra, mediante a assinatura do sócio, a assistência e a participação de cada um na reunião. Por sua vez, a tesoureira leva também um registro completo dos recursos da organização. Anota as contas dos gastos em projetos, prepara as prestações de contas, tem o registro das quotas cobradas aos sócios, etc. *Werken* é um cargo que não consta nas definições da Lei Indígena como componente das diretorias, não obstante é um papel existente na organização social e política mapuche que intervém como mensageiro e porta-voz entre as famílias mapuche de um território determinado. No passado, esteve também associada a momentos de guerra e conflito. Em Tranaman, no presente opera como uma autoridade que se caracteriza por ter uma boa oratória para levar e transmitir as notícias e novidades de relevância aos sócios da *comunidad indígena*. Segundo o que observei, em Tranaman tinham definido somar à diretoria o cargo de *werken* com o propósito de que servisse, entre outras coisas, para dar aviso quando fosse necessário convocar uma reunião de caráter extraordinário ou quando fosse necessário informar a algum sócio sobre algum tema pontual. E junto com isso, segundo compreendi das falas das pessoas, para dotar a organização da presença de elementos considerados por eles como distintivos tradicionais do propriamente mapuche.

A *comunidad indígena* e, em particular, sua diretoria têm que lidar no dia a dia com situações e decisões que escapam aos temas pontuais da organização e dos sócios, aqueles que os mantêm habitualmente preocupados por temas tais como gerenciar projetos, organizar reuniões e atividades que envolvem os trabalhos na roça coletiva, e estabelecer os contatos e vínculos com os órgãos do governo. Segundo eu observei, existem circunstâncias nas quais eles têm que tomar decisões e enfrentar situações que vão além desse funcionamento habitual ou cotidiano, e que excede aos interesses unicamente dos sócios. Nesses casos, a diretoria procura e recebe o respaldo, apoio, guia e orientação de alguns sócios que não necessariamente encarnam papéis formais na *comunidad indígena*. Trata-se de pessoas pertencentes a famílias de Tranaman que têm historicamente se caracterizado pela sua contribuição em termos da transmissão e entregados conhecimentos tidos como tradicionais mapuche, que, além do mais, têm tido um peso

relevante no momento de tomar decisões e de se posicionar diante do Estado e da sociedade não mapuche.

Dito em outras palavras, por um lado, opera a diretoria eleita pelos sócios da *comunidad indígena*, e, por outro lado, opera também, de um modo articulado, uma espécie de conselho, comissão ou chefia especial que eu vi atuar na decisão e discussão de aspectos que tinham a ver com a organização do *ngillatun*, com a negociação com a empresa florestal e com definições complexas como a avaliação de quem pode ou não virar sócio com benefícios na *comunidad indígena*. A seguir, vou descrever alguns desses episódios que permitirão ao leitor captar a dinâmica e a relevância que a organização da *comunidad indígena* tem, hoje, para os mapuche de Tranaman.

3.2 Ser sócio da *comunidad indígena*

A *comunidad indígena* ou *comunidad legal* Wonötuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, como eu prefiro chamá-la, dada a sua origem na legislação indígena vigente, está conformada por pessoas pertencentes às famílias que descendem dos quatro *títulos de merced*, a saber: Margarita Maica, Andrés Mulato, Andrés Millape e Juan Puén. Quer dizer, sua base são os *títulos de merced* ou comunidades de terras, “de usufruto comum e hereditário” (VIDAL, 1999, p. 72, tradução nossa) outorgados pelo Estado chileno. Cabe enfatizar que, na maioria dos casos, esses títulos não reconheceram os modos de organização social mapuche preexistentes, “[...] fragmentando os limites territoriais, sociais e demográficos naturais próprios das unidades patrilineares” (VIDAL, 1999, p. 75, tradução nossa).

Em 1995, os mapuche de Tranaman, movidos pelo projeto comum de expansão e recuperação territorial, decidiram juntar os quatro *títulos de merced* e se organizar como *comunidad indígena*. O movimento de juntar os *títulos de merced* era uma questão qualificada como de grande importância pelos sócios, pois, segundo suas apreciações, isto refletia o interesse pela coesão do grupo para atingir fins fundamentalmente territoriais de caráter coletivo. É bom mencionar que essa não foi nem é a dinâmica geral que tem seguido a constituição das *comunidades indígenas*, pelo menos na região da Araucanía, que é a área que mais conheço. O movimento tem sido mais da fragmentação, ou seja, a constituição de mais de uma *comunidad indígena* a partir de uma mesma família ou de um mesmo *Título de Merced*, sob a premissa de que esse esquema permitiria partilhar os escassos benefícios entregues pelo governo entre um número menor de pessoas.

Como bem afirma Aylwin, “[...] a formação de uma comunidade legal com um terço dos indígenas maiores de idade e um mínimo de dez pessoas tendeu a fragmentar a organização ancestral indígena e inclusive as comunidades de terra com títulos outorgados no passado pelo Estado” (AYLWIN, 2012, p. 109, tradução nossa). Nesse sentido, a conjunção de dois, três ou quatro *títulos de merced*, como é o caso de Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, na conformação de uma *comunidad indígena* é menos frequente na realidade da região sul do Chile, e daí a importância que este fato tem para os próprios mapuche de Tranaman como também para esta pesquisa. Assim foi expresso também pela *werken* da *comunidad indígena*:

Nós fizemos a união de toda a gente. Em outras comunidades, é diferente. Com 12, 14 ou 20 pessoas se forma uma comunidade, isso me surpreende. Ipinco 1, Ipinco 2. Isso aconteceu com outras comunidades. Pelo contrário, aqui, antes de separarmos, optamos pela união e por isso somos uma comunidade grande. (Entrevista com Genoveva Reyes, 8 de fevereiro de 2012).

Para uma pessoa pertencer e ser sócia da *comunidad indígena*, embora deva existir o vínculo com o *Título de Merced*, outros atributos são levados em conta pela diretoria no momento de pensar nas incorporações. Dito em outras palavras, o pertencimento à *comunidad legal* não é um ato natural ou que opere automaticamente, simplesmente pelo fato de descender das chefias dos *títulos de merced*. Como se observa na prática, para formar parte da *comunidad legal* as pessoas precisam manifestar a vontade de fazê-lo, e isso se registra, como tenho evidenciado, por meio do ato formal da inscrição no registro que a *comunidad indígena* tem na Conadi, com prévia autorização e avaliação da própria diretoria. Sendo assim, as pessoas podem entrar ou sair, pertencer ou não pertencer à *comunidad legal*, ou seja, existe a opção de as pessoas ficarem fora desse modelo organizacional e não por isso se situar fora dos laços que as unem pelo vínculo com os *títulos de merced*.

A distinção que as pessoas de Tranaman fazem em termos de ser sócio da *comunidad indígena* e pertencer à *comunidad indígena* é uma questão significativa. Uma das poucas entrevistas que realizei em Tranaman foi com a *werken*, integrante da diretoria. Quando quis me aprofundar com ela a respeito dos critérios de pertencimento à *comunidad legal*, sobre suas noções e ideias sobre quem podia e não podia ser sócio

e sobre os mecanismos de incorporação a esta organização, ela me explicou, na realidade, todos são parte da comunidade, pois a comunidade existe antes da lei. Nesse caso, ela estava se referindo não à *comunidad indígena*, e sim àquela unidade maior que tenho denominado *comunidad cosmográfica*. Quer dizer, uma unidade social e organizacional que não se define pelo vínculo legal e pelo reconhecimento jurídico, mas que se sustenta em redes de parentesco, alianças matrimoniais, história e memória compartilhada. Trata-se de uma unidade que, formalmente, independe da *comunidad indígena*, porém, nos tempos atuais, as duas operam em articulação.

Embora as pessoas utilizem o mesmo conceito: *comunidad*, estão se referindo a modos de organização que são diferentes, mas cujos limites, aos olhos do pesquisador, muitas vezes não são tão claros. A distinção feita pela liderança é coincidente com o uso que esta pesquisa faz das categorias de *comunidad indígena* e *comunidad cosmográfica* feita no início deste capítulo. Ser sócio da *comunidad indígena* implica certos benefícios econômicos e materiais que quem não pertence à *comunidad indígena* não tem. Implica, ao mesmo tempo, ser ativo, o que se traduz no cumprimento de uma série de compromissos e obrigações como participar das reuniões, o compromisso na realização dos trabalhos do coletivo, fazer seus pagamentos, etc. Esse conjunto de práticas vai validando às pessoas na sua qualidade de sócio e contribuem para a permanência nessa associação como tal. Porém, em Tranaman ser sócio da *comunidad indígena* comporta também lealdades e obrigações que se articulam com a *comunidad cosmográfica*. Entre essas obrigações, está o compromisso de participar dos rituais como o *ngillatun* e o *wetripantu*.

Por outro lado, tacitamente se entende que quem é sócio ativo da *comunidad indígena* pode herdar essa categoria a seus filhos/as quando estes atingirem a maioridade. Espera-se, que antes disso, eles já manifestem interesse e envolvimento com os temas da organização, que acompanhem seus pais nas reuniões, que colaborem no plantio e na colheita coletiva, que participem também dos rituais. Segundo várias pessoas, isso é considerado meritório e ponto a favor a considerar no momento em que poderia se ativar a categoria de sócio de um jovem.

Nenhum de meus filhos está integrado na comunidade, mas meus filhos participam de todas as atividades, porque eu sou liderança e sou sócia ativa. A comunidade é nosso berço, então todos eles participam. Por gerações, tem sido assim, na

medida em que vão crescendo eles vão se integrando. (Entrevista com Genoveva Reyes, 8 de fevereiro de 2012)

Embora as pessoas na *comunidad legaleste* sejam unidas por critérios jurídicos, transformando-se em “sócios” de uma organização ou indivíduos ligados a uma figura jurídica, existe, ao mesmo tempo, um outro tipo de vínculo outorgado pela relação de parentesco e do dia a dia todos seus membros. Dito em outras palavras, para serem sócias da *comunidad indígena*, as pessoas devem ter o vínculo com os *títulos de merced*, mas quem estiver vinculado aos *títulos de merced* não necessariamente são sócios (e, em muitos casos, não o é) da *comunidad indígena*, mas, da mesma forma, nos termos das pessoas em Tranaman, são parte da comunidade, se referindo à *comunidad cosmográfica* entendida como comunidade ritual e de parentesco.

Para melhor apresentar os critérios, mecanismos e procedimentos que entram em jogo na hora de avaliar o ingresso de um novo sócio na *comunidad indígena*, vou expor três casos que acompanhei em termos do processo percorrido pelas pessoas que solicitaram sua inscrição e as questões que primaram nas decisões da diretoria de aceitar ou não a solicitação.

3.3 Sócios não mapuche na *comunidad indígena*. O caso do casal Daniel Martínez e Rosa Bahamondes

Na época da pesquisa do mestrado, conheci o caso de um casal de anciãos que chegaram a Tranaman em qualidade de *caseros* nas terras de um agricultor não mapuche residente em Tranaman. *Casero* é o nome usado nos setores rurais do sul do Chile para se referir às pessoas que, em acordo com o dono de uma propriedade, chegam ao lugar onde se localiza a propriedade para cuidar da casa e da roça, recebendo, em troca do cuidado, moradia de graça no lugar. Casos deste tipo não são muito frequentes em Tranaman. Eles correspondem a famílias que adquiriram porções de terras via compras irregulares ou aluguéis a 99 anos permitidos pela Lei de Pinochet no período da ditadura. Todavia, não devem ser mais de cinco famílias em todo o território de Tranaman. Em geral, nesses casos existe um acordo de palavra entre as partes, no qual o dono cede suas terras para uso e residência e, por sua vez, a contraparte se compromete com o cuidado e trabalho daquelas. Não há pagamento de aluguel. O que se estabelece é que uma parte dos usufrutos obtidos das terras deve ser entregue para seu dono, e uma parte, menor, fica com os cuidadores do terreno ou *caseros*.

Daniel e Rosa moravam nas terras correspondentes ao *Título de Merced* Margarita Maica, cujo dono nunca cheguei a conhecer. Devido à falta de um lugar onde viver, eles tinham aceitado o acordo de cuidar das terras. A casa que eles habitavam não estava em boas condições, e naquela época me contaram que haviam feito inúmeras tentativas por conseguir algum tipo de subsídio habitacional, mas a resposta das autoridades locais sempre era a mesma. Eles não estavam qualificados por não serem os donos da terra na qual moravam e na qual eventualmente poderiam construir sua vivenda. Sem um documento oficial, uma escritura pública que provasse sua qualidade de proprietários da terra, as opções de um subsídio para a moradia ou qualquer outro tipo de ajudas ou benefícios eram nulas. No decorrer do tempo, o casal de Daniel e Rosa foi estabelecendo amizade com algumas das famílias mapuche do lugar e se envolvendo em várias das atividades sociais organizadas pela *comunidad indígena*. Eles chegaram a se sentir tão acolhidos pelo grupo que realizaram os esforços para comprar as terras do dono chileno, conseguindo-o depois de vários anos.

Sua participação nas atividades da *comunidad legal* era sistemática, independentemente de que ele e sua esposa não fossem mapuche e sem lhes importar não ser formalmente sócios da organização. Mesmo assim, eles não perdiam as reuniões, e me parece que, dada essa disposição que eles sempre manifestaram, eram frequentemente convidados para toda série de eventos, atividades, reuniões, encontros, convites, que eles sempre recebiam com muito agrado e nunca recusavam. Eles sabiam que seu compromisso com a organização era observado atentamente pelas lideranças e os sócios da *comunidad indígena* na época, e sabiam também que esse comportamento poderia somar na hora de decidir fazer a solicitação de ingresso na *comunidad indígena*. Eles comentaram comigo que, alguns anos antes que eu os conhecesse, seu Daniel tinha feito o pedido de ingresso e inscrição como sócio, solicitação perante a qual a diretoria da época se manifestou contrária, argumentando que eles não eram mapuche. Entretanto, abriram a possibilidade de estudar sua situação sobre baseado em como ele se comportaria em termos de colaboração e compromisso com as atividades da *comunidad indígena*.

De certa forma, a diretoria da época deixou seu Daniel num estado de prova. Nos termos de um das lideranças, ele e sua esposa deviam ter mérito para serem aceitos como sócios da *comunidad indígena*, e isso era medido na sua disposição de acompanhar as atividades realizadas pela organização jurídica. Lembro que seu Daniel e sua esposa ajudaram durante todo o processo de organização do *ngillatun* em 2005 por

ocasião da recuperação das terras compradas pela Conadi. De fato, foi solicitado a Daniel sua participação especial para cumprir com o papel de carregar a cavalo uma das bandeiras usadas a propósito da realização do ritual naquele momento, responsabilidade que costuma ser entregue a pessoas mapuche originárias da Tranaman pelo significado que aquele ato tem para os fins da cerimônia vinculados à motivação do ritual e ao pedido especial do *ngillatun* nesse ano. Apesar do frio, da chuva, da avançada idade e uma situação de saúde delicada de ambos, lembro com clareza que eles acompanharam toda a cerimônia.

Fui testemunha também da disposição e colaboração que Daniel e Rosa tinham quando eram requeridos para desenvolver os trabalhos agrícolas nas terras comunitárias da *comunidad indígena*, que sempre demandam várias jornadas de trabalho para preparar os solos, para semear, para limpar, para a colheita e, no caso de Rosa, para acompanhar todos esses trabalhos contribuindo na preparação da comida para os trabalhadores, muitas vezes sem eles terem certeza se receberiam algo em troca, como era o caso dos sócios da *comunidad indígena*, que tocavam proporcionalmente uma parte do rendimento obtido na colheita.

Em várias ocasiões, ouvi comentários de pessoas da Tranaman, sócios e não-sócios, que indicavam que seu Daniel era mais comprometido que os próprios mapuche. Por sua vez, a sua esposa, a sócia Rosa, como as pessoas lhe chamavam, sempre estava disposta a ajudar na organização das atividades como, por exemplo, na preparação da comida, ela participava também de grupos de trabalho das mulheres, era incluída para assistir a visitas técnicas dirigidas aos sócios da *comunidad indígena*, etc.



Fotografia tirada em 2005 na fase final do trabalho de campo do mestrado. O casal de Daniel e Rosa me convidaram na sua casa e fizeram para mim uma comida de despedida a propósito da fianlização da pesquisa junto a eles. Na foto, em pé, um vizinho e amigo do casal, do lado, a pesquisadora, e embaixo Daniel e Rosa.

Foi assim que, num dado momento, Daniel Martínez decidiu solicitar, mais uma vez, à diretoria da *comunidad indígena* sua incorporação formal à organização. A diretoria, em consideração à sua proximidade com as famílias e seu compromisso com as atividades da *comunidad indígena*, acedeu à petição de seu Daniel, apoiando-o para ele conseguir, perante a Conadi, o certificado que lhe outorgasse sua “qualidade de indígena”³⁵ para, dessa forma, ser um integrante mais da *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman.

³⁵ A qualidade de indígena é uma categoria outorgada a uma pessoa não indígena permitida também pela legislação indígena vigente, que deve ser solicitada à Conadi e deve contar com a aprovação da *comunidad legal*. Nesse caso, ambas as instâncias reconhecem a uma pessoa sua condição de indígena e com isto a possibilidade de participar dos mesmos benefícios que uma pessoa pertencente a algum dos nove grupos indígenas reconhecidos na legislação. O comum é que tal condição seja conferida após o casamento, quando a aliança se produz entre um indígena e um não indígena. Nesse sentido, o caso de seu Daniel constituiu

A decisão de inclusão de seu Daniel como sócio da *comunidad indígena* não recebeu reparos ou críticas por parte de pessoas de Tranaman, nem dos sócios nem dos não-sócios. Por todos foi bem recebida a decisão, e seu Daniel e sua esposa agradeceram e reconheceram a aceitação. Tal decisão, junto ao fato de terem conseguido, tempos antes, comprar e se transformar em donos das terras que durante anos cuidaram, os impulsionou a concretizar a construção da sua nova casa. Não lembro bem se conseguiram um subsídio ou se a casa foi comprada com recursos próprios, o assunto é que depois de um tempo sua antiga casa foi demolida e trocada por uma nova. Infelizmente, Rosa não teve a possibilidade de ver concretizado esse grande sonho, pois veio a falecer inesperadamente por uma parada cardíaca. Seu Daniel teve uma sorte similar e faleceu, também, pouco tempo depois da sua esposa.

3.4 A negativa para o ingresso de Mary como sócia ativa da *comunidad indígena*

Mary é filha de Agustina, uma das mulheres de maior idade em Tranaman. Dona Agustina é viúva faz anos e só teve Mary como filha. Agustina foi casada com um homem chileno que, uma vez que se casou com ela, veio morar nas terras da Tranaman, das quais Agustina é originária. O fato de não ter sido casada com mapuche e de ter ido contra a regra de patrilocalidade, ao trazer um homem não mapuche para morar nas terras dos *títulos de merced*, fez com que sempre ela tenha tido uma posição complexa no contexto das famílias de Tranaman. Essa posição de complexidade da dona Agustina e da sua família mais próxima (sua filha e o marido da sua filha) tem a ver, também, com o fenômeno dos minifúndios mapuches promovidos pelo Estado chileno, como vimos no capítulo anterior, com a aplicação do conjunto de legislações e da política indígena. O minifúndio gera, muitas vezes, e em especial entre as famílias mais numerosas, um estado de disputa e competição pela herança da escassa terra. De certa forma, a família de dona Agustina passou a ser percebida como uma ameaça para sua família mais próxima por ter que compartilhar a escassa terra do minifúndio que o pai de Agustina deixou a seus dez filhos.

uma exceção conseguida por mérito. O atestado que outorga a qualidade de indígena de uma pessoa é utilizado e solicitado também pela administração pública quando se trata de avaliar a entrega de algum tipo de bolsa especial destinada a pessoas indígenas.

Mary, a filha de Agustina, é uma mulher de uns 45 anos, casada com um mapuche natural de Vilcún, pequeno povoado localizado na zona pré-cordilheira da região da Araucanía. O caso de Mary é similar ao de sua mãe pelo fato de ter transgredido a regra de residência patrilocal, na qual a mulher, uma vez casada, vai morar no lugar onde mora a família do pai do marido. A razão que eles manifestaram para uma opção desse tipo era a necessidade de companhia e ajuda que requeria dona Agustina para realizar as tarefas que envolve morar no setor rural, isto é, o trabalho na terra, o cuidado da horta, dos animais, os trabalhos no espaço comunitário, etc. Mesmo com esses argumentos, Mary e seu marido nunca haviam sido totalmente aceitos nas redes sociais das famílias de Tranaman.

Agustina é sócia antiga da *comunidad legal* e, apesar da sua avançada idade e de problemas de saúde dos últimos anos, faz os esforços para cumprir com as obrigações demandadas por ser parte ativa da organização. Sua condição fragilizada de saúde era evidente, e em várias ocasiões ela teve que delegar certas responsabilidades derivadas da sua condição de sócia para sua filha Mary ou alguma outra pessoa, homem, de preferência, quando os trabalhos eram de caráter pesado e envolviam força. Por exemplo, quando deviam se realizar os trabalhos de limpeza ou colheita de batata, quando havia que ensacar as batatas, quando era preciso construir cercas para proteger as roças das aves ou dos porcos, ou quando as atividades como reuniões e encontros se estendiam até tarde.

Em consideração a situações desse tipo, Mary decidiu solicitar à diretoria o ingresso como sócia na *comunidad indígena*, mas seu pedido foi negado. Segundo ela, não teve uma resposta clara sobre a negativa, quer dizer, não houve um argumento sólido que a deixasse tranquila e convencida da negativa, só recebeu a informação de que, nesse momento, não era possível acolher sua solicitação. Quando conversamos sobre o tema, ela deu sua interpretação dos fatos. Seu marido tinha cometido agressões contra um sócio, o que havia ocasionado que ele tivesse que cumprir um período da sua vida na cadeia. Depois de um tempo, ela soube, por intermédio de uma das pessoas que tinha participado na análise do seu caso, mas que não era parte da diretoria³⁶,

³⁶Registrei que, em alguns casos, o pedido de inscrição como sócio, além de ser analisado pela diretoria, também requeria a opinião de pessoas de Tranaman que contam com o reconhecimento do coletivo por serem possuidores do conhecimento mapuche que lhes foi legado dos antigos. Em geral, trata-se de pessoas que falam o *mapudungum*, que dominam o protocolo mapuche de

que o motivo da negação do ingresso na *comunidad indígena* estava relacionado com a situação do seu marido.

Apesar de Mary ter plena consciência do problema que sua família teve, ela não achou justa a decisão, pois, nas suas palavras, seu marido já tinha pagado pelo erro cometido e, além disso, ele tinha dado claros sinais de ter mudado seu comportamento e ser uma pessoa do bem. A resposta da diretoria gerou uma reação negativa em dona Mary. Na sua visão, ela sempre manifestou disposição de apoiar a organização. Sempre que ela teve que substituir sua mãe nas atividades da *comunidad indígena*, o fez. Nesse sentido, estava envolvida na dinâmica das atividades da *comunidad indígena* e comprometida com o desenvolvimento desta. Mary tinha informação do que acontecia nas discussões, dos seus problemas, dos projetos, dos benefícios e recursos da *comunidad indígena* por causa da sua participação nas reuniões e da troca de ideias e informações que ela mantinha constantemente com sua mãe ou com outros sócios. Portanto, a negativa não foi bem recebida, nem menos compreendida por Mary. Quando indaguei sobre a possibilidade de ela fazer uma nova tentativa de solicitação de ingresso, ela me disse que não tinha mais interesse. De alguma forma, depois desse evento ela decidiu não fazer novas solicitações, e sua visão crítica a respeito de certos modos de agir da diretoria da *comunidad indígena* e suas lideranças se acentuou.

Na perspectiva de Mary, que é comum à de outras pessoas em Tranaman, falar da política do ingresso é também pensar na maneira em que a diretoria lidera o grupo dos sócios. Segundo eles, a diretoria deveria ter maior capacidade de conduzir o coletivo, estar mais atenta aos problemas que tocam as famílias de Tranaman para além dos assuntos burocráticos que, às vezes, envolvem a organização, por exemplo, se preocupar com as pessoas mais idosas, com a situação de saúde em caso de doença séria de alguma pessoa, etc.

Em suma, Mary e seu marido ficaram ressentidos com a negativa recebida à solicitação de se integrarem à *comunidad indígena*. De

situações ou eventos rituais e que detêm, por estes motivos, um *status* de destaque, que é identificado dessa maneira pelo grupo em seu conjunto, mas que se trata de um reconhecimento implícito ou não reconhecido nos termos formais da lei. Pois bem, essas pessoas agem, em casos pontuais, como conselho que assessora e orienta a *comunidad indígena* na hora de tomar certas decisões. Nesse sentido, lhes é reconhecida a competência para fazer a articulação com questões que têm a ver, entre outras coisas, com o acesso à *comunidad legal*.

fato, eles deixaram, também, de se envolver na organização e participação nos rituais, e sua vinculação à *comunidad indígena* ficou restrita unicamente àqueles compromissos nos quais dona Agustina não pudesse participar e cuja presença fosse estritamente necessária.

3.5 Os jovens e a *comunidad indígena*

No período do meu trabalho de campo em Tranaman, soube de vários casos de pessoas jovens que fizeram a solicitação para ser sócios, e essa opção também lhes foi negada. Domingo Millao, jovem, membro ativo da *comunidad indígena*, próximo a muitos outros jovens de Tranaman, me contou, numa entrevista, que ele tinha tomado a iniciativa de consultar diretamente a diretoria pela negativa às solicitações de ingresso, diante do qual o presidente tinha argumentado que, nesse momento, a diretoria atravessava uma situação complexa, que envolvia a relação com a empresa florestal, dona dos pinus plantados nas terras da *comunidad indígena*, que estava lhes demandando trabalho adicional, tempo, concentração e dedicação, o que lhes impedia de cuidar do tema da inscrição de novos sócios, mas, uma vez superado esse episódio, os casos seriam considerados.

A reação de alguns desses jovens foi pensar na alternativa de conformar uma nova *comunidad indígena*, diferente e independente da Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, pois, na perspectiva de alguns deles, a negativa estaria muito mais vinculada a uma questão de interesses, ou seja, e em termos simples, de não querer partilhar entre mais pessoas os poucos benefícios que provêm do Estado.

A ideia de uma “*nova comunidad indígena*”, surgida a partir dos próprios moradores jovens do território de Tranaman, foi uma das consequências que ocorreram diante da política da diretoria de rejeitar, mesmo que momentaneamente, as solicitações.

Como descrevi antes, a legislação indígena vigente permite esse mecanismo e, de fato, tem sido uma das estratégias de alguns grupos mapuches na região da Araucanía. Quase sempre, a motivação que subjaz a uma decisão deste tipo está atrelada ao projeto de querer ampliar o acesso às terras, pois, se constituindo legalmente, a nova *comunidad indígena* –que requer um mínimo de dez pessoas para sua conformação– assim tem a possibilidade de concorrer ao Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, que abre a opção para atingir esse e outros projetos governamentais.

Esta estratégia tem como consequência a divisão da *comunidad legal* e o afastamento de seus membros, já que, na maioria dos casos, o novo grupo deve optar por terras em espaços distantes do lugar em que

se localiza o território original. “Esse traslado, embora de caráter voluntário, além de não contribuir para a reconstrução dos territórios indígenas, gera uma divisão da comunidade, afetando a organização e identidade de seus integrantes” (AYLWIN, 2012, p. 113, tradução nossa). No caso de Woñotuy Tañi Mapu Lonko Liao Tranaman, a sombra de uma “*nova comunidad indígena*” era, também, o reflexo do mal-estar de uma parte importante das famílias de Tranaman com a gestão e as medidas adotadas pela diretoria da *comunidad legal*. Até o momento em que saí do campo, a constituição de uma nova *comunidad indígena* não tinha se concretizado. Entretanto, tratava-se, como no caso do problema que aconteceu com a falta de registro na Conadi dos sócios antigos, de um drama social que afetava diferentes pessoas de Tranaman, o que não implicava, unicamente, um descontentamento com essa medida em particular, mas que envolvia, também, uma crítica geral à gestão da diretoria e das suas lideranças, “[...] na qual os interesses e atitudes do grupo e dos indivíduos ficavam em óbvia oposição” (TURNER, 1974, p. [?]).

3.6 Recapitulando. Sobre os requisitos para ser sócio da *comunidad indígena* em Tranaman

Tive a oportunidade de conhecer, por meio de diversas conversas com pessoas em Tranaman, relatos sobre algumas das situações que pesam no momento de tomar a decisão da aceitação ou da negação da entrada na *comunidad legal*. Um ponto que se destaca é que a avaliação não considera unicamente o envolvimento com atividades ou situações próprias da *comunidad indígena*. O envolvimento transcende esses limites e, na prática, exige o envolvimento das pessoas na vida da *comunidad cosmográfica*. De acordo com o que pude registrar, não basta somente com ter a maioria, ter um sobrenome mapuche ou descender das pessoas que solicitaram no passado os *títulos de merced*. Em geral, a diretoria, quando deve analisar a solicitação, leva em consideração a história da pessoa quanto à sua relação, posição e compromisso com a *comunidad cosmográfica*, assim como estuda o comportamento exibido no dia a dia. Especialmente, é considerado o envolvimento das pessoas em atividades rituais mapuches como o *ngillatun*, *machitun* (ritual de cura), *awn* (rito funerário), *wetripantu* (celebração do ano novo mapuche) e em todas aquelas situações que estes eventos envolvem, entre elas, ajudar na organização que implica o convite formal à *machi* para que ela guie um ritual ou contribuir na preparação estética do campo cerimonial, se apresentar e participar nesses eventos, como indica a etiqueta mapuche, em família,

com as comidas em quantidade e qualidade adequadas, com uma disposição para compartilhar, ouvir e aprender dos discursos rituais da *machi*.

É relevante, também, na avaliação que a diretoria faz, a participação do requerente em eventos sociais próprios da dinâmica das pessoas de Tranaman, como a concorrência a reuniões de caráter político, ajuda nos trabalhos agrícolas, participação em torneios de futebol, ajudas gerais aos vizinhos que moram em Tranaman, em resumo, poderia ser dito que a pessoa tem que apresentar um comportamento disposto a prestar ajuda ao outro, onde se aprecia o compromisso com os temas mapuches, dizem eles, um comportamento que cuida e se preocupa por manter e cultivar os laços familiares, uma disposição a cultivar e respeitar o conhecimento mapuche dos antigos.

É importante, também, mostrar-se e se comportar como uma pessoa correta nos termos mapuche, ser respeitoso com todas as pessoas, trabalhador, e não preguiçoso, cumprir com a palavra, sentir e evidenciar uma relação densa com seu território, independentemente de, por qualquer circunstância, a pessoa não estar vivendo no momento nele, mas que manifesta sua intenção de querer viver em Tranaman, de querer trabalhar pelo desenvolvimento do território e sua gente, de querer constituir uma família no lugar, passo a passo edificar uma vida no território que corresponde a Tranaman, ter uma casa, cultivar a terra, cuidar dos animais, trabalhar para a família e para o grupo, sem reclamar. Segundo constatei, é importante também não ter maus hábitos, não ter problemas com a justiça chilena e não ter problemas com o consumo excessivo de álcool, que impede a pessoa de responder aos compromissos quando é requerida.

Para melhor compreender a dinâmica e a configuração da *comunidad indígena* em Tranaman e, em particular, a questão das solicitações e respostas por parte da diretoria em entrevista com o presidente, indaguei sobre essas regras de funcionamento. Quando lhe consultei pela existência de algum regimento para a definição e orientação dos procedimentos a seguir em situações pontuais tais como a solicitação de ingresso ou as causas da expulsão da organização, ele me indicou que não tinham, mas que esse era um dos temas pendentes, uma das responsabilidades que faltavam cumprir, dado que, em especial, nos casos de solicitação para ser sócio, eles deviam ter um respaldo para manejar a situação.

A comunidade não tem regimento, isso sempre tem sido um problema nas reuniões, porque há

coisas internas da comunidade, dos sócios, em relação aos trabalhos, às obrigações, aos compromissos que eles (os sócios) devem ter com a comunidade. Seu dever, o dever mais do que tudo. Porque, enquanto nós somos as lideranças, os representantes da comunidade, das terras, todos somos donos, todos deveríamos trabalhar por aquilo. Então, isso é um peso para nós. Com regimento, as coisas teriam sido mais fáceis. (Entrevista com Richard Llao, presidente da *comunidad indígena*, 12 abril de 2012).

A entrevista abordou, também, o tema da inscrição. Ele me explicou que a *comunidad indígena* corresponde à união dos quatro *títulos de merced*: Andrés Mulato, Juan Puén, Margarita Maica e Andrés Millape. “Decidimos fazer uma comunidade só, nossa comunidade, e para isso temos lutado para que a comunidade se mantenha unida até hoje, e como lideranças temos conseguido” (entrevista com Richard Llao, presidente da *comunidad indígena*, 12 abril de 2012). Mas uma vez, emerge das falas das pessoas a referência a outras *comunidades indígenas* que, por motivos diversos, têm se dividido, formando duas ou três a partir de uma mesma *comunidad legal*. Como uma forma de evitar esse acontecimento, ele indica que, cada certo tempo, há abertura para o ingresso dos sócios.

O fato de a diretoria manter fechado o ingresso dos sócios foi, no momento do convívio com as famílias, um dos tópicos mais controversos. Em entrevista com Domingo Millao, jovem, sócio da *comunidad indígena*, ele afirmou: “[...] uma vez terminado este processo [em referência às negociações com a empresa florestal], eu acredito que vai se resolver o assunto do ingresso dos jovens na comunidade. Eu vou falar isso para a diretoria e a assembleia, que integrem os jovens, porque eles precisam” (entrevista com Domingo Millao, sócio da *comunidad indígena* 7 de junho de 2012).

Sem dúvida alguma, a questão de quem pode e quem não pode ingressar como sócio ativo na *comunidad indígena* é um tema que preocupa as pessoas, podendo, inclusive, se transformar num conflito, um drama social tanto para aqueles que têm a responsabilidade de tomar a decisão como para aqueles que, fazendo a solicitação, recebem uma resposta negativa. Para alguns, o drama social se resolve afirmando a opção de constituir uma “nova *comunidad indígena*”, para outros se automarginalizando da vida e das atividades que acontecem no espaço

de relações que a *comunidad indígena* possibilita, e, para outros, neste caso a diretoria, manejando o tema dos ingressos.

3.7 A *comunidad indígena* e o acesso à terra em Tranaman

Um aspecto relevante, que também desenha as diversas maneiras que os mapuche de Tranaman têm estabelecido para definir quem pode e quem não pode ser parte da *comunidad indígena*, tem relação como o acesso à terra, sua propriedade e seu usufruto.

Até antes da promulgação da atual Lei Indígena, as terras em Tranaman correspondiam ao desenho localizado na memória das pessoas que coincidia, por um lado, com as terras recebidas nos quatro *títulos de merced*, e, por outra, com aquelas identificadas claramente como território originário ancestral usurpado ao longo da história, que eram, nos diversos momentos da pesquisa, de propriedade de particulares individuais e de empresas florestais.

Com a promulgação da atual lei, essa configuração viu-se alterada, devido à possibilidade de obtenção e compra de terras via o Fondo de Tierras y Agua Indígenas (FTAI) da Conadi. Como explica Aylwin, o FTAI “[...] possibilita a compra de terrenos através de subsídios ou, em casos de conflito, para adquirir ou regularizar direitos sobre a água e possibilitar o repasse de terras públicas aos indígenas e comunidades que carecem delas (arts. 20 a 22)” (AYLWIN, 2012, p. 101, tradução nossa).

Produz-se, nesse sentido, uma situação bastante paradoxal, pois as terras são reivindicadas justamente por corresponder ao território usurpado no período prévio e posterior à concessão dos *títulos de merced*. Entretanto, uma vez adquiridas pela Conadi, elas passam automaticamente a ser propriedade coletiva da *comunidad legal*, já que é só através dessa figura jurídica que é possível sua aquisição. Isto tem a ver com uma das críticas realizadas à política indígena que diz relação às terras adquiridas via FTAI. No caso das terras recuperadas via Conadi, elas foram estendidas em nome da *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, que é quem postula a compra de terras, e, portanto, o direito sobre as novas terras recai somente sobre os sócios. Em outras palavras, só tem possibilidade de acesso a essas terras quem é sócio ativo da *comunidad indígena*. Para quem não está inscrito como sócio, o acesso às terras adquiridas via FTAI está impedido. Além disso, *strictu sensu*, quem tem a autoridade para decidir sobre o destino e uso das terras são a diretoria e o presidente da *comunidad legal*.

Se formos precisos, podemos dizer, então, que a configuração territorial em Tranaman, hoje, incorpora as terras dos *títulos de merced*,

em posse individual, depois do longo processo de fragmentação territorial impulsionado pela política indígena na história, somadas às terras provenientes do Fondo de Tierras y Aguas Indígenas entregues à Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman em posse comum.

No total, as terras recuperadas em 2000 e 2005 via Fondo de Tierras y Aguas Indígenas da Conadi correspondem a pouco mais de quinhentos hectares. A maior parte dessas terras, eu diria que quase 70%, estão reflorestadas com pinus de propriedade da empresa florestal Masisa. Uma outra parte tem sido destinada à roça coletiva, e uma porção tem sido entregue para o usufruto familiar de alguns sócios.

No período 2005-2006, depois da recuperação da fazenda Rapahue em 2005, houve uma destinação de terras para algumas famílias jovens. Uma parte da fazenda foi destinada e entregue em porções de não mais de um hectare para 22 famílias. Nesse caso, existe uma disposição legal denominada “*derecho real de uso*”, que consiste em que o dono legal das terras, no caso a *comunidad indígena*, cede uma extensão de terra para o usufrutofamiliar. Mas não existe nisso um título de propriedade do terreno que identifique a família como dona desse espaço, insisto, é a *comunidad legal* quem continua sendo a dona das terras. Contudo, a família pode dispor do espaço para levantar uma casa, para criar animais, para fazer horta, chácara, etc. Esta tem sido uma via de resolução para o problema colocado pela escritura comunitária das terras adquiridas pelo FTAI, pois, embora

[...] a escritura comunitária seja demandada por muitas comunidades mapuche, limita as possibilidades de os beneficiários de terras terem acesso a programas de apoio para o desenvolvimento por parte de Indap, Conaf³⁷, etc., e inclusive de obter subsídio para a moradia. Assim, muitas comunidades que exigiram essa forma de escritura solicitam à Conadi uma solução perante esse problema de maneira a poder optar pelos programas de apoio de outras entidades públicas. (AYLWIN, 2004, p. 26, tradução nossa).

³⁷ Indap é o Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario, e Conaf, a Corporación Nacional Forestal, ambas dependentes do Ministério de Agricultura chileno.

Uma parte importante das 22 famílias que receberam o “*derecho real de uso*” estava aparentada com quem liderava a *comunidad legal* na época e teve que decidir sobre este assunto assim como acompanhar o processo. O líder concedeu terras a seus irmãos e irmãs, filhos da mesma mãe, mas de pais diferentes, a um sobrinho, cujo parentesco específico eu não consegui precisar, e a uma tia pela linha patrilínea. Em outras palavras, o presidente da *comunidad indígena* fez prevalecer o critério parental na entrega e distribuição das terras, o que foi criticado por algumas pessoas da *comunidad indígena*, mas completamente justificado por quem realizasse tal operação.

Para o caso das restantes famílias ou pessoas que receberam o direito de uso familiar das terras, foi privilegiado o fato de se tratar de casais de uniões recentes com filhos pequenos morando em casa dos pais. Por outro lado, as pessoas que receberam terras compartilham o fato de serem pessoas sozinhas que não dispunham de um espaço de terra ou de espaço suficiente, considerando a conformação numérica do seu grupo doméstico, para construir uma casa ou, se a tinham, ela se encontrava em condições ruins.



Dona Ines me ensina sua horta, orgulhosa mostra para mim que tem de tudo, plantas medicinais, flores, árvores frutais e produtos agrícolas. Ela é uma das 22

famílias que reberam terras logo após da recuperação da fazenda Rapahue em 2005 e que recebeu o *derecho real de uso* para instalar sua nova casa.

O primeiro que a *comunidad indígena* gerenciou para essas famílias foi um subsídio habitacional do governo. Segundo observei nesta dinâmica da cessão de terras que opera no nível da *comunidad legal*, as famílias criam uma diversidade de arranjos para conseguir dar espaço àquelas pessoas que, por diferentes motivos, não são sócios da *comunidad indígena*. Assim, uma mulher idosa, viúva, sócia da *comunidad indígena*, cedeu para seu filho não-sócio sua casa localizada nas terras correspondentes ao *título de mercede* ocupada por ela até antes de se mudar para sua nova casa situada nas terras recuperadas da fazenda Rapahue. Dessa forma, eles, como família, ampliam suas terras, e com isso se resolve em parte o problema de acesso a terras do filho, que não forma parte da *comunidad indígena* e que, portanto, através dessa via, estaria impedido de consegui-las.

Conheci, também, o caso de outra mulher idosa, solteira, sem filhos, sócia da *comunidad legal*, que cedeu sua casa nova construída nas terras recuperadas para um sobrinho jovem, sua esposa e filha pequena que estavam fora dos registros da *comunidad legal*. Dessa forma, a família extensa contribui na constituição familiar de um casal novo que, pelo menos por enquanto, estava também impedido de conseguir terras via *comunidad legal*. Por último, quero me referir ao caso de um homem mais velho, casado com uma mulher não mapuche, separado, que voltou a viver em Tranaman, integrante ativo da *comunidad legal*, mas que, por pertencer a uma família numerosa, com 12 irmãos, tinha extrema dificuldade de ter a oportunidade de acesso a uma porção de terra onde poder construir uma casa e levantar uma chácara e uma horta nas terras que ficaram do *título de merced*. Nesse caso, lhe foi concedida uma extensão de terra no espaço da fazenda Rapahue, onde tinha levantado sua casa.

Com o relato de cada um destes casos, me interessa evidenciar como as famílias realizam ajustes que põem em questão e desafiam os limites impostos pela *comunidad legal* nos termos da lei. As diversas barreiras colocadas pela figura da *comunidad legal*, entre outras coisas, no acesso à terra fazem com que as famílias imaginem e ponham em prática mecanismos e estratégias para contornar esses limites e salvaguardar uma participação que abranja quem é e não é parte da unidade jurídica, quer dizer, sintonizando e se articulando com os interesses, problemáticas e preocupações da *comunidad cosmográfica*.

Proponho que a *comunidad indígena* em Tranamanserve aos interesses da *comunidad cosmográfica*. A *comunidad indígena* procura e consegue, em vários aspectos, a inclusão dos não-sócios, e a participação no ritual é o exemplo mais claro nesse sentido. Por outro lado, a etnografia mostra, também, que os limites ou restrições que *comunidad indígena* deve colocar em determinadas circunstâncias se focalizam, principalmente, em questões que têm a ver com os recursos, bens, projetos, subsídios que vêm das políticas indígenas promovidas pelo Estado. Nesses casos, opera a condição de sócio de uma pessoa, e quem não está nessa categoria fica fora desses benefícios. A mesma restrição não é aplicável para o caso da participação no *ngillatun*. Pelo contrário, neste caso a *comunidad indígena* estabelece como pré-requisito de ser sócio, se comprometer com ser parte ativa do ritual.

3.8 A comunidade e o trabalho comunitário em Tranaman

Os trabalhos coletivos ou da comunidade, como são chamados pelas pessoas em Tranaman, são realizados nas terras de posse comum, quer dizer, naqueles pedaços de terras que foram recuperadas em 2000 e em 2005 e que têm sido destinadas pela *comunidad indígena* para esses fins. O resto das terras de Tranaman, ou seja, aquelas provenientes dos *títulos de merced* estão como posse individual privada, depois de ter sido solicitada sua divisão em diferentes momentos ao longo dos últimos 100 anos.

De que modo opera o trabalho nas terras comunitárias? De acordo com os ciclos agrícolas, o grupo decide qual será o produto a ser semeado. O que tenho observado é que o mais frequente é a presença de trigo, batata, grama para elaboração de fardos para alimentar os animais na temporada de inverno e, em certas ocasiões, a decisão tem sido deixar descansar as terras para uma próxima temporada com a finalidade de não esgotar seu rendimento.

A eleição e a decisão do que será feito acontecem sempre no espaço das reuniões da *comunidad indígena*, contudo, existem conversações sobre o tema também no nível familiar que serão relevantes para dar argumentos que orientem a decisão dos sócios. Os elementos que pesam na hora da decisão passam, em primeiro lugar, pelo que cada família tem plantado nos terrenos familiares, pela qualidade da semente de que dispõem, pelos resultados da colheita na temporada anterior e, em alguns casos, também pela orientação técnica de profissionais da área agrícola e pela existência de algum projeto governamental que, de acordo com os interesses do mercado, privilegie algum tipo especial de cultivo para esse ano em particular.

Porém, parece-me importante chamar a atenção para a ideia de que a decisão está orientada, em primeiro lugar, pela experiência prévia das famílias e pela lógica que privilegia a noção de diversidade dos cultivos, já que se as famílias têm batata em seus terrenos, optarão por um cultivo diferente nas terras comunitárias. Desse modo, garantem não duplicar os produtos, e sim ampliar sua gama para conseguir passar o ano sem faltas, isto é, sem ter que comprar nos mercados locais o produto faltante. Uma vez que este ponto tiver sido decidido, deve ser definida a data em que se realizarão os trabalhos. Segundo o observado, a data está habitualmente marcada tanto pelo tempo do ciclo agrícola quanto por fatores climáticos, assim como também pela disposição de maquinaria agrícola para executar os trabalhos³⁸.

³⁸Esse ponto é menos complicado, hoje, devido ao fato de que a comunidade conseguiu comprar maquinaria de primeira tecnologia para os trabalhos agrícolas com recursos provenientes de um programa gubernamental. Desse modo, eles têm à sua disposição máquinas agrícolas e outros acessórios específicos para a realização das tarefas no campo. Antes disso, eles deviam combinar com outras comunidades ou com particulares a contratação do aluguel de maquinaria e de um motorista por horas e por dias para realizar o plantio ou a colheita.



O presidente da *comunidad indígena* observa curioso a máquina agrícola adquirida na época, por meio de um projeto governamental.

Uma vez decidida a data, vem a distribuição das tarefas. É bom ressaltar, neste ponto, que toda essa discussão é guiada pelo presidente da diretoria, quem vai matizando com as intervenções, visões e comentários da assembleia presente.

A duração dos trabalhos coletivos é de dois a três dias para uma extensão de dois hectares, aproximadamente. Durante esses dias, o ritmo de vida das pessoas e suas famílias se vê alterado. Na verdade, a dinâmica de Tranaman muda, pois se suspendem, momentaneamente, as atividades da ordem familiar para colocar em primeiro lugar o trabalho do coletivo.

É um espaço de festividade social ampliada, no qual, além do trabalho propriamente dito, se conjuga o encontro social. Cada sócio, pagando uma quota para a compra de carne – que será o prato forte da comida durante esses dias –, tem a possibilidade de convidar uma pessoa mais da sua família, independentemente de que esta seja ou não-sócia da *comunidad legal*.

As tarefas nos trabalhos coletivos implicam a responsabilidade tanto de homens como de mulheres. Como acontece também por ocasião da celebração do *ngillatun*, as pessoas têm que se transladar até as terras

comunitárias que vão ser semeadas ou já prontas para a colheita. Esse é ponto de encontro durante o tempo que durarem os trabalhos. O lugar é preparado de forma que alguns bancos e mesas fiquem à sombra, como o fogo de chão, onde se preparam os alimentos.

A distribuição das tarefas feitas durante as reuniões está bem demarcada. Os homens devem se encarregar dos trabalhos agrícolas, e as mulheres estarão a cargo de preparar a comida.



Fotografia tirada em 2005. Algumas mulheres da *comunidad indígena* troçam a carne para o preparo da comida das pessoas que participam da colheita de trigo nas terras comunitárias.

É uma exigência da *comunidad indígena* que todas as pessoas envolvidas³⁹ na semeadura ou na colheita (segundo corresponder)

³⁹Falo de pessoas envolvidas nos trabalhos, pois pode acontecer que nem todos os sócios da *comunidad indígena* tenham decidido formar parte das tarefas agrícolas nas terras comunitárias. Explico-me. Realizar um plantio de qualquer alimento que for implica para os sócios e suas famílias um investimento em dinheiro, trabalho e produtos que não é pequeno. Geralmente, a diretoria, baseada em certos cálculos, define uma taxa com que cada sócio deve contribuir. Esse dinheiro é destinado ao pagamento do motorista da maquinaria, à compra de sementes e de fertilizantes para cuidar da semeadura e para comprar um ou dois animais, dos quais se obterá a carne da comida que será consumida durante os dias de trabalho. Ouvi de parte de várias pessoas que, às vezes, essa taxa é alta para as condições de uma família. Nesse caso, algumas

devem estar presentes no lugar durante o tempo dos trabalhos e ajudar nas tarefas. De fato, o secretário da *comunidad indígena* deve fazer registro de quem participou e quem não, quer dizer, de quem veio colaborar nos trabalhos e quem não. Essa medida é conhecida pelos *comuneros* (membros da *comunidad indígena*) e, muitas vezes, eles fazem um lembrete ao secretário para que não se esqueça de deixá-los presentes na atividade.

Segundo observei, trata-se de um mecanismo em uso faz um tempo, mas que, pelo menos nos últimos dois anos, vem se acentuando, e sua aplicação está sendo cada vez mais rigorosa. Não se trata apenas do fato de o secretário regulamentar, através do registro, a assistência aos trabalhos coletivos. Essa prática nos indica algumas questões interessantes de serem pensadas. De um lado, tem a ver com uma medida que é aplicada aos sócios da *comunidad legal* e que se une a um conjunto de outros mecanismos (que apresento em breve) mais ou menos do mesmo tipo, que chamam a atenção pela sua aparente tendência controladora de parte da *comunidad legal* em relação à ação dos sujeitos. Ela constitui e faz parte da regulamentação interna que a *comunidad indígena* criou na prática, ao longo do tempo, e que, embora não esteja inscrita ou registrada num regimento, é reconhecida pelos integrantes da *comunidad legal*.

De outro lado, o registro de assistência tem como consequência que quem não aparecer e participar dos trabalhos receberá uma sanção por parte da diretoria. Nesses casos, o ato de desaprovação ocasionará que, no momento em que a *comunidad indígena* fizer a distribuição da colheita, a pessoa que se ausentou dos trabalhos receberá um número menor ou quantidade inferior da produção. De alguma forma, a premissa que opera é que, se a pessoa trabalhou menos, deve também receber menos, ou seja, ganhar em proporção ao investimento do trabalho que fez. Em termos práticos e concretos, se o total da colheita nas terras comunitárias foi de 100 sacos de trigo e participaram dos trabalhos 50 sócios, cada um deve receber dois sacos. No entanto, se a pessoa não se apresentou de maneira regular na colaboração das tarefas, receberá menos, um saco ou meio saco, dependendo do tempo real destinado ao trabalho e da avaliação da diretoria.

Isso é sempre tema de conversa e discussão entre os sócios no momento de realização dos trabalhos e depois deles. Todos devem ter

peças optam por não participar, nessa ocasião, dos trabalhos que implica a colheita ou a sementeira, ficando em aberto a possibilidade de participar num próximo ciclo agrícola.

mais ou menos as mesmas responsabilidades. Dito em outras palavras: é necessário que os trabalhos e os frutos que dele se obtenham sejam distribuídos conforme o envolvimento do sócio nas atividades que o trabalho coletivo implica, e na concepção das pessoas essa distribuição deveria ser igual para todos.

Quando uma pessoa da *comunidad legal*, comprometida com os trabalhos coletivos, tem consciência de que, por outros compromissos adquiridos, não poderá participar desses trabalhos, pode enviar um substituto, uma pessoa que possa assumir as tarefas nos trabalhos da *comunidad indígena*. Geralmente, essa pessoa é um parente, filho, neto, sobrinho, esposo ou alguém com que a pessoa e sua família mantinha relações sociais ou econômicas anteriores. Constatei, neste último caso, que, dependendo do grau de proximidade da relação, a pessoa pode pedir um pagamento, e esse pagamento pode ser em dinheiro, mas, ao se tratar de colheita ou semeadura, o que prevalece é a troca do trabalho pela troca do produto. O parente também recebe algo em troca, porém, o sentido da troca, nesse caso, é diferente, pois a medida do pagamento pode não ter relação com o tempo e os esforços investidos na realização das tarefas. No caso de não haver parentesco entre as pessoas, deve existir uma equivalência ou uma proporção entre o trabalho realizado e o recebido como pagamento.

É relevante destacar que essa prática funciona, também, para outro tipo de atividades organizadas pela *comunidad legal*. Algumas são as próprias reuniões mensais e extraordinárias. Observei que sempre existe uma grande preocupação, assim como interesse dos sócios, por assistir a esta atividade. Com chuva e com frio, sob 30 graus de calor, caminhando vários quilômetros, às vezes com muita dificuldade, em especial as pessoas mais velhas, mesmo assim, sob essas condicionantes, os sócios e as sócias fazem o esforço por cumprir o compromisso de estar presentes e participar ativamente das reuniões. O que os motiva? Parecia-me simplório demais pensar que fossem os benefícios e dividendos econômicos que podem receber da sua inclusão na *comunidad legal* o que os fez se inscrever como sócio e que os faz participar sistematicamente das atividades, que, diga-se de passagem, não são poucas.

Como indicado, observei que a diretoria tem um registro de assistência dos *comuneros* nas reuniões. Quando eu quis indagar sobre estas questões tanto às lideranças quanto aos sócios da *comunidad legal*, percebi que existia todo um esquema montado para regulamentar a continuidade e a regularidade da participação das pessoas nas atividades da *comunidad indígena*. Reitero, quem quisesse ser parte da *comunidad*

indígena devia, de alguma forma, estar permanentemente lutando por manter seu lugar, em outras palavras, construindo sua categoria de sócio através da realização de certas atividades. Ser sócio não é, nesse sentido, uma qualidade fixa que se ganha e se mantém. Ser parte da *comunidad legal* requer também ser alimentado com o cumprimento de certas exigências que outorgam sentido e projeção à organização.

Situações que os sócios iam relatando davam conta da existência de um conjunto de medidas, normas, regras e condicionantes bastante exigentes. Faltar ou se ausentar das reuniões da *comunidad legal* não é permitido pela diretoria, e, dependendo da quantidade de vezes que uma pessoa não assiste, é punida com o pagamento de uma multa. Da mesma forma, a normativa indica que pode ficar de fora dos benefícios que chegam através de projetos produtivos do governo local quem não participar regularmente das atividades organizadas no âmbito da *comunidad indígena*. No entanto, algumas estratégias e certos arranjos têm sido criados pelos sócios para contornar essa e outras medidas. Como no caso dos trabalhos coletivos, é possível ter um substituto quando um sócio ativo não pode estar presente no dia da reunião.

É comum, em especial entre aquelas pessoas que não são residentes em Tranaman, pedir para algum parente representá-las nos encontros. O curioso dessa medida, para os fins de nossa pesquisa, é que esse parente que age como o substituto não é sócio da *comunidad legal*, porém, acaba “participando” ou virando sócio dos espaços das reuniões e, provavelmente, de outros eventos que a *comunidad legal* demandar. Assim, o grupo que compõe a própria *comunidad legal* consegue permear suas fronteiras e fazer ingressar por uma via alternativa aqueles que compõem a unidade mais ampla da *comunidad cosmográfica*.

Nas palavras de alguns dos sócios, na eventualidade de se ausentar três vezes seguidas e não ter se justificado perante a diretoria, a pessoa pode até ser expulsa para sempre da *comunidad legal*. No tempo em que estive em Tranaman, não soube de ninguém que tivesse passado por essa situação, mas, sim, escutei reclamações por causa das cobranças de multas e, ao mesmo tempo, ouvi referências ao conjunto de medidas que, para minha estranheza, não expressavam desconformidade, ao contrário, algumas pessoas pareciam justificar, compartilhar e avaliar positivamente esse fato. Nesse cenário, como pensar nos caminhos que vem sendo traçados em termos das novas maneiras de se relacionar geradas a partir do vínculo com a *comunidad legal*? O que esta por trás desse conjunto de medidas?

3.9 A comunidade nas negociações com a empresa florestal

Um último cenário importante de descrever, para melhor compreender as dinâmicas de funcionamento da *comunidad legal*, diz respeito a uma situação que tem acompanhado a história das famílias de Tranaman e da qual fui testemunha enquanto realizava o trabalho de campo.

Ela tem sua raiz no ano 2005, época em que Tranaman concretizou a recuperação da fazenda Rapahue, para o qual a *comunidad indígena* teve que conseguir um acordo com a dona das terras nesse momento, a empresa florestal Millalemu. Coincidentemente, nessa época me encontrava desenvolvendo a pesquisa de campo do mestrado. Lembro que esse era um momento histórico e simbólico de especial relevância para as famílias de Tranaman. Depois de vários anos, eles haviam conseguido que a Conadi, através do Fondo de Tierras y Agua Indígenas– FTAI, aprovasse um orçamento para a compra de 356 hectares da Florestal Millalemu, terreno vizinho a Tranaman, cujas terras eram reconhecidas e demandadas ao Estado pela *comunidad indígena* como parte do território ancestral usurpado ao longo da história.

O processo de materialização da compra demorou um tempo, que excedia o período habitual de espera desde o momento em que se aprova o orçamento, a *comunidad indígena* decide o terreno a comprar e se chega a um acordo de compra e venda com o dono das terras. No caso, o entrave estava em que, aproximadamente, 230 hectares das 356 estavam plantadas com espécies de *pinus radiata* de diferentes idades, algumas, a maioria, com 11, outros com 16, e uns poucos com 25 anos. Segundo a lógica da empresa, constituía uma perda para a empresa deixar para as famílias de Tranaman os hectares com árvores de 11 anos, propondo para eles um acordo de aluguel. Quer dizer, a empresa vendia os 356 hectares, porém, no caso da extensão com as árvores, solicitava aos novos donos dos terrenos – a *comunidad indígena* – um aluguel que lhes permitisse ficar com os pinus naquele espaço até estes estarem aptos e prontos para serem explorados. Isto, estimativamente, aconteceria dentro de dez anos.

Durante todo esse período, seria a *comunidad indígena* quem alugaria para a empresa, e era justamente nessa relação que as dificuldades apareciam, e os desacordos se manifestavam. Por quê? Basicamente, porque, na prática, a empresa continuaria fazendo uso do espaço e porque a *comunidad indígena* na realidade não se tornava plenamente dona e autônoma para dispor das terras da fazenda.

As negociações entre a *comunidad indígena*, a empresa e a própria Conadi se prolongaram durante vários meses na época (2004-

2005), dado que a empresa não aceitava as condições da *comunidad indígena*, e a Conadi, administrativamente, estava impedida de comprar os pinus da fazenda. O ponto crítico, no momento, era, então, definir os acordos do contrato de aluguel. Esse aspecto tinha e tem grande importância na situação atual da *comunidad legal* e concentra o gérmen dos conflitos e negociações entre ambas as partes, hoje, depois de sete anos.

Na época, a *comunidad indígena* sofreu pressões para compradas terras, pois não era atraente a oferta que a empresa lhes oferecia e que a Conadi validava. Se a *comunidad indígena* não aceitasse essas condições, perderiam a opção de compra, o que fez com que eles assinassem o contrato numa situação complexa, de pressão extrema. O desejo por concretizar uma história de luta os levou a não reparar em muitos detalhes do contrato, que, no momento atual de conflito e negociações, aparecem como evidentes para eles.

Em abril de 2012, a empresa florestal Masisa, nova dona dos pinus localizados nas terras da comunidade Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman⁴⁰, se adiantando ao prognosticado no contrato de aluguel assinado em 2005, iniciou a exploração dos 230 hectares de pinus. Foram diversas as versões que consegui recolher para entender o início antecipado dos trabalhos de exploração da plantação, que podem ser resumidas em duas ideias.

A primeira delas indica que a empresa teria decidido apressar os trabalhos de exploração da plantação pelo clima de incerteza que se vive na região, devido aos inúmeros atentados incendiários registrados em fazendas florestais atribuídos a *comuneros* mapuches sem ser em quase o 95% dos casos comprovada tal acusação. Nesse caso, com o início antecipado dos trabalhos, a empresa colocava em resguardo sua produção madeireira de possíveis ataques incendiários. Por outro lado, existe a tese de que teria sido a própria *comunidad indígena* que teria solicitado à empresa avançar nos trabalhos de exploração por se registrar uma demanda crescente por parte dos sócios da *comunidad legal* e suas famílias de ampliação e acesso a terras com fins diferentes do ramo florestal. Parece-me que, na decisão final, existe um pouco de ambos os interesses que, conjugados, marcaram o início dos trabalhos na fazenda Rapahue em abril de 2012.

⁴⁰Em maio de 2005, se registrou a fusão da sociedade florestal Millalemu S. A., pertencente ao grupo Terranova, com Masisa S. A. Também se aprovou a mudança de nome das companhias fusionadas para Masisa S.A.

Eu creio que ninguém imaginou as consequências dessa decisão. A empresa começou os trabalhos para o qual ela teve que ingressar no espaço territorial de Tranaman com maquinaria pesada responsável por realizar as atividades de exploração da madeira de maneira totalmente mecanizada. Por sua vez, as famílias de Tranaman e a diretoria da *comunidad indígena* perceberam só com o início das tarefas a grande alteração que esse tipo de trabalhos ocasionaria no dia a dia da vida em Tranaman. Caminhões e maquinarias enormes geraram a destruição das estradas e caminhos pelos quais as pessoas transitam habitualmente. Aquelas casas mais próximas do lugar onde se instalou o acampamento florestal e onde se localizam as plantações a serem exploradas tiveram que começar a conviver com o forte e desagradável barulho das máquinas, assim como tiveram que se acostumar com vibrações da terra pela queda das árvores e pela movimentação das máquinas.



Estrada interna da fazenda florestal Rapahue construída pela empresa na época em que inciou a exploração dos pinus. Na beira da estrada pode-se apreciar parte da plantação já explorada, pronta para ser tirada do lugar e vendida.

Uma sensação similar a um tremor era observada pelas famílias ocupantes das casas mais próximas do local de realização dos trabalhos. O novo cenário de alterações do espaço habitado pelas famílias em Tranaman, impensado, no começo, pelas pessoas, a tomada de consciência das consequências que tudo aquilo teria para eles, por um lado, e por outro, dos grandes lucros que a empresa obteria depois da exploração e venda da madeira, os levou a pensar e solicitar à Masisa uma porcentagem dos lucros da exploração da plantação de pinus para a *comunidad indígena*.



Abril de 2012. Estrada de ingresso principal a Tranaman. O tráfego de carros, camionetes e caminhões aumentou consideravelmente com o início das tarefas de exploração dos pinus por parte da empresa florestal Masisa. A presença de caminhões circulando nas terras de Tranaman é uma situação incomum para as famílias que habitam nesse território.

O raciocínio e os argumentos levantados pelos sócios indicavam que eles tinham garantido, todos esses oito anos, a segurança da plantação, evitando o roubo de lenha, os incêndios intencionais ou o corte de algumas árvores. De outro lado, na perspectiva local, a empresa tinha responsabilidade pela deterioração progressiva da paisagem social,

natural e cultural do lugar, entre outras coisas pela seca das fontes naturais de água –os *menoko*, por ter acabado com as plantas medicinais que cresciam no lugar até antes de esse tipo de espécies existir, e por ter invadido o universo espiritual e as forças sobrenaturais habitantes desse espaço.

As discussões, definições e a construção de decisões começaram a se orquestrar, também, no espaço possibilitado pelas reuniões da *comunidad legal*, o que tem seu fundamento no fato de que é a *comunidad legal* a dona das terras que compõem a fazenda Rapahue, assim como também é entre ela e Masisa que está assinado o contrato de aluguel. Esse documento estipula, em grandes linhas, o prazo de vigência do contrato, o valor anual a ser pago à *comunidad indígena* pelo aluguel, a data de pagamento, algumas regulamentações e restrições em torno do uso da plantação, sua lenha e madeira em geral, a possibilidade de avançar na exploração, entre outros pontos.

Durante a época que eu relato, começou a circular entre as famílias a ideia de que a empresa tinha o dever de pagar para a *comunidad indígena* – além do aluguel anual – os anos de cuidados que ela teve grátis durante o tempo em que a plantação de pinus permaneceu nas terras recuperadas. Segundo as falas das pessoas com as que eu comentei sobre o assunto, a *comunidad indígena* tinha protegido a plantação de possíveis atentados, tinha respeitado totalmente a indicação de não cortar nenhuma árvore, tinha ficado de olho na entrada de pessoas estranhas, tinha se privado por anos de destinar essas terras a outro uso, seja agrícola, seja residencial na conformação de novas famílias, e assim por diante.

O tema da empresa era também tópico obrigatório nas conversas intra e interfamiliares. Contudo, os momentos de fechar acordos sempre foram nas reuniões da *comunidad legal*. A diretoria, naquele período, incrementou consideravelmente suas atividades. Muitas vezes em que tentei entrar em contato com o presidente da *comunidad legal* ou com alguns dos demais integrantes da diretoria, encontrei-os em reuniões com representantes da empresa, com autoridades da Conadi, em reuniões internas ou com os integrantes da comissão mapuche que tinha se formado para enfrentar da melhor maneira a negociação com a Masisa.

A negociação com a empresa não era assunto simples. A *comunidad legal*, nas suas próprias palavras, estava numa posição de desvantagem em relação à empresa, porque o contrato não os ajudava em seus propósitos, dado que não se estipulava nada em relação à indenização/compensação da empresa pelos distúrbios causados no

território e pelo respeito e cuidado que os sócios da *comunidad indígena* tiveram com bens que, a rigor, não lhes pertenciam e não eram da sua responsabilidade. O clima entre os sócios era de incerteza, mas, ao mesmo tempo, de confiança em que conseguiriam seus propósitos. Havia, também, algo de confusão sobre até onde poderia ir a petição da *comunidad indígena* e o caráter ou conteúdo dela, se pensarmos sobre a negociação com a empresa.

Ouvi algumas das opções que se vislumbraram no início do conflito. Uma delas era pedir para a empresa deixar, do total dos hectares plantados, cinco hectares de pinus para que os próprios sócios fizessem a exploração; outra das ideias apontava para uma quantia em dinheiro equivalente a um milhão de pesos chilenos (R\$4.000) por sócio inscrito na *comunidad legal*, e outra alternativa que escutei era a solicitação do 5% do total da madeira explorada pela empresa. Depois, ouvi também que tudo isso era pouco, se considerados os lucros que a empresa teria após a exploração da fazenda Rapahue, cujas terras pertenciam à *comunidad indígena*.

Houve, no decorrer dos dias, algumas reuniões entre as partes envolvidas, reflexões mais aprofundadas entre os sócios da *comunidad indígena*, ponderações do que seria solicitado, troca de ideias e debates bastante acurados que levaram a *comunidad legal* a tornar oficial, mediante um documento escrito, o requerimento à sociedade florestal Masisa. O documento levou vários encontros para ser definido, precisado e escrito. O *modus operandis* envolveu todos os sócios, mas, especialmente, a diretoria e a comissão formada para apoiar o trabalho das lideranças nas relações e comunicações com os representantes da empresa.

De fato, as pessoas que foram chamadas e escolhidas para fazer parte da comissão correspondem às mesmas famílias – Millao e Mulato Llao – que têm ocupado lugar de destaque na liderança dos protocolos das atividades que compõem o contexto para a realização do *ngillatun* que têm orientado, como relatei antes, os processos de avaliação de solicitações de ingresso de novos sócios na *comunidad indígena*. Trata-se de um grupo de pessoas que, sendo sócias da *comunidad indígena*, não ocupam cargos formais na diretoria, mas que são validadas e reconhecidas pelo domínio do conhecimento tradicional mapuche, que é valorizado na hora de tomar decisões que envolvem a vida futura das pessoas de Tranaman, tanto dos formalmente inscritos na *comunidad indígena* como daqueles que fazem parte da *comunidad cosmográfica*.

O que gostaria de sugerir é que o esquema no qual, de um lado, se situa a *comunidad legal* ou *comunidad indígena*, preocupada pelos tópicos

que têm a ver com a vida moderna, ocidental, não indígena, com as relações com o Estado e a sociedade chilena e, de outro lado, a *comunidad cosmográfica* ou, nos termos mapuches, o *lof*, com seu mundo de conhecimento e comportamento mapuche definido por eles como tradicional, não ajudava a entender o momento vivido em Tranaman. Gostaria de enfatizar que o assunto é muito mais complexo do que isso.

No decorrer do capítulo, argumentei que os mapuche de Tranaman adotaram a figura da *comunidad indígena*, adaptando-a aos seus próprios interesses, projetos, sonhos e motivações. Um exemplo disso é constituído pelo modo em que o conflito e a negociação com a empresa Masisa foram abordados pela *comunidad indígena*. O documento elaborado pela diretoria, em conjunto com o conselho mapuche de Tranaman, apresenta a solicitação de lesã empresa, colocando em destaque argumentações sobre a longa história de ocupação e de relação com esse território, pontuando os relatos das usurpações e recuperações do território mapuche ancestral, reivindicando e valorizando os espaços e seres sagrados habitantes do lugar, utilizando como bandeira de luta os direitos garantidos aos povos indígenas pela Convenção 169 da OIT e pela legislação indígena atual, quadro que, finalmente, levou a *comunidad indígena* a solicitar o abandono da empresa das suas terras e a paralisação das obras de exploração florestal até conseguir um acordo considerado justo para eles.

Quando eu saí do campo, o conflito com a empresa florestal continuava sem ser resolvido, porém, a *comunidad indígena* tinha se articulado na geração de estratégias, neste caso, para resguardar o espaço da fazenda Rapahue, isto é, para evitar o ingresso de pessoas alheias a Tranaman e, dessa forma, impedir qualquer tipo de roubo ou outras ações que, posteriormente, pudessem ser atribuídas aos sócios.

Fui testemunha da preocupação e dos esforços dos sócios em termos de gerar mecanismos para o cuidado das terras com o pinus após a expulsão e proibição da empresa do território. Montaram-se vigilâncias diurnas e noturnas assumidas pelos sócios da *comunidad indígena*. Fui testemunha, também, da organização de duplas masculinas no período da noite e femininas durante o dia, encarregadas de proibir o ingresso de qualquer pessoa externa no território e de resguardar o lugar fazendo rondas pelos hectares com os pinus.

Paralelamente, a diretoria e o conselho mapuche continuaram aperfeiçoando sua solicitação à empresa e negociando com ela. O que pude perceber, no transcorrer desses três a quatro meses desde que a *comunidad indígena* decidiu solicitar a paralisação dos trabalhos e a

expulsão das maquinarias e trabalhadores da empresa da fazenda Rapahue, foi uma articulação de ideias, estratégias, história, memória, pessoas, chefias, em suma,diversas forças unidas para um fim comum, concretizado no ato simbólico promovido pela *comunidad indígena* de se movimentar do local das reuniões dos sócios, numa longa caminhada, na chuva, até as terras ancestrais recuperadas da fazenda Rapahue e, em conjunto, solicitar o abandono da empresa das suas terras. De alguma forma, a *comunidad indígena* realizou uma abertura e expandiu suas fronteiras não só em termos de unir todas as forças: a dos sócios e as dos não-sócios. Expandiu-se,ao mesmo tempo, em termos das preocupações e projeções, incluindo questões que envolvem não somente as formalidades estabelecidas pela lei para a *comunidad indígena* como a organização definida para os mapuche, mas atinge os destinos e a reprodução da *comunidad cosmográfica*.

Parece-me interessante não perder de vista que o conceito de “*comunidad*”, como observado na revisão das legislações indígenas ao longo da história,é uma categoria externa à organização sociocultural mapuche. Trata-se, muito mais, do modo que os espanhóis, primeiro, e o Estado chileno, depois, entenderam e interpretaram como era o modo de organização tradicional mapuche, visto como um modo comunitário, coletivo, comum, equiparável a um grupo homogêneo indiferenciado internamente, desconhecendo no fundo, “[...] a configuração baseada no parentesco de acordo com uma definição própria das relações de parentesco as quais se constituíam a partir de grupos unilineares conformados com base na descendência patrilinear” (VIDAL, 1999, p. 72, tradução nossa). Assim, surgiu a ideia, hoje tão estendida e internalizada, de que os mapuche vivem em “*comunidad*” e que, me parece, é também a ideia que está na base da legislação indígena vigente e na criação da figura da *comunidad indígena*.

Agora, não se pode desconhecer que os mapuche, através do tempo, se apropriaram da categoria de *comunidade* a adotaram e adaptaram como modo de organização próprio, porém,com uma série de inovações, nuances e matizes como os que relatei até agora. A *comunidad indígena* e a *comunidad cosmográfica*, mais do que esferas organizacionais diferentes, são modos de se relacionar que podem se articular. Esferas que se encontram e que compartilham espaços comuns, cujas fronteiras são difusas, porosas e permeáveis. Muito mais do que esferas construídas em antítese pelos sujeitos, constituem campos que operam em articulação, não sem disputas e conflitos.

Seria ilusório pensar que a legislação indígena vigente e a constituição massiva de *comunidades indígenas* no sul do Chile

acabariam com a história organizacional mapuche. Todos esses aparelhos legais criados pelo Estado ao logo do tempo, numa tentativa de construir referentes que lhes permitissem impor mecanismos de controle do mundo mapuche –como vimos neste capítulo– e, em particular, para o caso que aqui nos preocupa, têm sido assumidos pelos diferentes grupos de mapuche como um modo de entender e entrar na lógica do branco, de conhecer e dominar sua linguagem, de manejar códigos de negociação para continuar com seus próprios projetos de vida.

Esse processo, como eu tenho observado, não tem sido um processo tranquilo, pois não pode se desconhecer que a política do Estado foi e continua sendo violentadora das formas de organização próprias deste povo, e nesse percurso não são poucos os que têm ficado no caminho. Contudo, é interesse desta pesquisa destacar como é que essa grande maioria mapuche “[...] tem sido capaz de desenvolver estratégias políticas, econômicas e sociais que lhe permitiram fugir dos mecanismos de sujeição política, exploração econômica e dominação social, próprias do contexto colonial” (BOCCARA, 2009, p. 24-25, tradução nossa) ou, nos termos de Fonseca, “[...] onde as assimetrias de poder [entre os agentes de intervenção e suas populações-alvo] não obscurecem a possível criatividade dos subalternos” (FONSECA, 2010, p. 138).

CAPÍTULO 4 - A *comunidad indígenana* realização *ongillatun*

Não há dúvida de que, no campo da Antropologia, os fenômenos rituais têm suscitado inúmeros interesses ao longo da história. Esses fenômenos são tratados a partir de diversos enfoques e aproximações teóricas. Muitos rituais, inclusive hoje, continuam a ser matéria de preocupação para os antropólogos. Entretanto, a forma e a relevância dadas a estes fenômenos não são as mesmas produzidas pelos moldes antropológicos tradicionais. Sem dúvida, não se podem descartar as contribuições oferecidas por autores como Frazer, Morgan, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, pois, ao colocar esse evento como objeto e matéria da Antropologia, terminaram por levantar um conjunto relevante de questões para reflexão antropológica atual, “[...] desde traços delimitadores com base biológica até valores funcionais, formas semióticas, simbólicas e lingüísticas, rejeição de características totalizadoras, rejeição de todas as categorias gerais e insistência em propor que o ponto de partida devem ser a experiência e a categoria indígena” (KELLY e KAPLAN, 1990, p. 120. tradução nossa).

Segundo a análise destes autores, as definições oferecidas compartilham a premissa de representar os rituais como antigos e imutáveis, sendo relacionados a noções de “tradição” e “sagrado”, quer dizer, atrelados a estruturas que são, geralmente, pensadas como estanques. Como retrata Leach em relação ao peso outorgado às interpretações do equilíbrio nos estudos sobre ritual em populações indígenas, “[...] os autores escrevem como se os trobrianders, os tikopias, os nuers fossem o que são agora e para sempre” (LEACH, 1995, p.71).

Hoje, essas premissas podem ser revistas e reformuladas. Para estes efeitos, a reflexão geral – das sociedades indígenas – e a particular – o ritual – estão orientadas por ideias que aparecem nos trabalhos sobre populações indígenas no Brasil, principalmente aqueles que, com um olhar renovado dos estudos sobre “[...] contato interétnico e a consciência histórica dessas sociedades, focalizam de maneira privilegiada sua criatividade simbólica e política, bem como a complexa dialética entre transformação e reprodução, entre convenção e invenção

mobilizada em seus projetos de continuidade social e cultural” (ALBERT, 2002, p. 9).

Algumas referências sobre esta forma de aproximação da realidade indígena, tenho encontrado em estudos sobre os mapuche de autores chilenos como José Bengoa (1992), Ricardo Salas (1995) e Roberto Morales (2000).

Em um artigo de 1992 intitulado “Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche”, Bengoa destaca como, no contexto social e cultural atual, o papel da *machi* tem sido reconfigurado. Ressalta o surgimento de seu papel ou função social como “guardiã do bem-estar do povo”, figura representativa e inspiradora da “resistência étnica”.

Numa análise muito interessante, o autor ressalta em que o discurso da *machi*, em geral e, em particular, no *ngillatun*, é um discurso de conservação. Os anúncios feitos por ela, assinala o autor, frequentemente apontam para “[...] catástrofes que virão sobre o povo, tais como secas na agricultura, pestes nos animais, chuvas torrenciais ou cataclismos sociais como divisões, brigas ou mortes” (BENGOA, 1992, p. 151, tradução nossa). O motivo destas calamidades é associado pela *machi* ao abandono dos costumes e da tradição. Mas, eis o inovador da sua perspectiva, ele observa que esses fatos podem ser revertidos no sacrifício ritual. Nele, a *machi* demonstra que “[...] é possível dobrar o sentido trágico da natureza e da história. Os sacrifícios implicam a emenda do rumo que tem assumido a comunidade, expresso numa vítima propiciatória: um cordeiro, um novilho ou um cavalo. Essa vítima deve ser sacrificada no mesmo rito” (*ibidem*).

O conjunto desta reflexão leva o autor a pensar no discurso da *machi* como um “discurso nativista” que se transforma, hoje, em

[...] ação política, programa de retorno ao mundo ancestral, base da ruptura com o mundo circundante, fundamento do protesto radical [...] É um discurso realista, conservador no sentido de apego à vida antiga e conhecida; é um discurso centrado na cultura e deixa em aberto os espaços da política, da tecnologia de outros âmbitos da vida, à livre eleição das pessoas. (BENGOA, 1992, p. 153-154, tradução nossa).

Isso permite ao autor entender, por exemplo, “[...] por que os mapuche podem combinar com facilidade a manutenção das suas

tradições com a assunção de posições políticas chilenas, participação em partidos políticos – da esquerda ou da direita – e sustentar essas ideologias sem contradição com suas posições étnicas” (BENGOA, 1992, p. 153, tradução nossa). Mesmo não concordando plenamente com esta última afirmação (conheço muitas situações de contradições fortes, por exemplo, entre posições étnicas e vinculações a trabalhos em organismos públicos, empregos em empresas florestais ou participações religiosas evangélicas que acarretam não poucos questionamentos pessoais e confrontos intra-étnicos), destaco a contribuição do autor na sua tentativa de situar a análise no marco das ações que os mapuche seguem ao travar relações com atores de uma cultura diferente.

Preocupado, também, pelas relações tanto atuais como futuras estabelecidas entre duas sociedades assimétricas – a mapuche e a chilena –, Ricardo Salas (1995) dá pistas para seguir uma análise que procura compreender os processos de recriação dos conteúdos ancestrais seguidos pelos mapuche no âmbito do discurso e da prática religiosa no desenvolvimento de novas formas culturais. Ele chama a atenção sobre a “[...] falta de uma atividade hermenêutica que recolha os diversos pontos de vista sobre o contato entre essas duas culturas” (SALAS, 1995, p. 142, tradução nossa), que possibilitem a compreensão destes complexos caminhos. Na verdade, o trabalho de Salas focaliza os processos de invenção religiosa como uma forma de ressignificação de elementos culturais estrangeiros, e neste sentido se aproxima de muitas das abordagens apresentadas na coletânea *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico* (2002), referência desta dissertação.

A perspectiva adotada no trabalho de Salas é coincidente com a forma que pretendo imprimir à análise do *ngillatun*, e penso que ajuda a reforçar a ideia de que “[...] o ritual não trata só de lembrar na língua vernácula ao modo dos antigos uma relação com as forças sobrenaturais, mas busca reformular alguns dos aspectos que procuram responder aos desafios que implica manter a identidade cultural das comunidades” (SALAS, 1995, p. 150, tradução nossa).

Ainda acrescenta que o universo religioso mapuche não pode ser entendido como uma “[...] rede simbólica e ritual fossilizada que não teria a capacidade para assumir as grandes transformações sociais, culturais e religiosas que o afeta desde o início da invasão do seu território até nossos dias” (SALAS, 1995, p. 153, tradução nossa). Muito pelo contrário, Salas formula que a análise permite, hoje, pensar

[...] nos processos e dinamismos religiosos que vivem as comunidades mapuches a partir da idéia de re-interpretação que tenta responder não só aos desafios que a evangelização tem lhes colocado há vários séculos, mas ultimamente aos processos de modernização que vive a sociedade chilena e que repercute fortemente ao interior das comunidades mapuches. (*ibidem*).

Na sua tese de doutorado em Antropologia Social intitulada *Sonhos: âncoras do poder. O significado dos sonhos nas políticas dos mapuche contemporâneos no Chile*, o antropólogo chileno Roberto Morales desenvolve a ideia de que os sonhos no contexto cultural mapuche orientam, guiam e até determinam as decisões e formas de participação política deste grupo nos diferentes níveis e espaços de interação societária, seja no plano da própria sociedade, seja no cenário da sociedade chilena.

O autor dedica parte da sua reflexão à ritualização das relações sociais sob a premissa de que elas constituem um dos fundamentos do poder. Desta forma, como muitos dos pesquisadores até aqui comentados, centra-se na análise da máxima expressão ritual para os mapuche – o *ngillatun*. Um dos aspectos tratados por Morales e que interessam a esta pesquisa tem relação com a dupla significância deste evento. Por um lado, não desconhece a relevância do ritual para os próprios mapuche, “[...] nele articulam-se vários âmbitos das relações entre os grupos: econômico, político, simbólico e de parentesco”, porém, ao mesmo tempo, acrescenta indicando que, hoje, o *ngillatun* “[...] manifesta uma mensagem orientada à sociedade chilena”, cuja intencionalidade é – nos casos por ele analisados – ser uma marca de oposição étnica e política (MORALES, 2000, p. 140-144, tradução nossa). Dito de outra forma, o ritual, em determinados casos, tem um papel político nas relações com os não mapuche. Foi isso o que o autor observou na motivação e realização de um *ngillatun* em 1996, ocasião na qual diversos grupos e organizações mapuche manifestaram, através da execução ritual, seu protesto pelo projeto de construção de uma hidrelétrica no território das comunidades mapuche-pewenche do Alto Bío-Bío.

São rituais politicamente motivados, nos diz Morales, que são dirigidos tanto às audiências indígenas como não indígenas. No caso específico que ele analisa, “[...] o *ngillatun* foi parte de uma estratégia na luta de algumas organizações e de algumas famílias mapuche

pewenche para proteger suas terras e tentar conseguir apoio externo diante da empresa Endesa”. O que acontece é o “[...] uso da cultura mapuche como mediador para a ação política” (*ibidem*).

Ao mesmo tempo, a perspectiva assumida por Morales mostra que o “[...] *ngillatun* é usado para projetar uma maneira de ser mapuche, uma imagem do que é ser mapuche” (MORALES, 2000, p. 147, tradução nossa). Segundo o autor, essa imagem representa um ponto de vista essencialista que dá conta de uma noção de cultura objetivante.

Evidenciam-se, assim, pontos de reflexão em comum ao situar o ritual em uma esfera para além do âmbito estritamente religioso onde os sujeitos mapuche, na atualidade, manipulam os usos do ritual a partir de fins que podem ser políticos, étnicos ou identitários.

Isso permite situar o autor dentro de uma abordagem que flexibiliza as possibilidades de análise do ritual, contribuindo para pensar nos processos de transformação das sociedades indígenas no mundo contemporâneo. Já não é mais possível desconhecer as estratégias realizadas pelos grupos mapuche, nas quais fazem uso de elementos tidos como tradicionais para atingir propósitos que transcendem o mundo indígena, envolvendo componentes que procuram colocá-los em uma posição política mais igualitária em termos de exigências, demandas e reivindicações, sem perder e, aliás, reforçando a sua especificidade cultural. Nesse sentido, a perspectiva de Morales consegue transmitir um olhar que questiona os estudos limitados exclusivamente à análise dos mapuche no contexto desta sociedade, dando lugar a uma reflexão do que os próprios mapuche definem como mapuche, mas que é usado por eles no contexto da sociedade não indígena. A partir desse marco, situa também uma abordagem do ritual.

Ao evitar a definição rígida do ritual, a relação entre ritos e outros eventos torna-se também flexível, em uma plasticidade engendrada pela situação etnográfica. Isto é, somente uma determinada cosmologia pode explicar por que, em certos contextos, mitos, ritos, tabus, proibições têm a capacidade de dizer e fazer coisas diferentes (PEIRANO, 2002, p. 26-27).

Trata-se de um olhar que recolhe como foco a complexidade sociocultural de que são parte hoje as sociedades indígenas, na qual confluem atores membros de tradições culturais diversas, nas quais a práxis ritual indígena acontece num cenário social ampliado e diverso,

quer dizer, não compete só a esta sociedade – a indígena –, muito pelo contrário, a sua realização, em muitos casos, envolve diferenciadamente a ação de mecanismos da sociedade não indígena, porém, sempre na busca da reprodução dos modelos de vida definidos como próprios. Como Tambiah afirma em entrevista, “[...] são estudos etnográficos de formas locais de vida, mas estão conectados à questão mais ampla da globalização e das distintas conseqüências da interação de influências globais e formas locais de vida” (TAMBLIAH, 1997, p. 217).

Considerando que não é tema de discussão teórica a condição ritual do *ngillatun*, ou seja, ele é inquestionavelmente um ritual, me parece de maior relevância discutir este evento num “campo político intersocietário”, campo que sem dúvida desafia a Antropologia a dinamizar suas teorias sobre ritual de tal forma que ele possa se desprender da visão que o vincula exclusivamente a questões religiosas e sagradas, passando a focalizar ritual como ação social representativa da cosmologia. Seguindo Tambiah, “se faz necessário um enfoque que consiga compreender os traços dinâmicos do ritual”. (TAMBLIAH, 1997, p 210).

Com efeito, este trabalho se orienta por uma mudança no foco de atenção, superando os estudos que tendem a questionar o fenômeno a partir da tradição científico-cultural do pesquisador, e somando-se aos estudos que partem dos próprios “atores” e efetuam um olhar contextualizado do fenômeno. Desta forma, o olhar aqui privilegiado procura transcender a dicotomia sagrado/profano, natural/sobrenatural. Assim, o fenômeno do ritual, que durante muito tempo foi pensado como restrito ao âmbito das crenças e da religião, começa a ser visto em suas múltiplas e complexas conexões, com problemáticas sociais e culturais mais amplas, vinculadas aos processos de lutas sociais, reivindicações ancestrais e definição das relações intersocietárias. A ênfase consiste em posicionar o rito numa esfera mais ampla, que pode ser a sociedade; ou melhor, a ação ritual estreitamente conectada com o mundo cotidiano e com as relações sociais. O relato de Turner para se referir à sua experiência de campo entre os ndembo, quando foi convidado pelo chefe de Ikelenge a assistir à execução de um ritual pertencente ao culto dos caçadores com armas de fogo, pode esclarecer a perspectiva aqui assumida. Ele afirma:

Durante essa execução, compreendi que ao menos um conjunto de atividades econômicas, a saber, a caça, dificilmente seria entendida sem a *aquisição* do idioma ritual pertencente à caça e que certas

regularidades observadas na análise dos dados numéricos, tais como genealogias da aldeia, recenseamentos e registros sobre sucessão nos cargos e na herança de propriedades, só se tornavam plenamente inteligíveis à luz de valores encarnados e expressos em símbolos nas cerimônias rituais. (TURNER, 1974, p. 21).

Com base nessas constatações, pode-se refletir sobre o sentido que o *ngillatun* adquire para a coletividade, quais as motivações que estão subjacentes e orientam a prática do ritual hoje e o que ele expressa, representa e significa para a sociedade mapuche contemporânea.

Observando o ritual, podemos encontrar a expressão das aspirações sociais e culturais dos grupos mapuche, assim como os caminhos e estratégias por eles desenhados para atingir essas aspirações. Em outras palavras, estes quadros se manifestam e se tornam claros por meio do ritual. É precisamente a procura pela reorganização do mundo o que constitui a essência do ritual. Ou melhor, é por intermédio da sua manifestação e da participação nele que os indivíduos, membros de uma coletividade, encontram a possibilidade de estabelecer e restabelecer a coerência social das relações. Em síntese, o enfoque desta pesquisa é o de processo ritual, entendido como um evento que permite pensar preocupações, conflitos, perturbações e aspirações que dizem respeito às sociedades. Isso significa pensar o ritual como uma das formas de exteriorização e reflexo dessas inquietações, e mesmo como uma estratégia sociocultural de enfrentá-las e de revertê-las.

Como anunciei na introdução desta tese, *ongillatun* é a cerimônia coletiva de maior relevância praticada pelos mapuche hoje. Ele é, também, um dos rituais mapuche que não têm perdido continuidade no tempo, quer dizer, ele é celebrado desde tempos imemoriais e, embora em alguns territórios se registrem ausências por alguns períodos, o que se observa é que ele é retomado, voltando a fazer parte do complexo ritual mapuche. Não deve se perder de vista que ele apresenta certas variantes na organização, dependendo da área territorial em que acontece. Falarei com maior propriedade do ritual em território *nagche*, por ser a área onde se localiza a *comunidad indígena* Woñotu Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman e, portanto, a área que melhor conheço.

Em condições normais, o *ngillatun* em Tranamana acontece ciclicamente uma vez por ano, na temporada de verão, entre os meses de dezembro e fevereiro, como parte da finalização e do início do ciclo de colheitas, em particular da colheita de trigo. Talvez por esse motivo várias pesquisas têm definido o *ngillatun* como um ritual agrícola,

porém, eu espero evidenciar, a partir dos dados que o campo proporcionou, como ele pode ser isso e muito mais.

No *Dicionário comentado mapuche-espanhol*, Erize define o conceito *ngillatun* como “[...] pedir, rogar, solicitar, e a ação como uma rogação solene, função religiosa máxima que praticaram – os mapuche – desde os mais remotos tempos da sua história” (ERIZE, 1960, p. 289, tradução nossa). Segundo observei na minha dissertação de mestrado (2006), a definição do autor considera alguns elementos tomados de descrições elaboradas por sacerdotes no começo do século XX que relacionaram o *ngillatun* com a vida religiosa dos mapuche, com as ideias do bem e do mal, com seres sobrenaturais, com referências à origem do mundo; relacionaram-no, ainda, com espíritos e com o culto aos antepassados, com superstições e com sacrifício de animais.

Por outro lado, estudos contemporâneos reconhecem a existência do conceito *gijañmawiin*, o qual condensaria o complexo mundo sociocosmogônico mapuche. Nas palavras de Quidel, a tentativa de tradução do termo para o espanhol exige a sua decomposição. Assim, “[...] *gija* significa comprar; *gijañ*, comprar para todos ‘nós’, onde o coletivo é quem exerce a ação. *Ma*, partícula que denota ‘para si mesmo, ação para si mesmo’; *wiin* implica a coletividade, todos. O todo para si mesmo, o eu em todos, através de todos” (QUIDEL, 2012; p. 90, tradução nossa). Desta forma, o conceito *gijañmawiin* poderia ser entendido como a ação de comprar para todos nós e para si mesmo, através do coletivo. Segundo nosso autor, desta desconstrução surge o termo *gijatun*⁴¹, que não só deve se entender como um ato coletivo, mas também como um “[...] ato individual de diálogo e interpelação das diferentes forças espirituais nos diferentes espaços onde elas existem” (*ibidem*). Neste sentido, para Quidel o “[...] *gijatun* é a prática de comunicação profunda com a diversidade de vidas que coexistem no cosmos (*waj mapu*)” (2012, p. 91, tradução nossa).

No caso desta tese, o que interessa discutir, evidenciar e destacar no *ngillatun* é sua expressão contemporânea na vida da

⁴¹ Na atualidade, existem no Chile pelo menos uns sete ou oito alfabetos para a forma escrita do *mapudungun*. Entre eles, os mais usados são o alfabeto Unificado, elaborado pela Sociedad Chilena de Lingüística, o alfabeto Raguileo, elaborado pelo linguista Anselmo Raguileo, e o Azumcheffe, criado pela Conadi. Daí pode-se entender a diferença existente no modo em que os diferentes autores escrevem alguns das palavras em *mapudungun*. No caso de Quidel, adota o alfabeto Raguileo.

comunidad indígena. Tal preocupação merece alguns comentários que ajudem a esclarecer que a relação entre *comunidad indígena* e *ngillatun* é complexa, bem como uma união recente. É uma relação que permite afirmar, em primeiro lugar, que a organização social mapuche remete à organização ritual, e vice-versa, e nesse sentido reflete uma mútua influência entre ambas as áreas da vida social mapuche.

Como descrevi ao longo dos capítulos, a *comunidad indígena* é uma figura jurídica e organizacional recente, sua vigência no mundo mapuche se remonta a pouco mais de vinte anos e, portanto, sua inserção na dinâmica dos grupos mapuches do sul do Chile deve ser entendida nesses termos.

Por séculos, a organização do ritual *ngillatun* entre os mapuche estava vinculada à sua organização social tradicional, que reconhecia a autoridade e propriedade dos *longko* para decidir, organizar e liderar esta cerimônia. O papel dos *longko*, no período prévio à entrega dos *títulos de merced* e do estabelecimento dos mapuche em *reducciones*, era o de liderança nos planos político, socioeconômico e ritual. Entretanto, com a incorporação dos mapuche à soberania nacional, sua autoridade viu se limitada pela perda de capacidade, em especial no que se referia à distribuição de terras entre os membros do seu grupo. Nesse caso, “[...] as posições e decisões dos *longko* perderam grande parte das suas esferas de legitimidade e ação, passando seu papel a ter uma configuração restrita e mais simbólica e ritual” (VIDAL, 1999, p. 75, tradução nossa).

Hoje, no território *nagchede* Tranaman, a dinâmica de realização do *ngillatun* tem assumido novas configurações, nas quais a figura da *comunidad indígena* assume um papel central. Essas novas configurações motivaram minha preocupação na época do mestrado. Gostaria, na continuação deste capítulo, de mostrar os contextos que definem sua realização focando no *ngillatun* de 2005, tópico de análise na minha dissertação do mestrado, a não-realização do *ngillatun* em 2011 e, por último, sua organização e execução em 2012 ocasião em que registrei a cerimônia como parte da pesquisa de doutorado.

4.1 Ongillatun de 2005 e a recuperação territorial em Tranaman

Em 2005, época em que desenvolvi o trabalho de campo para a pesquisa de mestrado, a *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman atravessava um momento histórico particular para o futuro das famílias desse território. Depois de anos de luta, as pessoas de Tranaman viam como, proximamente, concretizariam uma das suas maiores reivindicações para Estado chileno, a saber: a

recuperação de um pedaço de terra que eles identificavam como terras ancestrais usurpadas pelo Estado chileno, primeiro, e por particulares, depois, situação que os tinha deixado, numa época das suas vidas, reduzidos em termos de ocupação territorial.

A *comunidad indígena* tinha feito a reivindicação à Conadi utilizando a opção outorgada pela Lei Indígena n° 19.253 e o Fondo de Tierras y Aguas Indígenas que possibilita a compra de terrenos em caso de conflito por terras,

[...] em especial, com motivo do cumprimento de resoluções ou transações, judiciais ou extrajudiciais, relativas a terras indígenas nas quais existam soluções sobre terras indígenas ou transferidas aos indígenas, provenientes dos *títulos de merced* ou reconhecidos por títulos de comissário ou outras cessões ou concessões feitas pelo Estado a favor dos indígenas. (LEI INDÍGENA N° 19.253, 1993, parágrafo 2, artigo 20, letra b, tradução nossa).

Esta reivindicação havia ocasionado a aprovação de um orçamento por parte da Conadi destinado à compra de 356 hectares de propriedade, na época, da empresaflorestal Millaleu (hoje, Masisa).

Nesse ano, 2005, a realização do *ngillatun* não tinha acontecido, como eles costumavam fazer, no mês de fevereiro. Dado que um dos meus focos de interesse era, precisamente, a execução desse ritual, comecei a tentar compreender porque este não tinha acontecido. O curioso para mim, nesse momento, foi constatar que a grande parte das pessoas assinalava como impedimento para sua realização a não-concreção da entrega das terras para a *comunidad indígena* por parte da Conadi. Os motivos dessa demora foram apresentados no capítulo anterior⁴²; entretanto, cabe notar que essa demora refletia não só uma questão de tipo procedimental ou administrativa, ela evidenciava, ao mesmo tempo, uma estreita relação entre a realização do ritual e a compra das terras ou, em outras palavras, as lutas sociopolíticas e territoriais dos mapuche e o Estado chileno. Hoje, esta situação não é, para meus olhos de antropóloga, estranha ou incomum, mas naquela época, orientada pelas descrições antropológicas clássicas da sociedade e da cultura mapuche e dos seus rituais, tratava-se de um vínculo que eu

⁴²Vinculados à falta de acordo com a empresa em termos do que fazer com os pinus plantados nas terras recuperadas pela *comunidad indígena*.

não tinha reconhecido e que não casava com a visão que eu tinha do *ngillatun* como uma esfera não contaminada pela lógica ocidental chilena e que era evidente no caso da subordinação da realização do ritual à entrega das terras por parte da Conadi.

As descrições sobre o *ngillatunna* literatura antropológica apareciam, em sua maioria, vinculadas a princípios que envolvem a sociedade mapuche num contexto separado do contexto mais amplo. Reparei que isso não significava que motivações de ordem mais íntima como sonhos, visões, avisos da natureza, ciclos produtivos ou ciclos lunares não estivessem influenciando as decisões dos sujeitos, porém, estavam hoje interligados a situações que incluíam um contexto intercultural com participações e jogos de relações entre as cosmologias mapuche e a chilena. No caso de Tranaman, um dos elementos deste jogo era constituído, também, por instâncias e ferramentas legais que, a rigor, não faziam parte do repertório cultural mapuche, mas pareciam estar sendo “[...] apropriados por meio de sua recontextualização e redefinição a serviço de projetos próprios” (ALBERT, 2002, p. 12).

Hoje, numa observação após vários anos desse evento, emerge com maior clareza o papel assumido pela *comunidad indígena* durante todo esse processo. Foi sua diretoria quem fez a reivindicação territorial perante a Conadi. Todas as ações que decorreram das negociações com a empresa e com a própria Conadi foram desenvolvidas no marco organizacional da *comunidad indígena*, no espaço das suas reuniões por parte das lideranças da diretoria daquela época.



Momento da entrega da escritura publica da propriedade das terras da Fazenda Rapahue recuperada em 2005. Na fotografia o Diretor e Subdiretor da Conadi junto ao presidente da *comunidad indígena*.

Com efeito, *ongillatunsó* veio a acontecer após a assinatura do contrato por parte do presidente da *comunidad indígena* época edo representante legal da empresa, quer dizer, só quando eles tiveram em suas mãos o título de propriedade em comum das terras em nome da *comunidad indígena* Woñotuy Tani Mapu Lonko Llaó Tranaman. Ao mesmo tempo, a realização do ritual contemplou a presença e participação das autoridades da Conadi e dos representantes da empresa como atores relevantes no contexto global da cerimônia. Lembro que uma das decisões importante dos sócios a propósito da realização desse *ngillatun* em particular foi destinar uma parte do *ngillatun*, no segundo dia, para a realização do que eles denominaram como “ato político”.

Como todo ato político, foi marcado pelos discursos que vinham de parte das autoridades institucionais públicas e das organizações e comunidades mapuche convidadas para a ocasião. O ato começou com as palavras de Richard Llaó, presidente também da *comunidad indígena* da época, que ressaltou:

Hoje, estamos celebrando uma nova compra que se faz para a comunidade da Fazenda *Rapahue*, com a qual nos sentimos contentes, nos sentimos, não satisfeitos, porque nossa demanda não é de 500 hectares, é de 900 e tantos hectares, 1.000 hectares. Esta é a segunda aquisição para nossa comunidade, mas ainda está faltando algo pela frente, e por isto vamos seguir lutando até recuperar nossa reivindicação que a comunidade tem feito. (Discurso Richard Llao, Maio de 2005).

Por sua vez, as lideranças mapuche das *comunidades indígenas* e organizações convidadas colocaram no centro das suas intervenções a reivindicação histórica pelo território, sublinhando que ainda faltava muito para se responder às necessidades territoriais.

Humberto Pillaleo, dirigente indígena de reconhecimento em nível nacional, enfatizou:

Aqui estão as autoridades; queremos lhes dizer que os temas estão latentes, estão pendentes, e o povo mapuche está vivo. Queremos seguir recuperando as terras que ainda não estão aprovadas, nossos companheiros estão lutando para que a Conadi trabalhe e se esforce para recuperar aquelas terras ainda faltantes para que, num momento dado, sejam consideradas pelo conselho superior da Conadi.

Pelo lado da visão dos mapuche que trabalham nas instituições, o discurso foi bastante diferente, representativo de um posicionamento de bloco partidário, que resguardava, antes de mais nada, as lealdades políticas e que tendia a sublinhar a “boa vontade” dos governos da *Concertación*⁴³, apontando os avanços tidos logo após a promulgação da Lei Indígena n° 19.253 e a criação da Conadi no primeiro governo desta aliança política. O subdiretor desta instituição o expressou assim:

Na verdade, quando se está neste tipo de cerimônia e se sente a alegria da comunidade,

⁴³*Concertación* foi o nome da aliança política que reuniu a diferentes partidos políticos da centro-esquerda chilena que conseguiu terminar, mediante o plebiscito de 1989, com a ditadura militar de Augusto Pinochet e governou o país durante os seguintes vinte anos.

agente é também um pouco mais feliz, porque o que estamos vivendo hoje é algo que vem se repetindo durante 12 anos desde a promulgação da Lei Indígena. Desde 1993, entregamos como Conadi uma quantidade importante de terras, transferindo uma quantidade importante de imóveis federais às comunidades mapuches, particularmente das VIII, IX e X Regiões. Também temos entregado uma importante quantidade de projetos de desenvolvimento, projetos de irrigação, contribuições em educação intercultural bilíngue, quer dizer, faz aproximadamente 12 anos que a vida dos mapuche desta região, particularmente, mudou e tem mudado, pois existe a vontade do governo de que assim seja, isto tem sido acompanhado com o trabalho dos dirigentes, dos dirigentes mapuche das comunidades de nosso povo. Então, hoje nos sentimos contentes de estar aqui. Entregamos há poucos minutos a escritura pública que os torna proprietários de 353 hectares da fazenda Rapahue, que foram de propriedade da Florestal Millalemu, isto significou um investimento de 382 milhões 967 mil 253 pesos [1.636.612 reais aprox.].

José Santos Millao, escolhido pela *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman para representá-los nesse momento perante a plateia, fez um extenso discurso no qual realizou um apanhado histórico das lutas, dos conflitos, esforços e conquistas do povo mapuche que os levou até aquele minuto, no qual a *comunidad indígena* recebia a escritura pública que os garantia como donos daquelas terras. “Não é fácil, é muito difícil, confesso, organizar minhas palavras para que, de forma sucinta e correta, possam assinalar todo o processo histórico que tivemos que percorrer para chegar a viver este momento”.

Santos Millao, vereador do Município de Purén, conselheiro nacional da Conadi na época, liderança antiga de Tranaman e do movimento mapuche em geral, fez, ao mesmo tempo, um reconhecimento para as famílias da sua *comunidad indígena*:

Quero cumprimentar as famílias que constituem nossa comunidade Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman, a família Ancal, a família Millaman, a família Huaiquicheo, a família

Millahuai, a família Millapi, a família Millao, a família Mulato, a família Llao, a família Manquiel, as famílias que constituem e conformam esta gloriosa comunidade de Tranaman, que hoje se encontra de pé aqui para celebrar este momento histórico pelo qual muitos de nossos antepassados lutaram e caíram para que nós hoje estejamos aqui celebrando este dia, quando, de uma vez e para sempre, nosso povo e nossa comunidade encontram-se com a liberdade.

O encerramento de seu discurso fez referência ao sentido do *ngillatun* e às implicações da demarcação territorial e o novo *ngillatuwe*:

Quero, finalmente, falar sobre o significado que esse *rewetem*. Nos próximos eventos que realizarmos, quando o tempo nos acompanhar devemos jurar ao redor deste *rewepara* que este território que recuperamos nunca mais seja para os comerciantes, muito menos para os usurpadores. Esse deve ser o juramento que temos que tomar como comunidade e como humilde dirigente desta comunidade. Daqui para frente, irmãos, toda vez que transitarmos pelo caminho de Lautaro e Caupolicán e de Guacolda, nunca vamos nos perder no caminho e vamos estar sempre, em momentos como este, celebrando o triunfo de nosso povo mapuche em geral e o triunfo, neste caso, de nossa comunidade Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman.

Dias depois de realizado o *ngillatunde* 2005, quando indaguei às pessoas sobre sua visão a respeito de como elas achavam que tinha acontecido, concluí que, em geral, existia uma percepção positiva do evento. Eles destacaram a presença e a participação generalizada dos integrantes de Tranaman, além dos sócios e a colaboração das famílias nos dias prévios ao ritual nas tarefas comunitárias. Uma coisa referida como positiva também por muitos foi o fato de as pessoas terem mantido um controle sobre o consumo do álcool, com isso evitando brigas. Por outro lado, as falas das famílias comentando o ritual mostram outro nível de preocupação, que tem a ver com as mensagens dadas pela *machi*. Estas foram muito marcantes nas decisões posteriores ou futuras do coletivo. Já apreciei isso em relação ao *ngillatun* de 2004,

quando a *machi* fez chegar através da sua fala as formas com que a comunidade deveria se conduzir para conseguir recuperar a fazenda, formas que foram respeitadas. No momento de transe, ela tinha indicado marcar o *nguillatuwe* e, de alguma forma, transmitido pontos sobre os quais as pessoas de Tranaman deviam tomar cuidado futuramente, pensando na sua nova condição de ocupantes desse território. Sua narrativa, segundo a interpretação das pessoas com as quais conversei, centrava-se na cautela que deveriam ter com os relacionamentos sociais entre famílias e pessoas da *comunidad indígena*, enfatizando evitar as brigas e as invejas, tentando a solidariedade do grupo para dar passo à partilha de tudo o que dali para frente essas terras pudessem produzir.

Uma mulher se expressou da seguinte maneira:

Ela disse que estava muito agradecida pela terra que receberam. Na outra vez, quando ela veio, disse: “Com calma, vai sair a fazenda, sem desordem, sem briga, não ir à força para conseguir essa terra”, e foi assim. Também disse que vamos ter trabalho para todas as pessoas, “Não briguem pelo dinheiro”. (Entrevista com a senhora Violeta Llaó. 29 de junho de 2005).

Ficou, também, no ideário das pessoas a responsabilidade que significaria ter um novo *ngillatuwe* e a relevância que isso teria no desenvolvimento dos próximos *ngillatun* em Tranaman.

Outro tema que merece ser destacado em termos do papel assumido pela *comunidad indígenas* reflexões que envolvem o conjunto de considerações na hora de organizar o *ngillatun* nesse ano 2005 serelacionaao lugar da realização da cerimônia. Como destacam as pesquisas antropológicas sobre *ngillatun*, não existem maiores variações em torno do espaço destinado para a realizaçãocerimônia, quer dizer, tanto antes como hoje houve um lugar de caráter sagrado destinado à ritualidade. Segundo Foerster, “[...] o *lepun* é um lugar especialmente disposto com este fim e em cuja periferia se distribuem os concorrentes. Em seu centro, e às vezes também no lado oriental do campo, situam-se um altar principal (*rewe*) e um altar secundário (*llangi-llangi*)” (FOERSTER, 1993, p. 93, tradução nossa). Já Gundermann o define como “[...] lugar de exclusivo uso ritual, despojado de pedras e vegetação maior, conservando-se só erva ou grama curta” (GUNDERMANN, 1981, p. 32, tradução nossa). Para a *comunidad indígena* em 2005, tal aspecto constituía tema de discussão.

O território de Tranaman tem seu campo cerimonial, o qual, para um observador externo, é claramente distinguível. Abrange um terreno plano de forma retangular, livre de cultivos, casas ou qualquer tipo de construção. Diferente de outros campos cerimoniais em Tranaman, as *ramadas* localizam-se de forma linear cobrindo um dos lados mais largos do campo. No meio e em posição à saída do Sol, ergue-se o *rewe*. Dependendo da proximidade com a realização de um ritual, pode estar acompanhado de vegetação nativa, ramos de *canelo* (*Drymis swinteri*), *maqui* (*Aristotelia chilensis*) e/ou *quila* (*Chusquea culeu*) verdes ou, se deixam passar mais um tempo, os ramos apresentam-se secos. Segundo algumas pessoas da comunidade, uma *machi* teria indicado que esse *ngillatuwe* tem mais de 200 anos.

Não obstante, em 2005 a *comunidad indígena* considerou a possibilidade de efetuar a cerimônia nas terras recuperadas, alternativa que não encontrou opositores. Mas como entender esta ideia, por que mudar e deixar o *ngillatuwe* no qual as pessoas de Tranaman vinham praticando o ritual durante séculos?

Na realidade, a ideia dos sócios propondo um outro lugar para realizar o *ngillatun* não era uma decisão menor, muito pelo contrário, era um fato significativo, representando a necessidade de criar um novo *ngillatuwe*. A criação de outro *ngillatuwe*, precisamente nas terras recuperadas, por sua vez, estava simbolizando o sentido mesmo da motivação da realização do ritual nesse ano.

Durante uma das rogações do *ngillatun* de 2005, em diálogo ritual com o *dungunmachife*, a *machi* pediu para ele perguntar se o novo *paliwe*⁴⁴ estava marcado. A *ngempiñ* respondeu:

“Não, não está marcado, esperamos que chegasse a *machi* para fazê-lo, porque os jovens daqui não sabem como se faz”. A *machi* indicou; “Isto temos que fazer, que não seja depois do meio-dia, de manhã, quando o sol não estiver vertical. Eu lhes digo, eu, como *machi*, não vou poder acompanhá-los, só poderá acompanhá-los meu *kultrung*, e assim percorrerão seu *paliwe* de ouro. Meu

⁴⁴O *paliwe* é o espaço destinado ao jogo de bola denominado *palin*. Em algumas comunidades, este é diferente do *ngillatuwe*, neste caso são espaços coincidentes; então, quando a *machi* pergunta se o *paliwe* está demarcado, está se referindo também ao *ngillatuwe*.

kultrung irá na frente, e vocês, atrás, eu não tenho
força para fazê-lo”⁴⁵.

Atendendo à petição da *machi*, antes do meio-dia as pessoas iniciaram a preparação do que ia ser a demarcação do *ngillatuwe*. Guiados pelo *dungunmachife*, quem portou o *kultrung*, o presidente da *comunidad indígena*, vestido com a pele do cordeiro sacrificado na noite passada, e os *koyong* partem do centro do campo ritual ao redor do *rewe* para o delineamento do novo *paliwe*. O ato reuniu um número importante de pessoas, sócios e não-sócios, suas famílias, homens, mulheres, idosos e idosas, jovens, pais carregando suas crianças, todos se situaram atrás destas pessoas e dos homens a cavalo que carregavam as bandeiras e os acompanharam numa caminhada lenta.

Nela foi transmitida uma forma de pedir aos donos espirituais e naturais permissão para entrar nesse lugar. A intenção era, ao mesmo tempo, sinalizar através daquele rito cada um dos limites do espaço ritual e, nessas marcas, demonstrar que as pessoas de Tranaman estavam de volta para fazer a ocupação desse lugar. Foi um momento mais de uma longa sequência de atos nos quais a *comunidad indígena* articulou interesses mais amplos e simbolizou a demarcação do seu território, foi a reocupação levada ao nível da ritualização daquele espaço. E foi mais ainda, através do *ngillatun* que marcou os limites territoriais, a *comunidad indígena*, fortalecida também pelos não-sócios, iniciou um processo de ressocialização da fazenda Rapahue, recolocando as pessoas e suas interações num espaço que, durante quase um século, lhes foi paulatinamente retirado e transformado num lugar inóspito, perigoso, de disputa, onde a vida mapuche se viu anulada por causa da presença massiva dos pinus no lugar.

Ou seja, a demarcação territorial se efetivou por meio da prática social ritual. Nesse sentido, não é possível falar simplesmente de “compra de terras” e da oficialização de um processo. A *comunidad cosmográfica* ressimboliza um ato instituído pela legislação, transfigurando-o em uma síntese de comportamentos ritualizados, nos quais o coletivo recaptura seu espaço através da demarcação do *ngillatuwe*. Dito em outras palavras, a *comunidad indígena* conseguiu imprimir seu próprio significado a uma ferramenta legislativa própria da lógica ocidental.

⁴⁵As palavras da *machi* manifestando sua impossibilidade de acompanhar a comunidade no ato de demarcar o novo *paliwe* dão conta do seu delicado estado de saúde após de uma cirurgia no cérebro.

4.2 A ausência de *ngillatun* em Tranaman em 2011

Comentei amplamente, ao longo deste trabalho, que no ano 2011 não houve *ngillatun* em Tranaman. Soube dessa possibilidade no início de 2011, quando voltei a Tranaman para fazer um pré-campo junto às famílias. O que eu buscava era avaliar as possibilidades reais de desenvolver minha pesquisa de doutorado junto à organização local e suas famílias. Havia conseguido definir, de maneira geral, alguns problemas de pesquisa e me interessava saber se estes encontravam sentido no contexto de vida das pessoas nesse momento. Na ocasião, me aproximei do presidente da diretoria para negociar junto a ele meu ingresso e as possibilidades de aceitação por parte da *comunidad indígena* na minha condição de pesquisadora. Falei, também, com outros membros da diretoria, assim como com alguns sócios. No nível pessoal, eles manifestaram estar de acordo com minha volta a Tranaman. Contudo, todos eles indicaram que seria necessária uma segunda avaliação, uma consulta de caráter mais ampliada que envolvesse a *comunidad indígena* em seu conjunto, dado que a diretoria, nesse momento, estava acabando seu período de governo, e uma nova teria que assumir esse papel em breve.

Uma das coisas que essa aproximação às pessoas de Tranaman evidenciou foi que, durante o mês de dezembro de 2010, a *comunidad indígena* havia organizado a eleição da nova diretoria, e os sócios tinham definido quem os conduziria durante os próximos dois anos. De acordo com o que descrevi em capítulos anteriores, a nova diretoria não havia conseguido, até esse momento, assumir no seu cargo devido a que, na hora de levar os resultados e a documentação à Conadi, que é o órgão que deve registrar esse processo, o pessoal da instituição reparou que algumas das pessoas eleitas como membros da nova diretoria não constavam nos registros oficiais como sócios da *comunidad indígena*. Isso significava que aquelas pessoas, a rigor, não eram parte da *comunidad indígena*, em outras palavras, não eram sócios e, portanto, não podiam assumir os cargos na diretoria.

A resposta da Conadi gerou desconcerto entre essas pessoas, pois elas haviam sido parte dos/as sócios/as fundadores da *comunidad indígena*. Ao mesmo tempo, não constar nos registros de sócios da instituição trouxe consequências práticas para a organização, entre elas, como foi indicado, que as pessoas eleitas não poderiam assumir os seus cargos até o assunto ser esclarecido. Isso deixava a *comunidad indígena* num estado bastante complexo, porque, de algum modo, ficavam com duas diretorias, mas sem nenhuma delas poder atuar

propriamente nas responsabilidades de liderar o grupo e levar adiante os planos programados para 2011. Algumas pessoas com as quais eu conversei nessa ocasião insinuaram que uma das respostas que Conadi teria dado para eles foi que talvez devessem realizar uma nova eleição com a finalidade de escolher pessoas que tivessem sua situação administrativa resolvida perante esse órgão do governo.

O problema com a Conadi e, conseqüentemente, a falta de validação da eleição e da nova diretoria influenciaram de maneira importante minha pesquisa. Por um lado, me impediu sair do pré-campo com uma resposta definitiva sobre conseguir a autorização formal da *comunidad indígena* para desenvolver meu trabalho junto a eles. Por outro lado, o conflito trouxe várias questões que me parecem relevantes para a reflexão.

Como eu sabia dos ciclos rituais comuns em Tranaman, correspondia, proximamente, à minha estada de pré-campo na *comunidad indígena* começar a falar e organizar o *ngillatun* desse ano. Porém, quando eu perguntei às pessoas sobre esse tema, algumas disseram que ainda não tinham falado disso nas reuniões mensais dos sócios, outras simplesmente indicaram não ter ideia do assunto, e outras, entre eles os membros de ambas as diretorias, me disseram que o *ngillatun* não aconteceria enquanto não conseguissem resolver o conflito junto à Conadi. Quando voltei para retomar meu trabalho de campo em setembro de 2011, as pessoas contaram-me que, finalmente, a *comunidad indígena* não havia organizado *ngillatun* nesse ano, situação pouco frequente entre os mapuche de Tranaman. Tempo depois, resolveram o assunto perante a Conadi, e a diretiva eleita em dezembro de 2010 assumiu suas responsabilidades por dois anos até uma nova eleição acontecer.

Em resumo, saí do pré-campo com esse conjunto de peças para encaixar no marco das minhas próprias preocupações. Com o tempo, essas peças foram tomando seu lugar e me mostrando, no final das contas, o papel que a *comunidad indígena* tem na vida das famílias e pessoas de Tranaman. Apesar das críticas que as pessoas possam fazer ao funcionamento da diretoria ou às regras que definem a ação da organização, a *comunidad indígena* está no centro da vida das famílias desse lugar. Insisto, a *comunidad indígena* não existe só para resolver questões administrativas, para lidar com as instituições públicas chilenas ou decidir sobre projetos ou recursos em benefício do grupo. A *comunidad indígena* atua, também, em outros âmbitos da vida dos mapuche de Tranaman. A *comunidad indígena* faz, muitas vezes, o papel de articulador com problemáticas mais amplas que envolvem não

somente os sócios, mas também a todos os grupos de parentesco presentes no território.

4.3 O *ngillatun* de 2012. Modos de se preparar para e de preparar o *ngillatun*

Lembremos que *ongillatun* em Tranaman é organizado anualmente. Segundo o que os mapuche falam, eles sabem e conhecem de antemão, inclusive de um ano para outro, mais ou menos, a época em que se desenvolverá o próximo ritual, pois, em vários sentidos, sua participação na cerimônia estabelece um compromisso recíproco que pode se entender também como uma obrigação do grupo com o próprio grupo, com a *machi*, que é quem detém o conhecimento especializado para guiar o ritual e estabelecer a conexão com as forças e antepassados de Tranaman, e com as diversas formas de vida que habitam o território que também participam do ritual, em termos de retribuir, por meio da força outorgada pela sua participação no evento, os esforços para garantir um estado de continuidade e bem-estar do grupo.

A organização do *ngillatun* em Tranaman requer o envolvimento de todas as famílias que compõem e se sentem parte desse território; os sócios e os não-sócios, os residentes em Tranaman e aqueles que tiveram que migrar. Hoje, a responsabilidade de realizar um *ngillatun* em Tranaman se situa, principalmente, nas lideranças da *comunidad indígena* e de pessoas pontuais que possuem dentro do grupo o reconhecimento por sustentar aquele conhecimento dos antigos, o que eles denominam como conhecimento tradicional mapuche e que é fundamental, de acordo com a avaliação dos sócios, para o bom desenvolvimento do ritual tanto na fase da sua preparação quanto da sua execução.

A preparação da cerimônia requer tempo e dedicação. Embora, antigamente, segundo lembram as pessoas em Tranaman, era destinado um período maior para a preparação (de três a seis meses ou até mais nos territórios onde o ritual acontece cada quatro ou seis anos), hoje essa prática pode ser de um ou dois meses, inclusive algumas semanas, mas, mesmo assim, a intensidade do trabalho e a concentração que esse período de preparação demanda a cada família são significativos em termos da quantidade, qualidade e delicadeza das tarefas que devem ser desenvolvidas.

Pode se dizer que, em Tranaman, a preparação se inicia inclusive antes do preparo dos múltiplos elementos que participam do ritual. Tudo começa com comentários que ocorrem no espaço familiar, mas também nos momentos de encontro social que se dão nas reuniões da *comunidad*

legal. É comum ouvir as pessoas comentando e se perguntando sobre quando, especificamente, acontecerá o *ngillatun*, de alguma forma forçando os responsáveis –no caso, as lideranças– a abordarem esse tema. Sempre está na memória das pessoas o compromisso adquirido no ano anterior, assim como um interesse por se organizar com o intuito de que as variadas atividades (visitas dos parentes que moram em cidades como Santiago, Concepción e Valdivia, também viagens das pessoas para esses destinos, a participação no festival anual da cidade de Purén, que geralmente coincide com o mês em que se realiza o *ngillatun*, etc.) que tanto a *comunidad indígena* como as famílias têm na temporada estival não interfiram na assistência ao *ngillatun* durante os dois dias, que é o tempo que leva a execução ritual em Tranaman.

Para participar no *ngillatun*, as pessoas precisam, também, se preparar, ou seja, além de ter que se preocupar por preparar uma série de assuntos materiais, como descreverei mais adiante, necessitam se preparar a si mesmas como famílias e pessoas. Quando consultei um dos meus interlocutores em campo de que maneira ele participava no ritual, ele disse: “Humm...[ele demorou a responder]De todas as maneiras (deu um sorriso). A gente tenta participar como se deve participar, tenta assistir, se preparar com tempo, desde o âmbito social, desde o espiritual, então, eu acredito que tento ir como se tem que ir a um *ngillatun*”. Quando eu insisti sobre algumas das características dessa participação, ele ressaltou que uma das questões importantes é “[...] a disposição da pessoa como ser e o outro, é o tema de como eu tenho que me preparar, no caso, com o tema da comida, que também é importante”. (Entrevista com Basilio Mulato, 10 de julho de 2012). Essa preparação da que fala Basilio, eu a constatei quando as pessoas falam da atenção que deve ser dada, por exemplo, à interpretação dos sonhos, fonte de aprendizado e de conhecimento mapuche sobre o ritual.

Os sonhos, segundo ouvi, podem orientar o modo em que o ritual deve ser feito, pode levar, inclusive, em algumas ocasiões, a alterar ou modificar decisões em torno da data de realização do evento, o lugar em que a cerimônia devesse acontecer, a performance e a estética que ela deve ter, assim como quanto aos modos particulares em que uma das famílias deve se apresentar e participar do *ngillatun*, seja levando alguma comida em especial, seja usando alguma roupa, uma joia em particular ou destacando nas roupas e no corpo algum elemento da economia doméstica, em especial. Observei, por exemplo, algumas mulheres do território *wenteche* levando uma espiga de trigo no cabelo ou alguns homens usando lã de ovelha atrás da orelha, indicando, dessa forma, a necessidade de que esses elementos não faltem às famílias.

Porém, registram-se também, em Tranaman, casos em que os sonhos que algumas pessoas podem ter são desconsiderados, ouvidos, mas não levados a sério por parte daqueles que devem tomar as decisões em relação ao modo em que o ritual será realizado.

Numa ocasião, dona Inés, *ngtamcheffe*, especialista em ossos e articulações, me contou um sonho que ela teve dias antes do *ngillatun* de 2012. Disse que, quando ela teve a oportunidade, contou-o para algumas pessoas da *comunidad indígena*, porém, ninguém fez nada com o sonho. Sua fala começa assim:

No sonho, veio um senhor, um senhor muito rico. O senhor me disse: “Haverá dois ou três anos em que vocês estarão bem, mas depois isto vai se carbonizar, isto vai virar poeira.” Eu lhe perguntei por quê. “Porque”, ele me disse, “porque são uns...” Não sei como foi a palavra, mas ele quis dizer que não sabiam entender as coisas como é devido. Falou em *mapudungun*. Ele diz: “Estes que não sabem olham como uma criança, como um inocente”. Ele quis dizer que subestimam as pessoas. Isso disse o senhor mapuche e mostrou um pão no meu sonho. “Este pão”, ele me disse. “Deste pão, comem 100 pessoas”. Falou em *mapudungun*. (Fala em *mapudungun*). “Do mínimo, pequeno, todos juntos”. Isso disse o senhor em *mapudungun* quando me disse. Disse que não tem conhecimento. Ele me disse (fala em *mapudungun*): “Eu também entro, eu lhe disse. Você compartilha, mas você é sempre olhada em menos. Olham-te em menos, mas você não percebe. “Quem mais tem olha em menos a quem não tem”, eu lhe disse. “Eles estão errados”, ele disse. “Uma se foi”, ele disse, “essa nunca mais olharão”. Ele quis dizer que não sabem, que são ignorantes, ignoram as coisas. “Eu não sei”, eu lhe disse. Disse-me assim: “Vão ir se terminados aos poucos, vão ir embora daqui e não voltarão nunca mais”. Disse: “Não sabem conduzir o que é sua vivenda, onde estão e assim se irão, como o vento. Ao final não vão ter nada”, ele disse, “porque eles mesmos fazem sua perdição, porque a união não é assim”.

Fez uma pausa e continuou a falar:

Eu pensava comigo: “Porque será isto?”. Disse-me que queriam aparentar que tinham muito e que os outros não tinham. Isso é verdade, eu mesma percebo. Você acha que alguém diz: “Esta mulher esta dentro da comunidade, vamos visitá-la, como está?”. Não fazem uma visita como deve ser. Eu me lembro de quando era pequena, a comunidade de Queuque, pois eu cresci em Queuque, todas as semanas, no domingo, faziam uma junta, os mapuche idosos dividiam umamesa, e as crianças faziam uma mesa à parte, e todos comiam juntos ali. Assim faziam os antigos mapuche. Havia *mote*, *sopaipilla*, *tortilla*⁴⁶, os idosos por aqui compartilhando. Cada 15 dias, uma comilança, todos juntos, os idosos conversavam, tomavam *muday*, matavam um cordeiro, matavam qualquer coisa, mas tudo se compartilhava, todos comiam tudo por igual. Aqui eu não tenho visto isso, aqui não o fazem. Em outra partes, dizem que fazem, aqui não”. (Conversação na casa da Dona Inés, 10 de abril de 2012).

A situação relatada pela dona Inés a respeito da falta de interesse por parte de algumas pessoas da *comunidad indígena* em relação a seu sonho, me parece, é indicativo dos modos heterogêneos em que as famílias experimentam, hoje, ser mapuche e sua participação no ritual, ou seja, responde à heterogeneidade de modos de ser mapuche em Tranaman, assim como tem a ver com as contradições que os mapuche enfrentam nos tempos atuais, quando há um distanciamento de certos protocolos, neste caso, pontual do significado e das interpretações dos sonhos. Uma queixa que ouvi, várias vezes, de pessoas da *comunidad indígena* era a falta de domínio ou interesse dos protocolos rituais por

⁴⁶ *Mote*, *sopaipilla* e *tortilla* são produtos habituais da culinária mapuche, que costumam ser consumidos especialmente durante o *ngillatun*. O *mote* é um derivado do trigo que tem uma preparação bastante complexa. O trigo deve ser fervido numa panela de ferro com cinzas de eucalipto por algumas horas. Depois, deve ser lavado em abundante água e com muita insistência para conseguir tirar as cinzas. A *sopaipilla* é um tipo de pão feito com farinha de trigo, gordura e fermento que é frito. E a *tortilla* também é um tipo de pão feito com farinha de trigo e bicarbonato, cozido em cinzas no fogo de chão.

parte das atuais lideranças, que se traduzia, nos termos dos meus interlocutores, em não levar a sério, entre outras coisas, os sonhos que eram relatados em ocasiões como reuniões ou conversações, e em não se preocupar pelas implicações que isso poderia ter na execução ritual e/ou na avaliação posterior da *machi*, seus auxiliares, das deidades e forças presente no território e, inclusive, dos próprios integrantes do grupo, a propósito do desempenho da *comunidad indígena* no *ngillatun*.

Ouvi uma história em relação aos sonhos. Num dos *ngillatun* em Tranaman, entre 2005 e 2011, não tenho clareza de qual ano exatamente, as mensagens da *machi* teriam indicado a necessidade de proteger o *ngillatuwe* para que os animais não entrassem no campo cerimonial, ou seja, botar uma cerca para evitar que os animais causassem danos no espaço destinado para a realização do *ngillatun*. As pessoas que relataram esta história para mim entenderam que quem devia assumir essa responsabilidade e realizar tal tarefa devia ser o presidente da *comunidad indígena*. Contudo, ele não fez nada, não manifestou interesse em realizar os trabalhos e também não solicitou colaboração dos sócios para fazer a cerca e proteger o *ngillatuwe*. Tempo depois, antes do *ngillatun* seguinte, essa pessoa teve um acidente automobilístico que o deixou à beira da morte. Várias pessoas com as quais eu falei sobre esse acidente o atribuíram ao fato de o presidente da *comunidad indígena*, na época, não ter ouvido e considerado as mensagens dadas pela *machi* durante sua execução ritual.

Por outro lado, a preparação envolve, também, uma dimensão material/econômica (não sei se este é o melhor conceito), quer dizer, cada família precisa prever com antecedência as necessidades econômicas impostas pela participação no *ngillatun*. Este aspecto encontra registro na primeira metade do século XX, nos termos do cacique mapuche Pascual Coña:

O primeiro impulso vem de uns sinais extraordinários ou visões. A causa de tais antecedentes amadurece naqueles que têm ouvido dos fenômenos a resolução: celebraremos a festa; tem que espalhar a notícia por toda parte; tem que procurar o oficiante (*nguenpín*) para que avise a coletividade organizadora. O *nguenpín* envia um mensageiro na pessoa do seu ajudante ou filho com a ordem de que faça divulgar o assunto em toda parte. A partir desse momento, todos começam a elaborar a *chicha*, em todas as casas que participam do *ngillatun* ela é fabricada.

O *nguenpínvigia* o trabalho; passa pelas casas e pergunta: “Como vai? Está pronto?”. Está tudo bem, em quatro dias estaremos nas vésperas. Que tudo seja preparado: que estejam prontos o gado, cavalos, ovelhas e porcos para a carne, procurem-se também *machis*; que estejam afinados a *truruca*⁴⁷, o tambor, a flauta e o trompete... Preparem-se também as mulheres, lavem suas roupas, limpem seus *trariloncos*⁴⁸, colares, pulseiras de mão e de pés, todas as joias que costumam usar. (COÑA, 1930, p. 374-379, tradução nossa).

Ainda que este seja um tema que abordarei detalhadamente no capítulo sobre o intercâmbio de comida no ritual, basta dizer que as pessoas devem fazer uma espécie de cálculosocioeconômico que inclui a relação: convidados que cada família pode e quer trazer para o ritual, as famílias de Tranaman com as quais se estabelecerá o intercâmbio que, aliás, não são sempre as mesmas, a *machi* e a equipe familiar que a acompanha para a performance ritual, *versus* a quantidade de comida e bebida da qual uma família devesse dispor para cobrir de um bom modo esse cálculo.

Quero destacar que o cálculo é só a operação final de um longo processo de trabalho tanto familiar como comunitário que exige dedicação e esforço, fundamentalmente, no que se refere ao trabalho agrícola ou, para ampliar um pouco mais o sentido do que quero dizer, da economia doméstica. Para entrar de “boa maneira” no ritual, precisa-se de bons resultados, bons rendimentos no trabalho agrícola e na criação de animais, produtos essenciais, base na preparação da comida que se trocará e oferecerá durante a cerimônia. Claramente, para conseguir esses bons resultados, precisa-se da articulação de um conjunto de pessoas que permitam realizar todo esse trabalho.

Não posso deixar de mencionar que os preparativos estão relacionados, também, com a estética pessoal dos participantes, aspecto igualmente destacado no trecho recém-citado. Em alguns territórios como o *wenteche*, seguindo minhas próprias observações, mais do que

⁴⁷ Atruruca é um instrumento de vento fabricado a partir de um bambu. Existem de diferentes tamanhos, dois, quatro e até sete metros de longo e entre dois e dez centímetros de diâmetro.

⁴⁸ O Trarilonco é um ornamento de prata ou de lã usado no redor da cabeça por mulheres e homens respectivamente.

em outros, como o *nagche*, esta é uma questão bastante estrita. Em Tranaman, no entanto, essa regra, hoje, apresenta algumas flexibilidades. Porém, e especialmente no caso das mulheres, a preocupação pelas roupas a serem usadas durante os dias do ritual é uma questão relevante, que lhes exige vários cuidados.

A vestimenta das mulheres mapuche se caracteriza tanto por seus coloridos como pelos acessórios que compõem os trajes, utilizados só em ocasiões especiais, habitualmente ligados aos rituais ou reuniões importantes, como a participação em encontros com outras *comunidades mapuche*, eventos políticos, festivais, entre outros. Observei, no *ngillatun* de 2012 em Tranaman, diminuição da prática de se vestir com as roupas mapuches, que se explicaria, de um lado, pelo aumento no número de pessoas que se converteram à religião evangélica e que têm certas restrições na hora de participar no *ngillatun*⁴⁹. De outro lado, está relacionado também ao alto custo econômico que essas roupas, incluídas as joias, têm, mas acredito que essa diminuição tem a ver, também, com certo relaxamento, pois, principalmente no caso das mulheres, o ato de se vestir como esse tipo de roupas tem dificuldades, como por exemplo, conseguir ajustar bem o *chamal* ou *quetpám*⁵⁰, o *küpam*⁵¹, a *iculla* ou

⁴⁹ Um dos arranjos feitos pelos mapuche que praticam a religião evangélica e que, mesmo assim, assistem ao *ngillatun* é a participação, mas sem usar a estética mapuche do ritual, isto é, não usando as roupas tradicionais e se vestindo como no dia a dia. O *ngillatun*, na leitura dos evangélicos, seria uma festa mundana proibida e reprovada pelos evangélicos mais radicais. Nesse caso, para muitos deles, participar do *ngillatun* os afasta do bom caminho e do bom senso. Mas essa situação representa para os mapuche evangélicos um paradoxo, pois, pelo lado da *comunidad indígena*, lhes é exigida a participação, pois a participação nas atividades culturais da *comunidad indígena* é um dos requisitos que eles devem cumprir para se manter como sócios e receber os benefícios sociais das políticas do governo local. Então, um modo de estar bem e cumprir as exigências em ambos os espaços, o da religião evangélica e o da ritualidade mapuche, tem sido estar no *ngillatun* de uma determinada maneira, sem as roupas mapuche, sem participar das danças, sem beber *muday* e, em alguns casos, sem ficar durante a noite no campo cerimonial.

⁵⁰ O *chamalé* um pano quadrangular de cor preta que envolve todo o corpo da mulher, deixando descoberto o ombro esquerdo, que se prende com um alfinete de segurança do lado do ombro direito.

⁵¹ A *iculla* ou *iquila*, grande pano de tecido fino de cor preta com bordas coloridas azuis, verdes ou fúcias, se usa cobrindo os ombros, se prende com um nó ao redor do pescoço, e cai longo até os tornozelos. Serve para cobrir as costas contra o frio. .

iquila e o avental⁵², somado, segundo elas, ao fato de que essas roupas não protegem o suficiente do frio sempre presente no sul do Chile, mesmo na época de verão, em especial da noite e de madrugada.

As vestimentas e joias mais valorizadas são aquelas que não se vendem nas lojas comuns e que, portanto, tem que ser encomendadas a artesãos e costureiras especialistas na fabricação dos modelos originais.



Mulheres vestem as roupas que costumam ser usadas em atividades rituais como o *ngillatun*. *Trarilongko* feminino fabricado de prata usado como ornamento na cabeça. O *chamal* com bordas de cores vermelhas, a *iculla* para se proteger do frio, e na frente na altura do peito a *trapelakucha*, ornamento também fabricado de prata que serve para assegurar a *iculla*.

No caso dos homens, sua preparação quanto à estética exige o uso do *trarilongko*⁵³, da *chueca* ou *wiño*⁵⁴ e da *manta*⁵⁵.

⁵² O avental, feito com tecidos muito coloridos de uso recente, se coloca acima da *iquila*.

⁵³ O *trarilongko* masculino é um laço fabricado com lã de ovelha, tecido em tear com desenhos mapuche de aves ou outros animais que os homens atam ao redor da sua cabeça.

Como já disse, no *ngillatun* de 2012 havia várias pessoas, homens e mulheres participando da parte da rogação no ritual vestidas com as roupas que costumam usar no dia a dia. Constatei que esse fato gerava, por parte de alguns sócios, uma crítica forte, que avaliava negativamente essa situação, que, segundo eles, era indicativa de falta de dedicação e preocupação, de desinteresse pelo ritual e que, potencialmente, poderia gerar raiva nos espíritos ancestrais que são chamados pela *machi* por ocasião da cerimônia. Isto mostra, também, as contradições e os dilemas que vivem, hoje, os mapuche no interior da própria *comunidad indígena* que, ao mesmo tempo, evidencia os conflitos e as fricções que ocorrem a propósito de seguir ou não determinadas práticas tidas como mapuche.

O que me interessa colocar em destaque, na descrição desta etapa que denominei fase dos preparos para a realização do *ngillatun*, é a natureza dos diferentes campos envolvidos. Em primeiro lugar, esses preparativos transcendem as fronteiras da pragmática do ritual, quer dizer, vão além da comida, das vestimentas, das joias e da economia familiar ao englobar a dimensão do preparo da pessoa, da sua espiritualidade, desse ideal de ser mapuche, que precisa entrar em sintonia com sua família e comunidade, isto é, conseguir um acordo das partes e do todo para se articular em função dos detalhes que assegurem o êxito na realização da cerimônia.

É importante deixar em claro que nem todas as pessoas fazem a mesma reflexão e seguem a mesma preparação. Isto se deve, nos termos das próprias pessoas de Tranaman, ao ingresso da religião evangélica em Tranaman e da conversão das famílias a ela. Mas, ao mesmo tempo, é parte de um processo social e histórico muito mais amplo, de um Estado que teve uma prática sistemática de apagar as particularidades mapuche, de negar a especificidade indígena, assimilando e integrando, e que, na atualidade, com novas políticas interculturais, exige das pessoas um comportamento prototípico do que deveria ser a imagem do bom mapuche, sob o slogan do “desenvolvimento com identidade”, aliás

⁵⁴ A *chueca* ou *wiño* é um bastão de madeira nativa, hoje também fabricada com madeira das árvores exóticas como pinus e eucaliptos, que possui a forma de um bastão de hóquey e que os homens usam no *palin*, atividade mapuche na qual se enfrentam dois grupos e que consiste em colocar a bola na área do adversário.

⁵⁵ A manta é uma prenda tecida em tear com lã de ovelha, cujas diferentes tonalidades se conseguem através do tingimento com elementos da natureza como *maqui*, folhas de diversas árvores ou folhas de cebola. Para quem sabe ler seus desenhos, são símbolo de prestígio e *status*.

uma identidade folclorizada e, nos últimos tempos, com programas produtivos que pretendem, agora, transformar essa identidade indígena num espírito empresarial.

Interessa-me chamar a atenção para as complexidades que tem para os mapuche, na contemporaneidade, ser mapuche, assim como para as formas que eles elaboram como modo de apaziguar tais complexidades. A preparação do ritual e sua execução são reflexos dos conflitos que os mapuche vivem hoje, representam assuntos que eles têm que enfrentar na contemporaneidade e perante os quais buscam permanentemente saídas.

4.4 Realizar um *ngillatun* em Tranaman

A questão do porquê ou para que realizar o *ngillatun* está unido ao sentido último que o ritual tem na vida dos mapuche, isto é, aquilo que faz com que este povo, desde tempos imemoriais, mobilize e coloque em jogo um conjunto de entidades, objetos, forças, energias, intencionalidades e emoções para se reunir durante dois dias num ato que, sem dúvida alguma, marca uma diferença com o dia a dia das famílias em Tranaman.

Esta questão nos remete, também, ao centro de umas das preocupações desta tese. De um lado, situa o *ngillatun* no cenário mais amplo da vida dos mapuche e, por outro lado, nos aproxima das diferentes decisões que são colocadas em jogo e priorizadas, hoje, pela *comunidad indígena* para fazer, realizar, assistir e participar do *ngillatun*. Interessa-me entender porque as pessoas vão ao *ngillatun*, o que buscam, o que esperam, pois me parece que, arriscando algumas respostas a essas questões, será possível mostrar e entender, entre outras coisas, o sentido da *comunidad indígena* na vida das famílias de Tranaman e no mundo mapuche em geral.

Recordo-me de uma das primeiras vezes em que tive a possibilidade de assistir a um *ngillatun*, na época do meu estágio na graduação. A chegada ao campo cerimonial e uma imagem impressionante emergindo. Impressionante, parecia uma imagem tirada de outra época, e não só isso, parecia que eu mesma tinha me deslocado 200 anos na história. Um número de pessoas congregadas impossível de estimar, vestidas de uma maneira especial, coloridas, concentradas, dançando, cozinhando, comendo, falando, compartilhando. Ainda me lembro, com muita clareza, de como me apresentaram esse evento naquela ocasião. A pessoa referiu-se ao *ngillatun* como um ato

irracional, um *desperdício*, um excesso, um momento na vida dos mapuche no qual investiam o que eles não tinham! Aquelas palavras ficaram gravadas na minha memória e se instalaram, com o passar dos anos, na origem do meu interesse pelo sentido e pela importância que esse ritual assume para os mapuche.

O *ngillatun* de 2012 em Tranaman aconteceu no final do mês de fevereiro. Ao contrário do que foram os momentos prévios à realização do *ngillatun* em 2005, esperado por todos com muita alegria e emoção⁵⁶, em 2012 o ambiente e sua atmosfera eram diferentes. As pessoas não eram muito explícitas nem expressivas a dizer quando o ritual aconteceria, assim como tampouco não parecia haver, no seu conhecimento mais imediato, algum motivo destacável e identificável, especial para sua realização. Nem nas reuniões da *comunidad indígena* em que participei nem nas conversas mantidas com as famílias no cotidiano do meu trabalho de campo, o *ngillatun* era um tema que aparecesse nas discussões. De alguma forma, o que era possível de perceber é que todas as pessoas sabiam que o ritual devia ser realizado na temporada de verão, época em que habitualmente acontece, porém, o que chamava a minha atenção era que o assunto não tivesse sido abordado, quando fevereiro já estava chegando.

O problema foi –como acontece, às vezes, com os relatos ouvidos em campo– que não levei o suficiente a sério suas falas, ou melhor, que demorei um tempo significativo para ler suas motivações. De alguma forma, eu estava esperando relatos extraordinários com explicações rebuscadas e complexas, relatos que eu não tivesse ouvido antes, mas logo compreendi que, na simplicidade e clareza das suas explicações, no reiterativo de seus relatos estava o complexo e o diferente a ser pensado.

Quanto às motivações que as pessoas indicavam quando eram consultadas sobre porque elas fariam *ngillatun* nesse ano, apareciam várias das respostas registradas pelos missionários, cronistas, viajantes e aquelas destacadas nas pesquisas antropológicas sobre *ngillatun*. Em uma conversa que mantive com uma das famílias em Tranaman no início de janeiro de 2012, eles indicaram que

⁵⁶ Em 2005 a realização do *ngillatun* em Tranaman esteve associada à recuperação do Fundo Rapahue, território ancestral usurpado pelos fazendeiros da zona no século XIX e reivindicado pela comunidade por décadas, apresentando finalmente uma demanda territorial formal à CONADI entre 1997 e 1998, da qual a comunidade tem recuperado até hoje 2/3 do total do território reivindicado.

[...] o *ngillatun* é para agradecer. Trata-se de fazer um sacrifício, e o sacrifício implica o cumprimento de certas normas, o *ngillatun* é fazer rogação, independentemente das condições que o entorno apresentar. Trata-se de cumprir, de pedir sabedoria, entendimento para os mais novos, para se lembrar. (Conversação com Agustina, Juan e Mary, 3 de janeiro de 2012).

Dias depois, indagando sobre o assunto, uma mulher me falou que a *comunidad* deveria fazer rogação por causa da seca que os afetava. A seguir, ela acrescentou que

[...] agora os mapuche não sabem, as pessoas de antigamente eram diferentes. Levantavam-se às 5 horas da manhã e pediam a Deus ajoelhados por chuva. Pediam água. Faziam rogação, *llepun*, solicitavam que Deus olhasse para a terra de baixo. Agora, as pessoas não fazem, eu não tenho escutado. As pessoas não usavam calçados, todos andavam descalços. Antes, com tecidos faziam a vestimenta (*ñiriwe*). Com couro de animais, as pessoas faziam seu calçado. Num dia de rogação, levavam *muday*, farinha de trigo tostada, locro, abundante comida seca. Meu avozinho fazia isso. Com a migalha do pão, faziam rogação. Hoje em dia, não fazem. *Muday* de quinoa, de milho. Esse era o licor dos antigos”.

Sua narrativa continua e ela aponta que,

[...] antes, havia uma panela, com um fundo grande com comida que era compartilhada, 20 pessoas ou até mais pegavam comida dessa panela. Cada um, individualmente, se servia e pegava a comida. Naquela época mais antiga, não consumiam a batata. Fazíamos uma festa, imitávamos o que faziam nossos pais. Vamos jogar *achueca*. Havia uma liderança (*cabecilla*). Nós dávamos a força aos idosos. Em quatro dias, a festa já estava pronta, organizada, íamos ao morro Treng Treng fazer a festa.

Numa das suas viagens à Araucanía em 1863, o erudito francês Claudio Gay define o *ngillatun* como “[...] uma espécie de rogações índios fazem para terminar com alguma calamidade, uma grande seca, muitas chuvas, etc.” (GAY, *apud* INOSTROZA, 1998, p. 103). Por outro lado, Faron assinala que o *ngillatun* “[...] é um rito agrícola de fertilidade que comumente se celebra na época antes da colheita, para suplicar que assegurem a colheita, protejam os animais e proporcionem prosperidade e bem-estar aos mapuche” (1969, p. 245, tradução nossa). Segundo o autor, “[...] também se celebra depois da colheita para agradecer, pedir proteção contra as forças do mal e, às vezes, para se queixar das más colheitas ou da perda dos animais” (*ibidem*).

Por sua vez, para o antropólogo Milan Stuchlik, quem fez uma pesquisa entre os mapuche na década de 1970, o *ngillatun* é

[...] uma festa de oferenda cerimonial de dois dias, para o congoçamento com as forças sobrenaturais, que se realiza com fins gerais – colheita, sorte, bom tempo, etc. –, ou em circunstâncias difíceis – por exemplo, depois do terremoto de 1960, celebrou-se uma série de *ngillatun* nas comunidades costeiras (1999, p. 171, tradução nossa).

Para Gundermann,

[...] a realização do ritual está associada a momentos críticos vinculados às condições materiais de vida e à indeterminação própria dos processos produtivos e dos ciclos econômicos anuais. Haveria, então, uma relação direta entre o rito e a tentativa de influenciar os resultados dos processos produtivos (BUSTOS, 2006a, p. 85).

Em termos gerais, para Dillehay o *ngillatun* é a mais ampla congregação pública da sociedade mapuche. Baseando-se nas descrições de Faron (1969) e Casamiquela (1964), o autor afirma que o *ngillatun* provê uma oportunidade para os mapuche expressarem suas necessidades perante seus antepassados e deuses. A respeito da cerimônia, ele aponta que esta expressa múltiplas petições: boa saúde e em geral, vitória do bem sobre o mal, abundância de colheitas e animais, tempo bom, etc. A ênfase básica é, segundo ele, o êxito agrícola, porém, como outros pesquisadores, concorda com a ideia de que, em tempos de

dificuldades gerais ou calamidades produzidas por inundações ou terremotos, outorga-se mais importância à realização do *ngillatun*.

Para Quidel, por outro lado, o *gijatun* constitui “[...] uma prática de comunicação com a diversidade de vidas que coexistem no cosmos (*waj mapu*), fazendo uso de diferentes métodos de comunicação para além do oral” (2012, p. 91, tradução nossa). Nas palavras de Melillán (2010), “[...] o *Ngijatun* é a manifestação, através de oferendas, energia, coordenação e organização social das famílias mapuches para os *newen* e os *gen* do território, que regulam o equilíbrio e a harmonia da vida natural dos diferentes seres vivos” (p. 64, tradução nossa). Para este antropólogo, as famílias que participam nesses encontros “[...] tentam revitalizar a organização, as normas de comportamento (o conhecimento, a retidão, a discrição, o respeito, a observação e a colaboração) e a capacidade de organização social e cultural” (*ibidem*). Na sua dissertação de mestrado, a antropóloga Jimena Pichinao propõe que o *ngillatun* “[...] tem o propósito último de estabelecer um diálogo com as energias geradoras e ordenadoras da vida, assim também com os antepassados, que garantam a continuidade da vida no *waj mapu* (espaço universal esférico) entregando, solicitando e recebendo deles” (2012, p. 48, tradução nossa). Segundo nossa autora, esse diálogo possui

[...] ênfases especiais em cada *fiñal mapu* (grandes espaços territoriais). Assim, em alguns territórios terá o sentido de petição, entregando algo em troca, em outros, de reunião festiva, em outros, de argumentação sólida, em outros, de limpeza ou também de agradecimentos (PICHINAO, 2012, p. 49, tradução nossa).

É interessante observar a confluência argumentativa nas tentativas de compreender e definir o *ngillatun* presentes nas crônicas, na bibliografia antropológica clássica, nos estudos antropológicos mais recentes e nos relatos das pessoas de Tranaman. Neles se recolhe a sintonia das preocupações e dos anseios mapuche. Por outro lado, são interessantes, pois se identificam algumas variantes nas análises realizadas pelos autores em torno do evento. De certa forma, as primeiras aproximações que a Antropologia fez para entender o *ngillatun* evidenciam, de um lado, uma imagem do sujeito indígena preocupado pela continuidade material do grupo, para o qual era necessário assegurar bons ciclos agrícolas, e tudo o que isso implicava,

de outro lado, os mostra como seres indefensos e temerosos das divindades.

Já a segunda onda dos trabalhos coloca a ênfase na dimensão coletiva e pública do ritual, destacam a agência mapuche quando assinalam a ação de diálogo e comunicação com outras vidas presentes no território, destaca-se, ainda, a ideia dos diferentes sentidos que o ritual pode seguir dependendo do território em que ele é desenvolvido, e indica-se, também, a função fortalecedora que o ritual cumpre para a organização e o comportamento mapuche. Parece-me interessante construir um olhar de conjunto das aproximações aqui registradas, pois baseado nesse olhar é que o ritual poderá ser compreendido na sua magnitude, na sua complexidade como um ato que faz parte das práticas para zelar pela continuidade e reprodução do povo mapuche.

Como foi apresentado ao longo deste capítulo, o *ngillatun* de 2012 havia sido programado para o final do mês de fevereiro. Segundo observei, a data é geralmente definida com o resguardo para coincidir com um final de semana, pois, na visão deles, é o momento em que a maior parte das pessoas que mora em Tranaman se encontram presentes. Durante a semana, é provável que as pessoas, em especial os homens, estejam trabalhando fora e, portanto, não consigam participar do ritual. Da mesma forma, o final de semana é o momento em que as crianças e jovens estão também em Tranaman. Não há que esquecer que uma grande parte deles estuda num sistema de internato, o que implica que, durante a semana, eles vivem fora e retornam às suas casas só na sexta de tarde.

Assim, se observa uma preocupação, por parte da diretoria, pela presença de todos na celebração do ritual. O verão é, também, uma época importante em termos da participação no *ngillatun*. Janeiro e grande parte de fevereiro são os meses de feiras no Chile, oportunidade em que se registra um intenso fluxo de visitas vindas, principalmente, das cidades de Santiago, Valparaíso, Concepción e Valdivia, destinos frequentes da migração mapuche. Várias das famílias mapuche de Tranaman procuram fazer coincidir as visitas de seus familiares com a data de realização do *ngillatun*. É uma forma de não perder o vínculo dos que estão fora do território, é, igualmente, uma espécie de compromisso com as pessoas que ali moram, e um indicador de avaliações posteriores positivas da execução ritual. Cabe colocar aqui mais um antecedente em relação a este ponto. O final de semana permite também a participação daquelas pessoas que são sócias, mas que não moram em Tranaman. De acordo com minhas observações, a assistência ao ritual constitui para essas pessoas um compromisso formal, uma obrigação, espécie de

requisito que os sócios da *comunidad indígena* devem cumprir para se manter como membros da organização e para manter alguns dos direitos econômicos e materiais que se conseguem só pelo fato de pertencer à *comunidad indígena*.

Em 2012, aconteceu um evento pouco comum no processo de preparação do *ngillatun*. A data marcada com duas ou três semanas de antecedência foi modificada de um dia para outro, adiantando em dois dias o início da cerimônia. Como mencionei antes, a discussão para definir a data de início do ritual não tinha sido realizada com muita antecipação, como eles mesmos falam que deve ser feita essa definição. De fato, o primeiro registro formal, grupal e público das discussões de data e outros temas que são centrais para a realização do ritual foi numa das reuniões mensais da *comunidad indígena* menos de um mês do dia em que finalmente o *ngillatun* foi realizado.

Naquela reunião, se tomaram as decisões a respeito de aspectos essenciais para que o ritual pudesse finalmente acontecer. A definição da *machi* que guiaria o ritual deve ter sido um dos temas que demandou maior reflexão e discussão. Por um lado, devido a que em Tranaman não têm, entre os seus, uma pessoa que cumpra esse papel e, por outro lado, porque ela tem uma importância fundamental no desenrolar da cerimônia. De fato, os mapuche de Tranaman falam que dela dependerá que o ritual satisfaça as expectativas das famílias, quer dizer, que eles se sintam satisfeitos com o desempenho dela na execução da cerimônia e com os resultados desta.

Não há que esquecer que é a *machi* a responsável por intermediar as forças sobrenaturais e os espíritos dos ancestrais desse território, em particular, e as pessoas que participam do ritual. Ela é a encarregada de receber e transmitir o diálogo que mantém no transe com as forças ancestrais em forma de mensagens e que, segundo entendo do que as pessoas falam, estão destinadas à orientação presente e futura do devir do grupo. Poderia se dizer que uma boa *machi*, nos termos e parâmetros estabelecidos pelo grupo, pode garantir a construção oportuna de estratégias por parte das famílias e do grupo para conseguir ou atingir o bem-estar do todo. Quando revisarmos os conteúdos das mensagens da *machi* durante o *ngillatun*, esse assunto ficará mais claro.

O que a *comunidad indígena* vem fazendo há vários anos é procurar uma *machi* em outros territórios. Constatei que a escolha não vai além de um certo perímetro territorial e de uma certa extensão nas relações. Isto é, a escolha da pessoa que oficiará o ritual não deixa de ser um tema relevante, pelo contrário, constitui uma das decisões que provoca maior debate na *comunidad indígena*. Durante muitos anos,

Tranaman estabeleceu um relacionamento com a *machi* Ana Marileo, natural do setor de Rucayeco, do município de Lumaco, vizinho de Purén. Foi assim como, por um longo tempo, a *machi* Ana colaborou com o *lof* Tranaman na realização do *ngillatun*. Entretanto, há uns dez anos, aproximadamente, ela adoeceu e teve que ser submetida a uma cirurgia no cérebro da qual só se recuperou parcialmente. A fragilidade da sua saúde fez com que ela deixasse de orientar as cerimônias não só em Tranaman, mas também em outras comunidades, incluída a sua própria. Apesar de muitas pessoas de Tranaman conservarem vínculos com a *machi* Ana desde 2005, ela não voltou a fazer *ngillatun* na *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman. Desse momento em diante, a diretoria teve que pensar numa outra pessoa para cumprir com essa função.

Desde o ano que a *machi* Marileo deixou de participar do ritual em Tranaman, duas ou três *machi* têm acompanhado a realização do *ngillatun* no território. Entendo, também, que essa espécie de rotação das *machi*, se pudesse ser definido dessa forma, está relacionada com as avaliações que os participantes têm feito do desempenho de cada uma delas.

Conheci mais de perto a discussão da escolha da *machi* que oficiaria o ritual em 2012. Ainda que só conseguisse captar uma parte da discussão, porque várias falas foram em *mapudungun*, depois reconstruí, com algumas das pessoas que participaram dessa conversa, uma parte do que foram as argumentações.

Em primeiro lugar, pode-se afirmar que, nesta definição, procuram-se pessoas com as quais exista algum tipo de vínculo, conhecimento ou referência, em outras palavras, alguém com quem se possa traçar algum tipo de relação social, de parentesco ou política. Requer-se, ao mesmo tempo, possuir alguma referência do desempenho ritual da *machi*. Se alguém propuser algum nome, deve apresentar os argumentos suficientes que permitam aos que decidem tomar a decisão. É bom esclarecer que, hoje, essa responsabilidade cabe às lideranças da *comunidad indígena* que se apoiam em líderes que, de alguma forma, são a contrapartida –contrapartida que é reconhecida por possuir os conhecimentos dos ancestrais– da chefia oficialmente reconhecida segundo a legislação indígena vigente.

Alguns dos argumentos que ouvi em torno desta decisão apontaram, entre outras coisas, para a existência de compromisso com o movimento social mapuche, com suas demandas e reivindicações. Teve a ver, também, com o reconhecimento de um laço de parentesco consanguíneo ou de afinidade com alguma pessoa de Tranaman.

Igualmente, é considerada sua colaboração em atividades organizadas pela *comunidad indígena* ou uma avaliação positiva do seu desempenho em outros rituais nos quais tenha participado alguém de Tranaman e tenha tido a oportunidade de observar a performance da *machi*. Finalmente, o próprio desempenho da *machi* num *ngillatun* anteriormente realizado em Tranaman constitui argumento na hora da escolha. Nesse último caso, era considerado, particularmente, o comportamento da *machi* em relação ao modo de guiar e de fazer *ngillatun*, o que incluía o envolvimento com a comida, quer dizer, o modo em que ela recebe os alimentos disponibilizados pelas famílias que participam do ritual e a forma em que ela os distribuiu presentes.

Em algum momento da discussão sobre este ponto, alguém se lembrou de uma *machi* que tinha guiado o *ngillatun* três ou quatro anos antes, propondo que ela poderia ser convidada para o ritual em 2012. Entretanto, algumas pessoas questionaram a proposta dizendo que “[...] *essamachi* faz bom *ngillatun*, mas não compartilha, não sabe partilhar a comida”. A comunidade deu para a *machi*, mas ela não compartilhou. Neste caso, a comida opera como signo de avaliação, como barômetro para medir o comportamento das pessoas e como um elemento que pode modificar uma decisão e uma relação.

Eu soube, através do presidente da *comunidad indígena*, que a data do início do ritual tinha sido modificada na mesma semana em que o *ngillatun* iria acontecer. As famílias de Tranaman viveram esse momento mais ou menos da mesma forma, se informaram da modificação dois dias antes. Pelo que indica a bibliografia e segundo indaguei a pessoas mapuche de outros territórios, essa não é uma situação recorrente, nas palavras de alguns sócios, esse fato fala de problemas na organização ou, em termos mais precisos, de falta de preocupação com a cerimônia.

As pessoas não tinham informação sobre o que teria acontecido para decidir essa alteração, mas vários deles intuía que a situação se deveria a problemas no momento de encontrar uma *machi* para guiar a cerimônia. Lembremos que dezembro, janeiro e fevereiro são justamente os meses em que as diversas comunidades mapuche no sul do Chile organizam a cerimônia, portanto, pode ser um assunto complexo encontrar uma *machi* com disponibilidade se não se consideram variáveis como fazer as coisas com a devida antecedência. Depois, essa intuição das famílias seria corroborada pelo presidente da *comunidad indígena*. Quando a comissão responsável foi fazer à *machi* o pedido e convite para guiar o cerimonial, ela já tinha se comprometido para a data em que a *comunidad indígena* tinha marcado o início do ritual. Nesse

contexto, tiveram que recorrer a outros nomes, chegando até a *machi* Irma Cheguan, originária de Pilimapu, no município de Lumaco, quem manifestou poder acompanhá-los nos dias 23 e 24 de fevereiro de 2012, e não 25 e 26, como a *comunidad indígena* tinha combinado na reunião efetuada no início de fevereiro. Nesse cenário, os responsáveis por essa tarefa aceitaram a disponibilidade da *machi* e assumiram as implicações que essa mudança inesperada da data teria para as famílias de Tranaman e para o próprio ritual.

Isso gerou alguns incômodos nas pessoas que estavam se organizando para participar do *ngillatun*. Estes se relacionam, em grande parte, com os tópicos pontuados a propósito da escolha do final de semana como o momento que permitiria e facilitaria a participação de um grande número de pessoas durante a cerimônia. Estando em Tranaman, eu soube de famílias que, finalmente, não conseguiram assistir ao evento, argumentando que a mudança de data não lhes permitiu se preparar da devida forma. Recolhi, também, testemunhas muito interessantes que afirmavam não ter participado como se deve participar, em alusão a todo o preparo que implica estar com uma *ramada* no *ngillatuwe*, fundamentalmente, no que refere a se apresentar no campo cerimonial com a quantidade e os tipos de comida com que se participa do ritual, segundo as regras que os mapuche de Tranaman definiram. Por último, soube de pessoas que nem chegaram a saber da mudança de data por se encontrarem fora de Tranaman e sem possibilidade de serem avisados, situação que os fez ficar fora da participação no ritual.

Apesar desses contratempos os mapuche de Tranaman realizaram seu *ngillatun* em 2012. Como é costume em Tranaman, o *ngillatun* se iniciou no final da tarde. O campo cerimonial já tinha sido preparado pelos membros da *comunidad indígena* e pelas pessoas que, não sendo sócios, participam igualmente da cerimônia, compromisso que também foi fechado no dia da reunião em que se decidiram vários dos detalhes da organização dessa atividade. A preparação do campo cerimonial foi definida pela diretoria como uma das atividades coletivas, ou seja, como uma obrigatoriedade para os sócios que, se não fosse cumprida, implicaria algum tipo de condenação por parte da diretoria da *comunidad legal*.

O preparo do espaço ritual considera, principalmente, a limpeza do lugar e a construção das *ramadas*. As *ramadas* são espécies de barracas confeccionadas numa estrutura de madeira coberta por galhos de árvores, hoje majoritariamente de eucalipto. A construção das *ramadas*, me interessa destacar, é uma questão de relevância para esta

pesquisa, pois é indicativa de uma espécie de projeção que o grupo faz em termos das famílias que estarão presentes no campo cerimonial na categoria de anfitrião ou organizador do *ngillatun*, o que, por sua vez, informa sobre o lugar dessas famílias no âmbito mais amplo do *lof*, assim como do seu momento no contexto do ciclo social, espiritual e econômico.



As *ramadas* no campo cerimonial durante o *ngillatunem* Tranaman em fevereiro de 2012.

A partir do que os mapuche manifestam como comportamento ideal ou exigido de participação no ritual, é necessário que quem assumir o compromisso e responsabilidade de entrar com a *ramada* no *ngillatun* possua uma certa sintonia com esses âmbitos (social, espiritual e econômico), ou seja, que conjugue em si e seu entorno social mais imediato (o da família estendida) uma espécie de bem-estar e satisfação com a condição atingida em termos da fluidez das relações intra e interfamiliares, de uma situação socioeconômica que lhes permita, por exemplo, comprar um animal para dispor de carne, contar com trigo suficiente para fazer diversos produtos derivados dele (pão, bebida), possuir dinheiro para dispor das roupas de que falamos antes, etc., e no sentido dessa preparação espiritual de que falou um dos meus

interlocutores em campo e que também foi trazida por José Quidel, quando o entrevistei a propósito da minha dissertação de mestrado:

[...] só estando bem se pode fazer um *ngillatun*, estando bem de saúde, estando bem equilibrado, estando com bens materiais para poder concretizá-lo, só assim se participa do *ngillatun*, e na medida em que não se conta com essas condições, não se pode participar do *ngillatun*. Então, o *ngillatun* exige integralidade, integridade como pessoa, como família, e quando não existe essa integridade, você não participa ou não participa bem, pois as coisas não resultam bem. Não é necessário só que você tenha os bens para participar na cerimônia, estou me colocando no meu espaço. Também exige estar bem animicamente, espiritualmente, significa uma preparação permanente, de meses de preparação para entrar com a sensibilidade espiritual, entrar com maior força. (Entrevista com José Quidel, 7 de junho de 2005). (BUSTOS, 2006a, p. 111).

Entretanto, as maneiras como as famílias em Tranaman vivem a experiência do ritual apresentam variações, e nesse sentido podemos falar de práticas heterogêneas de participação no *ngillatun* de Tranaman que respondem à própria dinâmica cotidiana, aos seus problemas, seus conflitos e contradições, aos seus modos de entender *acomunidad indígena* e às próprias relações sociais que exigem maneiras diferentes de estar no ritual. No que tange ao contexto social e político mais amplo, esses modos que eu observei e se distinguem em Tranaman são consequência da relação histórica de conflito aberto entre o povo mapuche e o Estado, e certos grupos de poder econômico que têm exercido uma forte influência nas políticas públicas dirigidas aos povos indígenas que afetam diretamente as relações familiares e comunitárias deste povo.

Esta é uma questão que não deixa de ser relevante para os propósitos desta tese, pois um dos meus interesses é evidenciar a tensão intra e intersocietária a partir da focalização de questões que têm a ver com a organização social e a ritualidade mapuche no contexto amplo da relação entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade chilena. Do meu ponto de vista, a compreensão da situação atual dos povos indígenas, em geral, e do povo mapuche, em particular, só pode ser

pensada no “campo político intersocietário” (OLIVEIRA, 2002, p. 279). Dito em outras palavras, trata-se de assumir um enfoque que “[...] não deixa de lado, não ignora nem deixa passar inadvertidamente que a sociedade mapuche, sob diferentes graus e formas, interage com a sociedade chilena, e que esta interação é mutuamente afetada” (BUSTOS, 2006a, p. 93).

Como bem identificou Basilio, quando pedi para ele fazer uma avaliação do *ngillatun* de 2012, havia muitas coisas com as quais ele não concordava em relação a como o ritual tinha sido realizado pelas atuais lideranças. Segundo ele, poderia ser feita uma avaliação em termos da participação, e talvez, nesse sentido, poderia ser dito, sim, as pessoas participaram, ou a participação foi boa. Todavia, ele vai além na sua reflexão e se interroga sobre a forma em que essa participação acontece, segundo ele, esse é o ponto crítico a respeito do qual, como mapuche, vale a pena pensar. “De que forma eu estou participando? Eu acho que esse é o tema que há que avaliar. Eu penso que, desde há algum tempo, tem acontecido a mesma coisa, ou seja, desde que a comunidade se constituiu, as pessoas participam, mas de que forma elas participam?”. Ele finaliza sua reflexão se perguntando: “Qual é, verdadeiramente, minha convicção de porque eu vou?” (entrevista com Basilio Mulato, 10 de julho de 2012). Isso, nas suas palavras, merece uma análise mais aprofundada.

Pode-se dizer, em relação a essas falas, que existe, para o caso dos mapuche em geral, assim como para aqueles que residem em Tranaman, uma perspectiva, representada por algumas famílias que constroem um certo tipo de discurso, que se desdobra em um certo tipo de práxis que busca fazer as coisas conforme o protocolo mapuche dos antigos. Isto implica, para a organização do *ngillatun*, que as pessoas que fazem o convite à *machi* sejam aquelas falantes da língua nativa e conhecedoras do protocolo que exige tal situação, que sejam elas mesmas, depois, as que esperam a chegada da *machi* no campo cerimonial com sua *ramada* já preparada, com fogo de chão para esquentar o mate, com algo de comida e todos os elementos que ela tiver solicitado no dia do convite.

Eles participam do ritual com as roupas mapuche, permanecem toda a noite no campo cerimonial, sem dormir e participando ativamente de todos os momentos que compõem a cerimônia, geralmente são também eles os que assistem a *machi* no que tem se denominado como “receber a palavra”. Segundo observei, são famílias que se apresentam no ritual com a comida que esse evento exige. O interessante desses discursos é, precisamente, a tendência à idealização de uma vida

passada. Embora, por um lado, eles tenham consciência das transformações acontecidas nas suas próprias vidas, e por outro, sejam conscientes também do difícil que é, no mundo contemporâneo, seguir esse protocolo, eles insistem e se esforçam por fazer o *ngillatun* como faziam os antigos.

As famílias orientadas sob essa perspectiva convivem com outras, cuja relação com esses conhecimentos e protocolos tidos como os verdadeiramente mapuche se debilita, perde importância, deixa de ser pré-requisito de um estilo de participação ou de estar no *ngillatun*. Para elas, a participação continua a ser relevante, permanece como uma obrigação e compromisso nas suas vidas. Entretanto, o que observo é que muda a prioridade que eles dão a esse preparo e participação do qual nos falam Basílio Mulato e José Quidel.

Não se trata de pensar que o ritual perde sentido para essas famílias, muito pelo contrário, há nelas uma motivação para se organizar, assistir e estar presentes, com a diferença de que suas preocupações são, hoje, outras. Essas famílias são, na sua maior parte, praticantes da religião evangélica, nem todas elas pertencem à mesma igreja, mas se reconhecem mutuamente como tais. Umas, mais do que outras, manifestam um certo incômodo com o que eles chamam de exigências que a *comunidad indígena* coloca para assistir à cerimônia. Entretanto, elas conseguem realizar os arranjos necessários para poder estar.

Evitam ficar durante a noite no campo cerimonial, pois afirmam que é momento de bebedeira e muita fumadeira, se marginalizam dos momentos de baile durante a rogação, prescindem das roupas usadas para o ritual e se vestem como no dia a dia. Observei alguns que optam por não entrar na *ramada* e participar de longe, quer dizer, se situar fora do espaço cerimonial propriamente dito, quase como meros observadores.

Outro modo de participação mapuche no ritual que consegui identificar é aquele de reafirmação identitária e étnica, aqueles que observam o *ngillatun* como estratégia política diferenciadora da sociedade chilena, que se esforçam por ressaltar aqueles traços culturais mais identificáveis, por parte dos não mapuche, como mapuche. No caso dos homens, sua atuação no ritual se destaca pelo entusiasmo colocado no jogo do *palin*, em geral são sempre eles os últimos a saírem do campo cerimonial uma vez finalizada a cerimônia, são os que mais animam a execução das danças, são também aqueles que costumam convidar autoridades políticas, prefeitos, diretores de instituições governamentais, profissionais amigos que trabalham em ONGs, etc. Em

resumo, poder-se-ia dizer destas famílias que sua atuação no ritual se caracteriza por seu caráter mais político e afirmativo. Não é preciso dizer que esta categorização constitui um esforço analítico que busca evidenciar a dinâmica comunitária expressa nos modos de fazer e de estar no ritual, mas que, claramente, no desenrolar deste haverá certas tendências e certos traços socioculturais que podem ser praticados tanto por uns como pelos outros.

Uma das questões que me causava inquietação era a emergência de tensões nesses diferentes modos de estar no ritual, assim como o esforço por entender as possibilidades de diálogo dessas heterogeneidades que, por momentos, se me apresentavam como antagônicas. De fato, todas essas perspectivas e visões impressas nos modos de fazer *ngillatun* representadas por algumas famílias de Tranaman: os Mulato Llao, os Mulato Mulato e os Millao Palacios, se encontravam no campo cerimonial e, por momentos, confluíam numa mesma força com vistas a um objetivo em comum, aquilo que os fazia estar ali.

O ritual transcorre em meio a essa heterogeneidade e, apesar, ou melhor, a favor dela, como veremos a seguir, alguns diálogos são possíveis.

O início do ritual estava marcado pela encenação dessas configurações sociais diversas que observei em Tranaman. Embora tivesse sido solicitado pelas lideranças da *comunidad indígena* chegar antes de a noite cair para dar início à cerimônia, muitas famílias foram chegando quando a *machi* e algumas outras famílias já tinham iniciado a rogação, ação correspondente à primeira parte do *ngillatun*.

Isto, de entrada, ocasionou alguns problemas para o desenvolvimento do ritual e causou a raiva daqueles que, sim, tinham, nas palavras deles, cumprido com o protocolo de receber a *machi* como se deve. Esse “como se deve” implica, como apontei antes, ter uma *ramada* preparada para a ocupação da *machi* e seus acompanhantes, providenciar os elementos indispensáveis que ela precisa para encarar a rogação e conseguir a conexão e o diálogo com as forças naturais e espirituais presentes nesse território, em particular, e chamadas pela *machi* com a ajuda dos participantes para os propósitos do ritual.

Poder-se-ia dizer que se trata de um ato de acolhimento por parte de quem efetuou o convite àqueles que vêm de fora e que aceitaram colaborar com as famílias de Tranaman e que, nesse momento, adquirem o papel de autoridade para o grupo. O ponto de conflito foi que quem viajou para fazer o convite, que é também quem deve se dispor a receber a *machi* no dia de início do ritual, segundo indicam os protocolos

mapuche, não esteve presente no momento em que ela, seus acompanhantes e familiares chegaram a Tranaman. No caso, houve outras pessoas que tiveram que assumir esse papel.

Não se deve esquecer que a relação com a *machi* exige o domínio de uma linguagem especial, em outras palavras, não se trata unicamente de ser falante nativo da língua *mapudungun*, é necessário, também, como falam os próprios mapuche, de um tratamento e uma relação carregada de protocolo e de formalidade, que nem toda pessoa pode ou tem as condições de assumir. De alguma forma, a *machi* exige esse tratamento, pois fala da valorização de seu próprio papel no contexto do povo mapuche e desse ritual em particular. A *machi* é uma autoridade social, política e espiritual para os mapuche e, como tal, merece um tratamento especial.

Para as pessoas que tiveram que assumir essa responsabilidade inesperadamente, sem prévio aviso e sem ter se preparado adequadamente, foi uma situação incômoda – incômodo que dava para ser percebido e captado até por um não-nativo, não-falante do *mapudungun*, como foi meu caso. A ausência, na hora, dos anfitriões locais da *machi* ocasionou desajustes no desenvolvimento da cerimônia, dado que, uma vez iniciada a rogação, a *machi* foi solicitando os elementos por ela encomendados antes (cigarro, farinha de trigo torrada, folhas e galhos de *canelo* (casca-de-anta), água de rio ou vertentes do território, *muday* –a bebida ritual–, aguardente de uva, vasos e vasilhas de barro, couro de cordeiro e banco para se sentar quando precisar, entre algumas das coisas), e estes não estavam disponíveis ou, pelo menos, não no momento, na quantidade e na qualidade solicitados pela *machi*.

Acompanhei de perto como a situação foi contornada pelas pessoas, que se esforçavam em providenciar e disponibilizar, enquanto o ritual se desenrolava, as solicitações da *machi* e seu acompanhante, *odungunmachife*⁵⁷. Agora, os pedidos foram cumpridos na medida do possível, quer dizer, com os elementos que, nesse momento e nesse

⁵⁷ O *dungunmachife* é uma figura que, no *ngillatun* de Tranaman, tem um papel fundamental no desenrolar da cerimônia em colaboração com a *machi*. Geralmente, é uma pessoa muito próxima da *machi*. Os que eu conheci sempre foram seus maridos. “O *dungunmachife* é aquele que sabe as palavras *damachi*” (SILVA, 1998, p. 287). É quem, durante o *ngillatun*, tem a missão de agir como acompanhante, ajudante e tradutor das mensagens da *machi* durante a rogação, as quais deve transmitir numa linguagem mais simples à plateia. Etimologicamente, *dungunmachife* quer dizer “língua da *machi*”.

lugar, as famílias presentes tinham à mão. Na falta de couro de cordeiro, havia uma manta de lã; na falta de água de rio, havia água da torneira; na falta de *muday*, havia vinho; na falta de vasilhas de barro, havia pratos de vidro, e assim por diante.

Todavia, a *machi* insistia, na sua fala ritual em *mapudungun*, sobre a presença daquela pessoa que tinha ido fazer o convite em sua casa. Era possível perceber que a rogação não transcorria como esperado por aqueles que estavam ali presentes, incluída a própria *machi*, pois a ausência de quem devia assumir o papel de mediador entre a *machi*, o *dungunmachife*, os espíritos ancestrais e as forças da natureza chamadas para esse momento atrapalhava. O espírito da *machi* não ficou tranquilo até que ele chegou, porém, antes de isso acontecer os sócios, a pedido de quem tinha tido que assumir o papel de mediadora, cansaram de tentar localizá-lo, ligando para o seu celular, perguntando para alguns dos seus familiares ali presentes o que teria acontecido com ele, até que ele chegou e se incorporou na cerimônia sob os olhares questionadores dos presentes, ganhando uma reprimenda por parte da *machi*.

O interessante é que, finalmente, ele foi dispensado de cumprir o papel de mediador, e quem ficou no papel de quem recebe a palavra da *machi* foi a dona Francisca, a pessoa que tinha tido que assumir inesperadamente.

A cerimônia continuou, e aos poucos as pessoas de Tranaman, sócios e não-sócios da *comunidad indígena*, foram se somando à rogação. Muitas delas, eu diria que a maioria, chegou de carro até o campo cerimonial, outras, a minoria, de carroça. Além da comida, as pessoas deviam levar mesas, cadeiras, louça, panelas de ferro, lenha para fazer fogo e roupa para se abrigarem. Algumas, também, levaram um colchão para fazer dormir as crianças, meninos e meninas pequenas e, às vezes, para amparar os idosos durante a noite e a madrugada. O barulho e as luzes dos carros chegando ao *ngillatuwein* incomodaram os que ouviam a fala da *machi* no diálogo com o *dungunmachife* e a pessoa que recebe a palavra.

O ato de receber a palavra constitui uma das tarefas centrais que recaem nas mãos dos anfitriões do *ngillatun*, ou seja, as famílias de Tranaman. Receber a palavra tem uma relação direta com a dimensão local do ritual, no sentido de envolver a conexão e a comunicação que o espírito da *machi* estabelece com as deidades e com os ancestrais do território de Tranaman em diversos momentos durante a cerimônia. Hoje em dia, é no espaço das reuniões da *comunidad indígena* onde se discute e decide sobre a pessoa que deverá assumir esse papel. Geralmente, essa pessoa é a mesma que tem a responsabilidade de viajar para fazer o

convite à *machi*. Não existem muitas pessoas em Tranaman habilitadas para desempenhar essa função, pois, entre outras coisas, deve ser alguém com domínio do *mapudungun* e da linguagem sagrada utilizada pela *machi*.

Várias pessoas manifestam ser falantes e entender o *mapudungun* de domínio cotidiano, outras afirmam só entender as falas na língua nativa, mas não poder falá-la. Entretanto, poucas reconhecem reunir as condições para se tornar *dona da palavra* durante o *ngillatun*. Receber a palavra ou ser *dona da palavra* requer, também, possuir um conhecimento particular do lugar, particular no sentido de que não se trata de um conhecimento que possa ser adquirido de um dia para outro ou que possa ser obtido unicamente pela transmissão de uma geração a outra, ou que só seja possível de ter pelo fato de viver no lugar. Tem a ver muito mais com tudo isso junto. Devem-se conhecer os nomes em *mapudungun* dos rios, dos morros que configuram o território de Tranaman, das estrelas, conhecer os nomes das antigas lideranças que lutaram pelo território. Trata-se, no final das contas, do conhecimento mapuche dos antigos que vai sendo transmitido e acumulado através do tempo, que precisa de certas habilidades e interesses individuais e que, portanto, só é possível de encontrar em algumas poucas pessoas do território de Tranaman.

Em Tranaman, essa especialidade é reconhecida na dona Francisca e em Santos Millao, representantes, como mostrei ao longo deste trabalho, dos líderes mais influentes no contexto comunitário de Tranaman. Esse conhecimento é o que permite a comunicação com o discurso ritual da *machi* e do *dungunmachife*. Como constatei na pesquisa do mestrado, eles “[...] conformam uma trilogia comunicacional onde se produz uma troca de mensagens, avisos e palavras. O *dungunmachife* é o interlocutor direto da *machi*, é ele quem consegue receber, compreender e reinterpretar a linguagem ritual, e que transforma em outros códigos para a *ngempiñ* (*dona da palavra*)” (BUSTOS, 2006a, p. 132). Ela, por sua vez, “[...] se valendo do conhecimento antigo, reprocessa as falas que o *dungunmachife* lhe entregou e, usando códigos do *mapudungun* ordinário, as retransmite, tentado abranger a plateia de participantes” (*ibidem*). É possível afirmar que ser *dona da palavra* ou receber a palavra é uma questão importante para o ritual e, por outro lado, como desenvolvo a seguir, constitui um ponto de interesse central para esta pesquisa.

Uma tarefa que também recai em pessoas da comunidade é a de ser *koyong*, espécie de assistentes ou ajudantes da *machi*, do *dungunmachife* e de quem recebe a palavra durante a cerimônia. De

acordo com o que os mapuche dizem, devem ser homens (geralmente, dois) e pertencer às famílias que organizam o *ngillatun*. Espera-se deles que possam atender às necessidades da *machi*, em termos de disponibilizar os elementos que ela for precisando na medida em que a rogação avança, protegê-la, por exemplo, de não cair no chão quando ela entra em transe, ajudar a ordenar os participantes no campo cerimonialdo modo como a *machi* indica, orientada pelos espíritos do lugar, seguindo a direção dos pontos cardeais. É esperado, também, que sejam falantes do *mapudungun* para conseguir entender as indicações específicas que o *dungunmachife* e quem recebe a palavra faz a eles, se traduzindo, geralmente, em ações específicas que envolvem a audiência. Os *koyong* colaboram, também, nos casos de sacrifício de animais ou quando é necessário pegar um pouco do seu sangue sem que isso implique a morte do animal.

No *ngillatun* em Tranaman, é possível observar e identificar esses papéis em ação. Novamente, é importante mostrar como as pessoas procuram se ajustar, assumir, negociar e cumprir esses papéis baseadas no cenário mapuche atual em Tranaman para atingir os propósitos definidos para o ritual. Já vimos como o papel de quem recebe a palavra teve que ser assumido por alguém que não tinha sido escolhido inicialmente para esse propósito. No caso dos *koyong*, aconteceu algo mais ou menos similar. Esta tarefa não foi previamente conversada pelas lideranças da *comunidad indígena* com as pessoas que acabaram, finalmente, desempenhando-a. Elas foram avisados e escolhidas na hora em que a cerimônia estava pronta para começar, portanto, tiveram que conseguir, entre as pessoas que já estavam no campo cerimonial, algumas das roupas usadas para o ritual para, dessa maneira, poder cumprir o papel de *koyong*.

Pois bem, embora eles tenham conseguido assistir, acompanhar a *machi* e estar presentes durante toda a cerimônia, apoiando-a nas duas rogações e na parte da cerimônia do intercâmbio da comida, fizeram o que puderam em termos de captar e recolher as mensagens proferidas em *mapudungun*. Nenhum dos dois era falante da língua nativa, e só um deles entendia, embora pouco, o que estava sendo falado. Meu envolvimento na cerimônia e a experiência de ter participado em não poucos *ngillatun* antes permitiram perceber os desajustes que isto, inicialmente, provocou, em especial, quando as palavras da *machi* os envolviam em termos da execução de determinadas ações. O que ajudou a resolver a situação foi a colaboração dada tanto pelo *dungunmachife* como pela *dona da palavra*, os quais, cada certo tempo, deviam traduzir

para eles as mensagens em espanhol e, desse modo, eles conseguiam atender às solicitações.

Outros momentos e situações no ritual refletem, também, como a *comunidad indígena* se esforça para levar adiante seu ritual, com as contingências e as improvisações incluídas, que, sem dúvida alguma, contribuem, finalmente, para o *ngillatun* acontecer. Contudo, não deve ficar a ideia de que as improvisações transcorrem naturalmente entre os participantes ou de que ninguém se importa com o fato de as coisas não acontecerem do modo como marca o protocolo mapuche para o *ngillatun*. Também é verdade que nem todos experimentam essa situação da mesma maneira e que, portanto, para uns a improvisação resulta uma situação mais ou menos séria do que para os outros. De fato, as apreciações e avaliações que as pessoas manifestaram depois do ritual sobre como –desses pontos de vistas particulares e diversos– o ritual tinha acontecido se situam em diferentes lugares dentro de um amplo espectro de visões.

Do ponto de vista do presidente da diretoria, quem se encarregou de levar a avaliação do ritual para a reunião mensal da *comunidad indígena* que aconteceu no mês de março, o *ngillatun* de 2012 foi

[...] um dos melhores que tem havido há tempos, as pessoas participaram, foi ordenado em todo sentido, não houve bebedeira, foi uma linda cerimônia, bem organizado, estivemos em comum todos os sócios e quase não houve erros. Fizemos uma avaliação e foi uma das melhores, foi tudo perfeito, não houve discussão, ficamos contentes, tivemos todo o apoio das pessoas, foi muito bonito. (Entrevista com Richard Llao, 12 de abril de 2012).

Numa perspectiva diferente, se encontra uma das pessoas que faz parte de uma das famílias que pensa que o *ngillatun* deve ser feito ao modo dos antigos. Ele comentou comigo, num tom que tinha muito de pessimismo e resignação, e pouco de otimismo: “Faltam muitas coisas para esta comunidade, mas essa é a nossa realidade”. Ele se sentiu muito chateado com as improvisações, mas deixou que as coisas seguissem esse curso, pois ele entende que devem ser também outros (não só pessoas da sua família) os que adquiram esse tipo de responsabilidades para aprender na prática.

O tema da ausência de bebidas alcoólicas ou de seu uso em pequenas quantidades e só durante a finalização do ritual foi comentário

recorrente entre as famílias em geral. Isso foi considerado um aspecto altamente positivo, valorizado como uma conquista para esse ritual em particular. Talvez nessa linha se orientem os comentários do presidente da *comunidad indígena* quando fala da ordem presente no ritual.

Já o outro sócio fixa sua atenção e sua avaliação em outras questões muito mais ligadas ao que ele define como o cumprimento e respeito ao protocolo mapuche. Segundo ele, o *ngillatun* sofreu uma série de falhas, irregularidades, de desacertos por parte dos organizadores (a diretoria da *comunidad indígena*). Outro comentário que ouvi de algumas famílias foi sobre a valorização do desempenho dos *koyong*, em termos de eles terem assumido seu compromisso e executado muito bem seu papel no ritual, fazendo alusão ao fato de eles terem permanecido durante toda a cerimônia, inclusive no período da noite e sem beber, outorgando pouca ou nula relevância ao fato de eles não serem falantes do *mapudungun* e não terem conseguido compreender totalmente as mensagens da *machi* e as falas do *dungunmachife*.

4.5 O discurso ritual da *machino ngillatun*

Parece-me interessante, para os fins desta tese, retomar a figura do *dono da palavra* e sua relevância no conjunto da cerimônia, assim como considero pertinente introduzir uma reflexão acerca da relação de interação que o *dono da palavra* detém durante a rogação com a *machi*, o *dungunmachife* e a plateia que participa do ritual. Penso que essa relação é esclarecedora para este trabalho no sentido que se soma aos argumentos que possibilitam pensarmos a ideia de que o *ngillatun* constitui uma prática na qual a articulação entre a *comunidad indígena* e a *comunidad cosmográfica* se faz mais evidente, na qual ambas têm pontos de encontro e juntas, através da execução do ritual, contribuem também para a reprodução e continuidade dos mapuche de Tranaman.

Proponho que, através de uma aproximação preliminar ao discurso ritual da *machi* no *ngillatun* e da experiência, interpretações e compreensões que fazem as pessoas sobre essas mensagens, será possível se aproximar da compreensão da centralidade que a *comunidad indígena* tem, hoje, na vida deste povo. A *comunidad indígena*, como responsável pela organização do *ngillatun* em Tranaman e como facilitadora para que o ritual finalmente aconteça, torna possível a articulação com temas, problemas, pessoas, famílias, ideias e conhecimentos que transcendem o campo de competências para o qual ela foi criada pela legislação vigente. A pesquisa mostra que o papel articulador da *comunidad indígena* constitui um dos modos como os

mapuche de Tranaman enfrentam suas próprias heterogeneidades e ajuda a contornar suas tensões e contradições, permitindo a reprodução biossocial dos mapuche no mundo contemporâneo.

Quando falo de discursos rituais, estou querendo dirigir a atenção, de um lado, às falas que estabelecem as pessoas que participam do ritual de uma maneira individual com as forças e espíritos ancestrais presente no território de Tranaman e, por outro lado, me refiro também às falas que vêm, fundamentalmente, da *machi* em seu diálogo com as deidades e os ancestrais mapuches desse território. É bom destacar que, nessa relação, os papéis do *dungunmachife* e *dangenpin oudona da palavra* são fundamentais. São eles, por meio da sua experiência e dos conhecimentos cosmológicos, que devem ler o discurso da *machi*, não acessível a todas as pessoas, dada sua expressão em *mapudungun* antigo e numa linguagem altamente metafórica. Nesse sentido, ambos agem como mediadores entre o discurso ritual da *machi* e a população participante na cerimônia em extenso.

Adona (ou o dono) da palavra deve ser uma pessoa pertencente ao território responsável por realizar o *ngillatun*. É, especialmente, quem se encarrega de traduzir para o *mapudungun* corrente as mensagens da *machi* para a plateia, já processadas pelo *dungunmachife*, assim como também ela/ele deve estar preparada/o para transmitir informações, nomes de ancestrais, de lugares como rios, morros, eventos históricos pontuais próprios de Tranaman e do território *nagche* para a *machi*, no caso de ela os solicitar durante a cerimônia. Essa função é central, pois potencializa e ajuda o trabalho da *machi*, ao mesmo tempo em que contribui para o êxito do ritual em seu conjunto.

O material de que disponho corresponde a duas fontes, principalmente. A primeira compreende os relatos, obtidos em encontros, conversas, entrevistas com pessoas de Tranaman que, segundo minhas observações, costumam participar dos *ngillatun* desenvolvidos nesse território. Nesse sentido, me interessa pôr em destaque as experiências de pessoas que participaram no *ngillatun* de 2012, como também resgatar meus dados sobre as experiências das pessoas naqueles *ngillatun* organizados e executados em anos anteriores e que tenho acompanhado, em especial o *ngillatun* de 2005, que foi objeto de estudo da minha pesquisa de mestrado. Destas experiências, me interessa destacar o que as pessoas esperam da sua participação no *ngillatun*, do conteúdo das rogações que eles fazem individualmente em alguns momentos da cerimônia e da sua própria leitura do discurso e mensagens da *machi* durante o ritual.

A outra fonte provém do próprio discurso ritual da *machino ngillatun* de 2005⁵⁸. Infelizmente não disponho de registro gravado do discurso da *machi* de 2012, mas trabalharei sobre ele a partir do que as pessoas conseguiram reconstruir e transmitir nos encontros que mantivemos durante minha estada em campo.

Retomo, nesta pesquisa, os comentários sobre o discurso ritual da *machi* do *ngillatun* de 2005 realizado por um membro da *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman falante do *mapudungun*. Esse registro será complementado pelo trabalho desenvolvido durante o ano 2012 junto a uma amiga e professora mapuche bilíngue, quem se disponibilizou a ouvir comigo as fitas e comentar a fala da *machi* baseada em sua própria compreensão desse discurso.

Vale esclarecer que esse trabalho não corresponde a uma tradução *strictu sensu*. Ela representa muito mais um esforço inicial por trabalhar esse material, resgatar e evidenciar alguns dos seus conteúdos com o propósito último de pensar no que eles nos indicam sobre a vida mapuche contemporânea na *comunidad indígena* em Tranaman.

Segundo percebi, existe, em relação aos não-mapuche, a construção por parte dos mapuche de toda uma atmosfera de mistério e de segredo em torno do que a *machi* fala durante as orações. Ao mesmo tempo, é possível perceber a grande importância que essa fala tem na vida das pessoas mapuche. De fato, ouvir e se informar sobre o que será dito pela *machi* durante a cerimônia, assim como acompanhar sua performance são uma das questões que motivam muitas das pessoas de Tranaman para participar do ritual.

De acordo com o que me foi explicado pelas pessoas, as falas da *machi* possuem um conteúdo muito amplo e variado. Ela se refere a contextos e situações globais, de alguma forma dá sua visão do mundo e, no desenrolar de seu discurso, vai se aproximando do contexto mais específico no qual ela desenvolve a cerimônia. As pessoas costumam dizer que a *machi*, no seu discurso, envia mensagens sobre como ela observa o comportamento dos mapuche nos dias atuais, sobre o que ela pensa que está errado e sobre como deveria ser, sobre situações ruins que poderiam acontecer no futuro e sobre como os mapuche podem e devem se preparar para enfrentar as complexidades.

⁵⁸O ritual, nesse ano, foi um dos focos da minha pesquisa de mestrado. É bom destacar que, com prévia autorização da diretoria da *comunidad indígena* daquela época, registrei num gravador as narrativas rituais da *machi*.

Não deve ser esquecido que o que a *machi* vai falando durante a cerimônia provém da conexão e comunicação que ela estabelece com os espíritos do lugar. Quer dizer, quem fala nesse momento não é precisamente ela, as pessoas dizem, “são os *pu longko*”, espíritos que alguma vez lideraram as pessoas nesse lugar. Trata-se de um momento de grande relevância para a plateia, pois o que está em jogo nesse minuto são as chaves de continuidade para as pessoas de Tranaman, em particular, e para o povo mapuche, em geral. Como descreve Dillehay,

[...] através de sonhos, visões e experiências rituais, os espíritos entregam àqueles que possuem as habilidades xamânicas as ferramentas analíticas que precisam para explicar o mundo e para ensinar essa explicação por meio de expressões metafóricas em narrativas orais, orações, contos, canções, danças, sonhos e visões mentais. (DILLEHAY, 2011, p. 69, tradução nossa).

O conteúdo do discurso ritual se constrói na medida em que a rogação vai se desenrolando, ele emerge na medida em a *machi* atinge a comunicação com as forças do lugar e sente a participação das famílias do *lof* através das petições e solicitações que elas também vão fazendo. O discurso ritual da *machi* se constrói e se articula, também, com as informações que a *dona da palavra* vai proporcionando conforme as deidades e espíritos vão também solicitando à *machi*.

Os *pulongko* do território comunicam à *machi* sua visão a respeito de como as coisas são percebidas, daquilo que, do ponto de vista dos ancestrais, deveria ser modificado e de certas situações que poderão acontecer no tempo. Durante a cerimônia, as mensagens da *machi* apontam para uma espécie de leitura sobre como o panorama social atual mais amplo é entendido e sobre como as pessoas mapuches devem se preparar para conseguir contornar adequadamente essas situações:

As pessoas se mentalizam para receber todos os sinais, e esses sinais vão se incorporando. Agora, a gente está se preparando, sobretudo, para um novo *nwen*, quer dizer, um novo terremoto, então, as pessoas devem canalizar, temos que dizer a esse *nwen*, que já existe, que, por favor, quando ele vier, que ele saiba que as pessoas estão aqui se apresentando, então, há toda uma relação

com os futuros *newen*. Esse *newen* saiu em outro *ngillatun*. Também em outro *ngillatun* que se fez aqui em Santiago saiu que vêm tempos políticos difíceis, complicados, que vêm tempos de muita... Tempos de falta de direção por parte do governo. (Clodovet Millalen. Entrevista em 27 de agosto de 2012.)

Quando eu tentava indagar sobre as falas da *machi* durante o ritual em Tranaman, eu percebia que elas me eram informados parcialmente, dava para entender que não estava sendo dito tudo e que muitos dos conteúdos que ali circulavam ficavam guardados só para eles. Ao mesmo tempo, eu constatava, também, que uma parte importante da população de Tranaman tinha dificuldades para compreender a sua língua nativa, portanto, captar os conteúdos das mensagens da *machi* resultava para todos eles um assunto complexo. Entretanto, observei que, em muitos desses casos, as pessoas se aproximavam daqueles que são reconhecidos dentro da *comunidad indígena* como conhecedores do *mapudungun* para indagar junto a eles sobre tais conteúdos, conseguindo, dessa forma, não ficar completamente fora do que acontecia ali naquele momento.

Por outro lado, constatei, também, como, no espaço das reuniões *dacomunidad indígena*, a diretoria criava mecanismos e realizava todo tipo de arranjos possíveis para conseguir levar as mensagens do discurso ritual para o maior número possível de pessoas participantes na cerimônia. Assim, além da prática de comentar e fazer uma espécie de avaliação na reunião de sócios imediatamente seguinte à realização do *ngillatun* sobre como este tinha acontecido, sobre o desempenho dos seus participantes e da execução da *machi*, havia algo assim como uma espécie de síntese efetuada por quem tinha sido a *dona da palavra* durante a cerimônia sobre aqueles elementos considerados centrais das mensagens da *machi* para o futuro das famílias de Tranaman, que eram transmitidos e comentados nesse contexto.

Da mesma forma, recolhi comentários de pessoas que não participaram do *ngillatun* e que, dias depois, encontraram em Purén a pessoa que tinha sido oficiante como *dona da palavra*. Depois de se cumprimentarem, ela trouxe à conversação comentários sobre como o *ngillatun* tinha acontecido, sobre o que o discurso ritual da *machi* tinha revelado em termos de assinalar algumas ações e compromissos para o *lof*. O que me interessa destacar, sobre estas situações, é, de um lado, a

extensão que se produz a partir do cerimonial para a vida do dia a dia das pessoas em Tranaman, pois o ritual tem repercussões na dinâmica das famílias. De várias formas, o discurso da *machi* proporciona às pessoas um conhecimento cosmológico que revela informação e ferramentas para compreender, explicar e se situar no mundo, proporciona pistas para se conduzir na vida, uma aprendizagem que pode orientar a vida do grupo. Por outro lado, me parece importante reparar em como a *comunidad indígena*, a diretoria e as lideranças naturais do território constroem diversas estratégias para contornar, entre outras coisas, a falta de domínio da língua nativa ou a não-participação de alguns no ritual. São modos de como se expressa a *mapuchidade* nos tempos atuais, são modos, também, de como as pessoas e a *comunidad indígena* resolvem suas próprias problemáticas e contradições.

No ano 2005, como mostrei na minha dissertação de mestrado, a realização do *ngillatun* em Tranaman estava vinculada à recuperação de uma extensão de terras que a *comunidad indígena* reivindicava perante a sociedade local e à Conadi, como território ancestral usurpado. Nesse ano, duas questões que nortearam o ritual foram, precisamente, a reocupação e a demarcação territorial do novo *ngillatuwe* nesse novo espaço. O ato, simbolicamente, representava, também, a tomada de posse do que tinha sido a fazenda Rapahue, até então de propriedade da empresa florestal Millalemu. Ao mesmo tempo, através do ritual, o *lofcum* cumprira o protocolo de solicitação de permissão às forças presentes no lugar para começar a habitar e fazer uso das suas terras ancestrais, onde lhes tinha sido proibido entrar durante anos.

Os registros que fiz naquela época revelaram que as mensagens da *machi* apontavam para enfatizar esses elementos. Foi a *machi* quem incitou e mostrou aos presentes, por meio do seu discurso ritual, a necessidade de fazer a demarcação do novo *ngillatuwe*, como uma maneira de expressar o respeito pelas forças habitantes e donas do lugar. Foi ela que, na sua linguagem sagrada, transmitiu à plateia a necessidade de dar forças para o território recuperado através das orações de cada família. Sua fala apontou, também, para a relevância de estabelecer diálogos com os espíritos do lugar para pedir pela renovação da natureza nesse espaço⁵⁹. Sua fala apontou, também, para os protocolos que as lideranças deveriam seguir em relação às pessoas que viriam de fora do território e que ingressariam no campo cerimonial, a

⁵⁹Lembremos que o território recuperado correspondia a uma fazenda florestal plantada com espécies exóticas responsáveis por gerar graves danos ao meio ambiente, como escassez de água e ausência de biodiversidade.

propósito de serem convidadas a participar do ritual e ato político no novo território. Em outras palavras, a *machi*, conhecedora do sentido daquele momento para o *lof* Tranaman, orientou e ensinouos atos necessários para dar início à ocupação do novo lugar, tanto por aqueles que seriam seus residentes como por aqueles que, naquele momento, eram convidados.

No ritual de 2012, em Tranaman, a situação diferia do acontecido em 2005. Diferia no sentido de que não existia um evento marcante ou extraordinário indicado pelas pessoas como motivo para a realização do ritual, como foi o caso em 2005 com a recuperação territorial. O *ngillatun* era, nesse sentido, parte do circuito ritual habitual programado anualmente pela *comunidad indígena*.

Quando eu conversava com as pessoas pelo sentido ou motivo que teria o *ngillatun* nesse ano, elas apontavam para solicitações de caráter geral como “pedimos pelo bem-estar da nossa comunidade; para que nada nos falte”. Outras afirmavam: “fazemos *ngillatun* para estar bem, para que *ngnechen* nos proteja, fazemos para pedir pela união da nossa comunidade”. Como explica dona Mary,

[...] o *ngillatun* é para agradecer. Trata-se de fazer um sacrifício, e o sacrifício implica colocar certas normas, trata-se de agradar, fazer rogação quando é necessário, independentemente das condições do entorno. Trata-se de cumprir, pedir sabedoria, entendimento para as crianças, para se lembrar. (Conversação com Maria de la Luz Martínez, 3 de janeiro de 2012).

Nesse ano, quando o clima tinha sido particularmente sem chuvas, as pessoas também comentavam que a comunidade devia fazer rogação por causa do tempo seco, para pedir água. Em suma, suas referências eram quase as mesmas que aparecem de modo recorrente nas pesquisas clássicas e contemporâneas sobre o *ngillatun*. Contudo, poder-se-ia destacar a referência que uma pessoa faz à petição por sabedoria, entendimento e lembrança, em referência aos modos de vida mapuche do passado, pois isso nos leva a um tema constante nas conversas e preocupações dos mapuche.

Em várias situações de conversações com pessoas de Tranaman, de diferentes idades, inclusive por parte daqueles que, nos últimos tempos, têm ingressado na religião evangélica, existe uma constante cobrança pelo modo como as pessoas mapuche estão se

comportando. É uma espécie de autocrítica permanente que eles se fazem e fazem aos outros mapuche. A cobrança tem a ver com como eles observam suas práticas e comportamentos neste mundo e sobre como eles olham, também, para os mapuche em geral. É muito comum ouvir, da parte deles, reflexões num tom de autocrítica, na maioria das vezes, sobre o fato de que as coisas, hoje, não estão bem, porque as pessoas estão deixando de se comportar como mapuche, porque eles estão assumindo o modo de vida dos *winca*, porque as pessoas já não participam do *ngillatun* porque elas têm se tornado evangélicas. Há todo um discurso que reclama voltar a falar o *mapudungun*, não abandonar as práticas rituais, retomar os valores mapuche, segundo os quais as coisas devem ser compartilhadas, deve-se manifestar com práticas concretas a preocupação pelo outro.

Isso aparece, também, no discurso ritual da *machi* no *ngillatun*. No ritual de 2012, a *machi* comentou, durante a rogação, que as coisas ruins que acontecem aos mapuche vêm da perda do conhecimento próprio, vem do fato de deixar de fazer as coisas como faziam os antigos, vem também do fato de deixar de pensar como mapuche, o que implicaria brigar entre parentes, comer comidas industrializadas, trocar o *ngillatun* pelo culto da igreja evangélica, implica também não fazer participar as crianças dos rituais mapuches. Significa, segundo as falas da *machi* expressas durante o ritual, esquecer-se das coisas que devem se fazer durante o *ngillatun*, não se lembrar do que a *machi* precisa para fazer o ritual se desenvolver, é também deixar de falar o *mapudungun*. Nas palavras de uma pessoa da comunidade, “[...] o espírito da *machi* está bravo, porque o pessoal da comunidade está deixando sua religião e estão entrando na religião evangélica, estão virando *winca* e deixando o mapuche do lado” (Violeta Llao, 23 de janeiro de 2012). Testemunhos deste tipo repetiam-se todo tempo nas falas que eu estabelecia com as pessoas, apareciam, às vezes, nas reuniões da *comunidad indígena*, na avaliação do *ngillatun*, inclusive enquanto o próprio ritual estava acontecendo.

Uma das questões que as pessoas comentaram, a propósito de algumas mensagens da *machi* também no ritual de 2012, foi a ausência de crianças, jovens e adolescente participando do ritual. No início da cerimônia, a *machi* solicitou às pessoas que trouxessem seus filhos ao centro do campo cerimonial para participar ativamente da rogação. Lembro-me do nervosismo de algumas pessoas, em especial aquelas que tinham assumido o papel de organizadoras, pois, de fato, não havia crianças participando da cerimônia, e quando tentaram chamar as pessoas que estavam nas *ramadas*, foi possível constatar, mais uma vez,

que não havia crianças nem muitos jovens no espaço ritual. A *machi* pediu para a *dona da palavra* transmitir às pessoas de Tranaman para trazer os jovens e as crianças no outro dia, para participar na segunda rogação.

Ela transmitiu, também, questões sobre os cuidados que os adultos devem ter em termos do ensino que deve ser dado às crianças, apontou para temas como o tipo de alimentação que estava sendo privilegiada, chamando a atenção para orientar a alimentação com coisas produzidas por eles, surgidas da terra. A mensagem foi transmitida pela *dona da palavra* aos que estavam participando nesse momento, mas, no outro dia, o panorama não mudou muito. Embora tenham chegado mais pessoas para participar da rogação, na sua maioria, eram adultos, e se eles vinham com seus filhos, estes ficavam brincando nas redondezas do campo cerimonial, e não participando ativamente na rogação.

É a partir deste tipo de situação que se constrói a cobrança dos mapuche de não poder estar à altura do que os espíritos e deidades falam através da *machi* no ritual. Mas é, também, através da participação no ritual que começa a tentativa mapuche de reverter e colocar em evidência os esforços que apontam na direção contrária ao abandono de um estilo de vida mapuche.

Não é um dado menor que, apesar de muitas famílias terem ingressado na igreja evangélica, elas não deixem de assistir e participar do ritual, mesmo que seja num estilo próprio, às vezes até criticado por aqueles mapuche não evangélicos. Mas observei os esforços e a preparação que eles têm na hora de participar do *ngillatun*, o sentido de compromisso que se constrói com eles mesmos e com a *comunidad indígena* por estar e participar como se deve no ritual. O mesmo ocorre com o resto das famílias, que não duvidam na hora de participar do ritual, pois “[...] ao se envolverem repetidamente nas cerimônias, as pessoas lembram-se das mensagens, seus significados e histórias” (DILLEHAY, 2011, p. 94, tradução nossa). De fato, várias pessoas, vinculadas por parentesco ao território de Tranaman, permanecem atentas à data do ritual e vêm de outras cidades como Temuco, Purén, Santiago e Concepción para participar do *ngillatun*.

Talvez esse interesse dos mapuche no *ngillatun* em Tranaman, hoje, tenha muito a ver com o vínculo que as pessoas mantêm como sócios da *comunidad indígena*, o qual cria uma relação de obrigatoriedade na participação em variadas atividades lideradas pela organização. Mas, ao mesmo tempo, me parece que é representativo das novas configurações mapuche na contemporaneidade parte do *corpus* de estratégias sociopolíticas mapuche que contribuem para garantir sua

continuidade e reprodução. Nesse sentido, concordo com a ideia de que a participação no *ngillatun* e o discurso ritual da *machi* opera como mecanismo para “[...] lembrar às pessoas seus deveres e responsabilidades, não unicamente em referência ao passado –perante os ancestrais e as deidades –, mas ao presente e às gerações futuras” (DILLEHAY, 2011, p. 111, tradução nossa). É, também, a forma em que a *comunidad indígena* e sua diretoria estabelecem a articulação com interesses e princípios do *lof*, nos quais emergem as redes de parentesco, emerge a memória histórica pela recuperação e ocupação dos territórios ancestrais. É, também, um modo de contestar as políticas assimilacionistas do Estado. Em síntese, é o modo como a *comunidad indígena* apresenta o ritual como bandeira de luta sociopolítica.

As cerimônias e os rituais de cura, em montese campos de *ngillatun*, dão um discurso terapêutico que conforta as comunidades e lhes dá a oportunidade de se protegerem por meio da participação em rituais públicos, considerando as duras circunstâncias de suas próprias mudanças e contradições internas. (DILLEHAY, 2011, p. 77).

CAPÍTULO 5 - O intercâmbio de comida no *ngillatun* na construção das redes sociais e parentaismapuches nos tempos atuais

Neste capítulo, me proponho a descrever um dos momentos que conformam a celebração do *ngillatun* em Tranaman, que acontece na fase final do ritual; refiro-me ao momento em que se produz o intercâmbio generalizado, mas seletivo, de comida entre os participantes e assistentes a esta cerimônia. Meu interesse no intercâmbio é duplo. Por um lado, é herdado de alguns dos postulados da etnologia mapuche contemporânea, que afirmam que o intercâmbio é o modo privilegiado na construção de relações sociais no mundo mapuche e, por outro lado, num plano mais específico, tem a ver com a constatação de que esse ato, o intercâmbio da comida no ritual, é muito mais do que uma troca indiscriminada e desorganizada de alimentos; ele representa uma intenção deliberada de criar e recriar laços parentais para além do próprio ritual.

Em outras palavras, a comida que se troca durante o *ngillatun* é uma entre outras das linguagens que os mapuche usam para falar da construção de sociabilidades, quer dizer, um modo de expressão, valorização e ação para dar conta de certos vínculos, determinadas redes, alguns circuitos, diferentes tipos de cadeia que podem ser atualizados, reforçados, reformulados ou desconstruídos mediante esse ato e que tem uma espécie de extensão no modo em que operam as relações no dia a dia dos mapuche.

O capítulo está organizado em três partes. Na primeira, se descreve o modo em que é realizado o *ngillatun* em Tranaman, com ênfase nas suas particularidades territoriais no que tange, especificamente, à troca de comida. Um segundo momento aborda o intercâmbio propriamente dito, com foco no que se troca e entre que pessoas acontece esse ato de reciprocidade. Por último, o capítulo remete para a síntese das sociabilidades privilegiadas no ritual e sua extensão para a vida diária.

5.1 As particularidades do *ngillatun* em Tranaman

Entre os aspectos que outorgam particularidade ao *ngillatun* em Tranaman, eu gostaria de destacar aqueles que têm a ver com sua ciclicidade, o papel da *comunidad indígenana* organização e execução da cerimônia, e a diferenciação entre organizadores e convidados (mais conhecido na literatura antropológica sobre o *ngillatun* como “anfitriões” e “visitantes”).

A enorme diversidade expressada nos modos de realizar um *ngillatun* entre os mapuche no Chile constitui uma problemática com a qual a Antropologia tem se deparado desde seu surgimento e

consolidação como uma disciplina preocupada pelos temas indígenas e constitui, também, uma problemática com a qual tem sido difícil lidar. Nesse sentido, pode ser dito que faltam esforços de pesquisas centradas na elaboração de sínteses críticas sobre essas diferenciações e, mais ainda, estudos que tentem compreender a origem e o sentido dessa ampla diversidade. Infelizmente, não será esta a ocasião em que realizarei o preenchimento desse vácuo, porém, esta tese alimenta o *corpus* etnográfico para essa tarefa maior num futuro que, esperamos, não esteja distante.

Como tenho destacado ao longo do trabalho, em Tranaman o *ngillatun* acontece todos os anos, mais ou menos na mesma época. Fora destes ciclos programados, podem se dar eventos rituais de caráter circunstancial “[...] que se efetuam em situações de grandes catástrofes; maremotos, períodos de seca, inundações, como em outras tantas situações críticas que pudessem afetar o conjunto da população” (PICHINAO, 2012, p. 49, tradução nossa) Ou, eu adicionaria, em situações extraordinárias, não necessariamente críticas, mas que envolvem os destinos do grupo. Essa ciclicidade anual é representativa de uma parte importante das comunidades mapuche do território *nagche* e, portanto, das pessoas de Tranaman. O comum, em outros territórios mapuche, é uma periodicidade de dois, quatro ou seis anos, que está diretamente relacionada à dinâmica relacional de cada um dos territórios.

Pontualmente, isso tem a ver com uma diferenciação presente em, praticamente, todas as pesquisas antropológicas sobre o *ngillatun*, a saber, a diferenciação entre anfitriões e convidados à cerimônia. Tal diferenciação radicaria na ideia básica de que o ritual é organizado ciclicamente, cada dois, quatro ou seis anos por um *lof* que faz parte de uma cadeia maior de *lof*, entre os quais existem relações históricas de apoio econômico mútuo, de alianças matrimoniais e de redes políticas. Seguindo essa ciclicidade do ritual, existe sempre um responsável por organizar o evento em nível grupal num determinado ano e de estender os convites (baseado nas redes recém-mencionadas) e receber aos membros de *lof* vizinhos em anos seguintes.

Isso implica, portanto, que um *lof* agirá sempre como anfitrião cada dois, quatro ou seis anos, e o resto do tempo, em função da cadeia da qual ele faz parte, assumirá o papel de visitante obrigatório no *lof* organizador.

Em Tranaman, essa diferenciação entre anfitriões e visitantes obrigatórios, como têm sido denominados na literatura antropológica, não opera ou, pelo menos, não do mesmo modo em que a descrevem

estudos como os de Dillehay (2011), Course, (2008) e Melillán (2010). Segundo Dillehay, nos *ngillatun*, “[...] tradicionalmente três linhagens inter-relacionadas ciclicamente (*trokinche*) se alternam na responsabilidade obrigatória de auspicar o evento. Também são convidadas linhagens externas a estas” (2011, p. 218, tradução nossa). Nas palavras de Course, cada *ngillatun* é celebrado por um *rewe* (congregação ritual).

O *rewe* conhecido como Panku se conforma pelas pessoas de Piedra Alta e Huapi. O companheiro ritual do *rewe* de Panku é o *rewe* de Weycha, que compreende as pessoas de Trawa-Trawa, Deume, Collileufu, Rukatraro e Conin Budi. Quando o *ngillatun* se realiza em Panku, o *rewe* de Weycha desenvolve o papel de *mütrün*, palavra traduzida pelos mapuche como “hospedes obrigatórios”. Da mesma forma, as pessoas de Panku servem como *mütrün* quando o *ngillatun* se realiza em Weycha no ano seguinte. (2008, p. 271, tradução nossa).

Para o caso da área etnográfica do meu estudo, é melhor falar de convidados do que de visitantes. Essa diferença tem a ver com a configuração social em Tranaman e com o papel que a *comunidad indígena*, figura definida na atual legislação indígena, tem nesse contexto. Lembremos que, por estratégia sociopolítica, os mapuche de Tranaman decidiram, em 1995, unir os quatro *títulos de merced* outorgados pelo Estado chileno entre o final do século XIX e início do século XX e a partir de ali conformar uma única força e unidade organizativa –a *comunidad indígena*– a partir da qual lutar pela reivindicação territorial das terras usurpadas por fazendeiros chilenos e estrangeiros, e depois vendidas a grandes empresas florestais transnacionais.

Antes disso, segundo assinalam algumas pessoas em Tranaman, os grupos funcionavam na base de famílias extensas que podiam organizar seu próprio *ngillatun* em espaços que cada grupo familiar tinha destinado para esses fins. A dona Violeta, uma das minhas interlocutoras em campo, comentou comigo, em mais de uma oportunidade, que seu pai, já falecido, organizava *ngillatun* nas terras de sua propriedade, situação que dá conta, de um lado, da existência de mais de um *ngillatuwe* no território de Tranaman e que este teria o caráter familiar e, de outro lado, revela a ideia de que a decisão de realizar um *ngillatun* podia, também, responder a uma incitativa de

caráter familiar. De acordo com o que consegui indagar adona Violeta, o campo cerimonialfamiliar estaria, hoje, em desuso, tanto assim, que essas terras seriam, na atualidade, destinadas à roça familiar. Um relato de tom similar, ouvi de Santos Millao, quem assinalou que seu pai também era responsável por organizar e realizar *ngillatun*.

Não consegui relatos que indicassem, expressamente, que, nesse contexto organizacional, existisse e operasse na lógica ritual o modelo dos anfitriões e convidados obrigatórios entre os quatro *títulos de merced* ou entre as diferentes famílias extensas, contudo, posso arriscar a hipótese de que, provavelmente, esse tenha sido, mais ou menos, o esquema de organização do *ngillatun* até antes da constituição da *comunidad indígena* em 1995, quer dizer, sob o modelo retratado pelas pesquisas já assinaladas de anfitriões e convidados obrigatórios.

Eu gostaria de destacar que o interessante é que a decisão de união dos quatro *títulos de merced* para a conformação da *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman trouxe consigo, entre muitas outras coisas, a indistinção entre um grupo clara e formalmente definido e reconhecido de anfitriões ou organizadores do *ngillatun* e outro de visitantes obrigatórios, membros de algum grupo ou comunidade vizinha.

Como descrevem outros lugares ao longo deste trabalho, a organização do *ngillatun* em Tranaman, formalmente, é responsabilidade da diretoria da *comunidad indígena*. Dela, e em especial do presidente da *comunidad indígena*, depende levar o tema às reuniões e oficializar a data em que o ritual deverá acontecer, assim como definir aspectos que têm a ver com a preparação do campo cerimonial, da comida, da *machi* que orientará a cerimônia e outros temas que já foram comentados no capítulo anterior.

Merece ser destacado que a configuração do *ngillatun* sem a figura dos visitantes obrigatórios é representativa e se estende para grande parte dos grupos mapuches residentes no território *nagche*. Um dado etnográfico que confirma esta afirmação é que o *lof* Tranaman não recebe convites formalizados por parte de outras *comunidades indígenas* e/ou *lof* vizinhos, quer dizer, como *lof*, não participa na categoria de visitante obrigatório em outros *ngillatun*. Isso não significa que a ideia de participação por parte de alguém que vem de fora do território de Tranaman esteja ausente da realização do *ngillatun* neste território. Porém, no caso de Tranaman, penso que é melhor falar de convidado (*invitado* em castelhano) que de visitante.

De fato, *invitado* é uma categoria *emic* de uso frequente entre as pessoas em Tranaman. Os *invitados*, neste caso, são pessoas, indivíduos,

que podem, nessa categoria, receber o convite por parte do dono de uma *ramada*. Os *osinvitados*, como o nome indica, estão liberados dos preparativos prévios que a participação no *ngillatun* implica, quer dizer, não participam do levantamento das *ramadas* nem da implementação desse espaço, tampouco do preparo dos alimentos. Entretanto, a concepção de convidado carrega uma certa dimensão de obrigatoriedade, de formalidade e de desenho de um compromisso que se estende para além do momento ritual, e que se cristaliza com maior nitidez no intercâmbio da comida, conforme descreverei no item a seguir.

Igualmente, cabe salientar que a decisão de convidar alguém informa sobre as redes sociais mapuche num plano de cadeias de relações mais amplas que o próprio *lof* e a *comunidad indígena*. É bom ressaltar que nem sempre são os mesmos convidados os que assistem ao *ngillatun*, pelo contrário, segundo observei, eles podem variar de um ano para o outro, e essa variabilidade está diretamente vinculada à construção de redes e interesses que definem o estabelecimento de certos laços num período de tempo particular. Esses laços podem ser entre indivíduos mapuche de outros territórios e de outras *comunidades indígenas*, entre pessoas não-mapuche, entre amigos, com autoridades locais com colegas de trabalho, no caso dos mapuche que têm um trabalho remunerado formal fora de Tranaman. Este, por exemplo, é o caso de duas ou três *ramadas* em Tranamanque, além da família, congregam pessoas não-mapuche, colegas e/ou amigos do trabalho, no caso de pessoas que têm trabalhos remunerados no setor público ou no privado.



A *ramada* da família Llao Marín. O casal Lucy e José descansa na sua *ramada* durante o *ngillatun* realizado em dezembro de 2007, enquanto seus filhos, noras e netos participam do momento das danças durante a cerimônia.

A configuração de uma *ramada* no *ngillatun* é interessante do ponto de vista da organização e da sociabilidade em Tranaman. Não é qualquer um que pode realizar ou entrar com uma *ramada* no ritual; de alguma forma, o espaço no campo cerimonial deve ser ganho ou conquistado baseado em seu próprio comportamento e na configuração da família no âmbito social, cultural e econômico. Por exemplo, é estranho observar uma pessoa solteira, sem família, participar com *ramada* no *ngillatun*. Esta situação até pode acontecer, mas é muito estranho. No *ngillatun* de 2007, constatei essa situação. Porém, a pessoa sozinha que se instalou com *ramada* foi objeto de comentários e piadas por parte das pessoas de Tranaman que participaram do ritual.

Tratava-se de um homem idoso, separado e sem filhos morando em Tranaman. Havia irmãs e irmãos sócios da *comunidad indígena* aos quais ele poderia ter se somado, pois alguns deles entram com *ramada* no campo cerimonial. Entretanto, ele insistiu em ter *ramada* separadamente do seu grupo familiar e levar suas próprias coisas como mesas, cadeiras, algo de louça, comida e bebida. Ele não tinha uma família junto, nem convidados. Algumas pessoas, em especial

jovens, homens solteiros que participavam da cerimônia circularam durante a noite e o acompanharam bebendo vinho. Observei, no momento do intercâmbio dos pratos de comida, que ele trocou com algumas poucas famílias, porém, tratou-se de um momento complexo pelas exigências que essa tarefa requer em termos de preparação, força e memória.

Esta situação não é de estranhar, pois o *ngillatun* e o espaço das *ramadas* são um lugar, eminentemente, de compartilhamento recíproco entre redes sociais, e não entre indivíduos. Como indica Pichinao, “[...] a premissa fundamental que age como pano de fundo da socialidade mapuche está contida na lógica de ‘dar para receber’ e ‘receber para dar’ presente em diversas práticas, e que se assume como o protótipo de reciprocidade imperante na cosmologia mapuche” (PICHINAO, 2013, p.24, tradução nossa). A organização e a execução do *ngillatun* são dessas práticas das quais a autora fala. As pessoas assistem e participam do ritual para pedir algo, e para que esse algo seja concedido, eles devem, também, dar algo em troca. No caso, sua presença, suas orações e rogações, e a comida que preparam para entregar especialmente à *machi* e sua comitiva.

O levantamento de uma *ramada* fala, então, de um lado, da consolidação de uma unidade social de parentesco ampla, uma família extensa ou *rukache*, nos termos mapuche, e, de outro lado, evidencia a condição econômica de dita unidade, nos termos de ter a capacidade de fazer o cálculo dos intercâmbios, quer dizer, de ter a capacidade de intercambiar comida com, praticamente, todas as unidades parentais que se constituem no campo cerimonial por ocasião da realização do *ngillatun*.

Em outras palavras, trata-se da capacidade de retribuir, de ter e estar na condição de poder atuar de modo recíproco na vida mapuche. O intercâmbio no *ngillatun* é, nesse sentido, uma expressão dessa relação e, talvez, sua expressão simbólica mais relevante e condensadora.

Ser e estar nessa situação são o resultado da vida mapuche no *lof*, ou seja, implica muito mais do que o momento pontual do intercâmbio na cerimônia. Esse modo de vida é associado, em Tranaman, ao casamento, ter filhos, também com ter sido parte de cadeias de convites anteriores como aniversários, matrimônios, ritos funerários e com a atividade agrícola familiar e coletiva, em suma, com uma capacidade produtiva nos termos de possibilitar a reprodução familiar e garantir, entre outras coisas, o levantamento de uma *ramada* no *ngillatun*.



A família de o senhor José Llao; esposa, filha, netas e um convidado a compartilhar na *ramada*. No centro, nas panelas de ferro, cozinham a carne. Na esquerda, duas canastras com batatas, cebolas e alguns utensílios de cozinha.

Neste sentido, deve ficar claro que uma *ramada* está conformada por pessoas que se reconhecem como parentes entre si. Dito em outras palavras, ser parente, neste contexto, implica traçar um laço com um antepassado em comum, que pode ser identificável ou não no tempo. Ser parente, nesse contexto, implica, ao mesmo tempo, estar envolvido pelo fato de compartilhar o dia a dia, de fazer coisas juntos como trabalhar a terra, dividir a produção agrícola, preparar comida e comer juntos, em alguns casos compartilhar o pertencimento à religião evangélica, ser sócio da *comunidad indígena*, conviver com problemáticas que são similares, como a escassez de água ou os abusos por parte das empresas florestais.

Aqui uma ideia que predomina é a de que se descende de alguém que os une consanguineamente. Ou seja, ser parente implica compartilhar uma substância comum que seria o sangue, porém, também requer algo mais do que isso, se precisa nutrir esse sangue através de certo tipo de atividades que atualizam o vínculo consanguíneo. Nesse sentido, proponho que é preciso superar a ideia de que o parentesco é algo imutável. Ele depende muito mais daquilo que os indivíduos fazem

para constituir uma relação. Isto é uma matéria importante, pois discute e contesta a ideia de que as relações de sangue são relações pré-dadas a respeito das quais os mapuche pouco ou nada teriam a fazer em termos da sua configuração e transformação.

Essa é a perspectiva que observo em Magnus Course, um dos estudiosos contemporâneos da etnografia mapuche. Ele assinala que a sociabilidade do intercâmbio, central no parentesco mapuche, seria uma relação que acontece entre indivíduos iguais e autônomos, e se distinguiria e seria oposta

[...] às formas de sociabilidade que dão origem à existência de todas as pessoas, a saber, as relações paternas e maternas herdadas e as subsequentes relações que elas implicam. Essas últimas relações se caracterizam por serem, pelo menos do ponto de vista do ego, “dadas” devido a que antecedem sua existência e se colocam em funcionamento sem sua intencionalidade. Pelo contrário, a sociabilidade do intercâmbio baseia-se, principalmente, na autonomia e intencionalidade pessoais. (COURSE, 2008, p. 98, tradução nossa).

Parece-me que a concepção de que as relações herdadas por linha paterna e materna são relações dadas, nos termos que Course lê as falas dos seus informantes, não significa que elas permaneçam as mesmas por toda a vida. Também não implica que os indivíduos permaneçam neutros em relação a elas. Pelo contrário, como constato na prática social dos mapuche de Tranaman, são também relações que se ajustam cotidianamente e cujo ajuste passa por fazer determinadas coisas, dentre as quais valores como respeito, reciprocidade, cuidado, preocupação e carinho são centrais no cuidado das redes parentais na vida mapuche. Poderia arriscar a ideia de que certas relações consanguíneas, definidas como vínculos familiares próximos, podem exigir maior cuidado pelo fato de envolver situações complexas; em especial, estou pensando nas relações entre irmãos ou primos, nas quais existe uma tensão permanente em relação a acesso e herança da terra.

É importante assinalar que, hoje, outro ponto importante na configuração do *ngillatun* e no levantamento de uma *ramada* está no pertencimento à *comunidad indígena*. Este é um tema relevante em termos da particularidade que Tranaman apresenta com respeito a outros territórios mapuche. A literatura antropológica não relata evidências de que o fato de ser sócio da *comunidad indígena* tenha algo a ver com a

obrigação moral de ser parte de uma *ramada* ou participar do ritual. Em Tranaman, este é um ponto central. Ouvi, inúmeras vezes, comentários indicando que assistir e participar do ritual eram uma obrigação imposta pela *comunidad indígena*, e quem não participasse receberia alguma condenação por parte desta.

Esse esquema me era familiar, pois, como descrevi ao longo desta pesquisa, ele opera para outro tipo de atividades lideradas pela *comunidad indígena*, tais como a assistência às reuniões mensais ou extraordinárias, a participação em trabalhos que implicassem tarefas nos terrenos comunitários como plantios, colheitas, construção de cercas, capacitações, plantação de árvores nativas, para mencionar algumas das tarefas. Pois bem, para o caso de atividades que tiveram a ver com a organização e participação no ritual, um sistema de condenações era também anunciado e circulava no conhecimento das pessoas.

O trabalho que implica a preparação do campo cerimonial, em termos da limpeza do lugar, o levantamento das *ramadas*, o preparo do *rewe* e da plantação de galhos de árvores nativas como *canelo* é pensado, também, em termos das tarefas de caráter coletivo nas quais os sócios tem a obrigação de participar. Nesse sentido, se ausentar desses compromissos ou, claramente, não participar ou não assistir ao *ngillatun* pode ser também objeto de certas condenações como o pagamento de uma multa, a exclusão de alguns dos benefícios proporcionados aos sócios da *comunidad indígena*, tais como participar de projetos produtivos de desenvolvimento econômico, proporcionados pelos governos da época e/ou pelo governo local, ou em situações extremas, nas quais as faltas tenham sido reiteradas, simplesmente pode implicar a expulsão definitiva em caráter de sócio da *comunidad indígena*.

Nunca soube da expulsão de algum sócio da *comunidad indígena* por motivos como os recém-listados, também não registrei a exclusão dos benefícios vindos do Estado, porém, sim, tive notícias sobre a cobrança de multas por ausências reiteradas às reuniões. Apesar de as pessoas manifestarem desacordo com esse tipo de medidas, constatei que, de igual forma, elas eram respeitadas e, em vários sentidos, aceitas e cumpridas.

Numa ocasião, enquanto conversava com Juan Lla sobre este tema, quis aprofundar sobre o que ele, na sua condição de sócio antigo, pensava a respeito, sobre qual era sua percepção sobre esse assunto. Ele enumerou com clareza e precisão uma espécie de regimento que, no momento, pensei se ele existia, mas, entretanto, depois fiquei sabendo ele existia, mas não num nível formal ou escrito, estava no plano das medidas que circulam na oralidade da *comunidad indígena* e que tinham

diversos tipos de interferência ou impacto nas práticas sociais das pessoas na sua vida.

Esse conjunto de normas, exigências ou requerimentos construído ao longo da história da constituição da *comunidad indígena* tratava sobre os comportamentos das pessoas e sua relação com *acomunidad indígena*. Quando consultei sobre o que ele achava dessas medidas, ele me disse que pensava que esse era o caminho que, no momento, a *comunidad indígena* tinha que seguir. Ou seja, não se tratava de que ele estivesse completamente de acordo com as medidas ou que compartilhasse cegamente a forma e o fundo do assunto. O ponto era muito mais complexo do que isso. Ele me disse: “Está bem, pois, do contrário, de fato, as pessoas não vão às reuniões, não participam do *ngillatun*, não trabalham para o coletivo”.

O que havia por trás dessas palavras era reflexo das dinâmicas e estratégias que os mapuche de Tranaman haviam idealizado para dar continuidade ao seu projeto histórico de ser e de se constituir como uma coletividade, de viver juntos, de viver como *comunidad indígena* nos tempos atuais. Não se tratava da forma de organizar ou resolver as coisas à qual eles idealmente aspirassem, era o modo possível, nos tempos e circunstâncias atuais e ao qual eles, usando um sem-fim de estratégias e respostas, nesse momento aderiam.

O número de pessoas aglutinadas em uma *ramada* num *ngillatun* em Tranaman é entre 15 e 20 pessoas, e o número de *ramadas* dentro do campo cerimonial do *ngillatun* está em torno das 15 a 18. Em 2012, a *ramada* da qual participei estava formada por uma família extensa e por alguns, poucos, convidados. Seguindo a bibliografia, tratar-se-ia do *rukache*, “[...] unidade que opera no mundo dos cerimoniais, no ciclo vital e na orientação socioespacial orientada às atividades econômicas e, no século passado, às atividades de defesa diante da invasão *wingka*” (QUIDEL, DURÁN e CATRIQUIR, 2007, p. 398-399, tradução nossa).

Estes autores definiram o *rukache* como o espaço que envolve as pessoas que habitam sob a mesma casa, contudo, cabe dizer que apesar de essa regra não operar atualmente devido às transformações territoriais e habitacionais, é possível identificar essa figura nas *comunidades indígenas* atuais em termos de compartilhar um mesmo espaço territorial no qual coexistem distintas casas, porém, com pessoas que se encontram vinculadas por consanguinidade, afinidade ou amizade e que conformam um *rukache*. É relevante dizer, também, que o dono de uma *ramada* é sempre uma pessoa que descende de um dos quatro *títulos de merced* que deram origem à *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman.

Na *ramada* em que eu participei, estavam os organizadores e responsáveis por realizá-la. Eles estiveram no *ngillatun* de 2012 de um modo permanente durante o rito e com as responsabilidades de cozinhar, armar e enfeitar os pratos, e de realizar o intercâmbio. Entre eles, estava o dono da *ramada*, Jorge, e sua tia Margarita, primeiros em chegar ao *ngillatuwe* e os que permaneceram durante toda a cerimônia. Junto a eles, Marcelo, quem assumiu, durante o ritual, o papel de *koyong*. María, Juana, Mercedes e Flor: as três primeiras, irmãs pelo lado materno de Jorge, e a quarta, cunhada dele. Elas chegaram de manhã cedo no segundo dia do ritual e tiveram a responsabilidade de cozinhar e armar os pratos. Jorge, como dono da *ramada*, foi o responsável por fazer o intercâmbio e, como indica o protocolo mapuche, de receber em troca e partilhar entre os que compunham sua *ramada*.

Houve, também, pessoas do grupo familiar cuja participação foi menos permanente ou menos estável, quer dizer, estiveram durante o primeiro dia, durante o segundo dia ou foram dormir nas suas casas durante a noite e voltaram, ou na madrugada para a segunda cerimônia ou no início da manhã para estar presente no momento do intercâmbio da comida. Entre estes últimos, estiveram Gema e seus dois filhos adolescentes, a filha de Juana com seu filho pequeno, a filha adolescente de María, um outro filho desta última junto à sua esposa e filha pequena, o sogro de María, o prefeito do município de Purén junto à sua esposa e eu.

Uma questão interessante, em termos das características das relações que unem as pessoas que participam de uma *ramada*, é precisamente o fato de existir um laço de parentesco com o dono –como eles chamam– desse espaço, e, no caso dos *invitados*, tem a ver com a existência de um vínculo que pode ser de vários anos ou que pode ter sido gerado recentemente, mas que se caracteriza por se apresentar em termos de projeção, ou seja, com uma possibilidade de que esse laço de mantenha, se consolide e se atualize no tempo. Dito em outras palavras, a inexistência do vínculo se traduz na impossibilidade de estar numa *ramada*.

Agora, é bom esclarecer que os que assistem e formam parte desse espaço durante o ritual não são os mesmos todos os anos. Há que reconhecer a existência de uma certa variação nos participantes, em especial dos *invitados*. A pergunta que, de imediato, surge é a que responde essa variação ou, de outro modo, o que faz com que as pessoas, organizadores ou convidados, assumam a responsabilidade de participar do *ngillatun*? Inúmeras aproximações ou respostas a este ponto poderiam ser sugeridas a partir do que observei entre os mapuche

de Tranaman. Mas o que eu gostaria de destacar, no momento, diz respeito à concepção mapuche do parentesco e sua configuração no mundo contemporâneo.

A participação das pessoas no ritual, sua inserção numa *ramada* e as redes que se constroem com as demais *ramadas* no *ngillatuwe* dão conta da inserção num mundo pontual de relações que se abre e intenciona certa elaboração de cadeias de relações e, ao mesmo tempo, fecha ou diminui sua intensidade com outras, mesmo que seja temporariamente. Quer dizer, fala de relações que, embora estejam marcadas por uma relação de sangue, precisam ser nutridas para sua continuidade no tempo e que um dos modos que os mapuche usam para esses fins é o intercâmbio de comida no ritual.

Em outras palavras, as redes de parentesco mapuche podem sofrer modificações, alterações e variações no *ngillatun* que marcam ou resolvem o modo de configuração das relações pelo menos durante um período. Nesse sentido, minha análise propõe que essas alterações ou variações são evidenciadas a partir dos circuitos que seguem as trocas de comida como parte do ritual.

5.2 O intercâmbio de comida no ritual

Segundo o antropólogo Jorge Campos (2008), o *ngillatun* é a máxima cerimônia ritual de reciprocidade e de comensalidade. Durante dois dias, as pessoas se congregam em torno de dois grandes propósitos. Por um lado, parafraseando José Quidel, para estabelecer uma comunicação profunda com a diversidade de vidas que coexistem no cosmos e, por outro lado, eu sugiro, para reproduzir, atualizar, delinear ou desconectar redes de relações existentes dentro do *lof* e fora dele. O argumento que proponho é que um modo de tornar evidente o estado dessas relações é por meio do intercâmbio de comida durante o ritual.

Num artigo intitulado “Uses and abuses of substance”, Janet Carsten (2004) introduz a ideia de que refletir sobre o parentesco em termos de substâncias tornaria possível um olhar mais processual acerca deste. Acredito que tal formulação é analiticamente útil para esta pesquisa, haja vista que, ao focar na comida, de fato, o foco é colocado nas substâncias. No artigo supramencionado, Carsten mostra como o termo “substância” tem se transformado num conceito mediante o “[...] qual se pode captar e traçar as transformações corporais da comida no corpo, dos fluidos sexuais, a saliva e o suor, e analisar como é que eles passam de pessoa a pessoa pelo fato de viver e comer juntos, por ter relações sexuais ou pelas trocas nas performances rituais” (CARSTEN, 2004, p. 109, tradução nossa).

A preocupação pelos tipos de alimento que devem ser levados ao ritual, sua quantidade e qualidade e o modo de preparo iniciam-se com vários dias de antecedência. De fato, algumas pessoas falam que sua provisão forma parte do ciclo econômico anual das famílias. Quer dizer que muitas decisões da economia familiar em geral, tais como quais produtos semear e que animais criar, passam por pensar nos alimentos que deverão ser levados ao ritual para ser apresentados, consumidos e intercambiados. Nesse sentido, pode-se dizer que esses intercâmbios expressam um modo particular de desenhar as redes de relações que as famílias esperam destacar e as que projetam construir, assim como eles revelam um determinado tipo de vinculação.

Faz parte do conhecimento das pessoas de Tranaman que a comida que se leva ao *ngillatun* eo modo em que os alimentos são preparados para essa ocasião não respondem à mesma forma em que eles são preparados e consumidos no dia a dia. Basicamente, todas as preparações se baseiam no trigo e na carne. Com trigo, devem ser preparadas *sopaipillas*, pão, *catutos*⁶⁰, hoje praticamente ausentes da cerimônia em Tranaman, a chicha mapuche *oumuday* e o trigo *mote ou caco*. De acordo com o que me foi relatado por algumas pessoas em Tranaman, as preparações dos alimentos dependeram dos fins coletivos e compartilhados que se perseguem com a cerimônia. Comida seca reforça as solicitações que apontam para um clima com menos chuva, e as sopas ou caldos ajudam nas petições para um clima que dê água às roças quando o ano tiver sido particularmente seco. O modo de preparo da carne, de bovino ou porco, não apresenta complexidades, mas envolve algumas restrições. Ela deve ser cozida em água sem muitos temperos e consumida fria durante o ritual. Não tenho observado consumo de carne assada em Tranaman. As saladas ou os vegetais crus não são um preparo comum por ocasião do *ngillatun*. Alimentos processados como arroz ou macarrão ficam proibidos de levar. Outro produto que as famílias levam e consomem é o *merken*, tipo especial de pimenta seca, defumada e moída, um tipo de pó vermelho com o qual temperam tudo ou praticamente todos os alimentos. Outra coisa que não pode faltar é o mate doce ou chimarrão, de uso frequente entre as famílias mapuche e nos setores rurais em geral.

O que se conclui deste conjunto de alimentos que as pessoas privilegiam e selecionam para levar, preparar e intercambiar durante o

⁶⁰ O *catuto* é uma comida tradicional mapuche que consiste numa massa feita com grãos de trigo moído, cozido e pelado. Tem forma plana e alargada. Consome-se frito ou cozido, salgado com pimenta ou doce com mel ou geléia.

ngillatun é que se trata de produtos que envolvem a autoprodução ou produção familiar, ou seja, que exigem a participação e o trabalho deles mesmos na sua produção, o qual seria reflexo, como eles mesmos mencionam, do modo como os mapuche se alimentavam antigamente.

Uma parte dos alimentos se prepara alguns dias antes do início do ritual, em casa, outros se cozinham no campo cerimonial em cada *ramada*, momentos antes de se iniciar o intercâmbio. Uma tarefa que leva bastante tempo é a decisão sobre que tipo de animal e que tipo de carne será a que cada unidade familiar terá para intercambiar. Dispor ou comprar um bovino é indicativo de uma preocupação especial por se apresentar corretamente na cerimônia e, de passagem, é reflexo da boassituação econômica da família e, conseqüentemente, de que se projeta uma alta densidade de intercâmbios. De outro lado, comprar ou matar um porco próprio pode falar no sentido contrário, ou seja, de não contar com os recursos suficientes como para comprar um bovino e, portanto, que a rede de *ramadas* ou unidades familiares com as que se intercambiará será menor. Como comentei em outro lugar, se trata de um cálculo que se faz com tempo, não é uma decisão que seja tomada na hora do intercâmbio ou um ato aleatório. O dono da *ramada* e seu círculo mais próximo, sua esposa, no caso de homens casados e suas irmãs, ou a mãe, no caso dos solteiros, discutem sobre essa decisão. A morte do animal, produzida uns dois dias antes do início do ritual, envolve, em primeiro lugar, o dono da *ramada* e aqueles parentes e membros que permanecem mais estáveis na *ramada* durante a cerimônia. Contudo, a decisão de como cortar o animal ou o número de pedaços que deverão ter é uma questão que se negocia e decide entre o casal, entre irmão e irmãs ou entre mãe e filho, no caso dos solteiros. Com isto, me interessa mostrar que a família chega à *ramada* com o número de pedaços de carne que constituirão os pratos a serem intercambiados claramente definidos, quer dizer, eles sabem de antemão com quem se intercambiará ou a quem será oferecida a comida.

A chegada ao *ngillatuwe* no dia de início do ritual requer bastante trabalho dos donos da *ramada*. Além de ter tido que preparar segundo suas preferências esse espaço, com abundantes galhos de árvores e, inclusive, com plásticos ou zinco para o teto, no caso de estar previsto tempo chuvoso ou muito frio, implica, também, o deslocamento de uma série de produtos e utensílios que facilitarão o preparo da comida e farão desse espaço, no tempo em que o ritual durar, um lugar de aconchego para receber os membros da *ramada* e as visitas. Mesas, cadeiras, panelas, louça em geral, a comida, bebida e alimentos em geral, lenha para fazer fogo de chão e conseguir cozinhar os alimentos, etc. Em

suma, durante esses dois dias, as famílias se deslocam até o campo cerimonial e montam ali seu lar.

O ato de comer está presente durante todo o tempo que dura o ritual. Comer é alternado como os momentos de rogação e as danças. Porém, o que observei são tempos e modos distintos no consumo dos alimentos, marcados, especialmente, pela extensão das pessoas com as quais se compartilha esse ato. Em outras palavras, pode-se dizer que o *ngillatun* está composto por dois tempos para o consumo dos alimentos. Um deles, que começa no primeiro dia e vai até antes do início do *ngol-ngol* ou momento da apresentação dos alimentos à *machi*, é caracterizado pelo consumo dos alimentos entre quem compartilha a *ramada*. O outro se produz na fase final do ritual e se destaca por tratar-se de um momento de intercâmbio generalizado de pratos de comida entre as diversas *ramadas* que compõem o *ngillatuwe*. O primeiro momento é um ato informal entre pessoas que são parte da mesma *ramadae* as pessoas que foram convidadas, parecido com a forma como a comida é compartilhada no dia a dia das famílias. A rigor, aqui não há intercâmbio, o que existe são espaços de compartilhar certos alimentos que foram levados para esses propósitos. Não há uma sincronização em termos de que todas as pessoas que estão na *ramada* se organizam para consumir alimentos mais ou menos ao mesmo tempo. Trata-se, antes, de um ato mediado pelo fato de sentir um pouco de fome, por sentir frio e querer consumir alguma coisa quente, mais do que um ato programado de se encontrar na *ramada* para comer juntos.

5.3 O papel dos *koyong* no *ngol-ngol*

O *ngolngol* é o nome que as pessoas dão ao ato de oferecer a comida à *machi*⁶¹ e o primeiro momento em que o *lof* e os donos das *ramadas* apresentam e tornam pública a comida que cada um preparou e oferecerá para o intercâmbio. Esse evento ocorre justo na fase prévia à

⁶¹A presença da *machi* como liderança espiritual na realização da cerimônia é um outro aspecto que se constitui em eixo diferenciador em relação a como se organiza e se executa o ritual em outros territórios da Araucanía e do sul do Chile, como o *pewenche* ou *wenteche*. Pode-se afirmar que o território *nagche* é o único no qual a *machi* tem o papel principal na realização do *ngillatun*. Para melhor compreensão, entre os *nagche* não é possível a realização do *ngillatun* se a *machi* não estiver. Já em outros lugares, a *machi* não cumpre nenhuma função na realização deste evento, e é até recomendável que ela não participe, dada sua condição de figura ambígua em termos da representação de forças do bem e do mal.

troca generalizada de comida no segundo e último dia do ritual, o que acontece, aproximadamente, ao meio-dia. Como salientei, o *ngol ngol* consiste, em primeiro lugar, em mostrar a todos os presentes o preparo da comida que cada *rukache* conseguiu levar até o campo cerimonial nesse ano o que, do meu ponto de vista, é também um prenúncio da magnitude e da intensidade do intercâmbio que ocorrerá mais tarde.



Apresentação dos alimentos durante o *ngol-ngol*. No centro a *machi* observa atenta a disposição das panelas e pratos com comida, assim como dos refrigerantes e garrafas com vinho.

Depois de finalizada a segunda e última rogação, iniciada na madrugada do segundo dia do ritual, as pessoas descansam e fazem uma refeição nas suas *ramadas*. Bebem mate, comem *sopaipillas*, alguns experimentam também, nesse horário, galinha cozida criada por eles mesmos, que temperam com *merken*. Trata-se de uma refeição rápida, pois logo começam os preparativos da comida para o *ngol-ngol* e parte da comida que será intercambiada, à qual se soma a comida que foi preparada nos dias anteriores ao início do *ngillatun* nas suas casas.



O preparo da comida no campo cerimonial durante o *ngillatun* de 2012.

O fogo de chão se reaviva, e pesadas panelas de ferro são usadas para o preparo de sopas, o cozimento de mais carne e a fritura das *sopaipillas*. Participam do preparo dos alimentos as mulheres da *ramada*, enquanto os homens colaboram em trazer lenha para manter vivo o fogo de chão.

Guardo a imagem desse momento como um instante agitadíssimo, de muito movimento e nervosismo, no esforço para que as preparações fiquem saborosas e consigam distinguir-se da comida dos outros, assim como de chegar com a comida pronta no horário solicitado pela *machi* no final da sua rogação. Opera uma espécie de competição entre quem apresenta a melhor comida, os pratos mais bem enfeitados e mais abundantes, e os pedaços de carne maiores.



Um dos participantes no *ngillatunse* desloca até o centro do campo cerimonial para oferecer um prato de comida durante o *ngol-ngol*.

A *machi* sai da sua *ramada* e se dirige ao centro do *ngillatuwe*. É perto do meio-dia, indicativo de que o *ngol-ngol* deverá começar. As famílias veem o deslocamento da *machi* e rapidamente se movimentam até o centro do campo cerimonial junto a suas panelas e pratos, com a comida, garrafas de refrigerante e, no *ngillatun* de 2012, em menor

medida, com garrafas ou caixas de vinho⁶². Uma extensa fileira se constrói na frente do *rewe* e da *machi*. É o horário de maior concorrência e participação no ritual, muitas pessoas querem ser observadoras do que acontecerá. Os donos e participantes das *ramadas* se mostram interessados e inquietos em evidenciar quais são suas oferendas de comida, para o qual ficam na frente e, em alguns casos, carregando pratos com comida. A *machi* e seus convidados observam atentos a performance do *lof*.



Ngillatun de 2012 em Tranaman. Meninas jovens carregam seus pratos com comida – mote, carne e *sopaipillas* –, no momento do *ngol-ngol*, enquanto *machi*, atrás com seu *kultrung* realiza a rogação.

⁶²Quando indaguei a vários dos participantes do *ngillatun*, durante e depois da cerimônia, sobre o que, na minha visão, era uma diminuição do consumo de vinho no ritual, uma das argumentações que os mapuche proporcionavam tinha a ver com a massiva conversão, nos últimos dois anos, de pessoas pertencentes ao território de Tranaman à religião evangélica, conversão que proíbe, entre outras práticas, o consumo de bebidas alcoólicas. Outros, em especial as lideranças da *comunidad indígena*, atribuíam a diminuição do consumo a uma exigência por parte da própria organização, que avaliou esta prática como um obstáculo para o bom desenrolar da cerimônia.

O volume de alimentos, ou melhor, a extensão da fileira é indicativa de duas coisas, que apresentam uma forte conexão. De um lado, é o reflexo da presença e participação dos *rukache* que compõem o *lof*, assim como da sua condição de bem-estar para contribuir com grandes quantidades de alimentos e de boa qualidade, e de outro, é também representativo de como os mapuche de Tranamanaviam o desempenho da *machi* em referência ao que tem sido sua execução até esse momento. Dito em outras palavras, a quantidade e a qualidade da comida dão conta da visão e da avaliação preliminar do *ngillatun* que as famílias conseguiram construir durante o ritual, quer dizer, do modo como eles avaliam que foi a performance ritual da *machi*, nos termos da execução da cerimônia, do diálogo estabelecido com as divindades e com as forças do lugar. É, portanto, um momento crucial para o conjunto dos envolvidos na cerimônia.

Entretanto, um momento de descontração está por vir pela mão dos *koyong* (palhaços rituais, na linguagem antropológica). Como descrito no capítulo anterior, os *koyong* em Tranamansão figuras relevantes no desenvolvimento da cerimônia. Desde o primeiro *ngillatun* ao qual fui convidada pelas lideranças de Tranaman em 2004, sempre houve os *koyong*. Trata-se de homens, geralmente dois, membros do *lof*, cujo traço diferenciador na cerimônia é o uso de uma máscara de madeira, de cor clara, com cabelos longos, lisos e pretos e com bigodes. Caracterizam-se e são diferentes, também, por montar cavalos de madeira durante o ritual, parecidos com os que usam as crianças para brincar. Sua missão, enquanto dura o rito é, resguardar a ordem dos participantes nos momentos das orações e das danças, seguindo as indicações proferidas pela *machi* e por aqueles que também a assistem durante o ritual, sejam os que fazem parte do seu *lof* de origem, sejam os do *lof* que a recebe, neste caso, as pessoas de Tranaman.

No *ngillatun*, os *koyong*, parafraseando Course, são espécies de guardiães da ordem, preocupados com o controle e em aplicar as normativas que envolvem a realização desse ritual. Nas palavras das pessoas de Tranaman, os *koyong* atuam, também, durante o ritual como líderes espirituais. Por isso, chama a atenção o papel que eles assumem no momento do *ngol-ngol*, no qual se transformam, e junto com isso transformam a cena ritual de um momento solene, sério e cerimonioso num espaço de bagunça, brincadeiras, risadas e piadas em interação com os assistentes.

Um dos objetos da bagunça é precisamente a comida disposta na fileira. As brincadeiras proferidas em *mapudungun* giram em torno da quantidade e qualidade dos alimentos que cada *rukache* apresenta ao

coletivo e, em particular, à *machi*. O jogo liderado pelos *koyong* consiste numa contagem reiterativa que tende a ser aumentativa e que exagera a realidade da comida e bebidas dispostas no ritual. A situação gera risadas entre os participantes, os quais, pela sua vez, exigem e estimulam aos *koyong* para desenvolver um comportamento mais bagunçado. Os erros propositados na contagem dos *koyong* são celebrados pelos participantes, que os incentivam a retomar a contagem voltando a zero no início da fileira. O jogo se prolonga por vários minutos, e assim os *koyong* passeiam várias vezes na frente dos pratos, panelas e garrafas, e na frente da *machi* e de todos os assistentes que observam e comentam interessados a cena.



Ngillatun de 2012. Os *koyong* durante a cerimônia fazem a contagem dos pratos e panelas com os alimentos, enquanto a plateia participa observando curiosa os possíveis erros na contagem.

Quando parece se chegar a um consenso entre os *koyong* e a audiência em termos da quantidade dos alimentos, surge o assunto da qualidade destes. No mesmo gesto de passear diante da fileira, os *koyong* exageram sua atenção às panelas mais do que aos pratos, destacando a abundância e, atentamente, observam até achar a indicada, e com faca na mão os *koyong* começam a experimentar os

alimentos, também, numa atitude bagunçada e fazendo piada com gestos divertidos e exagerados, que refletem sua avaliação da comida. Mais uma vez, isso faz explodir as risadas dos participantes, que observam com curiosidade a reação dos donos da comida experimentada e avaliada. Os *koyong* repetem várias vezes essa cena, chegando a experimentar praticamente todos os alimentos expostos na fileira.



Na fotografia, tirada durante o *ngillatun* de 2012, se aprecia um dos *koyong* com seu cavalo de madeira olhando atento para os pratos com comida.

Em observações anteriores que eu havia realizado sobre os *ngillatun* em Tranaman, os *ngol-ngol* terminavam com as brincadeiras dos *koyong* de experimentar as comidas preparadas pelas famílias de Tranaman. Entretanto, no *ngillatun* de 2012 houve uma diferenciação, e o *ngol-ngol* incorporou, por indicação da *machi*, o oferecimento da comida que ia sendo experimentada pelos *koyonga* algumas pessoas que estavam localizadas no centro do campo cerimonial assistindo a cena. Nesse sentido, o *ngol-ngolse* transforma em um momento em que se incentiva e se potencializa o valor de compartilhar. A cena imita algo assim como um roubo dos alimentos dispostos de maneira pública pelas famílias no centro do *ngilatuwe*, roubo que é visto por todos e

que,entretanto, ao contrário de como seria no caso de um roubo no dia a dia, não oferece oposição, resistência ou crítica de ninguém, pelo contrário, tal comportamento é incentivado pelos presentes, que celebram a habilidade e a valentia usadas no ato. Num ato que é de roubo, mas não de roubo para si, e sim um roubo de comida que é para ser entregue a outro. Um outro que, segundo meus registros e observações, é alguém que não tem *ramada* própria ou, pelo menos, não está no papel de dono organizador de uma *ramada*. Alguém que, nesse sentido, se encontra em desvantagem quanto à possibilidade de intercâmbio com aqueles que dispuseram suas panelas e pratos em frente à *machi* no centro do campo cerimonial.

Depois de estabelecer esse jogo de dividir com as pessoas que assistem ao *ngillatun* na categoria de membros do *lof*, porém,sem *ramada* própria, os *koyong* e também os donos das panelas, os pratos e as bebidas se aproximam e oferecem a comida à *machi*. Como mencionei antes, é o modo que o *lof* tem de lhe manifestar sua visão e avaliação em relação à performance ritual por ela liderada, é também a forma de pagamento tacitamente combinada. É bom fazer um parêntese aqui no sentido de esclarecer que o trabalho da *machi* e seus acompanhantes,no tempoque dura o *ngillatun*, não registra um pagamento em dinheiro. O que se dá é uma atenção especial e diferenciada providenciando uma *ramada*, bem localizada, bem construída, que dê abrigo e aconchego para eles e, o que é mais destacado, sempre lhes proporcionando quantidades abundantes de comida e bebidas, que são em parte consumidas durante o evento ritual, mas a maior parte é levada para seu *lof* de origem, onde é compartilhada com suas famílias. Essa modalidade relacional representa um ato mais de reciprocidade dentro do complexo ritual do *ngillatun* e que reforça o sentido último desta cerimônia, isto é, “[...] uma ação na qual, para obter algo, se deve também entregar alguma coisa em compensação” (PICHINAO, 2012, p. 25, tradução nossa).

Por ocasião, também, do *ngillatun* de 2012, a *machi* teve um gesto que eu não tinha observado nos *ngillatun* anteriores dos quais participei em Tranaman. A *machi* Irmapediu aos *koyong*para compartilhar parte da comida que tinha sido preparada e destinada pela *comunidad indígena* e pelos *rukache*para ela com as pessoas do *lof* que ainda estavam dispostas pelo campo cerimonial depois do *ngolngol*.

Penso nesse ato como um modo de intencionar um estilo de partilha entre as famílias de Tranaman. A *machi*, durante o tempo em que desenvolve sua performance ritual, vai, também, construindo uma

imagem e fazendo sua própria avaliação de como está o *lof*, em especial quanto às relações e aos comportamentos sociais internos. A intencionalidade ao oferecer a comida que tinha sido definida para seu consumo é reflexo de um valor mapuche que a *machi* tenta levantar, explicitar e mostrar nesse ato para toda a audiência. “O valor de compartilhar, de não acumular, de estender uma mão a quem, no momento, não tem. O que está em jogo em grande medida é a valoração pela reciprocidade e compartilhar substâncias”. (CABALLERO, 2013, p. 135).

Compartilhar, nesse momento, essa comida não foi bem recebido por algumas pessoas com as quais eu comentei esse fato em particular alguns dias depois. Em primeiro lugar, o atribuíram a um estilo pessoal da *machi*, não reconheceram o mesmo comportamento em *machi* anteriores que tinham guiado o *ngillatun* em Tranaman. Ouvi dizer, também, que eles tinham imprimido esforço nessa comida para que *amachides* frutasse, e não para aqueles que não tinham se preparado adequadamente para se apresentar no ritual.

Cabe aqui um novo parêntese em relação ao sentido que os mapuche outorgam ao fato de participar no *ngillatun*. Já mencionei, no capítulo anterior, que não existe uma única maneira de entender a participação e de participar no *ngillatun* na concepção dos mapuche de Tranaman. Foi assim como percebi, mas foi também assim o modo em que Basilio tentou ressaltar, quando lhe perguntei sobre o que significava para ele participar no *ngillatun*. Embora a maior parte dos membros do *lof* e da *comunidad indígena* estejam presentes durante os dias que dura o *ngillatun*, na visão mapuche, nem todos participam do ritual. Isso se fez evidente aos meus olhos numa conversação que tive com Inês, uma mulher viúva e, talvez, uma das pessoas mais idosas de Tranaman.

Depois do *ngillatun* de fevereiro de 2012, visitei dona Inês na sua casa, localizada no sector Nilhue, na entrada das terras de Tranaman, na beira da estrada que leva para a Loma, caminho que eu percorria diariamente. Não era fácil, nos últimos tempos, estabelecer uma conversa fluida com ela, por causa da sua falta de audição, explicada por ela mesma como uma doença mapuche⁶³, sem cura pelo médico do hospital

⁶³ A explicação dada por dona Inês para a falta de audição ou surdez, acompanhada de fortes dores de cabeça, e um barulho constante no interior de cérebro, explicado por ela mesma como se tivesse uma mosca ou vespa no interior, estaria vinculada à transgressão no momento de construir sua nova casanas terras recuperadas pela *comunidad indígena*. Segundo o relato dos mais antigos, a ocupação de um novo lugar requer uma cerimônia de caráter

que ela tinha, mesmo assim, consultado já algumas vezes sem resultados. Para poder falar com ela e que escutasse minhas perguntas, consultas ou comentários, eu tinha praticamente que gritar e/ou repetir várias vezes a mesma questão. Iniciei a conversa indagando sobre temas gerais em relação ao ritual. Eu a tinha visto e encontrado durante a cerimônia da noite, na madrugada e durante o *ngol-ngol*. De todomodo, eu insisti em saber em que *ramada* ela tinha participado, se tinha passado a noite nas *ramadas* ou se tinha voltado a dormir na sua casa, situada próxima do campo cerimonial.

Dona Inês, por ser uma mulher sozinha, viúva e que não conta com a colaboração, apoio e participação dos seus filhos, todos convertidos à religião evangélica, não foi dona de *ramada*. Como também não tem relação com a família do seu marido falecido, observei que ela procura um lugar nas *ramadas* de *rukache* amigos. Nesse ano, em particular, sua grande amiga, a dona Agustina, tinha decidido não participar do *ngillatun* por problemas de saúde. Nesse caso, dona Inês teve que procurar um lugar em alguma das *ramadas* levantadas no momento. “Eu me agreguei à Jovina Millao. Eu lhe disse ‘Não trouxe nada, pois não tive tempo para fazer’. Ela me disse ‘Fique aqui conosco’”. Dona Inês continuou a comentar: “Também, o aviso foi de um momento para outro. Antes os velhos davam 15 dias. Faziam uma reunião e diziam: ‘Tal dia e tal data vamos fazer isto’”. Comentou a mudança abrupta na data combinada para a realização do *ngillatun*.

Percebi, na sua fala, um certo incômodo pela sua situação. Insisti no tema da comida e perguntei: “A senhora levou comida?”, ao que ele respondeu: “Não levei comida porque, por exemplo, aqui mesmo eu não posso fazer *mote* porque não há água. Eu não participei, só me apresentei”. Pareceu-me extremamente interessante e sutil a diferença que dona Inês fez, diante do qual eu perguntei “E porque a senhora não participou?”. E ela me disse: “Não participei porque não tinha. Estava sem dinheiro porque não tinha recebido minha pensão ainda. E sem dinheiro, o que a gente pode fazer? Nada. Eu teria comprado alguma coisa, um refrigerante, em último caso. Bom, mas muitos fomos dessa maneira. Bom, os que têm, eles sim, participaram”. Longos silêncios inundaram nossa conversa. Reconheço que, no momento, tive dificuldade para digerir o que estava por trás das palavras da dona Inês. O fato de ela não ter conseguido se preparar em termos de dispor dos

familiar, que implica solicitar permissão aos *ngen* (forças) do lugar para se instalar, ocupar e fazer uso do lugar, cerimônia que dona Inês não teria executado.

alimentos e da comida – que, como indica o protocolo mapuche, as famílias devem levar ao *ngillatun*– anulou sua possibilidade de estar no ritual. É a isso que ela se refere quando diz que não participou, pois o intercâmbio da comida é o que define a participação real no evento, portanto, não ter a comida que se costuma preparar por ocasião do ritual implica que não haverá intercâmbio e, por conseguinte, não será possível estabelecer o estilo de relação desejado.

A ausência do intercâmbio tem como consequência que a possibilidade de delinear e projetar uma relação, no momento e a futuro, se dilui. Por isso, também, quando eu consultei dona Inês sobre com quem ela tinha compartilhado o *ngillatun*, ela me disse que com ninguém, que ela esteve sozinha, embora eu a tenha visto na *ramada* das irmãs Millao. Participar e compartilhar no *ngillatun*, na concepção mapuche, passa pelo intercâmbio. Sem o intercâmbio, se diluem as pessoas e suas redes de relações.

Eu tenho a impressão, também, de que alguns comentários das pessoas em Tranaman, que expressaram não ter gostado da *machi*, se referiam, precisamente, ao fato de ela ter alterado o modo habitual local seguido pelo intercâmbio ao fazer com que a comida que as famílias prepararam e destinaram ao seu consumo fosse redistribuída pela *machi*, através da mão dos *koyong*, entre os presentes, mas entre aqueles com *status* de sem *ramada*, o que, *stricto sensu*, equivale a dizer sem possibilidade de intercambiar e sem possibilidade de se relacionar nos termos mapuche.

Contudo, depois de concluída a redistribuição da comida, as famílias retornaram às suas *ramadas* e retomaram o intercâmbio generalizado e seletivo da comida.

5.4 O intercâmbio como base da construção das relações no mundo mapuche

À primeira vista, o desfile de pessoas carregando, de um lado a outro, pratos cheios de carne e *mote*, pratos de sopa com grandes pedaços de carne e bebidas como vinho ou refrigerantes, surpreende pela sua aparente desorganização. É difícil entender, também num primeiro momento, porque intercambiar e porque intercambiar comida, o que motiva as pessoas mapuche a intercambiar nesse contexto em particular, quais são os circuitos desses intercâmbios, entre quem eles se produzem, e que é, realmente, o que está sendo intercambiado. Enfim, as questões poderiam ser muitas, contudo, me parece importante partir de duas ideias gerais. Uma das formas através das quais se podem compreender os modos em que as redes parentais são elaboradas entre

os mapuche, hoje, é através do foco no complexo organizacional do *ngillatun*. Penso que o *ngillatun* é um modelo de síntese para a compreensão do *continuum* da vida mapuche, do seu passado e presente, do ritual e do cotidiano, do mapuche e do não-mapuche. Nesse sentido, me parece que o *ngillatun* constitui uma das fontes etnográficas mais relevantes para uma compreensão a respeito de como os mapuche constroem e desconstróem redes sociais parentais na contemporaneidade. Não me refiro, unicamente, aos momentos claramente identificáveis e observáveis das relações e dos intercâmbios aos olhos do pesquisador, mas a uma visão ampla do ritual e além dele. Refiro-me ao que tentei fazer nesta tese, pensar o *ngillatun* em relação aos momentos não rituais da vida mapuche, e vice-versa. Vale para os mapuche o que Caballero assinala para os andamarquinos no Peru, para os quais a “[...] comensalidade surge como um momento criador de sociabilidade e intercâmbio tanto no compartilhamento repetido e recíproco do cotidiano, como durante as festas, momentos extraordinários de grande importância no que refere à construção de laços e ao aprofundamento de vínculos” (CABALLERO, 2013, p. 140).

Compartilho com Jimena Pichinao a ideia de que “[...] o intercâmbio de comida é o modo de reforçar simbolicamente a amizade e a confiança mútua entre pessoas e grupos. Na lógica mapuche, dar uma boa alimentação e manter relações sociais encontram-se plenamente associados” (PICHINAO, 2012, p. 26, tradução nossa).

Preparar os alimentos, expô-los no cerimonial, oferecê-los aos espíritos ancestrais, intercambiá-los com os/as assistentes no *ngillatun* não são estados de ser, antes constituem processos contínuos de fazer. Nos termos de Maria Aparecida Vilaça (2007, p. 20), o parentesco (e, em geral, as relações) “[...] é algo a ser constantemente produzido por atos da vida diária. São as ações que produzem os parentes, e não o inverso, como na nossa concepção mais corrente, em que determinadas ações são pensadas como decorrentes de relações pré-dadas”. Nessa perspectiva, tornar-se parente supõe uma sequência de atos que seriam constitutivos das relações e da produção dos vínculos.

Talvez, à primeira vista, o ato de preparar e servir comida assemelhe-se a um simples “compartilhar”, uma “reciprocidade generalizada” e tenha o sabor de meros atos domésticos, sem uma maior importância sociológica. Contudo, preparar e servir comida (ou se negar a fazê-lo) é uma linguagem sofisticada para falar do social e,

ao mesmo tempo, para efetuar mudanças materiais sensíveis nos agentes do social. (MACCALLUM, 1998, p. 7).

Dito em outras palavras, um dos modos que os mapuche têm de construir, reproduzir, atualizar e de desconectar as relações sociais é através do intercâmbio de comida no *ngillatun*. Isto se expressa com clareza, quando eles falam que dão comida às pessoas pelas quais sentem apreço, estima ou que a comida que se leva ao *ngillatun* é, principalmente, para ser intercambiada. Eles falam que não é bom voltar com a comida para casa ou não compartilhar o que foi levado para o *ngillatun*. Dito em outras palavras, a comida é para ser compartilhada e intercambiada com as pessoas que participam do *ngillatun*.

As pessoas costumam fazer comentários do tipo “tal pessoa não compartilhou, ela comeu sozinha e não compartilhou com ninguém”, num tom de crítica, situação que explica a atenção gerada pelo tema da comida e seu intercâmbio, pois, na visão dos mapuche, não compartilhar durante o *ngillatun* e na vida em geral é um assunto mal visto ao ponto em que pode suspender ou cortar uma relação. Uma pessoa que não é *bien servida* durante o processo dos intercâmbios lerá esse ato como uma desconsideração e uma falta de preocupação com sua pessoa e sua rede, situação que se projetará nas relações futuras.

Um dos modos que os mapuche têm para evidenciar esses rompimentos será, por exemplo, não oferecer comida num próximo *ngillatun* ou não fazer um convite para casamentos ou aniversários. Saber-se-á, também, que não se poderá contar com essa família em atividades de tipo agrícola ou para colaborações em outros tipos de ritual. Pelo contrário, as pessoas *bien servidas* sempre se lembrarão de quem ofereceu para elas um prato de comida, assim como lembrarão, também, das características da comida, em termos da quantidade e qualidade dos alimentos oferecidos. Esse ato será lido no sentido contrário, quer dizer, como um mecanismo relacional que garantirá a continuidade das redes sociais e das ajudas e colaborações mútuas no ritual e para além dele.

O intercâmbio, que eu defino como generalizado, mas seletivo de comida no ritual, conforme ressaltéi antes, acontece no final do *ngillatun*, que corresponde ao segundo dia da cerimônia em Tranaman e se estende por, aproximadamente, umas três ou quatro horas nesse território. Ele se inicia no seio da *ramada* com a comida trazida de casa, preparada com antecedência e com a comida que foi preparada na *ramada* durante a manhã desse dia. Trata-se de um momento de grande

formalidade e solenidade. É comum que quem lidera ou protagoniza o intercâmbio seja o dono da *ramada*, e a pessoa que ajudou nos preparos dos alimentos, geralmente, corresponde a uma dupla integrada por um homem e uma mulher, que não necessariamente é um casal. Juntos,preparam o prato, composto por carne e *mote* ou sopa com abundante carne, mais algum tipo de bebida. Isso é o principal que se observa em Tranaman, porém,os pratos podem ser acompanhados de pimenta, *sopaipillas* e pão caseiro.

A dupla decide,ou melhor, lembra em conjunto os *rukache* definidos como foco privilegiado do intercâmbio. Nesse sentido, pode-se falar, de um lado, de uma planificação e organização familiar prévia dos intercâmbios e, por outro, de uma certa hierarquia destes. De acordo com o que observei e seguindo as conversas com as pessoas, essas hierarquias poderiam ser agrupadas em dois tipos. Por um lado, estão vinculadas às posições sociais das pessoas, isto é, se possuem alguma liderança nas tramas organizacionais da *comunidad indígena*, do *lof*,no ritual.

Nesse sentido, há uma preocupação especial por servir, em primeiro lugar e com os pratos mais bem preparados, à *machi* e seus acompanhantes, às lideranças da diretoria, isto é, ao presidente da *comunidad indígena*, ao secretário e outros. Ocupam, também, as prioridades aqueles membros do *lof* que assumiram papéis na execução do *ngillatun*, por exemplo, o responsável por receber a palavra da *machi* e os *koyong*. Lideranças da *comunidad indígena* em épocas anteriores, passadas e não tão passadas constituem, também, objeto privilegiado da troca, eles estão, igualmente, no primeironível no pensamento dos intercâmbios.

Num nível similar de preponderância, porém,com uma focalização e intencionalidade marcadas pela ideia do social, encontram-se os intercâmbios que se fazem entre as unidades familiares que compõem Tranaman. O que se observa, nestes casos, é que um *rukache* do *lof* realiza intercâmbios, praticamente, com todas as unidades familiares representadas nas *ramadas* do campo cerimonial. Isto implica que ela pode oferecer, no mínimo, entre 15 a 20 pratos e, hipoteticamente, deveria receber uma quantidade similar de pratos com comida. Apesar de que uma *ramada* pode estar formada, em média, por 15 pessoas, deve ser dito que nem todas elas recebem um prato com comida. Isto nos coloca diante da discussão de se o intercâmbio é um ato que se produz entre pessoas ou se ele envolve a rede da qual o dono da *ramada* faz parte.

O que meus dados indicam é que a ação de intercambiar acontece entre pessoas que são identificadas com e vinculadas a uma rede de relações que, definitivamente, é o que interessaria no momento de priorizar e de delinear a troca. Agora, é bom salientar que, na dinâmica atual da organização do *ngillatun* e da importância que a *comunidad indígena* tem nela, os intercâmbios se produzem virtualmente entre todos aqueles que entram e participam com uma *ramada* no ritual, sejam ou não sócios da *comunidad indígena*. Contudo, dentro dessa generalização do intercâmbio, o que observo é uma hierarquização dele constatável, por um lado, no lugar que o intercâmbio com um determinado *rukache* ocupa dentro da cadeia de intercâmbios que se sucedem durante o *ngillatun* e, por outro lado, na montagem do prato, isto é, no tamanho e no tipo dos pedaços de carne e na quantidade e no tipo de bebida.

Uma questão que é importante nos intercâmbios é que não se pode recusar o oferecido. Essa é uma das primeiras coisas que aprendi quando cheguei à terra dos mapuche. Não receber o oferecido é sinal de rejeição, e no contexto do modo em que se constroem as relações entre os mapuche, não receber um prato com comida será entendido como a negação da relação. Tal como acontece entre os andamarquinos descritos por Caballero (2013), para os mapuche “[...] a recusa da comida e bebida é sinônimo de desprezo, uma recusa à interação, à possibilidade de retribuição, à possibilidade de criação de relação” (p. 141). Pelo contrário, como dito mais acima, o ato de oferecer comida é visto como um ato de consideração e apreço e é, nesse sentido, como um ato que cria, reproduz e atualiza as relações entre as famílias de Tranaman.

Sempre há que receber, dizem os mapuche de Tranaman, mesmo que você já tiver comido o suficiente, mesmo que você não estiver com fome. De fato, a comida que se recebe através dos intercâmbios durante o *ngillatun* e que não se consome nesse momento, costuma ser guardada em sacolas e levada para ser consumida, posteriormente, em casa.

Na lógica mapuche, o lugar que ocupa o intercâmbio dentro da totalidade de intercâmbios a serem realizados por um *rukache*, a quantidade e qualidade da comida oferecida, em especial o tamanho e o tipo da carne trocada são aspectos que falam da relevância de uma relação no contexto global da socialidade mapuche. Como indica Pichinao, isto evidenciam “[...] existência de um protocolo de atenção que considera desde o tipo de alimento ou bebida, a forma de servi-lo, e inclusive o momento em que é servido” (PICHINAO, 2012, p 25, tradução nossa).

Pelo que observei na *ramada* em que participei, a direção inicial do intercâmbio é para a *ramada* da *machi*. Essa é uma questão que se repete nas minhas observações dos *ngillatun* nos quais participei. Esse intercâmbio é lido como o ato recíproco para o papel desempenhado pela *machi* durante toda a cerimônia. Lembremos que a diferença do que acontece com outro tipo de rituais mapuche como o *machitun*, ritual de cura de caráter familiar/individual; no caso do *ngillatun*, não há, na relação da *machi* com a *comunidad indígena*, um pagamento em dinheiro, porém, é sabido que a *comunidad indígena* tem a obrigação de retribuir a atenção prestada pela *machi* e seus acompanhantes e que se expressa na atenção que ela deve receber em termos do tratamento preferencial e da comida que a ela deve ser reservada tanto por parte da própria *comunidad indígena* como em termos de cada uma das famílias que participam no cerimonial. Em outras palavras, uma boa quantidade e qualidade de comida oferecida à *machi* garantirá ajuda e participação em rituais futuros.

Outro foco privilegiado do intercâmbio, segundo registrei, tem a ver com aquelas unidades familiares dentro do *ngillatun* cujos membros ocupam um lugar diferenciado e destacado dentro da estrutura organizacional mapuche. Em outras palavras, o circuito que o intercâmbio segue busca favorecer aqueles que desempenham papéis na execução do ritual, isto é, a dona da palavra, os *koyong*, os ginetes. Num nível mais ou menos similar, se encontram aqueles que desempenham algum cargo dentro do organograma da *comunidad indígena*, tais como os membros ativos da direção e, em muitos casos, quando as famílias conservam uma boa lembrança do trabalho desenvolvido por antigas lideranças em benefício do grupo, são também objeto do circuito do intercâmbio.

Agora, uma questão que resulta curiosa em termos da sua dificuldade é entender quais seriam os destinos privilegiados da troca fora dos até aqui assinalados. Sobretudo, se pensarmos que todos aqueles que participam do ritual possuem entre si alguma relação parental mais ou menos próxima, mais ou menos clara em termos da construção genealógica do laço. Assim sendo, quais seriam, então, os elementos que uma unidade familiar mapuche com *ramada* no *ngillatun* considera no momento de estabelecer sua hierarquização da troca? Está mais ou menos claro que o intercâmbio se distancia daqueles que se localizam no circuito mais próximo das relações sociais, pais, irmãos e irmãs solteiros/as, filhos e filhas solteiros/as e avós, pois eles conformam o mesmo *rukache* e, de acordo com minhas observações, o intercâmbio não acontece entre pessoas de um mesmo *rukache*. Assim, o

intercâmbio se encaminha para fora da *ramada*, porém, que implica esse “fora” da *ramada*? Como caracterizar aqueles que ficam fora da uma *ramada* e que constituem uma outra *ramada*? Afinal de contas, a quem atinge?

Como enunciei no início deste capítulo, uma *ramada* se forma com pessoas que reconhecem um vínculo consanguíneo próximo entre si e claramente identificável, quer dizer, que reconhecem descender de um antepassado próximo em comum, mas também por pessoas que se vinculam a partir de laços matrimoniais. Agora, o que diferenciaria os membros de uma *ramada* dos de outra? Claramente, eles se autorreconhecem como diferentes entre si, e de fato constituem cadeias sociais distinguíveis, mas em que sentido? No sentido em que seus antepassados e eles próprios são possuidores de *küpal* diferentes.

Devo reconhecer aqui que a categoria *deküpal* não é uma categoria de uso generalizado entre as pessoas de Tranaman. Seu uso é comum entre aquelas pessoas que têm conseguido manter o conhecimento cultural dos mais antigos, que, no caso da área etnográfica de pesquisa, se restringe a uns poucos, na sua maioria vinculados às famílias da dona Francisca, de Santos Millao e de algumas outras pessoas idosas de Tranaman, como Agustina, Inés e Margarita. Estudos antropológicos recentes sobre os mapuche no sul do Chile se aprofundam e abrem uma discussão sobre a categoria de *küpal* que me ajuda a compreender as redes de intercâmbios no *ngillatun*.

Enquanto escrevia a tese, já de retorno ao Chile, tive a oportunidade de participar de um ciclo de conferências a cargo do antropólogo escocês Magnus Course. Course tinha desenvolvido seu trabalho de campo entre os mapuche do Lago Budi, na região sul costeira da Araucanía, para sua pesquisa de doutorado durante o período 2001 a 2003. De 2003 para cá, ele escreveu inúmeros artigos sobre a vida dos mapuche rurais e publicou o resultado da sua tese de doutorado no livro intitulado *Becoming mapuch: person and ritual in indigenous Chile* (2011). Convidado por uma das mais importantes universidades chilenas, ele revisitou os postulados e ideias contidos no seu livro, e no meu caso, tive a possibilidade de me familiarizar com sua obra e seu pensamento.

No meu modo geral de entender a obra deste autor, me parece que ele faz uma contribuição contundente à etnografia mapuche, pois consegue tirá-la do isolamento no contexto da produção antropológica das etnografias ameríndias. Quanto a aspectos mais específicos que ajudam a ler meus dados na linha dos intercâmbios no ritual, penso que o tratamento que Course faz da categoria de *küpal* é relevante.

Nos termos do autor, *küpal* é uma categoria que os mapuche “[...] traduzem como descendência” (2008, p. 111, tradução nossa). Segundo o autor, o *küpal* carrega aspectos que definem a pessoa mapuche. É através do *küpal* que se transmitem certas características físicas e do comportamento, assim como através do *küpal* se herdaram papéis sociais particulares dentro da sociedade mapuche. Mas, ao mesmo tempo, para Course a categoria de *küpal* é, também, a forma que adquirem certas relações interpessoais. Em outras palavras, *küpal* tem efeitos tanto na construção da pessoa mapuche como nas relações entre as pessoas.

Para Course, o *küpal* possui uma influência especial naquelas relações que se dão entre “[...] pessoas que compartilham um *kiñe küpal* (uma descendência)” (2008, p. 120, tradução nossa). Compartilhar um *kiñe küpal* implicaria o estabelecimento de um tipo particular de relação, a saber, as relações entre patriparentes e co-residentes. Tais relações, nas palavras do autor, se caracterizam por seu caráter obrigatório de assistência mútua.

Por sua vez, ele identifica a descendência que vem do *küpal* materno. “Onde o *küpal* paterno gera relações de obrigação e solidariedade, dando frequentemente origem a agregados de pessoas, o *küpal* materno, proponho, é fundamentalmente uma fonte de diferenciação” (COURSE, 2007, p. 29, tradução nossa). Para o autor, ambos os tipos de relação se localizam no campo das relações herdadas, preexistentes, aquelas que antecedem as pessoas e que seriam, portanto, relações dadas. Por outro lado, o autor identifica um terceiro corpo de relações, aquelas que se produziriam entre amigos, que não dependeriam dessas relações herdadas, mas da própria vontade dos indivíduos.

Parece-me que é possível afirmar que muitos dos intercâmbios que acontecem durante o *ngillatun* estão relacionados com mesmos *küpal* e *küpal* diferentes. Ou seja, que as hierarquias que aparecem durante os intercâmbios estão marcadas por determinados tipos de relação entre *küpal* que se espera potencializar mais do que outras.

Para entender um pouco mais esta afirmação, devemos fazer um comentário em relação à categoria sócio-organizacional de *lof*. Digamos, em primeiro lugar, que em Tranaman foi construído um conceito próprio do que seria o *lof*. Penso que esta é uma questão importante, porque, se pensamos no *lof* de acordo com definições de grupos estritamente limitados, com fronteiras claras e pertencimentos exatamente atribuíveis, provavelmente hoje não encontraríamos a figura do *lof* presente no território da Araucanía. Entretanto, segundo o observado, o *lof* é uma figura presente no discurso e na dinâmica social em Tranaman.

Para os mapuche de Tranaman, o *lof* remete a um espaço territorial determinado onde se assenta um grupo humano aparentado, seja pela linha consanguínea, seja por afinidade ou por afeto. Para as pessoas de Tranaman, envolve, também, a ideia de uma organização própria, em oposição aos moldes organizacionais que vem do Estado chileno. Do mesmo modo, o *lof* considera uma compreensão ampla do coletivo, que reúne todos aqueles que descendem dos solicitantes dos *títulos de merced* outorgados às famílias de Tranaman desde o final do século XIX. É, ao mesmo tempo, o símbolo de um ideal organizacional mapuche, um modelo de como eles supõem que deveriam estar organizados, modelo do qual muitas vezes se afastam, porém, se esforçam por assumir, em particular, em eventos sociais ampliados como o *ngillatun*.

Segundo constatei, o *lofé*, também, um estilo organizacional que os enche de orgulho pelo fato de terem conseguido manter esse modelo até hoje, apesar das políticas de opressão e extermínio cultural impulsionadas pelo Estado chileno. É comum ouvi-los falar de “nosso *lof Tranaman*”, precisamente quando o que lhes interessa enfatizar é sua mapuchicidade perante os não-mapuche. Neste sentido, a categoria mapuche de *lof* seria uma categoria plenamente vigente, aglutinante e inclusiva dos mapuche em Tranaman, embora seja possível reconhecer as condições adversas em que vivem no território. O *lof* Tranaman implica, nesse sentido, uma ideia de pertencimento mapuche e uma concepção de compartilhar uma mesma substância que os ligaria e transformaria em parentes. Minha impressão, estando em Tranaman e conhecendo a sua gente já há alguns anos, é que, na dimensão do *lof* que eles constroem, todos são parentes, mesmo naqueles casos em que, quando interrogados, não conseguem esclarecer o vínculo específico que os uniria a uma determinada família ou pessoa do *lof*.

Faço este preâmbulo explicativo para nos adentrarmos num outro problema. Se, de alguma forma, todos aqueles que participam com uma *ramada* no *ngillatun* possuem algum grau ou nível de parentesco entre si, quais seriam, então, as relações desejáveis de marcar, desenhar, construir ou atualizar através do intercâmbio de comida que acontece durante o *ngillatun*? Ou, de outro modo, se o fato de se identificar e participar como membro de um mesmo *lof* já traz consigo o pertencimento a uma cadeia ampla de relações, como entender que, através das trocas de comida durante o *ngillatun*, o que se procura é, precisamente, desenhar determinado tipo de laços? A resposta é simples. Conformar uma mesma unidade territorial e parental como o *lof* não torna todos iguais, não significa conformar um todo indiferenciado do

ponto de vista social. A etnografia entre os mapuche tem me permitido mapear as diferenciações intra *lof* e, dessa forma, ler a ênfase e a preocupação que as famílias investem nos intercâmbios recíprocos e na preparação dos pratos com a comida no *ngillatun*.

Parece-me que o *lof*, além de refletir a noção do que é comum num grupo de pessoas, de destacar aquilo que une e que identifica com pontos comuns, se caracteriza, ao mesmo tempo, por aquilo que, dentro desse grande comum, os diferencia, como aquilo que relaciona a partir do diferente, às vezes até a partir do oposto, daquilo que se define como outro e que se encontra, curiosamente, dentro do mesmo. Uma pista para seguir esse caminho se encontra na categoria de *küpal*, que aparece, implicitamente, nas explicações que as pessoas de Tranaman fazem sobre impressões e visões em torno das famílias que compõem o *lof* e do modo em que estabelecem certos tipos de relações com elas e que se configuram no momento dos intercâmbios.

Course argumenta no seu livro (2008, p. 113) que, através do *küpal*, se transmitem características físicas, traços de comportamento, a capacidade de cumprir certos papéis e os poderes espirituais. O *küpal*, segundo este autor, seria um aspecto “dado” nas pessoas, contudo ele assinala que “[...] a agência individual das pessoas pode ajustar, ignorar ou superar qualquer *küpal* que uma pessoa tenha recebido, porém, não pode trocá-lo”. (p. 120, tradução nossa). O que eu gostaria de propor, neste ponto, é que a configuração de uma *ramada* se constitui fortemente baseado no ato de compartilhar um mesmo *küpal*. Ou seja, a figura da *ramada* como unidade social relevante no *ngillatun* é representativa de pessoas que compartilham um mesmo *küpal* no contexto maior do *lof*. Perceber tal distinção não é coisa fácil, pois, além de se precisar um registro detalhado e minucioso da estética e pragmática do ritual, serequer, ao mesmo tempo, um envolvimento profundo e prolongado com as dinâmicas da vida diária das famílias de Tranaman. Cabe reconhecer aqui minhas limitações sobre este ponto e a necessidade de um tempo ainda maior para conseguir identificar a variedade de *kiñe küpal* existentes no território de Tranaman. Todavia, merece destaque a identificação de, pelo menos, três *kiñe küpal* ou parentelas no *lof* Tranaman e que seriam relevantes quanto à direção que seguem e ao privilégio dado nos intercâmbios de comida no ritual.

Dos vários *ngillatunem* que tenho participado e etnografado, aparece como dever moral dos Mulato Llae e os Millao Palacio o intercâmbio entre ambos durante a cerimônia. Como descrevi nos capítulos III e IV, as figuras mais representativas destes *kiñe küpal* são, de um lado, Francisca, e de outro, José Santos. É reconhecido

pelas famílias em Tranaman que as relações entre estes *kiñe kupal* não são amigáveis, se apresentam, muitas vezes, socialmente de um modo que poderíamos definir como sutilmente em confronto ou friccionante. Não se trata de brigas abertas ou declaradas, são mesmo relações cordiais, mas em disputa; disputa por reconhecimento do *lof* e da *comunidad indígena* em relação ao exercício de certo tipo de papéis sociais, disputa por mostrar o melhor domínio do conhecimento mapuche, pelo respeito das famílias que compõem o *lof*, entre outros pontos.

Por outro lado, como também ressaltei em outros lugares desta tese, ambas as descendências se caracterizam por traços de comportamentos bem diferentes e por assumirem papéis bem definidos e diferenciados. O *küpal* dos Mulato Llao se caracteriza pelo apego e cumprimento estrito do que eles denominam o modo de vida verdadeiramente mapuche. De outro lado, o *küpal* dos Millao Palacios está muito mais próximo de um estilo de vida aberto sem complicações com o mundo não mapuche e com uma vocação pela participação política. Enquanto os primeiros são quem, em 80 ou 90%, assumem os papéis rituais centrais durante cerimônias como o *ngillatun*, os segundos demonstram interesse e ação por ocupar posições políticas nos movimentos sociais indígenas nos níveis local, regional e nacional ou no cenário político da sociedade chilena.

Essas diferenciações operam socialmente nos diversos regimes da vida mapuche em Tranaman: reuniões da *comunidad indígena*, rituais, reuniões com autoridades chilenas, atividades com outras comunidades mapuche, atividades comunitárias em geral. Agora, o que eu gostaria de ressaltar sobre este ponto é que, embora as características, os comportamentos e a assunção de determinados papéis sociais dentro do *lof* e fora dele, por parte de membros de cada um dos *küpalaqui* referidos, sejam, do ponto de vista das próprias pessoas de Tranaman, marcadamente diferentes, há muitas situações, atividades, momentos relevantes e significativos eles são vistos agindo numa certa sintonia, proximidade ou conjunção. Este fato é até curioso para uma das pessoas representativas do *küpal* dos Mulato Llao, quem, num tom curioso, comentou comigo, certa vez, sobre o sentimento de apoio quase incondicional que ele encontrava nos Millao em momentos significativos como funerais, *palin*, *machitun*, atividades culturais organizadas pelas prefeituras, até muito mais do que poderia encontrar e esperar dos seus próprios parentes consanguíneos mais próximos.

Pois bem, proponho que são, precisamente, essas redes de relacionamentos mapuche as que se busca selar, as que se procura captar

e realçar na troca de comida no *ngillatun*. Um *kiñe kupal* determinado requer para si e para sua continuidade como unidade social relevante e diferenciadora se alimentar com os traços distintivos dos outros e, dessa forma, relevar sua própria natureza e a do outro. Penso que é isso o que, de vários modos, se troca quando se fazem os intercâmbios de comida no *ngillatun*. Em outras palavras, ao oferecer comida a um *küipal* diferente do próprio, o que se faz é oferecer e estender uma relação que se espera preservar no tempo, são vinculações que vão além das pessoas, com as quais se espera contar entre os ciclos definidos pela realização do *ngillatun*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na introdução deste trabalho, quis colocar em destaque algumas das observações que os membros da banca de qualificação do projeto de doutorado me fizeram quanto ao fato de reunir temas aparentemente desconectados como o *ngillatun* e a *comunidad indígena*. A interrogação veio no sentido de me fazer refletir sobre qual era a conexão ou “peso relativo das ênfases” que eu, como pesquisadora, que ingressaria prontamente em campo, via entre esses dois grandes campos de reflexão clássicos da Antropologia, como ritual e organização social.

Demorei não pouco tempo em reconhecer como aparecia essa correlação de forças nesta segunda estada junto aos mapuche de Tranaman. Durante longos meses, essa questão levantada pela banca de qualificação me acompanhou, e de várias formas instigou e desafiou esta pesquisa. Meu grande problema, acredito, estava em que, apesar da minha consciência a respeito da oposição “[...] entre uma cultura ‘tradicional’, que estava sendo perdida, e uma cultura ‘moderna’ que tomava seu lugar” (GOW, 2006, p. 202), eu estava cruzada, ao mesmo tempo, pela força do discurso mapuche, enfático e recorrente, a favor do tradicional e sempre crítico dos objetos, ideias e pessoas produto da vida moderna. Em outras palavras, um discurso simpatizante do mapuche puro e contrário ao mapuche misturado.

Nesse caso, apresentava-se uma situação paradoxal. Como abordar a análise de duas instituições presentes no mundo mapuche contemporâneo que, claramente, eram colocadas pelas pessoas de Tranaman do lado do tradicional e propriamente mapuche: o *ngillatun*, e do lado do estrangeiro, ocidental e não mapuche: a *comunidad indígena*?

Esta etnografia procurou mostrar como ambas as instituições se entrelaçam, hoje, na vida dos mapuche de Tranaman.

A ênfase na *comunidad indígena* como eixo articulador e transversal do meu trabalho não deve ser entendida como sintoma de decadência das outras instituições mapuche, menos ainda daquelas que eles mesmos definem e se orgulham de nomear como instituições tradicionais mapuche, parte do patrimônio cultural deste povo, como o *lof*. Muito pelo contrário, o que pretendi fazer ao longo desta pesquisa foi assegurar uma tradição e, ao mesmo tempo, cobrir um vácuo na história da Antropologia do sul do Chile, interessada pelas transformações na organização social mapuche.

Na última das palestras do ciclo de conferências que o antropólogo Magnus Course ministrou no Chile no final do ano 2013,

intitulada “O palhaço interior: devir *winka* e os palhaços rituais mapuche”, ele iniciou sua apresentação dizendo que tinha relido sua palestra antes desse momento e que essa leitura tinha lhe deixado a impressão de estar sendo um pouco pessimista. Seu pessimismo era reacionário, um modo de protestar e contestar àquela tendência que encheu as revistas de Antropologia na Europa entre os anos 2000 e 2006 com artigos que só falavam de agência indígena, onde tudo era transformação. Em paralelo a essa tendência, enquanto ele se encontrava em campo, percebia a tristeza dos mais idosos por estarem ficando sozinhos nas suas comunidades, pelo fato de os jovens terem que, obrigatoriamente, sair dos seus territórios de origem por falta de terra e de oportunidades, sentindo e interpretando tal realidade como uma vitória do *winkae* o fracasso mapuche. Ainda nos termos deste antropólogo, ele se questionava sobre o fracasso como algo que os antropólogos não queriam ver. Onde ficavam os espaços para refletir sobre as narrativas indígenas do fracasso? Como pensar a falta de opção dos jovens de viver e ficar nos seus territórios de origem? Como entender as mensagens da *machi* em *mapudungun* durante a cerimônia quando quase oitenta por cento dos mapuche em Tranaman não fala nem entende a língua materna? Simples transformação?

A etnografia junto às pessoas de Tranaman me permite afirmar que a realidade das *comunidades mapuche* no Chile oscila nesse pessimismo/otimismo, para além do que o próprio pesquisador possa pensar ou sentir. E me parece que o percurso, o enfoque e os temas que esta pesquisaseguiu são reflexos, também, dessa oscilação.

A vida nas *comunidades mapuche* é de uma extrema complexidade, antes e hoje. Aos problemas comuns a outros povos indígenas da América referentes à escassez de terra, migração forçada, deterioração do meio em que vivem, se soma – e eles devem, ao mesmo tempo, enfrentar – a criminalização das suas demandas, que se traduz, hoje, em violência, repressão, prisão de muitas das suas lideranças políticas e espirituais e situações extremas de enfrentamentos com a polícia chilena com consequência de morte de ambos os lados.

Nesse âmbito, um dos propósitos iniciais que me propus a partir deste trabalho era tirar do isolamento da etnografia ameríndia a etnografia mapuche e, através dela, em primeiro lugar, tornar visível a realidade de injustiças e discriminação que vivem ainda as pessoas mapuche no marco da relação com a sociedade e com o Estado chileno. Mas, ao mesmo tempo, e para não ficar no lado do pessimismo, revelar como eles fazem frente a essa repressão, à falta de oportunidades, à falta de ouvido que encontram suas demandas, se rearmando e

reorganizando suas *comunidades indígenas* sob diversos e, muitas vezes, inexplicáveis mecanismos e estratégias.

O convívio com as famílias de Tranaman deixa uma série de aprendizados que se estendem para um campo que é teórico/prático. Como vimos no capítulo I, eu fiz a opção por deixar um espaço especial e específico para aqueles temas que, a partir da Antropologia, têm sido definidos como metodológicos, porém, como esta tese evidenciou, vão muito além do estritamente definido para esse campo de reflexão e ação. Pensar a *pesquisa etnográfica de longa duração*, assim como a definição de certas *escolhas e estratégias metodológicas*, levou, em primeiro lugar, a constatar a relevância que tem pensá-las “em contexto”. O cenário político, histórico e social da *comunidad indígena* Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman permitiu compreender que certas abordagens, enfoques e técnicas metodológicas não podem ser pensados sobre si mesmos ou no vácuo. A experiência etnográfica entre os mapuche permite afirmar que estas aproximações precisam ser relativizadas à luz da história passada e presente das pessoas com as quais realizamos nossos trabalhos de campo.

Por outro lado, a reflexão metodológica com que iniciei esta tese me parece que contribui para abrir áreas de conhecimento centrais para a compreensão dos mapuche. Em outras palavras, o trabalho de campo no contexto mapuche atual me permitiu acessar questões relativas ao modo de fazer relações entre os mapuche; e entre os mapuche e aqueles por eles definidos como não-mapuche, evidenciando a formalização, responsabilidade e *o se encarregar*do outro como princípios reitores da construção e atualização dos laços entre pessoas e grupos. Ao mesmo tempo, o foco nas relações do pesquisador em campo ajuda a compreender que as relações entre os mapuche vão além dos indivíduos, quer dizer, quando eu estabeleço vínculos com uma determinada pessoa do *lof*, na verdade o que estou fazendo é um compromisso com as redes que essa pessoa tem nesse território. Não foi só dona María quem me acolheu e abriu um espaço da sua intimidade familiar. Foram, ao mesmo tempo, suas redes, nas quais acabei me submergindo produto dessa relação inicial com ela. O interessante, deste assunto, é que tal princípio cabe, também, para as relações que se produzem no interior do *lof* entre suas famílias e membros.

Esta etnografia procurou se constituir numa contribuição para a Antropologia no Chile em termos de problematizar antropologicamente o estatuto da *comunidad indígena*, instância que conta com mais de vinte anos de vigência, a partir da promulgação da Lei Indígena nº 19.253 e pensá-la a partir de como os mapuche de Tranaman têm

experimentado esses processos de mudanças organizacionais desde a constituição desta figura jurídica, desafiando e contestando os preceitos que a própria Lei estabelece.

Como argumentei ao longo do capítulo II, as pesquisas antropológicas não têm se manifestado interessadas em posicionar a figura da *comunidad indígena* como tópico de análise da configuração sócio-organizacional mapuche nos tempos atuais. Salvo algumas exceções de estudos desenvolvidos especialmente por advogados, interessados na questão da legislação indígena comparada no Chile e em matérias relativas ao acesso e à posse da terra, a Antropologia tem se posicionado algo distante e indiferente em relação a esta categoria.

A experiência etnográfica junto às famílias de Tranaman fez com que eu me colocasse num lugar diferente, começando por me interrogar sobre porque a maior parte dos mapuche e dos povos indígenas no Chile, em geral, optaram por se constituir formalmente como *comunidad indígena* e, dessa forma, colocando em uso uma figura administrativa vinda do Estado? Bem cabe para os mapuche o que Gow constatou para os Piro quando assinala que “[...] a lei das *Comunidades Nativas* pode ser uma má lei, mas é a única correntemente disponível para eles e devemos explorar como e porque eles a têm usado” (GOW, 2006, p. 216).

É importante dizer que nem todas as *comunidades indígenas* mapuche da região da Araucanía pensam e vivem esse modelo organizacional do modo como o fazem as famílias de Tranaman, conforme retratei. Em outras palavras, nem todos os mapuche dinamizam a *comunidad indígena* da mesma forma ou lhe atribuem a mesma relevância que eu vi as pessoas darem em Tranaman. Comentei, também, ao longo do texto, sobre a heterogeneidade presente no povo mapuche como um todo, inclusive no contexto do que tem se definido como identidade territorial *nagche*. Mas, sendo fiel aos meus dados e, em suma, ao que as pessoas evidenciavam através de seus discursos e suas práticas, eu não podia não levar a sério a figura da *comunidad indígena*. E o que ela revelou não deixa de ser interessante para o que conhecemos sobre os mapuche na atualidade.

Uma das conclusões, me parece, decorrentes da revisão do percurso pelas legislações e políticas indígenas no Chile, desenvolvido no capítulo II, aponta para a ideia de que a *comunidad indígena* é, ao mesmo tempo, síntese histórica do que a grande parte das legislações indígenas imprimiu ao conceito de *comunidad*, e leituras e releituras, arranjos e rearranjos dos próprios mapuche a respeito do modo de entender e de se organizar através do tempo. Em outras palavras, a

comunidad indígena, nos termos em que é dinamizada pelos mapuche em Tranaman, seria produto da história deste povo, isto é, da história de relação com o Estado chileno, mas, ao mesmo tempo, também dos processos permanentes de reinterpretação e reavaliação das categorias organizacionais preexistentes à *comunidad indígena*. Seria ilusório pensar que a aplicação de uma normativa legal como a Lei 19.253 ia terminar com séculos de organização, contudo, não se pode desconhecer que *acomunidad indígena* ocupa, hoje um lugar central na vida dos mapuche de Tranaman. Na prática, eles a fazem operar sob uma lógica própria, independentemente da administração dos órgãos do Estado.

O que a etnografia junto às famílias de Tranaman evidenciou é que *acomunidad indígena* serve aos mapuche para se relacionar com as instituições do Estado, age como referente para receber projetos e benefícios que fazem parte da política pública dirigida aos povos indígenas, mas, como foi descrito ao longo do capítulo III, a *comunidad indígena*, nos termos definidos pelas próprias famílias de Tranaman, constitui, hoje em dia, o modo de organização que tem permitido ao grupo permanecer junto e lidar com problemáticas comuns a muitas *comunidades indígenas* do sul do Chile, tais como a conversão à religião evangélica e os conflitos que isso gera nas relações interfamiliares, o consumo de álcool, os acordos para o trabalho comunitário, as complexas relações com as empresas florestais assentadas no território mapuche e, assim, inúmeras outras situações, e mesmo assim seguir juntos, sob o guarda-chuva da *comunidad indígena*.

Não compartilho a ideia de pesquisadores como Faron, Dillehay e Boccara, que postulam *acomunidad* como lugar de “refúgio” dos mapuche na contemporaneidade. Penso que não pode ser ignorada a série de impactos nas relações sociais, de casamento, econômicas, políticas e rituais em Tranaman na atualidade. Sou crítica das visões românticas da vida indígena em comunidade entendida como um local harmônico e equilibrado, pois a etnografia e o convívio com as famílias em Tranaman visibilizaram os conflitos a propósito de se organizar como *comunidad indígena*, entre os quais se destacam as opiniões e reações às regras desenhadas para definir quem pode e quem não pode ser sócio ativo da *comunidad indígena*, situação que, muitas vezes, fere as relações familiares do grupo em seu conjunto. O leitor não deve esquecer a perspectiva crítica que as pessoas idosas de Tranaman sempre manifestaram em termos da saudade sentida por elas quanto a esperar da *comunidad indígena* e de suas lideranças um tratamento mais inclusivo, uma atitude de preocupação do que ocorria dia a dia com cada um de seus membros, como o faziam as antigas lideranças, questão que era

avaliada negativamente, sentida como a perda do que seria uma moralidade mapuche, isto é, o comportamento esperado de convivência, comensalidade e respeito pelas relações interpessoais.

O foco no modo em como é vivida a *comunidad indígena* entre os mapuche de Tranaman permitiu, ao mesmo tempo, pensar no papel que ela temna organização e execução do *ngillatun*. No início do trabalho de campo e no processo permanente de reflexão e debate com os dados, resultou complexo fazer a leitura de qual era, no fundo, a relação entre estas duas instituições mapuche, uma mais próxima daqueles elementos lidos como propriamente mapuche e tradicionais, e a outra, a *comunidad indígena*, como parte das transformações e processos de perda e aculturação sofridas pelas populações mapuche do sul do Chile.

Durante o tempo em que estive em campo, foi possível observar que uma série de decisões, de distinto tipo e envergadura passavam pela *comunidad indígena*, entre elas, decisões sobre as atividades produtivas do grupo, o enfrentamento e a negociação com a empresa florestal que mantém plantações de espécies exóticas nas terras da *comunidad indígena* etodo o processo que envolvia a organização do *ngillatun*. A definição da data, a eleição da *machi*, a discussão sobre que tipos de comida levar ao ritual, a revisão do cumprimento de certos papéis por determinadas pessoas fundamentais para o desenrolar da cerimônia, enfim, tudo aquilo que implicava levar adiante esta cerimônia se fazia no espaço e com as pessoas e as lideranças da *comunidad indígena*. A organização do evento requeria um suporte organizacional, e esse suporte era proporcionado pela *comunidad indígena*. Com o tempo, compreendi que ela não se remetia, unicamente, às reuniões mensais, ao registro dos assistentes, ao pagamento de taxas e multas por ausência às reuniões ou às atividades organizadas dentro desse marco. A *comunidad indígena*, para os mapuche de Tranaman, são também lideranças como as da dona Francisca e Santos Millao, a *comunidad indígena* é também lutar pelas terras usurpadas, e não, unicamente, pensar nos benefícios pontuais de um determinado projeto governamental.

A *comunidad indígena* é também, para as pessoas de Tranaman, viver e comer juntos, intercambiar comida durante o *ngillatun* e, a partir dali, outorgar as particularidades próprias das dinâmicas sociais internas. Ser sócio cria, também, uma categoria relacional que requer ser constantemente atualizada através da participação ativa nas reuniões mensais e nos trabalhos coletivos, assim como por meio da expressão de uma moralidade mapuche que implica a disposição a participar dos rituais segundo indica o protocolo mapuche, em família, com *ramada*,

com os alimentos suficientes para ser intercambiados com as famílias que compõem o *lof*, os convidados e as autoridades rituais.

Penso que outro dos achados desta pesquisa, descritos no capítulo IV, diz respeito a evidenciar a relação existente entre o *ngillatun* e a *comunidad indígena*. Talvez esse seja o exemplo mais concreto de como a figura jurídica serve de articulador com situações e pessoas que estão além dos limites que a *comunidad indígena* poderia impor. São as lideranças da diretoria as que impulsionam, num primeiro momento, o dever de realizar a cerimônia e as que possibilitam, ao mesmo tempo, o envolvimento daquelas chefias que não necessariamente fazem parte da diretoria, mas que são fundamentais para o desenvolvimento e performance ritual.

Como descrito no capítulo V, o intercâmbio de comida é um veículo de relações, tanto no dia a dia das famílias como durante o tempo que leva a execução do *ngillatun*. Vimos que o *ngillatun* é, também, uma cerimônia que estimula e promove a reciprocidade como modo de relação entre as famílias da *comunidad indígena* do *lof*. A etnografia mostrou o tempo, a preocupação, o cuidado e a dedicação empregados para se dispor e prover dos alimentos especiais para o intercâmbio, em quantidades que não se costumam usar no cotidiano. Isso, vimos também, é reflexo da condição e do estado das famílias donas das *ramadas* que conseguem entrar no *ngillatun* e aproveitam o momento do ritual para visibilizar essa condição de bem-estar social, familiar, espiritual e econômico.

O intercâmbio de comida no *ngillatun* permite ver os circuitos e cadeias de relações aos quais as famílias presentes no ritual decidem dar prioridade e realce. Não é com qualquer um que as famílias decidem trocar alimentos. É verdade também que, hoje, na configuração familiar da *comunidad indígena*, os donos das *ramadas* em Tranaman conseguem trocar com, praticamente, todas as famílias presentes no campo cerimonial, entretanto esta pesquisa evidenciou que existem hierarquias ou priorizações na troca, possíveis de detectar no lugar que elas ocupam na cadeia de intercâmbios e/ou na quantidade e qualidade de carne destinada a cada prato. Quer dizer, as relações priorizadas serão as localizadas nos primeiros lugares da cadeia de intercâmbios, assim como receberão os pratos mais caprichados quanto ao enfeite e qualidade das porções de carne.

Uma outra questão que a pesquisa identificou é que essa troca não fica só na cerimônia. Ela se estende para o convívio relacional cotidiano das famílias, por um período no tempo. O intercâmbio entre famílias cria uma relação que perdurará no tempo e que selará uma sorte de

compromisso e lealdade entre *kupal diferentes*. Em outras palavras, intercambiar comida implica que posso contar com essa família para situações e atividades que transcendem o próprio momento ritual. Pode significar que poderia ser solicitada uma colaboração para trabalhos agrícolas de índole familiar, para ajudas em casos de rituais de cura, compromissos em termos de convites a outras cerimônias tais como aniversários e ritos funerários, para mencionar alguns. Ao trocar, de alguma forma está sendo dito “conto contigo e tua rede familiar, vamos continuar juntos como *comunidad indígena*, fazendo coisas em comum, fazendo *ngillatun*, participando nas reuniões mensais, colaborando nos trabalhos agrícolas coletivos”, ou seja, alimentado o que significa ser *comunidad indígena* hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. (9-18). In: Albert Bruce e Ramos, Alcida Rita (Coord.). **Pacificando o branco**. Cosmologia do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

APPADURAI, Arjun. Introduction: place and voice in anthropological theory. In **Cultural Anthropology**, vol. 3, Nº 1: 16-20, 1988.

ARRATE, Jorge. Entrevista concedida ao periódico eletrônico **El Mostrador**, em 11 de fevereiro de 2014. Disponível em www.elmostrador.cl/pais/2014/02/11/uno-oye-torpezas-como-que-lo-mas-ricos-tienen-que-pagar-por-la-educacion/. Acesso em 11 de fevereiro de 2014.

AYLWIN, José. Antecedentes histórico legislativos. In: **Pentukun** nº4. Publicación periódica del Instituto de Estudios Indígenas. Ediciones Universidad de la Frontera. EDU UFRO. Temuco. Chile, 1995b, p. 25-38.

_____. **Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía**. Antecedentes históricos-legislativos (1850-1920). Temuco. Instituto de Estudios Indígenas; Universidad de la Frontera, 1995a.

_____. **Estudios sobre tierras indígenas en la Araucanía**. Antecedentes histórico-legislativos (1850-1920). Serie Documentos Nº 3, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de La Frontera, Temuco, 1995c.

_____. **Informe en Derecho**. La aplicación de la Ley nº18.314 que “[...] determina conductas terroristas y fija su penalidad” a las causas que involucran a integrantes del pueblo mapuche por hechos relacionados con sus demandas por tierras y sus implicancias desde la perspectiva de los derechos humanos. Disponível em http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/informe_en_der echo_ley_antiterrorista_y_derechos_humanos_rev.pdf. Acesso em 2 de maio de 2014.

_____. Os direitos dos povos indígenas no Chile. Paradoxos de um Estado “globalizado”. In:RAMOS, Alcida Rita (Org.).

Constituições nacionais e povos indígenas. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Humanitas, 2012.

_____. **Políticas públicas y pueblos indígenas.** El caso de las tierras mapuche en Neuquén (Argentina) y La Araucanía (Chile).

Trabajo presentado al Taller de la red Indígena de CLAPSO (Universidad de Texas) sobre “Pueblos Indígenas ante el estado neoliberal en América Latina”, La Paz, Bolivia, 22 al 24 de julio, 2004. Disponível em <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/claspo/rtc/0041.pdf>. Acesso em 3 de maio de 2014.

BENGOA, José. Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982-1995. In:**Pentukun** n°6. Publicación periódica del Instituto de Estudios Indígenas. Ediciones Universidad de la Frontera. EDU UFRO. Temuco. Chile. 1996.

_____. Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche. In:**Proposiciones 21: género, mujer y sociedad.** Santiago: Ediciones Sur, 1992, p. 132-155.

BOCCARA, Guillaume. **Los vencedores:** historia del pueblo mapuche en la época colonial. San Pedro de Atacama:Línea Editorial IIAM, Ocho Libros, 2009.

BOCCARA, Guillaume; SEGUEL, Ingrid. Políticas Indígenas en Chile (Siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo. (El caso mapuche). In:**Revista de Indias,** España, vol. LIX, n. 217, p. 741-774, 1999.

BUSTOS, Bárbara Barrera. **Novas configurações rituais:** o contexto sociopolítico da realização do *ngillatun* entre os mapuche de Tranaman no Sul do Chile. 2006a. v, 172 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis.

_____. Duplicando a Antropologia. Notas sobre as problemáticas de atuação profissional dos antropólogos na contemporaneidade.

In:**Revista Tellus.** Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, ano 11, n. 20, jan/jun Campo Grande, UCDB, 2011, p.173-188.

_____. Nuevas configuraciones rituales: el contexto sociopolítico de la realización del *ngillatun* entre los mapuche de Tranaman en el Sur de Chile. In: **Revista CUHSO**. Cultura, hombre y sociedad. v. 12, n. 2. Temuco: Editora Universidad Católica de Temuco, p. 17-34, 2006b.

CABALLERO, Indira. Alimentos, reciprocidade e fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos. In: **Revista ILHA**, v. 15, n. 1, p. 123-148, jan./jun. 2013.

CAMPOS, Luis. **Relaciones interétnicas en pueblos originarios de México y Chile**. Santiago:LOM, 2008.

CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

CASAMIQUELA, Rodolfo. **Estudio del *nillatun* y la religión araucana**. Santiago: Bahía Blanca, 1964.

CATALÁN, Rodrigo; RAMOS, Ruperto. **Pueblo mapuche, bosque nativo y plantaciones forestales: las causas subyacentes de la deforestación en el sur de Chile**. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 1999.

CEPAL. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. **Atlas Sociodemográfico de los pueblos indígenas de Chile**. Santiago de Chile, 2012.

CHILE. LEY INDÍGENA N° 19.253, 1993.

COÑA, Pascual. **Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun**. Testimonio de un cacique Mapuche. Texto dictado al Padre Ernesto Wilhelm de Moesbach. Santiago: Pehuén, 2000 [1930].

CORREA, Martín; MELLA, Eduardo. **El territorio mapuche de Malleco**. Las razones del Ilkun/enojo. LOM ediciones, 2010.

COURSE, Magnus. **Mapuche ñi Mongen**. Individuo y sociedad en la vida mapuche rural., Temuco:Ed. Instituto de Estudios Indígenas; Universidad de la Frontera, 2008.

DILLEHAY, Tom. **Araucanía: presente y pasado**. Santiago: Andrés Bello, 1990.

_____. **Monumentos, imperios y resistencia en los Andes**. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales. San Pedro de Atacama. Ed. Qillqa. Universidad Católica del Norte. Universidad de Vanderbilt; Ocho Libros, 2011.

DURÁN, Teresa; QUIDEL, José. Reducción y comunidad, visión externa al Lof che y al Lof Mapu. In: **Patrimonio cultural mapuche**. Derechos sociales y patrimonio institucional mapuche. Volumen III. Comp. Teresa Durán Pérez, Desiderio Catriquir Colipán y Arturo Hernández Salles. Ed. Universidad Católica de Temuco, 2007, p. 415-441.

FARON, Louis. **Los mapuche, su estructura social**. México: Ediciones Especiales: 1969.

FOERSTER, Rolf. **Introducción a la religiosidad mapuche**. Santiago: Editorial Universitaria, 1993.

FONSECA, Cláudia. Família e parentesco na Antropologia Brasileira Contemporânea. In: MARTINS, Carlos Benedito (Coord.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. Antropologia. Coordenador de área: Luiz Fernando Diaz Duarte. São Paulo – ANPOCS, 2010.

GOW, Peter. Da etnografia à história. Introdução e Conclusão de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. In: **Cadernos de Campos**. Revista dos alunos da Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Vol. 15, nº 14/15. Jan-Dez. São Paulo, 2006. P. 741-774.

GUNDERMANN, H. **Análisis estructural de los ritos mapuche**. Nguillatun y Pintevun. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1981.

HERNÁNDEZ, Arturo; RAMOS, Nelly. **Mapuche, lengua y cultura**. Mapudungun, español, inglés. Ilustraciones de Carlos Cárcamo. Temuco: Ed. Universidad Católica de Temuco; Pehuén, 2010.

INE. Instituto Nacional de Estadística. **Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas**. Censo 2002. Ed. Instituto Nacional de Estadísticas INE y Programa Orígenes. MIDEPLAN/BID. Santiago de Chile, 2005.

INOSTROZA, Iván. **Etnografía mapuche del siglo XIX**. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1998.

JENKINS, Timothy. Fieldwork and the perception of everyday life. In: **Man**, new series, Vol.29, nº 2. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. P. 433-455. Jun 1994.

LANGDON, Esther Jean. Dilemas da pesquisa qualitativa frente à legislação sobre ética: o Relatório do Encontro Ética em pesquisa Qualitativa em Saúde. In: CARDOSO, Vânia Zikán (Org.). **Diálogos Transversais**. UFSC/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2008. 250 p.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995 [1964]

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **Anuário Antropológico** 2000/2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 251-190,

MARQUES, Ana Cláudia; MATTAR Jorge. O que se diz, o que se escreve. Etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. In: **Revista de Antropologia**. Vol 48, nº 1. São Paulo/USP, 2005, p. 37-74.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. nº 13 (38), 1998, p.1-15,

MELILLÁN, Claudio. **Caracterización de las relaciones de parentesco en la comunidad mapuche de Palihue Pillán**: una mirada antropológica y etnohistórica. 2010. 210 p. (Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología). Temuco: Universidad Católica de Temuco/Escuela de Antropología/UCT.

MENÉNDEZ, Eduardo. De la reflexión metodológica a las prácticas de investigación. In: **Relaciones**. Estudios de história y sociedad, vol. 88, nº XXII, México, 2001. [PÁGINAS?]

MORALES, Roberto. **Sonhos: âncoras do poder.** O significado dos sonhos nas políticas dos mapuche contemporâneos no Chile. 2000. Tese apresentada à Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. São Paulo.

NAVEIRA, Miguel Alfredo Carid. **Yama Yama: os sons da memória: afetos e parentesco entre os yaminahua.** 2007. 370 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 11-39.

ORTÍZ, Víctor. **La etnicidad en la era de la globalización: estudio comparativo sobre la construcción de la identidad étnica en comunidades mapuche del valle Puren-Lumaco.** 2004. Tesis para optar al Título de Antropólogo. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios da Antropologia dos rituais.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PICHINAO, Jimena. **Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales**(Mapuchewkülekan kake Fütal mapu mew). 2012. 145 p. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas.

QUIDEL, José; DURÁN, Teresa; CATRIQUIR, Desiderio. Rucache o familia mapunche. Una relación entre reñma y mapu. In: DURÁN PÉREZ, Teresa; CATRIQUIR COLIPÁN. Desiderio y HERNÁNDEZ SALLES, Arturo. (Org.). **Patrimonio cultural mapuche.** Derechos

sociales y patrimonio institucional mapuche. Volumen III. Temuco: Ed. Universidad Católica de Temuco, 2007, p. 395-414.

QUIDEL, José. **La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche:** las resignificaciones de las categoría Dios y Diablo entre las autoridades sociorreligiosas mapuche del territorio Wenteche. 2012. 174p. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas.

SALAS, Ricardo. Sabiduría mapuche, modernidad e identidad cultural. In: MARILEO, Armando et al. **¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?** Santiago: San Pablo, 1995, p. 137-169.

SEEGER, Anthony. Por qué canta Anthony Seeger? In: **Revista de Antropologia**, v. 50, nº 1. São Paulo, USP, 2007, p.389-418. Entrevista concedida a Clarice Cohn, José Glebson Vieira, Leandro Mahalem de Lima, Renato Sztutman e Rose Satiko Hikiji.

SILVA, Luis. O machitun, um ritual curativo mapuche. Disponível em http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_02/N2/Vol_ii_N2_04luissilvapereira.pdf. Acesso em 22 de junho de 2014.

STRATHERN, Marilyn. **After nature:** english kinship in the late twentieth century. Cambridge: Cambridge University, 1992.

STUHLIK, Milan. **La vida en mediería:** mecanismos de reclutamiento social de los mapuche. Santiago: Ediciones Soles, 1999.

TAMBIAH, Stanley. Continuidade, integração e horizontes em expansão. In: **Revista Mana**. Outubro, vol. 3, nº 2, 1997, p.199-211,

TURNER, Víctor W. **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENZUELA, Mylène. La política indígena del Estado chileno y la legislación mapuche. Disponível em http://200.10.23.169/images/_publ/tesis%20mylene%20valenzuela%20LA%20POL%20CDTICA%20IND%20CDGENA...pdf. Acesso em 5 de dezembro de 2012.

VIDAL, Aldo. Conocimiento antropológico sobre los mapuche de Chile. Efectos socioculturales y económicos de su integración forzada a la nación chilena. In: DURÁN, Teresa; PARADA, Esperanza; CARRASCO, Noelia. (Org.) **Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas: una experiencia reflexionada desde la Araucanía**, Chile. Temuco: Centro de Estudios Socioculturales; Universidad Católica de Chile, 2000, p. 75-100.

_____. Políticas legislativas en Chile. El caso de las tierras y territorios mapuche. In **Revista CUHSO Cultura, Hombre y Sociedad**. Volumen especial n° 1. Legislación Indígena, Tierra y Pueblo Mapuche. Temuco: Centro de Estudios Socioculturales; Universidad Católica de Temuco, 1999, p. 67-111.

VILAÇA, Maria Aparecida. Indivíduos celestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. In: **Revista Religião e Sociedade**, n. 27(1), 2007, p. 11-23.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

GLOSSÁRIO MAPUCHE⁶⁴

A

Awün: um dos momentos do *ngillatun* que consiste no galope circular de homens a cavalo ao redor do campo cerimonial, no sentido contrário aos ponteiros de um relógio. Em cada ocasião, consta de quatro voltas. Uma das suas finalidades é afugentar a presença dos espíritos negativos.

Awn - Eluwün: rito funerário que inclui a forma de se despedir de uma pessoa para que vá se encontrar com o mundo dos mortos.

C

Che: se refere à noção de pessoa, gente.

Conchotun: cerimônia que reúne dois grupos familiares para realçar relações de melhor convivência, unificando forças para qualquer circunstância, trabalho, problemas, etc.

D

Dungunmachife: ajudante da *machi* que interpreta a mensagem que ela emite durante o transe. Trabalha como receptor das mensagens e tradutor do que a *machi* diz. Localiza-se na frente dela e traduz para o *mapudungun* o que ela fala, às vezes, em um idioma ininteligível.

Dungu: a palavra, a notícia, a novidade.

I

Inapireche: grupos mapuche que habitam as zonas próximas dos vulcões.

K

⁶⁴Este glossário foi construído a partir da consulta a diferentes tipos de material, assim como o conhecimento próprio em relação ao significado de algumas palavras adquirido *in situ*.

Em primeiro lugar, vale citar, pela contribuição substantiva, o **Diccionario electrónico mapudungun, español, inglés**, elaborado pelos pesquisadores Arturo Hernández Sallés e Nelly Ramos Pizarro, docentes da Universidade Católica de Temuco. Chile. Importante foi, também, para a elaboração deste glossário o estudo da Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche – Cotam – (2003). Para complementar, foram consultados os trabalhos de Ortíz (2004); Bengoa (2003), (1992); Foerster (1993); Dillehay (1991); Bacigalupo (2001), Morales (2000) e Course (2008). O glossário foi escrito utilizando o “alfabeto unificado”, um dos cinco existentes no Chile.

Kimun: conocimiento, sabiduría mapuche.

Koyong: jovem ajudante masculino da *machi* em rituais como *ngillatun* e *machitun*.

Kuymün: transe da *machi*; momento no qual se comunica com seus *püllü* (alma; espírito sutil que não se manifesta de forma física, força espiritual poderosa).

Kultrung: tambor ritual da *machi* confeccionado com um prato de madeira geralmente de *roble* (*Nothofagus obliqua*)(carvalho)ou *laurel* (*Laurus nobilis*)(loureiro, louro),coberto com couro de cabrito e amarrado com crina de cavalo ou couro torcido.

L

Longko: cabeça, chefe, cacique.

Likan: certas pedras sagradas, negras, polidas, usadas pela *machi* em seus trabalhos cerimoniais.

Lof: unidade organizativa mapuche que define os limites territoriais do grupo e designa um conjunto de relações sociais, políticas, econômicas, de parentesco e de casamento entre troncos familiares.

Lafkenche: grupos mapuche que moram próximos do litoral das Regiões VIII e IX.

M

Machi: xamã. Pessoa escolhida por um espírito superior para assumir o papel de médico tanto em termos físicos como psíquicos e sociais. Caracteriza-se por concentrar muito conhecimento e cumprir a função de restabelecer o equilíbrio entre os seres humanos e o resto dos seres que existem no universo. Isto lhe dá o caráter de intermediária entre o mundo espiritual e o material, tendo a capacidade de se conectar com as diversas dimensões dos espaços que conformam o universo. Diagnostica doenças através da urina, roupas e tato, tem a possibilidade de comunicação direta com os espíritos, conseguindo realizar diferentes tipos de cerimônia de cura de doenças. Além de ser o médico original do povo mapuche, é o guia espiritual dos *lof* e conduz as cerimônias religiosas como o *ngillatun*.

Machitun: cerimônia de cura; diagnóstico e/ou tratamento de um doente.

Merkeñ - meskeñ: pimenta seca, defumada, moída e temperada.

Muday: bebida de trigo, quinua, pinhão ou milho fermentado.

Menoko: espaço caracterizado pela sua diversidade vegetal (arbustos, matagais) e pela forte presença de animais e espíritos. Estes últimos são os encarregados pela manutenção das espécies que ali habitam. É

definido pelos mapuche como lugar úmido, lamacento e rico em ervas medicinais.

Mapudungun: a língua das pessoas desta terra.

Ng

Ngempiñ: pessoa que possui a capacidade de desenvolver a oratória, tem a função de proteger e liderar o discurso ritual do *ngillatun*. Sua função, em alguns casos, é herdada e, em outros, é propiciada pelas condições inatas da pessoa.

Nggen: forças espirituais que protegem diversos aspectos da natureza.

Ngeykurewen: cerimônia periódica realizada pela *machi* para reforçar seus poderes e conhecimentos, além de propiciar sua união com a comunidade.

Ngillatun: oração, rogação comunitária solene que se realiza cada um, dois, quatro ou seis anos. Ato de agradecimento e uma solicitação de providência para o ano seguinte, como também uma festa.

Ngillatuwe: espaço territorial onde se realiza a cerimônia do *ngillatun*. É um espaço simbólico que só é utilizado para este fim, nesse lugar não se pode semear, tampouco pode servir para o pastoreio de animais ou para instalar uma casa.

Ngünechen: deus, o dono da criação, assume distintas características e funções; dá vida, mantém, tira, corrige, etc.

Ngnutemchefe: pessoa especialista em lidar com os problemas que afetam os ossos.

Ngillaimawun: princípio orientador e organizador da religião mapuche. Nele está condensada a ideia de reciprocidade reguladora das relações humanas, sociais, materiais e espirituais no mundo mapuche.

N

Newen: força em geral; poder mental ou espiritual.

Nagche: grupos mapuches que moram na planície da Região IX da Araucanía.

P

Pewen - peweñ: araucária (*Araucaria araucana*).

Pewenche: grupos mapuches habitantes da cordilheira ou pré-cordilheira da VIII e IX Regiões.

Paliwe: campo do *palin*.

Palin: jogo de bola, com duas equipes num campo delimitado – o *paliwe* –. O jogo consiste em uma equipe tentar passar uma pequena

bola (movimentada por um pau de madeira que oscila entre 1 e 1,5 metros) até o território do adversário.

R

Ruka: casa, moradia.

Rewe: tronco descortçado de uma árvore, *laurel (Laurus nobilis)*, *maqui (Aristotela chilensis)*, *canelo (Drymis winteri)*, lavrado com degraus, enterrado na frente da porta da *ruka* da *machi*. O *rewe* constitui, também, o lugar central no campo cerimonial do *ngillatun*. Lugar onde se comunicam os diversos mundos cósmicos e onde a *machi*, no *ngillatun* e no momento do transe, pode estabelecer o diálogo com deus, os espíritos ancestrais e as forças da natureza.

T

Trarilongko: adorno de prata que as pessoas, principalmente as mulheres, colocam ao redor da cabeça em ocasiões especiais como os momentos rituais.

W

We tripantu: ano novo.

Wenumapu: dimensão da vida ultraterrena (réplica da terrena, mas com possibilidades de intercessão).

Wingka: estrangeiro, o branco, o não-mapuche. A voz *wingka* significa, por derivação, roubar, portanto, *wingka* tem o duplo sentido de estrangeiro e ladrão.

Wiño: pau utilizado no jogo de *palin*.

Wenteche: grupos mapuche que moram no vale da Região da Araucanía.

Williche: Habitantes do setor mais austral em relação aos mapuche habitantes da Região IX

Werken: mensageiro.

Y

Yancan: jovem ajudante feminina da *machi* em rituais como o *ngillatun* e *machitun*.