

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

Novas configurações rituais.

**O contexto sociopolítico da realização do *ngillatun* entre os Mapuche
de Tranaman no sul do Chile**

Dissertação de Mestrado

Bárbara Bustos Barrera

Orientadora: Profa. Dra. Esther Jean Langdon

Florianópolis

Março 2006

Agradecimentos

Agradecimentos

Dedico este trabalho a várias pessoas.

À comunidade mapuche *Woñotuy Tañi Mapu Lonco Llao Tranaman*, em especial a Basilio Mulato Llao e sua extensa família pela generosidade e orientação permanente.

A Ernesto – meu pai – e Sandry – minha mãe – pelo constante apoio e carinho.

A meus amigos Ximena e Mauricio, que abriram um espaço dentro de seu espaço facilitando e alegrando aqueles momentos difíceis.

A minhas amigas Janet e Loreto, por ontem, hoje e sempre.

No Brasil, agradeço a Jean Langdon pela dedicação e pelo jeito de me orientar, sempre muito respeitoso.

A meus amigos no Brasil, particularmente Karla e Guillermo, pela companhia, Marta e Mirtes, pela capacidade de me escutar.

Finalmente agradeço, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USFC pela abertura e aceitação dos estudantes estrangeiros e ao Programa Estudantes Convênio PEC/PG quem, através de uma bolsa de estudos, contribui com minha estadia em Florianópolis, Brasil.

Resumo

Resumo

Este trabalho tem como propósito fundamental compreender as formas que assume hoje o *Ngillatun*, uma das expressões rituais centrais dos Mapuche da zona sul do Chile.

A partir de certo desconforto com os estudos sobre populações indígenas neste país, que apresentam uma tendência por construir e passar uma imagem “nativista” dos Mapuche, emerge um interesse por dar conta dos complexos processos de reflexividade cultural a partir dos quais estes grupos elaboram e significam modos particulares de se vincular à sociedade não indígena.

A partir deste cenário, procuro fazer uma descrição detalhada e completa dos elementos contextuais envolvidos na realização do *Ngillatun* do *Lof* Tranaman, destacando a construção e a interpretação que as famílias mapuche deste espaço fazem da recuperação territorial de uma parte das terras ancestrais usurpadas durante um período da história deste povo, ao formalizar sua demanda territorial ao Fundo de Terras e Águas Indígenas – FTAI –, dependente da Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena –Conadi–.

A análise percorre o caminho seguido pelas pessoas de Tranaman até o momento de o ritual acontecer e revela como, na realização do *Ngillatun*, o coletivo ressignifica o que para uns – neste caso, membros da sociedade chilena – constitui a oficialização de um evento, transformando-o em um processo de demarcação territorial e reocupação do espaço, imprimindo seu próprio significado a uma ferramenta legislativa – o FTAI – própria da lógica ocidental.

Com a concretização do ritual, o *Lof* Tranaman inicia um processo de ressocialização do espaço que durante mais de oitenta anos passou por diferentes “donos”, até voltar a seus ocupantes originais, as famílias do *Lof* Tranaman.

Resumen

Este trabajo tiene como propósito central comprender las formas que asume hoy el *Ngillatun*, una de las expresiones rituales centrales de los Mapuche de la zona sur de Chile.

A partir de un cierto malestar en relación a los estudios sobre poblaciones indígenas en este país que presentan una tendencia que construye y traspasa una imagen “nativista” de los Mapuche, emerge un interés por dar cuenta de los complejos procesos de reflexividad cultural a partir de los cuales estos grupos elaboran y significan modos particulares de vincularse a la sociedad no indígena.

Desde este escenario, procuro hacer una descripción completa y detallada de los elementos contextuales involucrados en la realización del *Ngillatun* del *Lof* Tranaman destacando la construcción e interpretación que las familias mapuche de este espacio hacen de la recuperación territorial de una parte de las tierras ancestrales usurpadas durante un periodo de la historia de este pueblo, al formalizar su demanda territorial al Fondo de Tierras y Aguas Indígenas – FTAI organismo dependiente de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena – Conadi.

El análisis recorre el camino seguido por las personas de Tranaman hasta que el ritual es ejecutado y revela cómo, a través de la realización del *Ngillatun*, el colectivo re-significa lo que para unos – en este caso, miembros de la sociedad chilena – constituye la oficialización de un evento, transformándolo desde la ritualización en un proceso de demarcación territorial y re-ocupación del espacio imprimiendo su propio significado a una herramienta legislativa – el FTAI – representativa de la lógica occidental.

Desde la concretización del ritual, el *Lof* Tranaman inicia un proceso de re-socialización de un espacio que durante más de ochenta años pasó por diferentes “dueños”, hasta volver a sus ocupantes originales, las familias del *Lof* Tranaman.

Sumário

Sumário

Agradecimentos

Resumo/Resumen/Abstract

1. Preâmbulo

- 1.1 A pesquisa antes e depois do trabalho de campo.
- 1.2 Abordagens dos estudos sobre os Mapuche e a definição de meu olhar.
- 1.3 Os Mapuche nas estatísticas oficiais.

2. Capítulo I: Tranaman e sua gente: Arranjos e dinâmicas sociopolíticas.

- 2.1 Preliminares
- 2.2 A “comunidade indígena” e a “comunidade cosmológica”
- 2.3 Terras e território Mapuche: uma perspectiva histórica da legislação.
- 2.4 A legislação indígena atual o Fundo de Terras e Águas Indígenas e os vínculos de Tranaman com estes dois.

3. Capítulo II: A emergência de novas relações em campo. Algumas problemáticas para o debate antropológico.

4. Capítulo III: E agora? O Ngillatun em Tranaman. Uma historia de luta pela reivindicação territorial em territórios ancestrais.

- 4.1 As múltiplas perspectivas sobre o *Ngillatun*
 - 4.1.1 Cronistas, viajantes, sacerdotes e etno-historiadores.
 - 4.1.2 Pesquisas antropológicas sobre *Ngillatun*
 - 4.1.3 A perspectiva mapuche do *Ngillatun*
- 4.2 O desenvolvimento das faltas como possibilidade de extensão dos horizontes antropológicos
- 4.3 A ante-sala: Porque o ritual não acontece?
- 4.4 As negociações.
- 4.5 Os preparativos

4.6 A execução ritual

4.7 O Ato Político

5. Capítulo IV: Após do *Ngillatun*, novos caminhos, novos desafios: Tranaman e suas tentativas de res-socialização territorial.

5.1 O boom florestal no Chile.

5.2 Antes da chegada dos pinus.

5.3 Quando as terras são apropriadas pelos fazendeiros.

5.4 Os novos donos. A Florestal Millalemu

5.5 A recuperação da fazenda Florestal *Rapahue*. Tentativas de res-socialização do espaço.

6. Considerações finais

7. Referências bibliográficas

8. Glossário palavras mapuche

Preâmbulo

1. Preâmbulo

1.1 A pesquisa antes e depois do trabalho de campo

O que pensamos é sempre ultrapassado pela realidade, ela se nos apresenta sempre inesperada, provida de novidade e surpreendente. Pensava que o fato de ter trabalhado e permanecido por um tempo próxima do centro do convívio das comunidades Mapuche de Chile e de ter conseguido estabelecer com eles diferentes tipos de vínculos e relacionamentos me dava uma base prévia – e certa – para poder formular um projeto de pesquisa orientador na fase do trabalho de campo, permitindo elaborar algumas hipóteses sobre o problema que me propunha pesquisar. No entanto, o encontro com o grupo e com o momento histórico particular pelo qual eles estavam atravessando superou o quadro que imaginariamente havia construído, fazendo com que, de início ficasse perdida e confusa no mar de eventos se desenvolvendo, chegando a pensar em ter que mudar completamente o foco central da pesquisa.

A idéia inicial, quando elaborei o projeto de investigação, vinculava a realização do *ngillatun* – ritual de caráter coletivo, central para a sociedade mapuche, praticado ancestralmente, no qual em termos gerais, os conglomerados sociais pedem e agradecem pelo bem-estar do grupo – com momentos de crises contemporâneas, principalmente aquelas atreladas à presença expansiva e invasora das empresas florestais e aos efeitos gerados por estas nas transformações no meio ambiente natural e, conseqüentemente, na saúde das pessoas, das famílias e do coletivo.

Reconheci, depois de algumas conversas e reflexões, que aquela idéia existia, mas existia num segmento específico, localizado principalmente no movimento político mapuche, e em algumas ONGs de tendências ambientalistas e ecologistas atuantes na zona de estudo. Contudo, não era uma concepção generalizada nas comunidades mapuche da área de investigação, ou ao menos não da maneira em que havia sido pensado e formulado no projeto de pesquisa. À medida que me inseria na dinâmica do grupo, outras idéias se revelaram e desta forma me levaram a mudar o foco inicialmente visualizado. Houve assim uma ponderação do peso dos elementos que estavam em jogo, motivada pela visão construída a partir do entrosamento no contexto cotidiano de estudo.

O processo de recuperação territorial de uma fazenda florestal de 356 hectares de pinus (*Pinus radiata*) protagonizado pelo grupo no período em que realizava pesquisa de campo e o vínculo dessa recuperação territorial com o Fundo de Terras e

Águas da Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena – Conadi¹ – geraram algumas mudanças importantes no projeto inicial.

Por um lado, me fizeram considerar os aspectos situacionais do *ngillatun* recontextualizando o evento à luz dos novos antecedentes, trazendo à reflexão as relações dos Mapuche num cenário mais amplo, que envolvia inclusive sectores da sociedade chilena. Por outro lado, meu olhar focalizou a importância que adquiria o território para o coletivo nesse momento, se constituindo num dos motores da realização do ritual. E ainda os novos antecedentes ajudaram para pensar no sentido ritual que a recuperação territorial adquiria na construção de novos vínculos com aquele espaço. Em suma, meu interesse centrou-se muito mais em seguir o rumo dos acontecimentos que circundavam a realização do ritual para conseguir compreender o fundo da sua expressão. Deste modo, as novas preocupações fizeram com que a hipótese² formulada no projeto de pesquisa que me mobilizou preliminarmente em campo perdesse relevância e ficasse num segundo plano.

Quero observar que, embora tenha proposto no projeto de pesquisa fazer uma abordagem simbólica do *ngillatun*, tal objetivo foi também se transformando na interação com o campo. Sem dúvida, o fato de o *ngillatun* ter sido referido e associado pelas pessoas à recuperação pelo território que alguma vez lhes pertenceu, e, por outro lado, o fato de essa luta se entrelaçar sob diversas formas e graus com objetos, idéias, pessoas e instrumentos da sociedade não mapuche direcionaram minha ênfase e amplificaram meu olhar para além de um enfoque simbólico do centro da expressão ritual³.

Esta etnografia se erige, então, muito mais para a compreensão do contexto em que o rito acontece, ao mesmo tempo em que para os elementos do *ngillatun* que os Mapuche sublinham e vinculam com a recuperação territorial.

¹ A Conadi é a instância que no Chile se encarrega de executar a ação do Estado em favor das populações indígenas. Criada em 1993 pela Lei n° 19.253, depende administrativamente do Ministério de Planificação e Cooperação. Maiores antecedentes sobre o funcionamento do FTAI, Fundo de Terras e Águas Indígenas, ferramenta possibilitada pela legislação citada e administrada pela Conadi, serão apresentados no Capítulo I.

² Esta propunha que o *ngillatun* faria parte das práticas de autocuidado e auto-atenção da saúde da coletividade diante dos crescentes efeitos visíveis e profundos das mudanças no meio ambiente geradas pela expansão florestal.

³ Por isto, não vou me deter extensamente na exposição desta passagem, o relato não vai se focar na minúcia dos detalhes e pormenores do rito, quer dizer, não é minha idéia ficar buscando o significado de todos os elementos que estão ali presentes, até porque o tempo em campo não me permitiu penetrar na simbólica de todos esses elementos. Acredito que, para conseguir aquilo, seria preciso de um tempo muito mais prolongado de campo, que outorgasse a possibilidade de participar e observar muito mais do que um ritual e, uma questão essencial, possuir o domínio da língua indígena.

Na introdução da coletânea **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico** (2002), Bruce Albert introduz duas idéias interessante que permitem estabelecer um diálogo interessante com a realidade etnográfica mapuche. A idéia de apropriação dos objetos do branco por meio da recontextualização em trocas ritualizadas e, por outro lado, a idéia de “captura” sociossimbólica como estratégia de requalificação de bens exóticos.

A partir dessas duas idéias, emerge a problemática antropológica desta pesquisa, a qual se questiona sobre a possibilidade de compreender até que ponto o Fundo de Terras e Águas Indígenas da Conadi, na perspectiva dos Mapuche, pode ser significado como aquela instância exótica repensada e requalificada em formas ritualizadas de recontextualização do significado da recuperação territorial.

Pretendo discutir nos capítulos que se seguem o porquê do interesse gerado pelo estudo do *ngillatun* entre um público tão diverso. Parece-me vital apresentar e levantar nesta dissertação por que investigar o *ngillatun*, dado que meu propósito não é unicamente descrever o ritual num afã ilustrativo que poderia estar contribuindo somente para “exotizar” a condição deste grupo, muito pelo contrário, penso que o estudo do ritual pode se constituir numa ferramenta etnográfica e teórica muito rica para ter acesso e se aproximar de “[...] acontecimentos específicos, das contingências e paralelamente estar compreendendo como este orienta as práticas dos sujeitos e seus grupos” (POMPA, 2002, p. 165).

Todo o anterior me coloca perante um cenário extremamente denso e complexo. É por isto que não posso deixar de advertir que este trabalho constitui uma aproximação preliminar, ou melhor, inicial às problemáticas enunciadas, deixa em aberto muitos caminhos para aprofundar os temas que aqui se debaterão e para formular novas pesquisas que, indubitavelmente, requererão maior tempo para trabalho de campo e, no mínimo, uma aproximação ao conhecimento da língua materna do grupo, o *mapudungun*, indispensável para se adentrar em maior propriedade na cosmologia mapuche.

1.2 Abordagens dos estudos sobre os Mapuche e a definição de meu olhar

O estudo dos povos indígenas e dos Mapuche em particular tem sido preocupação constante de uma parte importante da Antropologia e das Ciências afins desenvolvidas no sul de Chile. Os temas abordados são diversos, saúde, meio ambiente, parentesco, legislação, território, economia, interculturalidade, educação, religião. Não obstante,

uma coisa eles têm em comum. Na sua maioria, as pesquisas sobre esta população estão voltadas para sua vida no passado, ressaltando as formas prévias ao contato. Da mesma forma, enfatizam os impactos e conseqüências logo após sua incorporação ao sistema nacional, dando conta dos aspectos que estas populações têm conseguido manter e os que têm se visto alterados ou modificados. Até aqui, não parecem existir diferenças substantivas com uma parte importante dos trabalhos sobre populações indígenas no Brasil. No entanto, a diferença emerge e se faz evidente na abordagem das temáticas. No Chile, esta apresenta uma tendência generalizada a colocar em confronto os grupos indígenas com grupos representativos da sociedade nacional, situação que é reflexo da realidade passada e atual, basta pensar, por exemplo, em comunidades mapuche e empresas florestais. Porém, ali não é onde radica o problema. O ponto é que, nessa relação confrontadora os grupos indígenas terminam sendo apresentados como populações “aculturadas”, sendo sempre eles os afetados pela relação, o qual, me parece é indicativo de uma concepção que nega a possibilidade, capacidade e vontade que os sujeitos indígenas podem ter para mudar, criar e recriar certos estados, situações ou condições.

Meu ponto de vista é que isto teria contribuído para a construção de uma imagem “congelada” e “primordialista” dos Mapuche, como se estes fossem unidades estanques no tempo, possíveis de serem medidos, quantificados e qualificados como possuidores de características que os aproximariam de ter uma condição de mais ou menos Mapuche, em suma, como se fosse factível falar de um tipo de cultura pura e outra contaminada, como se, de fato, por exemplo, não falar a língua materna, a ausência de autoridades tradicionais, a falta ou diminuição das práticas rituais constituíssem os únicos elementos que nos permitissem estabelecer ou definir um grupo como portador de traços mais ou menos próximos do que poderia se definir como “verdadeiramente Mapuche” ou se aproximar da idéia do “Mapuche tradicional”.

Acredito que este tipo de enfoque tem gerado uma espécie de congelamento sobre o que hoje conhecemos dos Mapuche, mostrando-os como uma sociedade suspensa no tempo, situação que, aliás, tem possibilitado enraizar no imaginário da sociedade chilena a idéia de que os grupos indígenas estão desaparecendo, ou de que já não existem Mapuche no território nacional.

As etnografias sobre os povos indígenas no Brasil, conjuntamente com o desenvolvimento do pensamento e a teoria antropológica, têm me ajudado 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).

Tenho a impressão de que esta mudança no enfoque pode efetivamente questionar muitas das visões estereotipadas do “índio” que circulam nos diferentes âmbitos da sociedade chilena e que ainda mais definem atualmente as políticas do Estado dirigidas aos povos indígenas, marcando e, às vezes até, definindo o destino destas populações.

Apesar de os dados estatísticos mostrarem uma diminuição da população mapuche desde 1992⁴ até hoje, apesar de esta população ter sofrido grandes transformações, temos, por outro lado, dados que permitem concordar com a idéia colocada 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 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 idéias e dos conhecimentos que têm se elaborado sobre os Mapuche, em particular aqueles referidos ao ritual *ngillatun*.

Assim sendo, esta pesquisa tem como propósito central analisar, precisamente, uma das expressões mais significativas e centrais para os Mapuche, o *ngillatun*, ritual praticado desde tempos imemoriais. Talvez por esses motivos tenha chamado a atenção de um público diverso, desde os primeiros contatos com missionários, viajantes, cronistas, até mais recentemente acordado o interesse dos antropólogos e de pesquisadores Mapuche; essa mesma diversidade se manifesta também nas diferentes formas em que este ritual é apresentado. Como poderá ser apreciado no Capítulo III, os primeiros trabalhos apontam basicamente para um registro descritivo detalhado do evento, enquanto pesquisas mais recentes o ligam com tópicos clássicos de interesse antropológico como mitos, religião, ecologia, parentesco, economia, ciclos produtivos, entre outros. Em síntese, pesquisadores e leigos têm realizado valiosos esforços por resgatar e demonstrar a relevância deste evento para os Mapuche. Não obstante, nesse

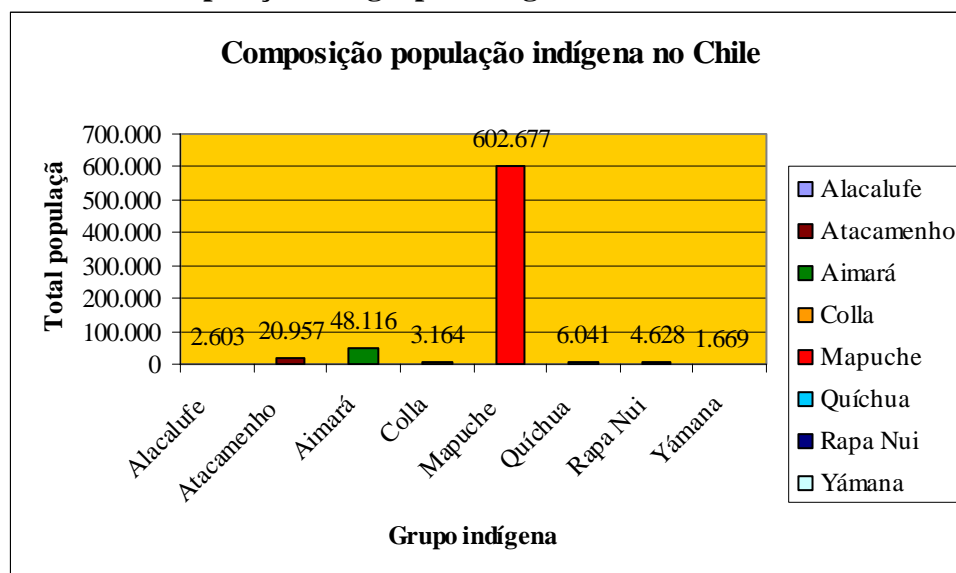
⁴ O Censo Nacional de população de 1992 listou um total de 998.385 pessoas maiores de 14 anos que declararam pertencer à etnia Mapuche.

esforço me parece que tem se outorgado nada ou escasso tratamento ao *ngillatun* num contexto maior onde se entrelaçam diversas e complexas relações que envolvem não só os grupos mapuche, mas também atores que pertencem à sociedade nacional. Mesmo assim, não é minha intenção invalidar nem negar as abordagens desses estudos e as suas definições. O que procuro salientar é um olhar direcionado especialmente para as interligações entre uma concepção holista onde se travam complexas conexões entre os grupos Mapuche e a sociedade chilena.

1.3 Os Mapuche nas estatísticas oficiais

Os Mapuche constituem a terceira sociedade indígena mais numerosa da América do Sul (depois dos quéchuas e aimaras) e povo majoritário do Chile, com um total de 602.677 habitantes, segundo o último censo de 2002, cifra que corresponde a 4,0% da população total do país⁵. Segundo a legislação indígena atual (Lei Indígena nº19.253 de 1993), o Estado reconhece como principais etnias indígenas do Chile a Mapuche, Aymarà, Rapa Nui ou Pacuense, as comunidades atacamenhas, Quíchuas e Collas do norte do país, e as comunidades Kawashkar ou Alacalufe, e Yámana ou Yagan dos canais austrais.

Tabela 1: Composição dos grupos indígenas no Chile

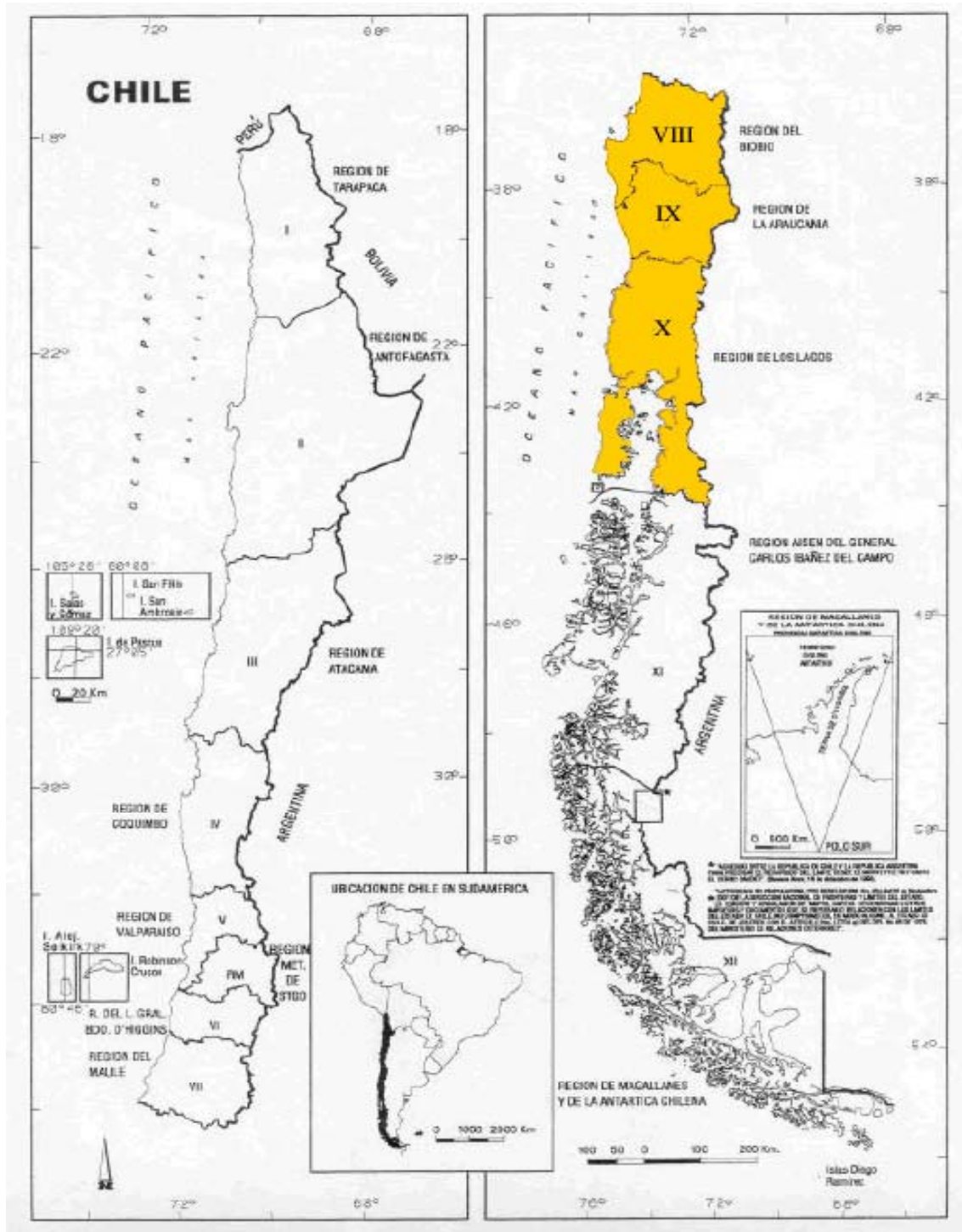


Quanto à sua área de residência atual, os Mapuche ocupam segmentos importantes das Regiões VIII, IX e X. Na Argentina, existe também uma população

⁵ O censo de 2002 listou um total nacional de 15.050.796 pessoas.

ampla de Mapuche, cuja maioria se situa nas vertentes ocidentais dos setores de cordilheiras, vizinhos às Regiões IX e X do Chile (GREBE, 1998, p. 55).

Mapa 1: Mapa do Chile Regionalizado.

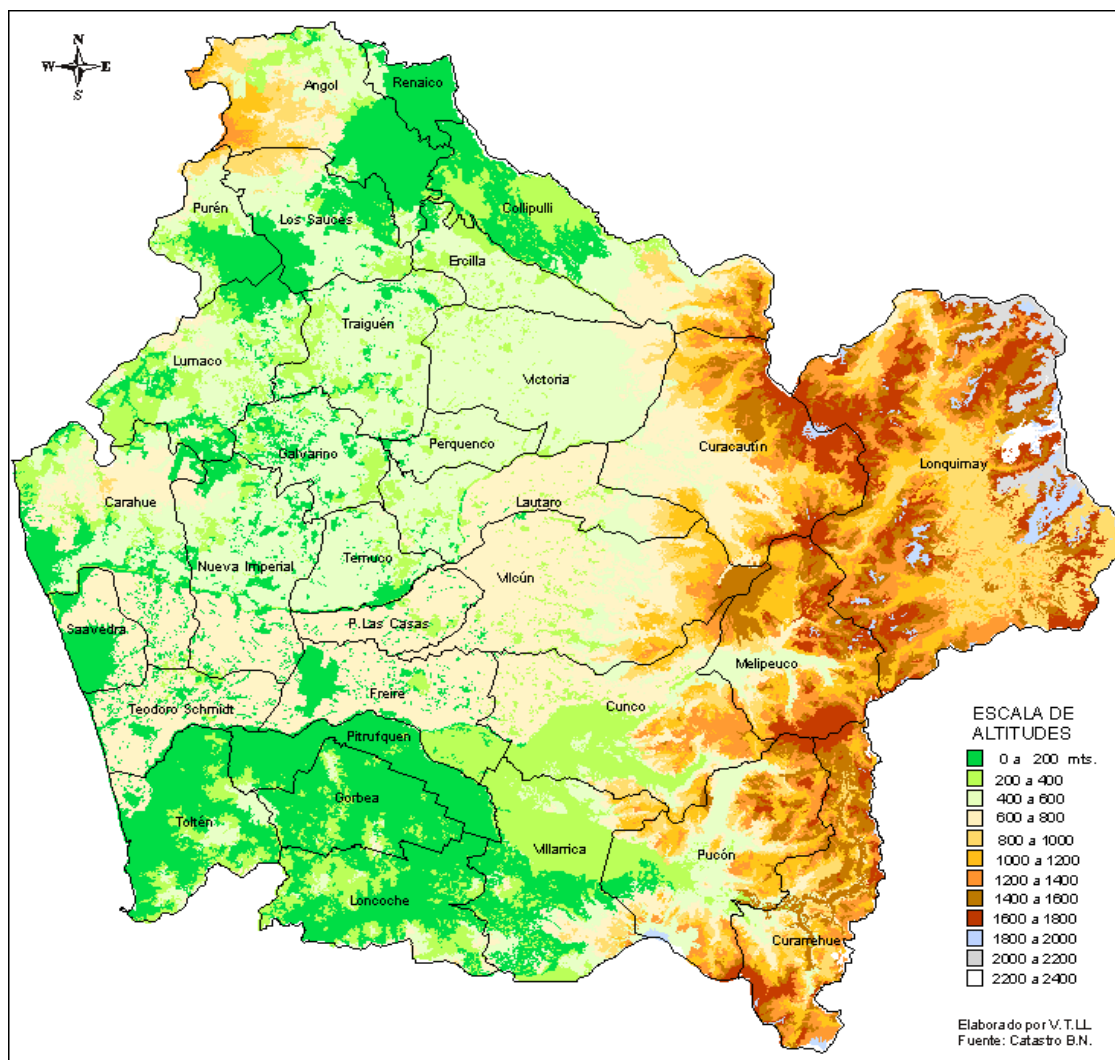


Em amarelo destaque da área de residência Mapuche

Os últimos dados estatísticos mostram que a IX Região, também chamada Região da Araucanía, situada a uns 700 km da cidade de Santiago, capital do Chile, concentra a maior porcentagem de população mapuche do país, 203.221 pessoas⁶. Sua presença nesta região não é simplesmente uma questão numérica, a visibilidade deles neste território 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 comunidades muito ativas do ponto de vista cultural concentradas em manter, transmitir, atualizar e reproduzir práticas culturais ancestrais.

Administrativamente, a IX Região se divide em duas províncias e 31 municípios.

Mapa 2: IX Região da Araucanía



⁶ Interessante é consignar que, depois desta Região, lhe segue numericamente a Região Metropolitana, com 182.963 pessoas Mapuche situação que dá conta de uma forte movimentação campo-cidade e do fenômeno da migração da população indígena dos centros urbanos na procura de “melhores oportunidades”.

Pelo sul da região, se encontra a província de Cautín, com 666.576 pessoas, das quais 170.490 são Mapuche (25,6%), e pelo norte a província de Malleco, com um total populacional de 200.775 pessoas, das quais 32.731 declaram ser Mapuche (16,3%). Precisamente em um município desta última província se localiza minha pesquisa. Trata-se do Município de Purén, situado na fronteira com a Região VIII, próxima da cordilheira costeira de Nahuelbuta, limítrofe com os municípios de Angol, Lumaco e Los Sauces.

Purén possui uma população total de 12.965 habitantes, dos quais 2.505 são Mapuche, o que equivale a 19,3%.

Tabela 2: Resumo da população Mapuche e não Mapuche por país, região, província e município.

| País, Região, Província, 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 | 12.965 | 10.460 | 2.505 | 19,3% |

A comunidade indígena⁷ *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman*, que em *mapudungun* – língua materna – quer dizer “voltou minha terra do *Lonko Llao Tranaman*”, é o campo onde desenvolvi o trabalho, onde me assentei e mantive um relacionamento com as famílias por um período de seis meses aproximadamente.

Este trabalho consta de quatro capítulos. O primeiro é uma tentativa de apresentar o grupo e a sua complexidade social no contexto da situação contemporânea, porém, ao mesmo tempo, procuro mostrar numa perspectiva histórica como tem sido o processo de perda e fragmentação do espaço territorial mapuche, fazendo um breve percurso pelos decretos e legislações afetando essa matéria, para chegar finalmente até a situação atual, na qual, o grupo estabelece um vínculo com o Fundo de Terras e Águas Indígenas – FTAI – numa tentativa por recobrar parte do seu território ancestral.

O Capítulo II constitui um esforço por apresentar sistematicamente os episódios mais relevantes do trabalho de campo, destacando o relacionamento atingido com um

⁷ O conceito de “comunidade” será extensamente discutido no Capítulo I.

dos membros da comunidade, quem assumiu o papel de me orientar em campo levantando questões relevantes para o debate antropológico.

O Capítulo III, o mais extenso da dissertação, apresenta um panorama geral sobre as diferentes abordagens e os olhares com que o *ngillatun*, preocupação central desta pesquisa, tem sido tratado. Num segundo momento, apresento, discuto e ressalto o viés teórico pelo que se conduz este trabalho. Na parte final, mas não por isso menos relevante, exponho e contextualizo o antes, o durante e o depois do ritual, tentando mostrar como o grupo ressignifica a oficialização de um processo a partir de um repertório simbólico e cultural próprio.

Quis incluir o último capítulo para mostrar que, assim como o rito marcou o fim de uma fase da comunidade – a reocupação e a demarcação territorial –, a vida não termina ali. Esse fato apresenta, ao mesmo tempo, inúmeros desafios para as famílias e pessoas de Tranaman, marcando o início de uma tentativa de ressocialização do espaço recuperado.

Então, a dinâmica do grupo, suas pessoas, suas famílias, suas formas organizativas, as interações internas e externas podem ser vistas no capítulo que se segue.

Capítulo I
Tranaman e sua gente:
Arranjos e dinâmicas sociopolíticas

Capítulo I

2. Tranaman e sua gente: Arranjos e dinâmicas sociopolíticas

2.1 Preliminares

Falar dos Mapuche hoje não é para mim uma questão fácil. Em primeiro lugar, porque na maioria das vezes, como pesquisadores iniciantes, nos invade a tendência a reproduzir o que vem sendo dito por pesquisadores mais experientes que vivenciaram um outro momento histórico, e que se conduziram por enfoques teóricos e linhas conceituais dando passo a uma imagem dos povos indígenas em geral e dos Mapuche em particular de acordo com esse momento. Assim sendo, me parece que hoje muitas dessas elaborações poderiam ser repensadas à luz de novas discussões que focalizam e consideram os processos de transformação indígena.

Essa tendência muitas vezes tem produzido abordagens que dificultam se libertar da armadilha da objetivação da cultura, daquela noção essencialista dos grupos indígenas, desencadeando um tipo de “nativismo antropológico” que postula “[...] sociedades supostamente isoladas e culturas não contaminadas, seja no presente ou no passado” (WOLF, 2003, p. 327). Tratar-se-ia de uma visão que se incomoda com todos os elementos que aparecem contaminando a imagem do “Mapuche tradicional”. Usando os termos de Sahlins, “[...] discursos antropológicos tradicionais que tendem a perceber a cultura como objetivada, reificada, superorgânica, essencializada, estereotipada, primordial, homogênea, lógica, coesa, fechada, excessivamente determinista e sistemática” (SAHLINS, 1997, p. 49). Mas, como indica Wolf e como eu também acredito, “[...] não há vantagem num falso romantismo que pretende que gente real fazendo coisas reais habita em universos fechados e auto-suficientes” (Ibid.).

A segunda dificuldade está dada pelo fato de a heterogeneidade entre esta população ser muito mais freqüente do que o imaginado, encontrando variantes importantes em características objetivas como língua e vestimenta, seja se nos referirmos aos Mapuche localizados no vale, seja no mar ou na cordilheira. Soma-se a isto a grande quantidade de pessoas morando nos centros urbanos como Temuco ou Santiago. Por tudo isto, deve se tomar cuidado com as descrições demasiado generalizantes e fechadas, uma vez que elas poderiam produzir e transmitir uma imagem homogênea dos Mapuche induzindo o erro nos leitores.

Contudo, a idéia não é produzir uma versão demasiado particularista da realidade estudada, e também não é meu propósito desconhecer as contribuições já

feitas por estudos precedentes, de fato é dali de onde estou partindo, trata-se somente de tomar cuidado com as elaborações antropológicas tautológicas.

Cabe assinalar, neste sentido, que a apresentação do grupo-alvo desta pesquisa recolhe basicamente o conhecimento construído a partir da minha experiência prévia de trabalho com comunidades mapuche, a leitura crítica dos estudos produzidos por outros pesquisadores, mas, acima de tudo, sustenta-se no trabalho de campo efetuado para esta pesquisa no período janeiro-junho de 2005. Sendo assim, cabe mais uma consideração.

A comunidade específica com a que realizei este trabalho de investigação é representativa dos Mapuche que habitam em setores rurais da IX Região da Araucanía e em particular daqueles identificados com os “*abajinos* ou *nagche*”⁸, portanto, algumas das afirmações e descrições feitas no percurso deste trabalho podem ser extrapoladas principalmente para estes grupos.

2.2 A “comunidade indígena” e a “comunidade cosmológica”

A comunidade mapuche⁹ *Wonõtuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman*, como foi anunciado, é o foco particular e central desta pesquisa. Esse é o nome que eles assumiram em 1995 quando fizeram seu registro na Conadi para se constituir juridicamente como “comunidade indígena”.

A forma comum com que eles referem ao lugar em que vivem é Tranaman. Segundo os antigos, seria também a forma usada por seus antepassados para indicar os

⁸ Esses termos correspondem às denominações e autodenominações construídas a partir de um critério de localização e de ligação com um espaço territorial particular, mas que, ao mesmo tempo, envolvem algumas práticas socioculturais que apresentam certos matizes no que diz relação à 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. Porém, distinguem-se também, dentre 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 perto do mar ou de lagos, apresentam uma forte vinculação a 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. Nos últimos tempos, estas denominações vêm ganhando força e visibilidade no movimento político organizacional mapuche, chegando a se conformar uma instância ampla de coordenação indígena denominada “Identidades Territoriais”, que se diferencia das anteriores organizações políticas mapuche, pois manifestam explicitamente uma retomada dos modos “organizacionais tradicionais”, conseguindo transcender os limites políticos administrativos impostos pelo Estado chileno ao convocar e reunir os Mapuche do território compreendido entre a, VIII e X Regiões, incluindo inclusive os Mapuche que moram do outro lado da cordilheira.

⁹ Comunidade é um conceito multifônico, cujo sentido tem variado bastante no tempo. Condensa distintos significados dependendo, entre outras coisas, da categoria social de quem o usa e do contexto em que é usado. No percurso deste capítulo, vou mostrar a complexidade organizacional e sociopolítica nele implicado, mas, por enquanto, vou fazer uso do conceito para me referir ao grupo com o qual desenvolvi a pesquisa.

limites territoriais do *lof*. O *lof* é um conceito mapuche que define um dos níveis da organização tradicional. Por um lado, se refere a uma área de localização habitada, quer dizer, define os limites territoriais do grupo, e, por outro lado, designa um conjunto de relações sociais, políticas, econômicas, de parentesco e de casamento entre troncos familiares. Em suma, Tranaman remete hoje ao mesmo tempo a um lugar específico e a um grupo, também específico, aparentado de pessoas.

Tranaman situa-se na zona da planície da província de Malleco. Lembremos que, administrativamente, pertence ao Município de Purén, fronteira com a VIII Região, próximo da cordilheira costeira de Nahuelbuta, limítrofe com os Municípios de Angol, Lumaco e Los Saucos. Purén possui uma população total de 12.965 habitantes, dos quais 2.505 são Mapuche, o que equivale a 19,3% da população agrupada em 32 comunidades indígenas, segundo os registros atualizados da Conadi. Tranaman está localizada no centro-oeste deste município, cruzada pelo Rio Purén e pela linha ferroviária já há vários anos em desuso.

Mapa 3: Reservas indígenas município de Purén



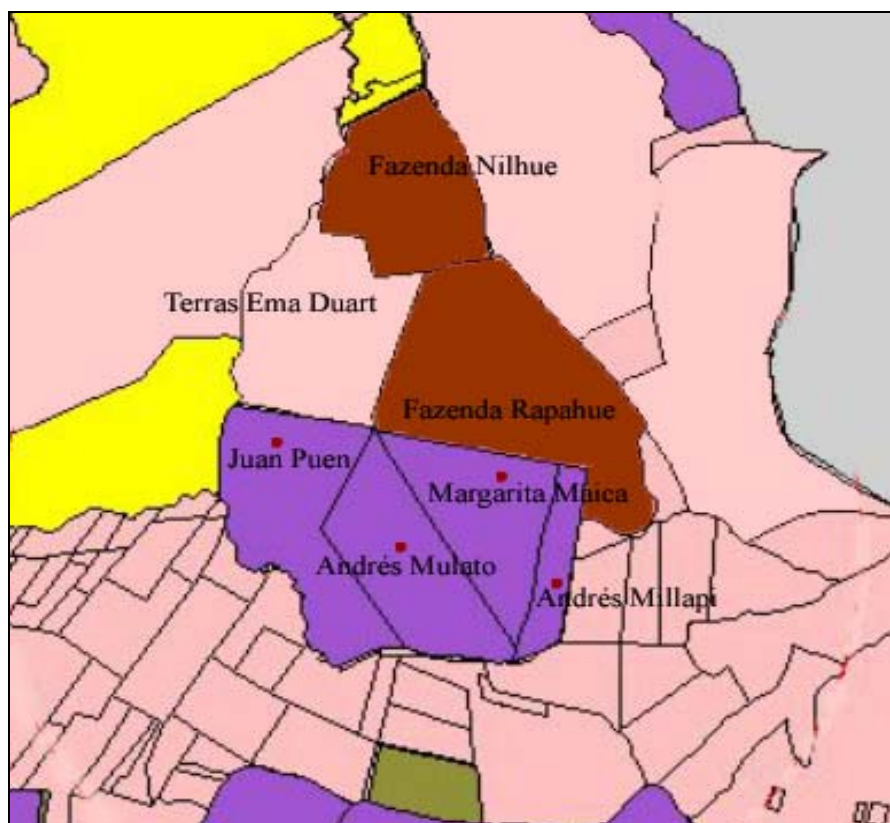
Fonte: Conadi

Em vermelho, se destaca a localização dos quatro *Títulos de Merced* que hoje constituem Tranaman no marco dos limites do Município de Purén. Por ser um mapa da década de 1980 não se registram as atuais compras e recuperações de terra iniciadas na década de 1990 após a criação da CONADI.

Purén é, digamos assim, o centro das atividades do município, povoado pequeno, distante a uns 5 km da comunidade onde desenvolvi o trabalho de campo, lugar onde as famílias mapuche e não mapuche se deslocam com diferentes graus de frequência a fazer seus trâmites. Acredito que seja também o lugar onde a sociabilidade extracomunitária acontece, onde pode se desenvolver o convívio intercomunitário e interétnico, ponto indiscutível de encontro com os não Mapuche. Encontram-se ali a Prefeitura, a praça, o hospital, o correio, os principais colégios de ensino médio, os internatos onde grande parte dos garotos e garotas das comunidades mapuche se trasladam para dar continuidade a seus estudos, o banco, as feiras, os mercados e os bares. Está também o moinho, onde o trigo colhido pelas famílias é transformado em farinha, base de muitos dos alimentos da dieta desta população. Para chegar a Purén as pessoas de Tranaman devem caminhar uma média de 45 minutos até o ponto de ônibus, onde este passa com uma frequência de 30 em 30 minutos. O valor da passagem é menos de um real. Existem também hoje outros meios. Na realidade, não é coisa difícil se deslocar até o povoado, a estrada se mantém em bom estado durante todo o ano, há trânsito frequente de carros, existem pessoas que moram na comunidade e contam com este tipo de mobilização, podendo dar carona para as pessoas que precisarem. Pode se fazer também uso de telefone celular (muitas pessoas hoje têm acesso a ele) solicitando um táxi para lhes pegar na sua casa e levar até Purén ou trazer na volta. Só que, neste caso, se precisa um pouco mais de dinheiro.

Enquanto permaneci em campo, os limites de Tranaman se viram modificados, produto da recuperação da Fazenda Florestal *Rapahue* de posse da florestal Millalemu por mais de 20 anos. Então, o que anteriormente era limite da comunidade passou a ser propriedade dela, alterando desta forma a fronteira norte da comunidade, ficando agora demarcada nesta direção já não mais pela empresa florestal, mas, pela estrada que une as localidades de Purén e Los Sauces. Pelo sul, Tranaman se limita com o assentamento A Esperança e o Rio Purén, pelo oeste, com a Fazenda Las Vegas, de propriedade de Ema Reyes, e pelo leste, com uma fazenda florestal de propriedade da empresa Comaco.

Mapa 4: Limites área de estudo



Fonte: Conadi

Na imagem, se destacam os quatro *Titulos de Merced* outorgados pelo Estado entre os anos 1897 e 1911. A imagem mostra também as duas fazendas já recuperadas pela comunidade *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman*, assim como as terras atualmente de propriedade de Ema Duart, mas que a comunidade reconhece e reivindica como parte do território ancestral.

Com respeito ao número de famílias e pessoas que conformam o grupo com o qual trabalhei, não foi nada fácil me aproximar de dados relativamente exatos. Este parece ser um antecedente não muito relevante para seus membros; é como se o dado numérico em si não constituísse uma preocupação fundamental para eles, encontrando muitas variantes nas respostas.

Acredito, ao mesmo tempo que, essa variabilidade nas respostas, assim como a dificuldade para me informar o número de famílias que faziam parte da comunidade estejam relacionadas com a própria dinâmica do grupo. Observei que existe de fato certo dinamismo interno que gera uma importante flutuação numérica da população, dificilmente percebida no momento pelas pessoas.

Ainda que o padrão de residência patrilocal após o casamento tenha perdido força, este continua sendo um dos elementos que alimentam as flutuações. As mulheres

vão morar na casa dos pais do marido, quer dizer, abandonam seu grupo para ir morar no grupo do marido, e, por outro lado, há também as mulheres que chegam provenientes de outros grupos pelo mesmo motivo. Pode acontecer, como veremos mais adiante, que homens venham morar também na comunidade por casamento, mas, mesmo assim, este é um fenômeno menos habitual, predominado o padrão de residência patrilocal. A dissolução da aliança tem se tornado também um fato comum, isto é, em caso de separação, no qual pode ocorrer o processo inverso, voltando a mulher ou o homem para seu grupo de origem. E ainda existem atualmente casos freqüentes de membros de algumas famílias ou também famílias completas que saem da comunidade temporariamente, geralmente procurando empregos, e vão morar em Santiago, Purén ou Temuco. Mas, nestes casos, está sempre presente tanto nos que saem quanto nos que ficam a possibilidade latente de voltar a morar na comunidade. Essa temporalidade pode ir de meses e atingir até vários anos. Nestes casos, como indica Stuchlik, e como observei, “[...] a pessoa que sai não perde seu direito à terra, geralmente se mantém em contato com seus parentes [...]”, “[...] pode voltar se deseja, na prática se lhe considera temporalmente ausente (ainda que ‘temporalmente’ signifique pelo resto da sua vida)” (STUCHLIK, 1999, p. 76. Tradução da autora).

Entretanto, tenho a impressão de que a inexactidão numérica nas respostas das pessoas nasce principalmente pelo fato de se gerar certa confusão perante a pergunta “quantas famílias constituem a ‘comunidade’?”.

Hoje em Tranaman parecem estar em jogo duas idéias. A primeira tem relação com uma concepção de comunidade feita a partir de uma definição própria, quer dizer, elaborada por quem compõe o grupo. Esta recolhe a história passada e presente, faz prevalecer critérios de identificação territoriais e de parentalidade, se orienta pelo conhecimento das pessoas mais antigas, “[...] é o espaço central das relações atuais econômicas, rituais e sociais onde imperam vínculos de parentesco, amizade e vizinhança” (DURAN, 1993, p. 12. Tradução da autora). Chamaremos esta de “comunidade cosmológica”. A idéia de comunidade cosmológica parece ser coincidente com a forma em como os Mapuche definem o *lof*. É freqüente ouvi-los em situações nas quais procuram evidenciar a distintividade e a persistência cultural dizer “nosso *lof* Tranaman”. Trata-se de um conceito plenamente vigente entre a comunidade e as organizações mapuche.

Existe também uma outra idéia ou nível de compreensão das relações e da conformação do grupo vinculado à “comunidade indígena” entendida como uma

unidade organizativa possibilitada pela Lei Indígena vigente. A “comunidade indígena” é definida pela legislação como toda agrupação de pessoas pertencentes a uma mesma etnia indígena e que se encontram em uma ou mais das seguintes situações:

- 1) provenham de um mesmo tronco familiar;
- 2) reconheçam uma chefia tradicional;
- 3) possuam ou tenham possuído terras indígenas em comum; e
- 4) provenham de um mesmo povoado antigo.

A mesma Lei define a forma em como a “comunidade indígena” será constituída, estipulando quem poderá ser membro dela e indicando os mecanismos administrativos para sua formação. Neste caso, seriam membros da comunidade aquelas pessoas maiores de 18 anos que voluntariamente concorrem a uma assembléia convocada para estes propósitos e decidem se filiar, ficando desta forma no registro de sócios da Conadi. Para tal propósito, é necessária ainda a presença de um notário, oficial do registro civil ou secretário municipal, quem deverá velar pela correta eleição de uma diretoria escolhida através da votação secreta. A diretoria deve contar com um presidente, um secretário, um tesoureiro e um diretor, eles serão os encarregados de representar seus integrantes perante a sociedade chilena. A partir desse ato, a “comunidade indígena” adquire um status jurídico e começa a ser regida por um estatuto ou regimento que define, entre outras coisas, o prazo de duração da diretoria, as condições para as próximas eleições, os requisitos para se inscrever como sócio, faltas que sejam motivo de expulsão da comunidade, etc. Em grandes traços, esse é o procedimento permitido segundo a Lei para a constituição da “comunidade indígena”; como vemos, difere da noção mais ideográfica que os Mapuche também utilizam para se autodefinir e identificar perante os outros.

No primeiro caso, a pertença à comunidade é definida já antes de nascer; faz referência ao reconhecimento de um conjunto de relações de parentesco, de um antepassado comum; territorialidades, sociabilidades, história e lideranças compartilhadas. Trata-se de pessoas, sujeitos sociais, ligados por diversos vínculos de parentesco dando forma ao grupo. Por outro lado, no caso da “comunidade indígena”, “comunidade legal” “comunidade Conadi” ou “comunidade funcional”, as pessoas estão unidas por critérios jurídicos transformando-se em “sócios” de uma organização, ou seja, neste caso são indivíduos ligados a uma figura jurídica. Sendo assim, eles podem entrar ou sair, podem fazer uma opção por pertencer à “comunidade legal” e devem observar certas normas para conseguir permanecer nela. Enquanto na primeira nos

deparamos com uma organização sociocultural e política ligada ao mundo metafórico mapuche, na segunda estamos diante de uma organização basicamente administrativa voltada para uma lógica especialmente ocidental. Na prática, quase não existem diferenças entre este tipo de organização e, por exemplo, grupos organizados da terceira idade ou clubes esportivos. Apesar de que a Lei tenta na sua definição dar um caráter sociocultural à “comunidade indígena”, ao pontuar algumas situações específicas (chefia tradicional, parentesco, terras) para uma comunidade indígena ser considerada como tal, nas exigências e no regimento da sua constituição nega completamente essa possibilidade, anulando o espírito desses critérios. Deve ficar claro que, mesmo sendo parentes, as pessoas neste nível não estão unidas por esses laços, o que aqui se privilegia é o vínculo administrativo.

Agora, o interessante em tudo isto é que, na prática do dia-a-dia, as pessoas utilizam o mesmo conceito “comunidade” para representar duas diferentes concepções. Assim, também elas conseguem jogar com estas categorias, às vezes sobrepondo uma a outra, homologando ambas, excluindo, negando, privilegiando uma ou outra. Isto depende da categoria social que assume quem usa o conceito, do contexto em que ele é usado e do propósito que se persegue.

Outra questão que merece ser esclarecida é que o sentido de pertença a uma não nega o sentido de pertença a outra, ou seja, representam acima de tudo níveis diferentes de se orientar e conduzir na vida e se estabelecer relações intra e intergrupos. Para serem sócias da comunidade indígena, as pessoas devem ter o vínculo com a comunidade cosmológica, mas quem faz parte desta não necessariamente precisa ser sócio (e em muitos casos não o é) da comunidade indígena.

O jogo de concepções é um jogo de negociações das duas idéias de comunidade e está presente na trama da vida do grupo; ele é perceptível, por exemplo, na hora de decidir a realização do *ngillatun*, opera também na relação com a Conadi, na resolução de conflitos internos, na tomada de algumas decisões que envolvem o grupo, etc.

Segundo observei, em Tranaman de fato coexistem estas duas concepções, apresentando espaços de ação diferenciados e complementares. Na verdade, o que acontece em Tranaman é uma conjugação complementar de ambas as concepções. Uma potencializa a outra, existindo uma negociação constante. Contudo, isto não deve nos levar para uma imagem de comunidade harmônica e equilibrada; pugna, conflito, tensão, competição, debates e desencontros existem, e fazem parte do convívio e da dinâmica própria do grupo, como vamos ver no percurso de todo texto.

Logo depois da promulgação da Lei e da criação da Conadi em 1993, as pessoas de Tranaman se constituíram como “comunidade legal”, vendo aqui uma possibilidade para a consecução de alguns projetos, mas, principalmente, como uma ferramenta para canalizar sua reivindicação territorial, que poderia ser apresentada agora perante a Conadi.

Escolheram seus representantes, os quais vêm mudando de dois em dois anos. Geralmente são pessoas jovens que tiveram oportunidade de aceder à escola e dessa forma aprender a ler e escrever, atributos que tornam mais fácil a interação com os não Mapuche e com as demandas que a burocracia das instituições da sociedade chilena exige. Mas não é só isso. Exigem-se também destas pessoas um bom comportamento, responsabilidade, ponderação, disposição, iniciativa e controle sobre o consumo de bebidas alcoólicas. Eles atuam principalmente como mediadores com as instituições públicas ou outras instâncias da sociedade nacional, porém são responsáveis também pela organização de algumas atividades do grupo, como foi o caso da organização da colheita de trigo nas terras comunitárias, ou pela execução de determinadas tarefas no marco de eventos rituais. Foi isso o que aconteceu no caso da definição, organização e execução do ritual *ngillatun*, no qual ambas as noções e seus representantes entraram em cena, travando diálogos e negociações que possibilitaram finalmente a sua realização¹⁰.

Talvez a noção de comunidade concebida a partir de uma ótica cosmológica como unidade social, política e territorial seja mais difícil de representar, pois não se encontra investida de algum registro ou corpo material, tangível ou objetivável. A comunidade cosmológica emerge na memória e daí se amplifica para a vida das pessoas, orientando as relações internas e marcando o desenvolvimento de algumas situações mais que outras, por exemplo, a realização e organização de algumas fases do ritual; os ritos funerários; algumas práticas agrícolas; algumas práticas do cuidado da saúde; orienta também determinadas decisões da “comunidade legal”, como foi o procedimento para a recuperação do território, como veremos mais adiante.

Este nível de organização e de relacionamentos se configura sobre a base de pessoas-chave que são reconhecidas pela sua sabedoria baseada no bom pensamento mapuche e pela habilidade ou capacidade para enfrentar de uma “boa forma”, ou seja, da forma como os antigos Mapuche faziam eventos, atividades ou situações específicas.

¹⁰ Uma descrição aprofundada e completa de como operaram estas negociações é apresentada no Capítulo III em referência ao *ngillatun*.

A autoridade está representada e é exercida na comunidade cosmológica pelos *longko*¹¹, que cumprem um papel da ordem sociopolítica e, em alguns casos, espiritual; os *Gehpiñ* (*ngempiñ*), “[...] pessoas que possuem a capacidade de desenvolver a oratória discursiva, têm a função de conter e liderar o discurso ritual do *Gijatun* (*ngillatun*), sua função em alguns casos é herdada e em outros é propiciada pelas condições inatas da pessoa”; os *Werken*, “[...] emissários dos *Logko* (*longko*), têm a faculdade de representar e transmitir o *zugu* (*dungu*) – a sua palavra - em situações da ordem social, religiosa e cerimonial” (COTAM, 2002, p. 643, 648. Tradução da autora).

Atualmente em Tranaman, está se discutindo sobre quem assumirá o papel de *longko* depois da morte de Francisco Millao há dois anos. Esse fato em si mesmo mostra a vigência e os espaços de desempenho da comunidade – indígena e cosmológica –. Retrata também dois tipos diferentes de conceber as lideranças e a autoridade, pois em nenhum caso o presidente da comunidade indígena é considerado como *longko* da comunidade. Só em situações emergenciais, observei, ele deve “aparecer” como *lonkgo*, mas, certamente, se a comunidade tivesse *longko*, seria ele quem assumiria essa tarefa, e não o presidente da comunidade indígena. Os critérios de eleição de *longko* são diversos, de acordo com o manifestado pelas pessoas. Para alguns, é um papel hereditário, para outros o fator determinante na escolha é a idade, acreditando que o *longko* devesse ser a pessoa mais antiga da comunidade, e finalmente outros fazem prevalecer a idéia de que o principal deve ser uma pessoa orientada pelo conhecimento mapuche, falante da língua, ativa do ponto de vista da prática das tradições mapuche. Enquanto essa discussão acontece, aparece um núcleo de pessoas – as mais antigas de Tranaman – orientando o grupo em seu conjunto. Eles são consultados no momento de decisões que afetarão o coletivo, e, ainda sendo minoria entre a totalidade dos membros da comunidade, a sua opinião é determinante.

É talvez devido a toda esta complexa diferenciação dos dois níveis de organização e ao uso de um mesmo termo para referir tipos de relações distintas que as pessoas me indicavam números distintos de famílias ou indivíduos integrando a “comunidade”. Em um caso, referiam 50 ou 70 famílias (nucleares) com uma população total aproximada de 250 pessoas, no outro, falavam de 90 pessoas ou sócios. Fica claro agora que, no primeiro caso, estavam se referindo à comunidade cosmológica, àquela unidade de parentesco, política e territorial e, no outro, à comunidade legal entendida

¹¹ A letra em negrito é para ressaltar o uso do alfabeto Ranguileo feito pelos autores do trabalho citado. Este é um dos cinco alfabetos atualmente em vigência para escrever o *mapudungun* no Chile.

como unidade político-administrativa para se vincular basicamente com a sociedade chilena¹².

No que diz respeito ao relacionamento interno entre os limites sociais e territoriais da comunidade, foi-me possível identificar a presença de várias famílias não mapuche assentadas nas terras da comunidade. De acordo com a informação que me proporcionou o atual presidente da comunidade indígena, devem ser umas quinze famílias. Quando indaguei o porquê desta situação, as pessoas me responderam que isso se produziu há vários anos, na época em que a terra podia se vender para não Mapuche. Muitas vezes, a forma em que esta compra acontecia era bastante irregular, sob pressão e baseada em códigos que os Mapuche não conseguiam compreender integralmente. Outros mecanismos foram ainda utilizados para se apropriar das terras mapuche, os mais comuns foram os arrendamentos por 99 anos e as ocupações ilegais.

Neste contexto, a relação existente entre as famílias chilenas e os Mapuche não é única, varia muito. Podem classificá-la de muito boa, por exemplo, escutei pessoas falando “esse *wingka* é mais Mapuche que os próprios Mapuche”, ou “nós o incluímos dentro da comunidade (indígena), não deveria receber benefícios, mas nós lhe damos, é uma pessoa cooperadora, sempre está quando há que trabalhar pela comunidade”.

Também existem casos nos quais as relações são mais difíceis. Tenho a impressão de que elas têm a ver com um modelo de comportamento, com um ideal de comportamento que é esperável de uma pessoa Mapuche. Por exemplo, os antigos e os que refletem sobre sua condição de Mapuche esperam que, em geral, as pessoas apoiem, participem, trabalhem, sejam solidárias, sempre dispostas que reservem certas obrigações com os demais Mapuche. Quando isto não sucede, a relação se torna tensa e difícil. Por exemplo, não é um comportamento aceitável entre famílias vizinhas expulsar com cachorros os porcos, quando estes entram nas roças plantadas do vizinho. Por outro lado, é esperável que o dono dos porcos se preocupe com seus animais, fazendo com que fiquem trancados e não entrem na roça dos vizinhos. É como um código de conduta mapuche, é como se acredita que as pessoas deveriam ser e se comportar. Observei que, quando as pessoas não Mapuche demonstram estas características, o relacionamento é fluido e tranqüilo; quando não, os conflitos se sentem, e as relações se

¹² No que se segue, farei uso do termo comunidade para indicar o grupo com o qual desenvolvi esta pesquisa, mas quando a descrição precisar explicar e explicitar a diferenciação, adicionarei os qualificativos de “indígena” ou “cosmológica”.

ressentem. Isto não quer dizer que a diferenciação étnica desapareça, só que o vínculo se torna possível dentro dos limites que os Mapuche definem.

No que diz respeito a suas atividades de subsistência principais, tenho pensado que hoje é difícil afirmar simplesmente, sem ter um subsequente questionamento, que os Mapuche vivem da agricultura. Acho que falar nisso seria estar replicando uma afirmação que se vem repetindo, muitas vezes, irrefletidamente há bastante tempo. Acredito que em um momento fosse assim mesmo, porém hoje aquela afirmação precisa ser revisada e matizada. Também não se pode desconhecer ou negar a prática desta atividade, de fato, é uma entre às quais dedicam a maior parte do tempo, contudo existe atualmente um conjunto de outras tarefas ou labores que são complementares da agricultura. Isto é uma obviedade, sempre os Mapuche desenvolveram outras atividades como a caça, a pesca e a colheita. Mas a diferença está em que aquela complementaridade, hoje, não está somente ligada a esse tipo de tarefas.

O trabalho florestal ocupa um espaço importante entre os Mapuche, se empregando temporariamente nas fazendas que procuram mão-de-obra barata para explorar as plantações de pinus e eucaliptos; de fato, a atividade florestal apresenta hoje supremacia sobre a agricultura em uma região que foi por anos caracterizada pela sua produção trigueira. A colheita também temporária da fruta na zona central do país tem se transformado numa opção de trabalho das mulheres jovens da comunidade, se deslocando principalmente no período de verão, ocasião em que conseguem reunir algum dinheiro para enfrentar os gastos usuais do começo de ano. Mas ao que estava me referindo com a mudança nas práticas de subsistência tem a ver com o surgimento, nos últimos dez anos, de um tipo de atividade que poderíamos chamar de “especialidade Mapuche”, ligada ao suposto conhecimento que as pessoas possuem sobre sua cultura de acordo com uma definição emitida pelos não Mapuche. Então, encontramos pessoas atuando como facilitadores ou assessores culturais em diferentes áreas ou âmbitos, seja na educação, seja na saúde ou na política. A comunidade Tranaman conta com vários de seus integrantes exercendo atividades deste tipo. Uma mulher de meia idade trabalha no colégio do setor cumprindo tarefas de assessora cultural, ensinando e transmitindo para os alunos de primeira a sexta série conteúdos básicos de *mapudungun* e conhecimentos sobre algumas práticas tradicionais dos Mapuche. Há também um homem de meia idade que faz parte do Conselho Nacional da Conadi, assumindo o papel de representante oficial dos Mapuche em nível nacional, e para mencionar mais um exemplo desta

realidade, existe um jovem da comunidade exercendo o papel de facilitador intercultural num consultório de saúde pública.

A comunidade atualmente dispõe de um total aproximado de 729 hectares, que têm aumentado nos últimos cinco anos por causa de um processo de recuperação territorial formalizado pela comunidade indígena em 1995, ocasião em que apresentaram sua demanda à Conadi. Entre 2000 e 2005, eles recuperaram um total de 529 hectares, quase o triplo da quantidade de terras anterior a 1995. Segundo os dirigentes¹³, ficariam pendentes, ainda – no marco de uma reivindicação mais ampla –, uma cifra similar de hectares. Estas terras já foram identificadas pela comunidade e correspondem à fazenda de propriedade de Ema Reyes (Ver mapa 4), limite oeste da comunidade, reconhecidas como terras ancestrais usurpadas.

Este caso é um exemplo para representar como operam as noções de comunidade entre os sujeitos Mapuche. O ato de formalização da demanda por terras foi feito pela “comunidade indígena”, pois é a única figura jurídica que a Conadi aceita para tais efeitos. Não obstante, o caminho percorrido para chegar até esse momento foi compartilhado e negociado com a comunidade cosmológica, que construiu a partir da memória histórica dos mais antigos o processo de usurpação territorial que por sua vez, permitiu identificar as terras que seriam demandadas para compra à Conadi. Por outro lado, uma vez recuperada, a propriedade das terras, como estipula a legislação indígena vigente, fica na comunidade indígena. No entanto, isto não nega a possibilidade de pessoas que, não estando inscritas na comunidade indígena, mas que fazem parte dos grupos de parentesco, possam aceder de alguma forma a estas terras. O que os sujeitos fazem é manipular e ajustar a categoria de indígena outorgada pela Conadi para sua dinâmica local. Constatei, ao mesmo tempo, que a categoria de indígena dada pela legislação pode ser usada também como critério de exclusão, impedindo a pessoas o acesso e o uso das terras. O caso mais claro é o de algumas famílias chilenas que, por circunstâncias históricas, convivem com as famílias de Tranaman, ou casos em que os dirigentes negam a inscrição ou decidem a expulsão de pessoas Mapuche da comunidade indígena por apresentarem comportamentos negativos ou questionáveis pela maioria do grupo.

As terras recuperadas (173 hectares em 2000 e 356 hectares em 2005) estão num sistema de posse comunitária, não divididas. É neste espaço onde a comunidade realiza

¹³ “Dirigentes” é o termo comumente utilizado pelos Mapuche para se referir às pessoas que fazem parte da diretoria da “comunidade indígena”, ou seja, para indicar o presidente, secretário, tesoureiro e diretor.

tarefas de caráter coletivo como cultivos de trigo, plantações de eucaliptos, pastos e como lugar onde animais como porcos e gado podem se alimentar. O lugar não foi destinado para moradia.

As casas das famílias estão, de acordo com este esquema, localizadas nas terras ancestrais não usurpadas, quer dizer, naquelas terras que lhes foram reconhecidas pelo Estado nos *Títulos de Merced*¹⁴ e que particulares e fazendeiros da Região não conseguiram invadir. Estas representam aproximadamente 200 hectares.

As casas estão relativamente próximas umas das outras, mas não chegam a formar vilas. Cada casa corresponde, em geral, a uma família nuclear, mas é frequente também verificar que as casas mais próximas entre si constituem grupos de parentesco ou famílias extensas.

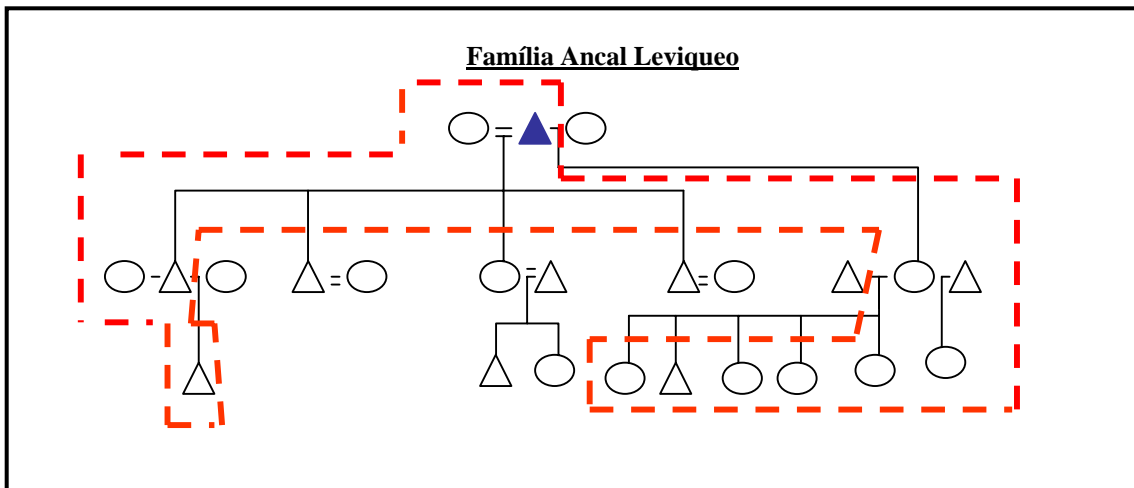
Este fato é extensivo também para a propriedade da terra. No nível familiar, a modalidade de propriedade, a posse e o uso da terra são bastante complexos. É habitual encontrar casos de famílias extensas nas quais o dono da terra que possui documentação oficial da propriedade cede a seus descendentes, geralmente homens, mas acontece também com as mulheres que não seguem o padrão de residência patrilocal, pedaços de terra do total da sua roça sem mediar documentação oficial para estes últimos – seus descendentes – que os garanta como donos daquele pedaço. Isto dado que os requerimentos para realizar oficialmente este processo são demasiado complicados, exigentes e envolvem uma quantidade de dinheiro importante que, na maioria das vezes, as famílias não têm ou não têm interesse em investir neste trâmite. Então, o quadro é o de um dono legal do terreno que entrega para seus descendentes uma porção com a finalidade de estes poderem trabalhar e permanecer morando no campo.

Este fato geralmente acontece quando o descendente decide se casar e formar um novo lar, se separando da casa de seus pais, construindo uma nova, mas não deixa de morar na roça de quem cedeu o pedaço. Esta situação, como já indiquei, é preponderante no caso dos homens e responde ao fato de os Mapuche terem se organizado historicamente sob um sistema de descendência patrilinear e residência patrilocal, “[...] isto significa, que quando se realiza a aliança, a mulher não só circula do seu grupo natal ao do marido, mas o faz também espacialmente” (GUNDERMANN,

¹⁴ O contexto em que este processo foi levado adiante será logo explicado quando me referir ao território numa perspectiva histórica das legislações indígenas. Por enquanto, cabe adiantar que o *Título de Merced* foi criado por uma Lei em 1866, conhecida como a Lei de *Reducciones* (reservas indígenas) ou Lei de *Radicación*. Através do *Título de Merced*, o Estado outorgava e reconhecia a propriedade legal das terras mapuche e deixava estes radicados em terrenos estritamente delimitados.

1981, p. 37. Tradução da autora). Porém, segundo observei, em alguns casos esta regra é negociada, acontecendo casos de mulheres que, mesmo casando, continuam morando nas terras que por herança materna ou paterna lhe correspondem, sendo o marido quem se desloca espacialmente, gerando-se um ajuste ou inversão do padrão tradicional. Parece-me que o predominante atualmente é a questão da disponibilidade de terras, cada dia mais escassas para poder se sustentar, dado que, de um lado, temos o processo de super divisão das terras, e do outro, o aumento populacional e a conformação de novas famílias nucleares.

Parentesco, residência e posse da terra

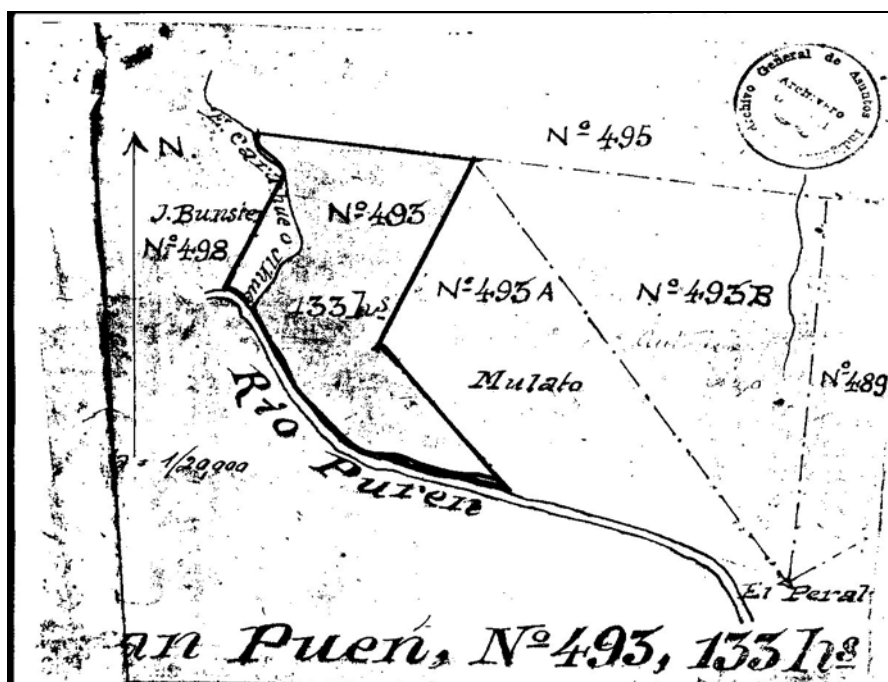


O diagrama exemplifica a partir da apresentação de um caso como operam na realidade de Tranaman a questão do parentesco, a residência e a posse da terra. Neste caso, a propriedade da terra corresponde ao *ego* masculino. Ele casou com uma mulher que se deslocou há mais de quarenta anos de sua comunidade (distante uns 40 km de Tranaman) para morar no grupo de seu marido já falecido. Com a morte do *ego*, é a sua esposa quem ficou com a posse da terra. Eles tiveram quatro filhos, uma mulher e três homens. No diagrama, aparece mais uma mulher, filha de *ego* com uma outra mulher, no entanto foi criada e assumida como filha do casal. Os que se encontram dentro da linha vermelha correspondem às famílias nucleares que durante a pesquisa de campo estavam morando nas terras de posse da mulher viúva. Do total das terras, ela cedeu uma roça para um filho, que mora com sua parceira e o filho dele; a filha adotada, seu parceiro não Mapuche com o qual tem uma filha, e os filhos provenientes de uma outra união que a mulher teve, mas que acabou. Dois filhos fizeram suas vidas fora da

comunidade, migrando jovens para a Região VIII. Uma filha tinha abandonado havia pouco tempo a comunidade, indo morar em Purén devido a conflitos precisamente territoriais com o irmão, que mora na comunidade. Mas, segundo indaguei, quando ela casou, sua mãe cedeu um pedaço da sua roça, onde ela construiu sua casa, atualmente desabitada. Em síntese, na roça do *ego* moram em casas separadas as pessoas que no diagrama se encontram dentro da linha vermelha. A disposição das casas dentro da roça é próxima, não superando os 100 metros de distância entre uma e outra. Este caso é representativo do panorama geral na comunidade.

A grande parte das atividades do grupo ocorrem em Margarita Maica¹⁵. O seguinte mapa datado em 1898 dá conta dos limites *reduccionales* definidos naquela época. A união dos quatro *Títulos de Merced* (N° 493, N° 493A, N° 493B e N° 498) constitui parte importante do que hoje é o território de Tranaman.

Mapa 5: *Títulos de Merced* Tranaman



Fonte: Direção de Arquivos Gerais de Assuntos Indígenas

É ali, em Margarita Maica, onde radica a sede social, lugar destinado para a realização das reuniões mensais da organização, também usado para reuniões com instituições públicas que mantêm algum tipo de projeto com a comunidade indígena, celebrações de atividades culturais como *we-tripantu* – ano novo mapuche –,

¹⁵ Margarita Maica é o nome de um dos quatro *Títulos de Merced* que formam atualmente Tranaman. No mapa, corresponde a N° 493B.

recebimento de convidados de outras comunidades, capacitações, etc. É em Margarita Maica igualmente onde se encontra localizado o *ngillatuwe*, centro cerimonial onde o ritual vem acontecendo desde tempos imemoriais, lugar em que é praticado ainda o *palin*, jogo cerimonial “de bola” que antigamente confrontava a honra de duas comunidades, mas, hoje pode ao mesmo tempo pôr frente a frente duas comunidades ou gerações distintas duma mesma comunidade.



21 de janeiro de 2005. Jogo de *Palin* em Tranaman. Nessa ocasião, se enfrentaram a geração dos adultos contra os jovens da comunidade.

Fica neste espaço também a cancha de futebol utilizada para organizar jogos entre pessoas de Tranaman ou também, como aconteceu na minha estadia em campo, para enfrentar equipes de outros lugares, momento que não é só de recreação ou divertimento, também é motivo para estabelecer laços de amizade ou alianças para atividades futuras. O tema de como receber e como atender quando existe um convite formal é enfatizado por todas as pessoas com quem consegui falar. Mais que o jogo mesmo, é a atenção o central do evento, através dela a comunidade procura se representar para os outros.

Perto da sede, na propriedade de uma das líderes naturais da comunidade, foi construída por iniciativa familiar uma *ruka*.



Ruka, casa mapuche. Até um tempo atrás, era o tipo de moradia comum entre as famílias. Embora seu uso hoje seja cada vez menos freqüente, existem lugares onde ela se mantém principalmente para ser usada como cozinha, enquanto as casas obtidas através dos subsídios de governo são usadas como dormitório. No caso de Tranaman, serve como um espaço de encontro, intercâmbio de experiências, recriação e inovação cultural.

Ela é hoje ponto de encontro de pessoas da comunidade aliadas a esta família, que se caracteriza por sua vertente mais “tradicionalista”. O propósito de seus inspiradores é que ela se possa constituir num espaço de intercâmbio e aprendizado da cultura mapuche. Durante minha permanência na comunidade, presenciei e participei de vários eventos desenvolvidos neste lugar, convites para organizações de outros lugares, recebimento de turistas, principalmente em temporada de férias, capacitações, comemoração do Dia Internacional da Mulher, celebração do *we-tripantu*, entre outras. Contudo, cabe sublinhar que se trata de um espaço e uma iniciativa de caráter familiar, não envolvendo necessariamente em todos os casos o coletivo para a organização e o desenvolvimento deste tipo de eventos.

Isto é parte das diferenciações internas que identifiquei em Tranaman. A observação da dinâmica cotidiana me permitiu distinguir e agrupar três tendências que definem redes sociais internas orientadas e movimentadas por motores distintos. Estas operam tanto no plano da comunidade indígena quanto no da comunidade cosmológica. Esta classificação é apresentada sob as seguintes categorias: o grupo tradicionalista; o grupo político; o grupo funcional ou oficial. Dependendo da situação, cada um deles atua de maneira independente ou estabelecendo alianças. Estas não são fixas, são submetidas a ajustes, avaliações e negociações pelos sujeitos dependendo dos

propósitos que cada conglomerado estiver jogando. Estas diferenças marcam a participação nos diferentes eventos desenvolvidos pela comunidade. Por exemplo, o “grupo tradicionalista” lidera os eventos definidos como culturais ou tradicionais, entres estes está o *ngillatun*, o *palin* ou o *we-tripantu*, por sua parte, o “grupo político” adere a estes eventos, mas afasta-se e marca diferença liderando e influenciando nas decisões tomadas nas reuniões mensais da organização ou da comunidade indígena. O “grupo funcional” tem dificuldade em participar das atividades cuja responsabilidade recai no “grupo tradicionalista”, marginalizando-se toda vez que essa atitude não gere outro tipo de conflito como, por exemplo, ser questionado publicamente por esse ato ou perder a possibilidade de obter alguns benefícios que significa se envolver nas atividades culturais da comunidade indígena. Este grupo está mais próximo das instituições municipais locais, conseguindo projetos e alguns benefícios econômicos assistenciais. O conglomerado representante da esfera política tem tido especial interesse em influir na institucionalidade pública para conseguir a demanda territorial no Fundo de Terras e Águas Indígenas da Conadi, aproveitando precisamente o conhecimento de como funciona politicamente aquela entidade.

Por outro lado, consegui preliminarmente distinguir que as redes sociais aqui referidas guardam relação com grupos de parentesco ou troncos familiares que operam tanto no contexto da comunidade indígena como na comunidade cosmológica, e que esta diferenciação observada atualmente responde a uma dinâmica histórica do coletivo em geral. Quer dizer, o grupo mais politizado, historicamente, tem se caracterizado pelo seu vínculo e negociações para a consecução de objetivos e propósitos com os espanhóis e logo depois com as autoridades chilenas e é, por exemplo, o grupo que lidera as negociações hoje com a Conadi. O grupo que eu defino como tradicionalista é identificado pelas pessoas de Tranaman como aquele que sempre tem permanecido mais apegado às tradições mapuche, que assume a responsabilidade de velar pelo bom desenvolvimento do *ngillatun*, quem mantém o uso e a prática da língua materna¹⁶. A forma que assumia o grupo funcional no passado não ficou muito clara, mas hoje é quem se vincula de uma maneira assistencial com as instâncias públicas locais como a Prefeitura, e algumas destas famílias estão ligadas à igreja evangélica.

¹⁶ Foi de fato entre estas famílias o único lugar em que observei que as pessoas se comunicavam em *mapudungun*. Isso não quer dizer que o resto das famílias de Tranaman não falem *mapudungun*, mas seu uso é restrito quase unicamente aos momentos rituais. Existe um número importante de pessoas que declararam não conseguir falar, mas compreendem quem fala.

As diferenças aparecem também no âmbito das confissões religiosas. Em Tranaman, existem duas igrejas evangélicas e um número crescente de pessoas praticantes. Isto é às vezes impedimento para o envolvimento em atividades programadas pela comunidade. Dependendo da postura individual, mas muito também da confissão religiosa de que se trate, as pessoas estão proibidas de participar ativamente no *ngillatun* ou no *palin*. Associam-se a estes eventos práticas ou comportamentos definidos como “mundanos”. Critica-se o fato de as pessoas beberem vinho, ato que, segundo esta concepção, traz impureza para o corpo e a alma. Estes qualificativos são extensivos e reconfigurados pelos evangélicos nas pessoas participantes plenas dos eventos, produzindo-se uma homologação dos “maus comportamentos”, e o fato de ser Mapuche participante dos rituais da comunidade, dito de outro modo, o preconceito opera dentro do próprio grupo mapuche quando prevalece a adscrição religiosa evangélica.

Com respeito à infra-estrutura básica, não há colégio nem posto de saúde nas terras da comunidade. Houve, mas o primeiro foi deslocado para uma localidade vizinha, ao qual mesmo assim acedem a maioria dos meninos e meninas de Tranaman até completar a sexta série, tendo que concluir os estudos em povoados relativamente próximos. O posto de saúde fechou faz algum tempo, tendo as pessoas que procuram estes serviços se movimentar até o hospital de Purén, distante uns cinco km de Tranaman.

Em relação à estrutura de parentesco e casamentos em Tranaman, não foi possível obter dados aprofundados, isso requereria de uma pesquisa completamente voltada para esse foco. Contudo algumas coisas básicas podem ser ditas.

Em geral, em Tranaman todas as famílias se consideram mais ou menos aparentadas entre si, ainda que em alguns casos não consigam precisar qual laço as une. O fato de morar por um tempo prolongado em um mesmo lugar, compartilhando a vida familiar do cotidiano, cria um laço que as pessoas definem como de parentesco. Um levantamento inicial dos vínculos entre grupos familiares mostra casamentos entre pessoas que vivem dentro dos limites territoriais da comunidade, assim como também entre pessoas de comunidades diferentes e distantes de Tranaman. Um olhar um pouco mais aguçado consegue perceber que os casamentos entre pessoas de comunidades diferentes é característico das pessoas de maior idade da comunidade, enquanto as alianças entre casais da mesma comunidade são representativas de uma época mais recente, situação que parece estar indicando uma transformação e adequação do padrão

de matrimônios exogâmicos. Quer dizer, há meio século, as alianças por casamento operavam sobre um critério de exogamia comunitária, hoje, essa exogamia opera no nível de grupos familiares ou patrigrupos diferentes. Segundo Stuchlik, nas comunidades compostas por duas ou mais *reducciones* – como é o caso de Tranaman – os escassos casamentos dentro de uma mesma *reducción* só acontecem quando existem pelo menos dois patrigrupos presentes nela. (STUCHLIK, 1999, p. 46). Minha unidade de análise não é a *reducción*, e sim a comunidade, mas, mesmo assim, a afirmação de Stuchlik permite dizer que hoje a frequência de casamento entre pessoas de uma mesma *reducción* parece ter aumentado em relação ao ano da pesquisa deste autor, porém, insisto, é um fenômeno recente que merece ser pesquisado.

Num olhar retrospectivo sobre os casamentos em Tranaman, se observa um aumento nas uniões entre Mapuche e não Mapuche. Dito de outro modo, “[...] a regra de casamento exclusivo entre Mapuche tem sido superada pela prática de casamento com *winka*” (MORALES, 2000, p. 29). Num panorama de quatro gerações, encontramos que estes acontecem na terceira geração, não existindo casos na primeira nem na segunda. A quarta geração é ainda muito jovem para dizer alguma coisa sobre ela. Mas a tendência é a de uniões curtas, que na maioria das vezes deixam filhos, mas, dada a frequência maior de alianças entre mulher Mapuche e homem não Mapuche, as crianças crescem na comunidade.

Percebi que este tipo de união é bastante questionado e pode acarretar uma série de conflitos intracomunitários, principalmente de caráter territorial, no percurso de toda a vida do casal na relação com os demais membros do grupo.

O número de componentes das famílias nucleares mapuche tem diminuído consideravelmente nos últimos 40 anos, não ultrapassando, na maioria das vezes, seis pessoas, o número de filhos beira os três ou quatro por casal, cifra similar à encontrada entre casais chilenos. Antigamente, o número de filhos superava os dez, hoje não encontrei casais jovens com mais de cinco filhos.

Outra coisa interessante a destacar é que a idade para contrair aliança tem sido mais tardia, no entanto, tem aumentado o número de mães solteiras. As pessoas idosas da comunidade, que têm cerca de 60 anos, falam que casaram muito novas, antes dos 16 anos, hoje a idade média de casamento é entre 24 e 27 anos.

Em geral a família nuclear vive num terreno que pode ir de um a três hectares (dependendo do número de hectares que o dono da terra pode na realidade disponibilizar e do número de filhos que este tiver), e é dali que eles obtêm os principais

produtos da dieta alimentícia. Nesse lugar, se combinam os cultivos de trigo, batata, ervilha, lentilha, feijão e grão-de-bico, entre outros.

Hoje, dada a configuração atual da posse da terra, é considerado também no momento de decidir o que cultivar na roça familiar o produto que tem sido semeado, ou que se vai semear nas terras comunitárias, ou seja, se neste espaço vai se colocar trigo, as famílias descartam este produto na roça familiar, substituindo-o por outro. Em geral, quando a comunidade decide colocar trigo nas terras de uso comum, a família opta por não colocar trigo na roça familiar e planta batatas, ou complementa ambos os cultivos deixando menor espaço na roça para aquele cultivo que foi semeado na terra comum. Conjuntamente e dependendo da disponibilidade de água para irrigação, as famílias fazem uma horta orientada tanto para autoconsumo como para venda, alternando alface, tomate, pimenta, acelga, cebola, coentro e salsa.



Pela proximidade do Rio Puren, a senhora Violeta Llao consegue fazer horta na época de verão, no inverno os terrenos são alagados. Na foto, observam-se pés de cebola e tomate. No fundo a senhora Violeta pronta para colher.

Talvez o que marque as diferenças socioeconômicas nas famílias da comunidade seja, por um lado, a posse de animais e, por outro, o dinheiro gerado pelos membros da família que conseguem um emprego fora da comunidade. Esta situação é cada vez mais habitual, mas, mesmo assim, sua condição socioeconômica está abaixo das famílias pobres chilenas.

A modalidade de trabalho nas roças individuais movimenta principal e primeiramente a família nuclear, porém, quando o trabalho é maior, ativam-se relações

de parentesco, afinidade e amizade, preferente e habitualmente nessa ordem de procura. É o que acontece nos momentos da colheita. Acompanhei, por exemplo, uma colheita de batata. O cultivo tinha sido feito sob modalidade de *mediería*, quer dizer, sob um sistema que pode envolver pessoas, famílias nucleares ou estendidas, no qual, devido a diversas razões, uma das partes por si só não consegue desenvolver o trabalho integralmente, tendo que solicitar e entrar em acordo com uma outra parte. O caso que observei é o de uma mulher anciã viúva, cuja família não conseguia dar conta de todo o trabalho. Então, ela tinha contribuído com a terra e a metade das sementes, e procurado um *mediero* ou sócio, que, neste caso, correspondia a um homem não Mapuche, vizinho, quem contribuiu com o trabalho e a outra metade das sementes. No momento da colheita, participaram o sócio, o filho da mulher e a sua parceira, a filha da mulher dona da terra, a sogra dela, o cunhado e alguns vizinhos e amigos Mapuche. O produto da colheita é dividido em partes iguais para ambas as partes envolvidas, e as pessoas que colaboraram no trabalho são retribuídas com uma porcentagem do colhido por cada um deles.

Para encerrar esta breve descrição da dinâmica social das famílias de Tranaman, basta dizer que a Lei Indígena N° 19.253, vigente desde outubro de 1993, proporciona um panorama distinto para a população mapuche em geral. De alguma forma, tenho feito um esforço por mostrar o que sucede em termos dos relacionamentos internos e externos com a incorporação da noção de “comunidade indígena”. As transformações em seus aspectos territoriais serão pontuadas a seguir. Vale a pena, contudo, assinalar que a partir dela tem surgido uma política não formalizada dirigida aos povos originários, cuja característica marcante tem sido a explosão da chamada “interculturalidade”, que, na prática – no caso do Chile –, não passa de uma tentativa frustrada das instituições públicas por incluir os Mapuche nos programas historicamente oferecidos. Junto com isto, registra-se uma crescente tendência aos projetos de “desenvolvimento” nesta linha, com conseqüências, às vezes, desfavoráveis para as dinâmicas internas dos grupos, acontecendo muitas vezes divisões e disputas pela procura por maiores recursos.

Parece-me necessário, para compreender o momento atual que vive Tranaman, abrir um parêntese e apresentar alguns antecedentes históricos, políticos e jurídicos que permitirão contextualizar a comunidade e, ao mesmo tempo, compreender nos capítulos que se seguem como é que o ritual vai se articular tanto com a história local quanto com o presente do grupo na busca pela recuperação do território ancestral.

2.3 Terras e território mapuche: uma perspectiva histórica da legislação

Não é meu propósito fazer aqui uma análise aprofundada das diferentes leis e decretos que têm regulado questões relativas à ocupação do território mapuche e anexação ao território nacional, contudo, vale a pena destacar em termos gerais o processo através do qual o território ancestral foi violentamente arrebatado, repassado para propriedade do Estado e outorgado sob diferentes modalidades a colonos estrangeiros, nacionais, militares e, recentemente, às empresas florestais.

Em termos gerais, as diferentes legislações nesta matéria ao longo da história têm se caracterizado por duas coisas: ignorar a forma como os Mapuche vinham se relacionando com o espaço, sua concepção particular do território, as formas de se organizar em torno dele, e por terem sempre privilegiado qualquer interesse antes que o dos próprios Mapuche.

Nosso ponto de partida pode parecer exagerado, mas acredito necessário. Teremos que nos remontar ao período da Independência do Chile da Coroa Espanhola e a conformação da República na primeira década do século XIX.

Depois, e apesar da luta mantida com os espanhóis, os Mapuche conseguiram manter um território independente, o qual foi reconhecido pela Coroa através do Tratado de Quillín, firmado em 1641. Este estabelecia como limite norte do território mapuche o Rio Bío-Bío, e como fronteira sul, o Rio Toltén.

Esse fato originou desconforto, mal-estar e preocupação no Estado chileno, pois contradizia o ideal unificador e estabelecia uma ameaça à estabilidade da nascente República, devido a que,

[...] a continuidade da República do Chile estava territorialmente interrompida, assim como o exercício da soberania do Estado pela existência de territórios mapuche soberanos na região centro-sul. O Chile chegava até o Rio Bío-Bío, daí até o Rio Toltén moravam os Mapuche, e logo, desde Toltén até o extremo sul continuava o Chile. (VIDAL, 2000, p.76. Tradução da autora).

Como Little assinala e reforça nossa idéia, “[...] a existência de outros territórios no Estado-nação representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua soberania” (LITTLE, 2004, p. 258).

Foi também isto que levou os governos da época à elaboração de leis e decretos tendentes a regular a ocupação destas terras. Gostaria de destacar, para os efeitos deste trabalho, quatro momentos que ajudarão a entender o surgimento da legislação indígena atual: 1) o início da regulação da ocupação do território; 2) a *Radicación*, entrega dos

Títulos de Merced e estabelecimentos das *Reducciones*; 3) a colonização do território; e 4) a divisão das comunidades.

O primeiro momento é o resultado da preocupação do Estado pela ocupação “espontânea”¹⁷ das terras mapuche e a falta de controle sobre esta prática. É assim como se dita no ano 1852 uma lei que, através da criação de uma unidade político-administrativa (a nova Província de Arauco), a definição de limites e a nomeação de autoridades, tenta reverter a situação antes referida, quer dizer, regulamentar a ocupação que vinha acontecendo através de compras, transferências, arrendamentos ou simplesmente ocupações das terras mapuche. Esta lei facultou ao Estado intervir e decidir sobre qualquer evento ou ato que tivesse relação com modalidades de apropriação das terras mapuche. Isto não significava que o Estado tivesse a intenção de impedir aquelas práticas, o propósito era, pelo contrário, ter incidência, decisão, tutela, controle e conhecimento do que estava ocorrendo. Apesar de os Mapuche, em teoria, contarem com os mesmos direitos da população chilena, existia por parte das autoridades chilenas uma política extremamente paternalista sobre o que significava resguardar esses direitos. Deste modo, aquela faculdade intervencionista da parte do Estado, mais que contribuir com a proteção das terras indígenas, potencializou que elas ficassem fora do alcance das decisões de seus ocupantes originais, desembocando finalmente na sua perda. 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 delas tivesse um caráter manifestamente abusivo contra eles. (AYLWIN, 1995, p. 12. Tradução da autora).

Apesar de se configurar uma política de “proteção das terras indígenas”, esta foi uma tentativa falida, já que as invasões continuaram, e os conflitos começaram a se avultar e aguçar.

Isto levou o Estado a mudar alguns dos seus mecanismos e ditar a Lei de 1866, que na prática transferiu a propriedade do território mapuche ao Estado, questão que lhe permitiu decidir sobre o destino deste espaço, dando-se, deste modo, início à alienação, colonização e venda do território. Fundaram-se também com esta lei as bases da *radicación* da população indígena que na prática, e devido a situações políticas internas,

¹⁷ Este conceito utilizado pelo advogado José Aylwin reflete muito bem sobre o modo que assumiu no início a ocupação do território mapuche em contraposição com o que se tentaria com as legislações posteriores, que se propunham a organizar, ordenar e legalizar a ocupação.

só tomou corpo com a Lei de *Radicación* de 1883, a qual cria como figura central a *Comisión Radicadora de Indígenas*. Podemos situar aqui o destaque do segundo momento.

Por esta lei, o Estado chileno determinou o estabelecimento da população mapuche em *Reducciones*, parcelas fixas, estritamente delimitadas e em caráter definitivo. Junto com isto, a Lei determinou 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 consignou um limite na quantidade de hectares que poderiam ser reconhecidos aos indígenas, quantidade que, aliás, como veremos mais adiante, é consideravelmente inferior à leiloadada ou entregue para colonização¹⁸.

Segundo o antropólogo Roberto Morales,

[...] entre os anos 1883 e 1929 o Estado chileno fez pouco mais de três mil *Títulos de Merced* aos 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).

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 (consignado como “chefe” no documento) que as solicitava.

Procurei na Direção de Arquivos Gerais de Assuntos Indígenas da cidade de Temuco as fontes documentais referentes a meu contexto de trabalho – Tranaman . Elas mostraram que, entre os anos 1898 e 1911, Margarita Maica e Juan LLabo, Juan Puen, 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. No quadro que segue, pode-se observar alguns dados significativos contidos no *Título de Merced*.

¹⁸ Segundo Vidal (1999), o Estado assinou para os Mapuche um terreno não superior a quatro hectares por indivíduo.

Tabela 3: Resumo de dados relevantes registrados nos documentos de
Títulos de Merced

| Nome do solicitante | N° da chacara | Data da solicitação | Data do outorgamento | N° de pessoas que diz representar | Nome das testemunhas | N° de hectares |
|------------------------------------|----------------------|--|-------------------------------|--|--|-----------------------|
| Juan Puen | 493 | 4 de março de 1897 | 1 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 Guiñez e Benjamín Rubilar Lorenzo Coliman e Lorenzo Catrío | 167 |
| Andrés Mulato | 493a | 4 de março de 1897 | 29 de agosto de 1898 | 40 | Esteban Guiñez e Benjamín Rubilar | 158 |
| Andrés Millapi | 489a | 7 de julho de 1911 | 1° de dezembro de 1911 | 6 | José Micheo José Manuel LLao | 60 |

Pode-se apreciar, por exemplo, no *Título de Merced* entregue a Juan Puen, um dos quatro que conformam atualmente Tranaman, que ele se apresentou ante a *Comisión* em 4 de março de 1897 solicitando *Título* para ele e mais 34 pessoas.

Documento 1: Solicitud *Título de Merced* do cacique Juan Puen

46.

En *Tranamán*, a *cuatro de Marzo*
del año mil ochocientos noventa y *diez*, ante la Comisión de Títulos de
Merced a Indígenas, se presentó el indígena *Juan Puen*
----- 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 *Tranamán*, del de-
partamento de *S. J. al.* ----- A fin de acreditar la posesión
legal y lo demás necesario para la ratificación, presentó por testigos a don
José del C. Gallego y a don *Benjamín*
Bubilar; los que, juramentados en forma e interrogados separadamente,
expusieron: que conocen al solo *trute* y demás miembros de su *familia*
en posesión del terreno que se les ha deslindado, el primero desde *hace de él*
..... años y el segundo *hace* a la presente fecha.

Leída que les fué su declaración, se ratificaron en ella, dijeron ser mayores
de edad y no tocarles las penas de la ley. *firmó el que suscribe,*
para constancia, de *que don*
fi

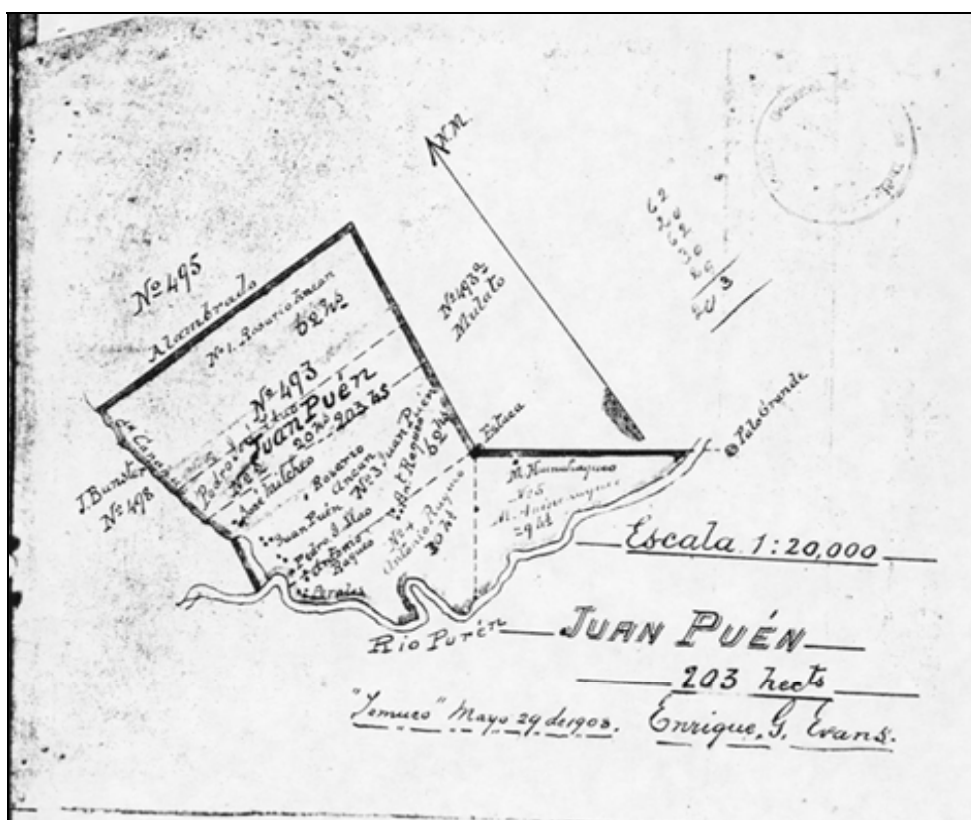
Benjamín Bubilar
J. B. Blanche

Secretario

Em 1º de março de 1898, se lhe concede o *Título de Merced* nº 493 de 133 hectares de terreno. Os limites da chácara são os seguintes:

Norte una recta de mil veinte metros que la dividen de la N° 495; oriente una recta de mil cien metros que la separa de la 493ª; norte - oriente una recta de mil treinta metros que la divide de la misma; sur i suroeste el rio Puren y enseguida el estero Carahue; i poniente una recta de seicientos sesenta metros que la divide de la N° 498.

Mapa 6: Limites da *reducción* Juan Puen



Fonte: Direção de Arquivos Gerais de Assuntos Indígenas

O documento dá conta também dos nomes e das relações de parentesco básicas que o conhecimento das autoridades chilenas podia reconhecer.

Comue, 1° de Marzo del 898.

En Tranamán, a cuatro de Marzo de mil ochocientos noventa y siete, ante la Comisión de Títulos de Merced a Indígenas, se presentó el indígena Juan Puen, pidiendo para sí y treinta y 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 con el testimonio de Jaci del t. Gallego y Benjamín Eubilar. —

La operación de declinadas se efectuó en citación del señor Protector de Indígenas y con asistencia de los colindantes. —

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

Jefe: Juan Puen, casado con Carmen Anco, hijos, Juan Antonio y Juanu. —

Caballero Trino. —

Gasario Anca, casado con Encarnación Huaiquiches, hijos, Domingo; cuñada, Juana, colteras. —

Jaci Minchis, casado con Lorenza Quideque, hijos, Eoca y Gasita Lorenza. —

Prima, Anita Millahual, viuda, hijos, Anita Nampil. —

Antonio Eragio, casado con Anita Millahual. —

Juan, hijos, Lorenzo, Pedro i Bautista.
Crimo, José María, casado con Antonia Llan-
quiles. Entenada, María Toledo. —
Pedro José Llav, casado con Juana Mulato,
hijos, Edmundo i Lorenzo. —
Manuel Guaiquichos, casado con Luisa M^{ra}
Mepi, hijos, Juan Bautista i Francisco. —
Eosa Huechucui, viuda, hijos, Francisco Buen,
Pedro, Juan de Dios Lindo i Emilio Buen.

Considerando:

- 1.º — Que con la informacion rendida 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 ^{regular} regular;
- 4.º — Que, dado el numero de individuos que componen esta familia, no han podido ocupar efectivamente sino la extension de terreno que por esta resolucion se les concede.

Teniendo presente los articulos 6.º i 7.º de la lei de 11 de Diciembre de 1866, la Comision hace merced, a nombre de la Republica, a los indigenas mencionados de la finca N.º 1193 del 1336, ciento treinta i tres hectareas de terreno, cuyos limites son los siguientes: Norte,

uma recta de mil veinte metros que la divide de la N^o 95. Oriente, una recta de mil cien metros que la separa de la N^o 93^a; Norle-Oriente, una recta de mil treinta metros que la divide de la misma; Sur y Suroeste, el rio Euren i en seguida el estero Carahue; i Poniente, una recta de seiscientos sesenta metros que la divide de la N^o 98. —

Quisiese esta sentencia en conocimiento del señor Protector de Indígenas i dese cuenta al señor Inspector General, depúndase la copia como pendiente en el libro de actas. —

Resolución General
Presidente

Orishon Cornely J. Amposta
sej. inf.

B. B. Blanche

Secretario

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

J. Danson

B. B. Blanche

Secretario

Certifico: que con esta

As conseqüências da radicação foram muito bem destacadas pelo antropólogo Aldo Vidal: “[...] o efeito imediato para os Mapuche foi perda definitiva da sua independência e soberania, sua incorporação forçada ao país, ao Estado e à jurisdição nacional e a perda de todo seu território e terras para as mãos de um Estado que era sentido como um invasor”¹⁹ (VIDAL, 1999, p. 74). No que diz respeito a 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 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 pautado 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” (Ibid). A *Radicación* e a conseqüente perda das terras impactaram também o sistema de distribuição de novas terras para os membros do patrigrupos, 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 estes se sobrepuseram aos limites e domínios territoriais prévios e, por conseguinte, às pertenças aos grupos patrilineares, “[...] tornando vulneráveis os limites sociais tradicionais e segmentando-os social e espacialmente” (VIDAL, 1999, p. 75).

O terceiro momento, pode-se entender como uma conseqüência dos dois anteriores. De fato, lembremos que o Estado tem a propriedade da terra, e por outro lado, é objeto de pressões por parte de particulares não indígenas para se assentarem sob qualquer modalidade neste território. Inaugura-se, assim, a política de colonização das agora ex-terras indígenas, privilegiando num primeiro momento estrangeiros vindos da Europa e dos Estados Unidos. Segundo algumas estimativas, teriam chegado, entre 1883 e 1890, mil quinhentos trinta e uma famílias com um total de sete mil, cento e vinte pessoas (AYLWIN, 1995, p. 47). A única obrigação que estes tinham era de se estabelecer na chácara designada pelo Estado, cultivá-la e permanecer nela por um período de seis anos, após o qual se lhes entregaria um título definitivo da propriedade. Além disso, gozavam de uma série de garantias que facilitariam sua instalação no território, entre estas temos a passagem para vir até o Chile, o dinheiro até a chácara ser

¹⁹ José Aylwin afirma que só foram reconhecidos 500 mil dos 9.500.000 hectares que correspondiam à superfície total do território onde se desenvolveu o processo de colonização promovido pelo Estado chileno.

entregue, materiais de construção, animais, uma pensão mensal para o primeiro ano de estadia e assistência médica por dois anos. Estes auxílios eram entregues ao colono em qualidade de adiantamentos que, posteriormente, eles deveriam reembolsar em condições muito favoráveis. (Ibid). Só para se ter uma idéia, Vidal indica que foram entregues aos colonos estrangeiros uma média de 500 hectares por família (700, segundo José Aylwin).

A situação de privilégio para a colonização estrangeira gerou discórdias entre os chilenos e obrigou o Estado a ter que ditar uma lei para torná-los partícipes deste processo, proporcionando-lhes uma média de “[...] oitenta hectares por cada pai de família e quarenta a mais para cada filho homem maior de dezesseis anos” (AYLWIN, 1995, p. 52).

Uma situação posterior - o quarto momento - é aquela que se iniciou em 1927 e se estendeu, de acordo com o Vidal, até 1970 (1999, p. 79). Durante esse período, “[...] as legislações divisórias são praticamente as únicas que governos e Estados implementam para populações indígenas”. Esta ênfase teve sua máxima expressão durante a ditadura, com a promulgação em 1979 dos Decretos-Leis nº 2.568 e nº 27.750, nos quais se estabelece a possibilidade de que, com a petição de um membro do grupo, a propriedade possa ser dividida (COLICOY, 2002, p. 4. Tradução da autora). Esta legislação foi assinalada como etnocídio por decreto, pois “[...] estabeleceu que, uma vez divididas as terras das *Reducciones*, já não se considerariam indígenas nem como tais seus ocupantes” (VIDAL, 1999, p. 85).

Tranamán não esteve alheia a todo este processo, sendo afetada pelas relações que se configuraram com os novos ocupantes de seu território e pelas conseqüências do cumprimento e da aplicação das leis.

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 Puen. 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 a frente os abusos não se detiveram. Em 1928, o mesmo sujeito usurpou o resto da terra da *Reducción* Juan Puen 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 dos membros das reservas indígenas mencionadas 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, 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 a Mapuche assentados na zona.

Durante os anos 1967-68, em pleno período da Reforma Agrária do governo de Eduardo Frei Ruiz Tagle, se constituiu o Assentamento A Esperanza, 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 a comunidade. No entanto, devido ao processo de contra-reforma agrária no período da ditadura, a comunidade foi novamente despojada destes terrenos, e a fazenda, devolvida para Pedro Duart.

É bom lembrar que foi nesta época 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).

Depois da morte de Pedro Duart, que não contava com herdeiros diretos, suas terras passaram para Ema Reyes, filha de uma mulher que trabalhou durante anos para este senhor. Estas terras são as que correspondem à atual fazenda Las Vegas. 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 às que correspondiam ao conjunto desta área comunal, que atingia um total de 518 hectares²⁰” (ORTIZ, 2004, p.134. Tradução da autora).

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.

Em síntese pode-se afirmar que, assim como assinala Morales,

[...] a política do Estado chileno tem pretendido institucionalizar a relação dos povos indígenas através dos corpos jurídicos. Em diferentes períodos define leis contraditórias, umas objetivando a proteção das terras indígenas e outras promovendo ou facilitando a inserção dessas sob o regime da propriedade individual ou privada. (MORALES, 2000, p. 24).

2.4 A legislação indígena atual o Fundo de Terras e Águas Indígenas e os vínculos de Tranaman com estes dois

Foi neste cenário que emergiu a promulgação da atual Lei Indígena n° 19.253. Suas bases 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 – levantaram 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 Estado”. (AYLWIN, 2002, p. 8). É bom lembrar que esta proposta foi acolhida pelo democrata cristão Patricio Aylwin, candidato presidencial da época e logo presidente eleito durante o período 1990-1994. Em resposta ao compromisso firmado, criou em 1990 a Comissão Especial de Povos Indígenas – CEPI – cujo compromisso seria 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 encomendado à CEPI a elaboração de uma proposta de Lei Indígena, que foi finalmente aprovada em outubro de 1993 (Lei Indígena n° 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

²⁰ Os 518 hectares correspondem ao total entregue nos quatro *Títulos de Merced* entre 1897 e 1911.

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).

Em matéria de terras indígenas, a Lei tenta pôr fim ao processo divisório das “comunidades *reduccionales* mapuche” iniciada a partir da década de 1920, com graves conseqüências – despojo, migração, pobreza – para quem as integrava. Pretende, além disso, possibilitar o reconhecimento dos direitos que os indígenas têm sobre as terras que historicamente têm ocupado e possuem, assim como estabelecer sua proteção, impedindo que estas sejam alienadas e repassadas a não indígenas como havia acontecido no passado. Finalmente, abre possibilidades para ampliação das terras, para garantir a subsistência cultural e material das comunidades, expandindo as modalidades de mercado (aquisição de prédios via subsídio ou em caso de conflito) e repasse de terras fiscais para estes efeitos. (AYLWIN, 2002, p. 9).

De fato, a Lei cria a ferramenta jurídica do Fundo para Terras e Águas Indígenas, – FTAI – administrado pela Conadi, cujos objetivos se definem da seguinte maneira:

a - Outorgar subsídios para aquisição de terras por pessoas, comunidades indígenas ou parte destas, quando as superfícies das terras da respectiva comunidade forem insuficientes, com aprovação da Corporação.

b - Financiar mecanismos que permitam solucionar os problemas de terras, em especial, com motivo do cumprimento das resoluções ou transações judiciais ou extrajudiciais relativas a terras indígenas, em que existam soluções sobre terras indígenas ou transferidas aos indígenas, provenientes dos *Títulos de Merced* ou reconhecidos por Títulos de Comissários ou outras cessões ou designações feitas pelo Estado a favor dos indígenas.

c - Financiar a constituição, regularização ou compra dos direitos de águas ou financiar obras destinadas a obter este recurso. (LEY INDIGENA N° 19.253, 1993, p. 7-8. Tradução da autora).

Em 1999, depois de sete anos de vigência da legislação, criou-se a Política de Terras da Conadi, documento que surgiu como uma resposta aos diversos e complexos problemas que começaram a se sentir após um primeiro período em que foi posto em prática o mecanismo de ampliação das terras indígenas. Este é basicamente uma ferramenta de regulação de uma série de aspectos que a legislação não previu inicialmente, deixando em evidência “[...] as múltiplas deficiências que teve a

implementação do Programa de Terras e Águas da Conadi, que foram produto da baixa capacidade técnica e experiência diretiva inicial da Conadi”. (Conadi. **Política de Tierras**, 1999, p. 9. Tradução da autora). Os problemas identificados e apresentados no documento de política estão focados principalmente na questão econômica ou na disponibilidade de recursos²¹, deixando escasso espaço para a exposição dos problemas de fundo que poderíamos resumir na idéia de que a Lei, e em particular o Fundo de Terras, foi pensada para uma realidade mapuche que já não existe mais, ou seja, foi construída sobre a base de uma imagem dos Mapuche que não se corresponde com a realidade das comunidades no dia-a-dia.

Constatei isto bem no começo da aplicação de muitos destes mecanismos. Um exemplo desta inexatidão foi registrado no meu Trabalho de Conclusão do Curso de Antropologia, em 1997, quando a comunidade Nicolas Ailío, “beneficiada” com um subsídio do Fundo de Terras, se deslocou da sua comunidade original, separou metade de seus parentes e foi morar num território diferente do ponto de vista sociocultural, geográfico e climático. O processo vivenciado por aquelas famílias foi muito duro, pois, além de terem que recriar um sistema de vida num novo espaço, tiveram que se deparar com os erros da aplicação do instrumento legislativo. Para mencionar alguns, não estava regulamentado o que aconteceria com as terras deixadas pelas famílias na comunidade original, situação que começou a gerar conflitos com as famílias que ficaram na comunidade, exigindo os direitos sobre aqueles terrenos. Outro dos erros de aplicação identificados foi que, passado um tempo, descobriram que a quantidade de terras que estavam designadas na escritura da nova fazenda eram inferiores às que realmente estavam ocupando, evidenciando-se desta maneira uma irregularidade na compra da fazenda por parte da Conadi. No entanto, talvez o problema mais sério tenha a ver com a impossibilidade de as próprias famílias decidirem sobre a forma de propriedade da terra, ficando esta responsabilidade nas mãos da Corporação, que estipulou uma modalidade de “posse comum” em um grupo nos quais estes princípios já não faziam parte de seu repertório cultural. Essa situação gerou diversos conflitos interfamiliares e o fato de algumas famílias desistirem e voltarem para a comunidade original colocando em risco o projeto de vida da “nova comunidade Nicolas Ailío” (BUSTOS, 2000).

Não obstante as falhas que apontamos, uma quantidade de pessoas, famílias, comunidades e organizações mapuche têm feito uso desta ferramenta e conseguido

²¹ Cinco dos oito problemas apontados no documento se vinculam de uma ou outra forma com a falta de orçamento para a compra de terras.

ampliar ou recuperar as suas terras. A seguinte tabela representa uma síntese quantitativa do funcionamento do Fundo de Terras no período 1994-2000:

Tabela 4: Terras incorporadas ao patrimônio indígena

| Modalidade | N° de hectares | N° de famílias |
|--|-----------------------|-----------------------|
| Subsídio para compra de terras | 7.376 | 670 |
| Compra de prédios em conflito | 31.974 | 2.947 |
| Transferência de prédios fiscais ²² | 91.213 | 1.732 |
| Total | 130.554 | 5.349 |

Fonte: Informe de síntesis Fondo de Tierras y Aguas Indígenas. Ministerio de Planificación y Cooperación – Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Em termos de orçamento, o Fundo de Terras, desde o início concentrou a maior parte dos recursos destinados à Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena. Estima-se que 75% dos recursos eram para o Fundo de Terras e Águas Indígenas, e uma quantidade importante do dinheiro se destinava para a compra de terras.

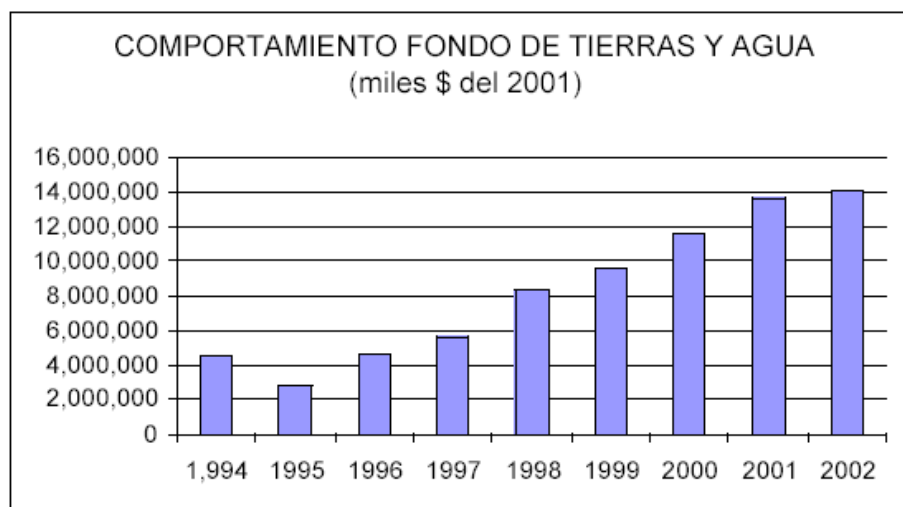
Em 1995, este Fundo teve um orçamento de dois mil e cem milhões de pesos [8.943.900 reais aprox.], dos quais destinou mil oitocentos e dezoito milhões [7.742.862 reais aprox.] para a compra de terras. Em 2002, a verba do Fundo foi de quatorze mil, cento e seis milhões de pesos [60.077.454 reais aprox.], dos quais onze mil cento e cinquenta e cinco milhões [47.509.145 reais aprox.] foram para a compra de terras. (COLICOY, 2002, p. 6).

Mesmo o orçamento para a compra de terras tendo aumentado, como mostra a tabela, continuou sendo insuficiente se considerarmos a promessa feita pelo atual Presidente da República, Ricardo Lagos, que assinalou, que durante seu mandato, 2000-2006, o governo deveria ter adquirido 150.000 hectares para satisfazer as necessidades de terra dos indígenas. (AYLWIN, 2002, p. 13).

²² Esta modalidade faz parte de um convênio entre a Conadi e o Ministério de Bens Nacionais, no qual este último transfere terras fiscais à Conadi e ela posteriormente as transfere aos indígenas.

Tabela 5: Comportamento do Fundo de Terras e Águas por ano e montantes

Comportamiento del Fondo de Tierras y Aguas, según Año y Montos



Fonte: GOBIERNO DE CHILE. Informe Nacional. Primera Reunión Intergubernamental. Institucionalidad y políticas públicas en América Latina y el Caribe orientada a los Pueblos Indígenas.

Passaram-se quase dois anos desde a promulgação da Lei, até Tranaman se constituir legalmente como comunidade indígena, se unindo nos quatro *Títulos de Merced* outorgados pelo Estado chileno durante o período 1898–1911, dando origem à comunidade indígena *Woñotuy Tañi Mau Lonko Llao Tranaman*. Sua conformação é muito interessante no sentido de representar uma exceção em relação ao modo como têm se constituído organizativamente as comunidades mapuche da zona sul depois da promulgação da Lei Indígena de nº 19.253 de 1993. Este grupo tem atuado na prática, ao invés do comportamento da maioria das comunidades indígenas, privilegiando a união em vez da divisão. A tendência que tenho observado e acompanhado na IX Região da Araucanía tem a ver, por um lado, com as conseqüências geradas pela aplicação da legislação vigente em matéria de terras e, por outro lado, deriva também da interpretação que as pessoas fazem dela, situação que geralmente termina com a fragmentação dos coletivos. Não é estranho encontrar, por exemplo, comunidades indígenas Ilha Catrileo I, Ilha Catrileo II, Ilha Catrileo III e até pode haver uma IV, originalmente vinculadas à idéia de comunidade cosmológica ou *lof*, no entanto, hoje atuantes como grupos – comunidades legais – independentes e reconhecidos pela legislação como tais. A motivação destas fragmentações, na maioria dos casos, responde à procura por alguns “benefícios” do Estado que, às vezes, geram desentendimentos internos. Foi o que aconteceu com a comunidade indígena Nicolas Ailfo, grupo com o

qual trabalhei durante o desenvolvimento do TCC. Sua tentativa de resolução do problema de escassez de terras através do Fundo de Terras e Águas significou a separação da metade dos seus parentes, dando origem desta forma a duas comunidades indígenas, Nicolas Ailío e Nicolas Ailío Huellanto Alto.

Neste sentido, o caso da comunidade indígena *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman* é o resultado de uma ação planejada e refletida das suas lideranças para unir os quatro *Títulos de Merced* e voltar a se constituir como uma unidade territorial, num intento por reconstituir e formalizar sua forma de organização anterior à política da *Radicación* de 1883. Embora, na prática, eles nunca tenham perdido completamente suas formas de relacionamento, o que pode ser constatado ao observar, por exemplo, a organização e a participação na prática ritual do *ngillatun*, eles tinham certeza de que só conseguiriam alguns de seus projetos utilizando estratégias de maior força.

Uma das motivações centrais que levou à comunidade a fazer uso da Lei e recorrer a alguns de seus mecanismos foi a reivindicação territorial e a luta pela recuperação, pelo menos, das terras que lhes foram usurpadas depois do período da *Radicación*. A demanda original pela restituição das terras ancestrais da comunidade feita por Tranaman para o Estado e a Conadi foi formalizada em 1995. Naquela oportunidade, os dirigentes da comunidade indígena da época, mais algumas pessoas destacadas e reconhecidas por seu conhecimento aprofundado da cultura, reconstruíram a sua própria história apontando os eventos que os levaram até as condições atuais de encurralamento territorial. Tive acesso à leitura daquele documento, aliás, foi um dos primeiros antecedentes que consegui no início do trabalho de campo, baseada nele dou conta agora dessa etapa da vida das pessoas de Tranaman. A reivindicação incluía três fazendas, *Nilhue*, de 173 hectares, *Rapahue*, de 356, e Las Vegas, de 567 hectares.

Em janeiro de 2005, quando iniciei a pesquisa, uma parte da demanda da comunidade tinha sido aceita pela Conadi. Tratava-se dos 356 hectares da fazenda *Rapahue*, que faz limite com as terras do *Título de Merced* Margarita Maica, com a estrada Purén-Los Sauces e com a Fazenda *Nilhue*, que já tinha sido recuperada pela comunidade no ano 2000.

Rapahue, hoje também de propriedade de *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman*²³, é um fazenda florestal que até maio pertencia à Florestal Millalemu. São 356 hectares de pinus (*Pinus radiata*) de diferentes idades. Segundo dados

²³ A recuperação deste fundo se concretizou enquanto me encontrava desenvolvendo pesquisa de campo em 16 de maio de 2005.

aproximados, desses 356 hectares, 8 ha. têm pinus com 25 anos, 40 ha com 16 anos, e 236 ha têm pinus com 11 anos.

Passou um tempo considerável para eu conseguir entender por que o repasse não se concretizava, se a Conadi já tinha selecionado Tranaman, os recursos estavam disponíveis e a comunidade tinha clareza das terras que iriam ser compradas.

O problema era na verdade bastante complexo e precisaria de umas quantas conversas para fazer as diferentes narrativas se encaixarem e obter um panorama global da problemática. A empresa florestal estava colocando uma condição para a venda, a Conadi por sua vez tentando resolver aquela condição do ponto de vista jurídico, e a comunidade se adiantando e se colocando em todos os cenários futuros. A empresa Millalemu não estava disposta a deixar os 236 hectares com pinus de 11 anos, quer dizer, eles estavam dispostos a vender a terra, porém, sem os pinus. Sua proposta era continuar sendo proprietária destes para explorá-los num prazo estimativo de dez anos. Esse era o ponto da demora. Não havia acordo entre as partes envolvidas. A empresa queria vender a terra, mas não a plantação, propondo fazer um acordo de arrendamento com a comunidade. A condição destes últimos era controlar aquele espaço, fazendo os trabalhos necessários até a exploração do recurso, momento no qual a florestal colheria a madeira e iria embora.

Tudo isto me levaria mais tarde a entender as motivações centrais do *ngillatun* de 2005. Ele estava sendo ligado pelas pessoas com o fato de a comunidade concretizar a recuperação da Fazenda *Rapahue*. Mas o que o *ngillatun* teria a ver com a compra daquela fazenda? Foi a pergunta que começou a me orientar dentre a multiplicidade de definições que tinha lido e ouvido sobre *ngillatun* e que espero desenvolver nos capítulos seguintes.

Antes, vou me referir às questões metodológicas, trabalho e relações no campo, e como estas levantaram problemáticas de discussão antropológicas.

Capitulo II
A emergência de novas relações em campo.
Algumas problemáticas para o debate antropológico.

3. Capítulo II

A emergência de novas relações em campo.

Algumas problemáticas para o debate antropológico

Pretendo apresentar neste capítulo a sistematização do que foi meu trabalho de campo, tomando cuidado de não cair naquelas descrições extremamente pessoais de experiências e vivências dos pesquisadores em seus contextos particulares de estudo. Assim, esta exposição de idéias deve se entender menos como um simples relato autobiográfico, e mais como uma tentativa de trazer para uma discussão e reflexão de caráter metodológico o exercício da construção do conhecimento a partir de nossa inserção e relacionamentos em campo.

Trata-se de fazer um exercício analítico de estranhamento para a compreensão dos debates sustentados hoje pelos sujeitos com os quais interagimos, dialogamos e discutimos no campo, e desta forma mostrar até que ponto as reflexões construídas conjuntamente lá permitiriam levantar e propor temáticas contingentes e cruciais para um debate abrangente no campo da Antropologia. Acredito que, desta forma, contribuiríamos para efetivamente conseguir fazer o trânsito, indo desde uma reflexão sobre o papel do investigador, seu envolvimento e as conseqüências disto na pesquisa até um debate propriamente metodológico (CARDOSO, 1997, p. 95). O ponto é o que o trabalho de campo pode nos proporcionar na tarefa investigativa que não pode nos brindar nenhuma outra forma de “acesso à informação”.

Gostaria de destacar, em primeiro lugar, como é que cheguei a definir meu trabalho com os Mapuche. Meu relacionamento com este povo começou na época da graduação, em 1992. A Escola de Antropologia na qual 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. Mas o fato de constatar a grande quantidade de pesquisadores do tema mapuche nesse momento e o ainda maior número de livros, artigos, publicações sobre eles fizeram com que, em um primeiro momento, eu rejeitasse a idéia de me conduzir por aqueles caminhos. O que de novo poderia estar entregando? Qual seria a minha contribuição neste campo? Contudo, houve algumas situações e pessoas que logo me levariam inevitavelmente para o envolvimento em pesquisas e trabalhos com este grupo. Agora, posso refletir que as motivações eram inicialmente de caráter social. Num sentido, me movimentou a constatação das situações de injustiça e discriminação que afetava pessoas, famílias e comunidades mapuche que fazia serem sempre, sob diversas fórmulas, ignoradas e desatendidas em

suas mais variadas propostas, idéias, demandas e reivindicações. Junto com isto, e enquanto minha formação avançava, comecei a me familiarizar com uma noção de Antropologia que procurava “[...] se transformar num fator de critério de ação e referente cultural dos distintos atores no marco de situações complexas e contingentes” (DURAN, 2000, p. 2). Quer dizer, o conhecimento antropológico comprometido e responsável de seu atuar em sociedade. Outro fator que marcou meu relacionamento com a temática indígena foi 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, conseguindo me passar inquietações da ordem empírica, teórica, metodológica e epistemológica a serem aprofundadas. Eles colaboraram desde o começo na desconstrução da imagem dos Mapuche como uma população extinta, parte do passado da qual só restavam evidências materiais.

Logo depois de iniciadas as disciplinas, começaram a se evidenciar as tendências daquela Escola, uma das cinco que oferecem o Curso de Antropologia na graduação no Chile. Primeira fase, e já estávamos indo à nossa primeira experiência de campo como iniciantes. Com um roteiro de observação, fomos encaminhados até a Feira Pinto de Temuco, espaço muito interessante e complexo do ponto de vista etnográfico, centro de encontros e desencontros das relações entre Mapuche e chilenos, mas que naquele momento só revelava para mim um lugar de venda de uma grande variedade de produtos agrícolas. Nas diferentes disciplinas, éramos também direcionados para a construção de nosso próprio campo de observação e pesquisa como uma forma de nos prepararmos para o trabalho de conclusão de curso.

Foi desta forma que fui definindo para minha monografia trabalhar com uma comunidade mapuche, planejando um campo que contemplava estadia no espaço de vida deles. Naquele tempo – 1997 –, me deparei com problemas tais como a aplicação da Legislação Indígena e mudança social, ocasião na qual refleti sobre este conceito, assim como também discuti adaptação, aculturação e a noção de “perda da cultura”, olhando sempre para os impactos que tinham acontecido com as populações mapuche como consequência do contato com a sociedade chilena.

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.

Ao sair de lá e vir para o Brasil, já tinha a idéia de dar continuidade a meu trabalho e fazer pesquisa entre os Mapuche. O tema inicial focalizava-se numa tentativa de analisar os impactos das Políticas Públicas em Saúde e Meio Ambiente nas comunidades mapuche do sul do Chile, tendo também a intenção de que esta reflexão e o conhecimento dela derivado poderiam de alguma forma contribuir para repensar os Programas vindos do Estado.

Faço todo este preâmbulo não no sentido de uma apresentação pessoal narcisista ao estilo dos pós-modernos. Não se trata de apresentar o caminho pessoal percorrido como um fato em si mesmo, trata-se antes de todo de colocar e enfatizar a idéia de que o “campo da pesquisa” não é uma coisa que se define de um dia para outro, ele passa por diversas escolhas, às vezes inconscientes, e tem a ver com nossa própria história tanto pessoal como acadêmica. O campo é construído por nossas interações como pesquisadores, por nossas relações sociais, por nossas opções e interesses.

Esta é uma das trajetórias que a construção do campo pode seguir. Acredito que pensar nestes percursos pode resultar esclarecedor e pode ajudar a estarmos cientes dos nossos posicionamentos teóricos, do estilo de Antropologia ao qual aderimos, e a ter clareza do lugar de onde nós paramos e olhamos para apreender e compreender o modo como as pessoas e seus coletivos vivem suas vidas.

Foi tudo aquilo o que 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 ali quando lembrei de Basilio Mulato e do *lof* Tranaman. O fato de ter sido convidada por ele em janeiro de 2004 ao *ngillatun* da sua comunidade foi decisivo, assim como foram também as leituras sobre Antropologia Simbólica, através das quais consegui fazer um cruzamento entre etnografia e teoria, e desta forma meu olhar mudou, e minhas preocupações iniciais se transformaram, me motivando para trabalhar e definir como foco central da pesquisa o ritual. Durante 2004, havia tido a oportunidade também de acompanhar à comunidade em uma experiência de fortalecimento do sistema de saúde mapuche baseada num projeto que contemplava, por um lado, a recuperação de espaços naturais – *menoko* –, repovoando com plantas medicinais e árvores nativas e, por outro,

a colocação em prática de capacitações sobre saúde mapuche ministradas pelos seus próprios especialistas, neste caso pessoas da comunidade. Todos estes eventos permitiram constatar a presença de um nível de organização importante, com dirigentes preocupados por temas que também me preocupavam – saúde e meio ambiente – muito ativos e reflexivos, e, por outro lado, reparei que se tratava de uma comunidade onde se mantinham muitas das práticas tidas como tradicionais, onde o *mapudungun* era falado em determinadas ocasiões, os rituais como o *ngillatun* continuavam se desenvolvendo, e onde a procura por especialistas do sistema de saúde próprio – as *machi*, *ngutamchefe* – constituía uma constante.

Sendo parte de uma formação onde a tradição e o valor outorgado ao trabalho de campo eram fundamentais, e tendo tido a minha própria experiência ao concluir a graduação, me programei para dedicar parte importante de 2005 à pesquisa de campo. Com isto, pretendo realçar que nunca duvidei de planejar um período de permanência mais ou menos prolongado na comunidade. As reflexões mantidas nas aulas de Método no Mestrado tinham-se encaminhado para a defesa do trabalho de campo como condição do trabalho do antropólogo, ainda que relativizando em determinados aspectos. Postulava naquelas discussões que o trabalho de campo, além de ser uma técnica de coleta de informação ou uma fonte mais de informação, constitui o momento de encontro com a humanidade, o lugar onde o “objeto” aparece claramente como “sujeito”, onde o pesquisador começa a interagir com um sujeito que fala, que comunica, onde as possibilidades de manter controle de uma determinada situação se tornam mais difíceis. Trata-se do momento em que estamos cara a cara com o sujeito, e é precisamente essa característica que outorga a especificidade ao trabalho de campo e ao antropólogo.

Entretanto, mesmo fazendo uma defesa pelo trabalho de campo no sentido de ele nos proporcionar aquela experiência única e distintiva, tenho consciência de que essa particularidade não necessariamente se reflete no desenvolvimento das pesquisas, no que elas podem dizer sobre a realidade estudada, nas suas contribuições ao conhecimento da sociedade em geral ou de algum grupo em particular. Quer dizer, o encontro com o sujeito, interagir com ele, não é garantia de uma boa pesquisa ou de uma pesquisa que permita compreender as problemáticas que afetam os grupos a que nos propomos pesquisar. Em outras palavras, o trabalho de campo por si mesmo não gera espontaneamente as tão procuradas certezas no trabalho do antropólogo, um pesquisador capaz de uma boa interação com as minorias ou grupos populares não o se

torna portador da sua verdade (CARDOSO, 1997, p. 95). Precisa-se mais de uma coisa, tornar essa experiência campo de reflexão teórica e metodológica.

Nos últimos tempos, observa-se um número cada vez maior de artigos e livros expondo sobre a experiência do antropólogo em campo centrados basicamente na visão de quem foi, ficou, compartilhou e voltou. Segundo Llobera, a etnografia como experiência humana, como o encontro entre o etnógrafo e a comunidade de estudo, tem dado lugar a monografias de grande interesse humano como **Tuhami: Portrait of a Moroccan** (1980) de Vicent Crapanzano, **Reflections of a Moroccan** (1977) de Paul Rabinow, e **Moroccan Dialogues** (1982) de Kevin Dwyer. O que interessa aos autores neste caso, nos diz Llobera, não é contribuir para o progresso da Antropologia nem sequer para o estudo de uma comunidade mais ou menos primitiva, mas para o impacto da interação humana que tem lugar no trabalho de campo entre o etnógrafo e o nativo como seres humanos (LLOBERA, 1990, p. 39. Tradução da autora). Tentarei mostrar que o trabalho de campo, definido como o encontro com o Outro, pode iluminar em muitos aspectos e complementar a compreensão da interação humana (que já em si mesma me parece meritória), enriquecendo o conhecimento antropológico.

Junto a isto, e por diversos motivos que não vale a pena discutir aqui, assistimos a uma diminuição no tempo real outorgado ao trabalho de campo. Soma-se também, nesta série de constatações, uma outra que tem a ver com uma queda nas discussões sobre o trabalho de campo no contexto dos debates sobre metodologia. O trabalho de campo se faz, às vezes até é exigido, entretanto, não se questiona a idéia de por que fazer trabalho de campo, o que ele contribui para o conhecimento antropológico em relação a outras formas metodológicas de aproximação da realidade, ou refletir sobre qual o processo que este segue até desvendar problemáticas de pesquisa. Verifica-se neste sentido um descompasso entre o trabalho de campo e a discussão sobre a natureza do conhecimento científico, e o papel da subjetividade como instrumento do conhecimento, etc. (CARDOSO, 1997, p. 99).

O que fazer perante este panorama?

Cruzada por todas estas tradições, formações e reflexões, voltei para o Chile e entrei em contato com Basilio Mulato, quem, na época, até antes de eu vir fazer Mestrado, era o presidente da Comunidade *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman*, mas no percurso de 2004 tinha formalmente deixado aquele cargo e assumido um

trabalho como Facilitador Intercultural²⁴ no consultório Los Sauces localizado num município próximo de seu lugar de residência. Eu já tinha lhe manifestado meu interesse de querer trabalhar na sua comunidade. Por sua vez, ele tinha comentado minhas intenções com os novos dirigentes, e eles a princípio concordavam e aprovavam a idéia.

Nosso primeiro encontro, no início de 2005, marcaria a forma em que começaríamos daí para frente a interagir. É precisamente sobre este relacionamento que eu quero refletir.

A investigação antropológica que privilegia o trabalho de campo tem que se deparar com a interação entre homens, mulheres, crianças e velhos, que em algum momento dessa interação se “transformam” aos olhos do antropólogo, adquirindo novos sentidos para nós, seja de pessoas que nos informam, seja das que colaboram ou nos orientam. Mas o que é que provoca esta transformação? Como é que este processo acontece? O que faz com que em um determinado momento identifiquemos uma pessoa como informante, colaborador e/ou orientador, ou seja, o que torna o orientador um orientador, ou o que torna o informante um informante?

Em primeiro lugar, e sob uma visão bastante ingênua, se pode dizer que é o antropólogo quem define seus informantes em relação aos propósitos do conhecimento que sua pesquisa persegue, isto é, o informante se constitui como tal na medida em que proporciona informação relevante aos fins da pesquisa.

O primeiro encontro do antropólogo com o campo resulta com freqüência numa experiência difícil, fora do comum, às vezes difusa e ambígua. As coisas se apresentam em uma desordem que, em princípio, não se consegue decifrar. As pessoas são estranhas, portanto, a idéia de ter que encontrar “um informante” parece, neste primeiro momento, quase impossível, impensável. Recordemos os sentimentos de um clássico da Antropologia em uma de suas primeiras aproximações do campo: “Lembro muito bem as longas visitas que fiz aos povoados durante as primeiras semanas e a frustração que sentia depois de ter fracassado completamente nos muitos intentos, obstinados, porém inúteis, de entrar em contato com os indígenas ou de conseguir de algum material” (MALINOWSKI, 2001, p. 42. Tradução da autora).

²⁴ Formalmente trata-se de pessoas mapuche, falantes da língua nativa cujo propósito é contribuir para melhorar a interação entre o paciente mapuche e sua família e o pessoal dos hospitais, e/ou consultórios naquelas áreas onde se concentra uma alta porcentagem de população mapuche.

Na medida em que o tempo transcorre, que o trabalho de campo avança e que o antropólogo insiste em seus objetivos e motivações, as coisas começam a ter sentido, e as pessoas adquirem um caráter distintivo umas das outras. É aí quando começa o processo de transformação, mas é claro que se trata de uma transformação que acontece, num primeiro momento, no nível de conhecimento da realidade que o antropólogo constrói, mas também que é influenciada pela forma como as pessoas se apresentam e a disposição que manifestam em se relacionar mais ou menos intensamente com o antropólogo.

Podemos dizer, então, que a relação antropólogo-colaborador é mutuamente construída, ou seja, o processo de transformação é mutuamente induzido. Não é apenas o antropólogo quem escolhe alguém para lhe orientar; de uma ou outra forma, essa pessoa também escolhe o antropólogo, no sentido de que ele decide, por motivos que será necessário em algum momento examinar, transformar-se em colaborador.

Assim, a pergunta formulada inicialmente, sobre o que torna uma pessoa um informante, tem um conteúdo muito mais denso do que os próprios termos parecem definir. Ou seja, pensar que o que define um informante é unicamente a capacidade que ele tem de passar informação é, ao meu modo de entender, uma visão restrita demais.

Definitivamente, é a “experiência da relação” o que torna possível o intercâmbio de idéias, de códigos culturais, de conhecimentos e, por que não dizer, de emoções e afetividades. Como assinala Rabinow, “[...] se trataria de um processo de questionamento, observação e experiência na qual o antropólogo e o nativo se vinculam e se relacionam” (RABINOW, 1977, p. 152. Tradução da autora). Dito em outras palavras, é a relação sustentada no intercâmbio mútuo o que torna uma pessoa, informante, colaborador e/ou orientador.

O colaborador pode ter e apresentar características que o definem culturalmente como tal, mas me parece que, ao mesmo tempo, ele se faz, e se faz em relação com o antropólogo, assim como o antropólogo vai se tornando um pouco mais antropólogo em campo, na suas relações, nos seus vínculos, no seu encontro com a alteridade. “Nesse momento – o nativo – deve aprender a explicar sua própria cultura, o que o levará a tomar consciência desta, e começar a objetivar seu próprio modo de vida. O ‘informante’ neste processo aprende a apresentar seu mundo ao antropólogo” (Ibid)

Basilio deu alguns dos parâmetros sobre os quais o trabalho de campo e a pesquisa em geral se conduziram. Nesse sentido, é já uma aproximação diante das inquietações antes expostas. O trabalho de campo possibilita relacionamentos,

interações, suscita conversações, permite observar, se conhecer, discutir, debater, discordar e concordar. Proponho desenvolver a idéia de que durante o tempo em que estive em campo recebi a orientação de Basilio. E quando falo orientação, o estou fazendo no sentido estrito do termo, como uma forma de acompanhamento das minhas atividades e reflexões visando a contribuir para o desenvolvimento da minha pesquisa e a consecução dos meus propósitos, que, aliás, foram desde o começo compartilhados com Basilio. Dei para ele uma cópia resumida do meu projeto de pesquisa, compartilhei os roteiros de perguntas das entrevistas realizadas para as pessoas da comunidade. Adiantei para ele as minhas primeiras apreciações do que estava observando em campo, questões todas que ele comentava e que em inúmeros casos me fizeram repensar algumas questões, reorientar outras e incorporar temas que eu não tinha considerado.

A primeira coisa que ele sugeriu foi que, mesmo tendo a aprovação dos dirigentes da comunidade legal para efetuar ali a pesquisa, seria necessário fazer uma apresentação ampliada na qual pudesse explicar para a comunidade toda o que estava querendo pesquisar e como o faria. Convidou-me para a reunião mensal que a comunidade indígena faz nos primeiros sábados de cada mês. Antes, me advertiu sobre algumas coisas. A primeira tinha a ver com a temática da pesquisa. Estudar *ngillatun* por um não nativo é sempre delicado e complexo, por isto as condições de abertura sobre alguns aspectos ficariam difíceis. Logo compreendi que as suas palavras estavam me alertando também sobre a forma com que deveria apresentar minha proposta para a assembléia. A outra foi uma questão que me acompanhou durante todo o trabalho de campo. É a idéia da troca; o que eu iria dar para eles. Uma idéia que, aparentemente, parece simples, não obstante, vale a pena se deter no sentido que nela está implicado.

No campo, estabelecem-se uma série de relações das mais diversas características que neste primeiro momento, de negociar a entrada e a inserção na comunidade, se estavam apresentando sob a forma da reciprocidade. A realização da pesquisa foi aceita, entre outras coisas, pelo fato de os dirigentes que representam a comunidade indígena terem feito uma avaliação e ponderação da relação prévia que nós já tínhamos, significando esse vínculo a possibilidade de eles me brindarem um espaço. Eles estavam entendendo meu passo pela comunidade quando trabalhei no Programa de Saúde Mapuche como uma ação prática perante a qual eles estavam em dívida, e a forma de devolução era fazendo uma contribuição para mim, me ajudando com o desenvolvimento da pesquisa. Mas daí para a frente a relação se inverteria, e quem

deveria fazer uma nova devolução seria eu. Essa foi a lógica manifesta por Basilio quando se adiantou às perguntas que poderiam surgir da assembléia.

O que eu poderia dar para eles? A que estava se referindo Basilio quando formulou a idéia de devolução?

Minha construção sobre a retribuição, logo percebi, estava mediada por uma base material, quer dizer, eu pensei imediatamente que deveria entregar para eles alguma coisa tangível, visível, mas era isso o que eles esperavam de mim e de meu trabalho? Qual era o sentido de meu trabalho para eles? Será que o fato de entregar uma cópia da dissertação (que, aliás, é uma cobrança implícita que circula entre alguns antropólogos, como se aquilo resolvesse e os liberasse da velha discussão sobre a assimetria das relações entre pesquisador e pesquisado) daria por fechada a minha parte na relação de reciprocidade? Que representava esse conhecimento para os sujeitos da comunidade?

As pessoas falam conosco, talvez nem imaginem que as suas conversas vão nos permitindo dar conteúdo aos nossos propósitos. Elas estão, às vezes, dispostas para contar suas coisas, e eu que faria com isso?

Em várias oportunidades, as pessoas da comunidade manifestaram de diversas formas seus incômodos, aborrecimentos, e negativas em torno da idéia de “pesquisa” por parte de quem não pertence a seu grupo. Existe uma espécie de conflito, inconveniente e até em desacordo com a forma em que esse conhecimento depois é apresentado socialmente. Está presente entre eles uma preocupação explícita por saber para onde vai tudo aquilo. São múltiplas as questões envolvidas na ação de pesquisar, e me parece que, às vezes não temos conseguido transportar toda aquela mudança teórica e metodológica modificadora do estatuto da relação travada no campo com os sujeitos. Como podemos entender este princípio de descompasso? Nossa linguagem acadêmica não condiz com a nossa práxis no campo? Ou estamos impossibilitados para superar aquela desigualdade na relação, sendo assim, de que modo poderíamos ao menos tentar diluir essa desigualdade?

Acho que todas estas questões suscitam incógnitas e incômodos nos sujeitos. E alguma coisa estão nos mostrando. Percebi no campo que as relações estão em todo momento sendo negociadas, até aquelas que pensamos que são as mais próximas e consolidadas. Elas mudam com muita facilidade, são alteradas, o acesso não é só uma coisa que se ganha, também pode se perder. O comportamento do antropólogo é também observado e até avaliado pelos membros da comunidade.

Refletir sobre o trabalho de campo deveria nos permitir dialogar tanto com a nossa tradição disciplinar, mas também e do mesmo modo com a sociedade em geral e principalmente com os grupos que colaboram nas nossas pesquisas. Quer dizer, a Antropologia, de acordo com as tendências e teorias contemporâneas, deve se responsabilizar explicitamente por sua atuação em sociedade, se desenvolvendo de maneira crítica e reflexiva na matriz sociocultural do “objeto” de estudo como ator numa sociedade dada e a respeito da sua própria disciplina – diante de seus pares cientistas. (DURAN, 2000, p. 2).

Sem dúvida, muitas destas interrogantes e provocações requereram ser repensadas em conjunto. Por enquanto, acredito que sejam uma prática saudável para uma reflexão sobre como as relações sociais que travamos no campo constituem o conteúdo do nosso método. Mantê-las pode permitir estar vigilantes ao sentido com que as pessoas com quem interagimos estão olhando a nossa própria práxis e como esse olhar, suas conversas, comportamentos, às respostas as nossas perguntas fazem parte do repertório que dá forma e fundo a nossa pesquisa. Seguindo a reflexão de Baumann e Briggs, num artigo de 1990, “[...] nós não devemos observar os sujeitos simplesmente como fonte de dados, mas como parceiros intelectuais que podem fazer contribuições teóricas importantes através de seus discursos”. (BAUMANN e BRIGGS, 1990, p. 60). Tenho a impressão de que foi esse o papel assumido por Basilio Mulato durante minha permanência na comunidade. Apesar de nossas diferenças no modo de olhar o tema mapuche de discordar em muitos aspectos, foi-nos possível estabelecer diálogos e descobrir conjuntamente muitos dos caminhos a serem continuados neste trabalho.

Essa relação dialógica faz com que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal *confronto* em um verdadeiro encontro etnográfico. Cria-se um espaço semântico partilhado por ambos os interlocutores. Graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” – como os hermeneutas chamariam esse espaço –, desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre “iguais”, sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. (CARDOSO, 1998, p. 24).

Depois daquela reunião na qual a comunidade aprovou minha pesquisa, o campo começou. Combinei com Basilio e sua família ficar na casa deles durante o período da pesquisa, situação com a qual eles concordaram.

Basilio Mulato Llao é residente e faz parte do *lof* Tranaman. Participante e liderança ativa nos projetos da comunidade ele descende de uma das famílias que, depois

de um tempo de convívio, eu compreenderia, é da vertente mais “tradicionalista” da comunidade. Sua mãe, a senhora Francisca Llao Paillali, uma mulher de uns 60 anos, cumpre um papel fundamental para o coletivo, e para sua família extensa, tem se encarregado de manter, resguardar, recriar e transmitir os conteúdos mais primordiais da sua cultura. Dentre seus oito filhos, poderia se dizer que Basilio recebeu da parte dela esta responsabilidade e assumiu ser o sucessor da sua mãe nesta tarefa. Eles são referência indiscutível na comunidade, sobretudo para todos aqueles eventos que precisam, para sua práxis, do conhecimento mapuche dos antigos. Essa referência transcende também os limites da comunidade e estende-se a grande parte do território que corresponde à Província de Malleco. Basilio e sua família respondem a uma quantidade considerável de convites e solicitações de apoio, orientação e guia de atividades de “fortalecimento cultural”, de difusão da cultura mapuche, de intercâmbio de conhecimentos que fazem diversas comunidades e organizações mapuche do território já mencionado. Em várias oportunidades, acompanhei essas atividades, e reconheci uma enorme variabilidade entre elas, muitas faziam parte de programas de governo promovendo a idéia de interculturalidade, mas também diferenciei aquelas que faziam parte de um repertório próprio e autônomo, voltadas para uma tentativa consciente e refletida de querer atualizar as formas antigas de relações, de intercâmbio de conhecimento, da vida mapuche, baseando-se precisamente nas formas tradicionais de fazer as coisas do cotidiano, nos termos que eles mesmos utilizavam, “com faziam os antigos, os verdadeiros Mapuche”.

Basilio Mulato é casado com a senhora Julia Trangulao Zapata, originária do setor El Lingue, também do Município de Purén. Eles casaram ao concluir o ensino médio e têm na atualidade três filhos.



Basilio Mulato Llao, no fundo, em 24 de março de 2005. Ele foi convidado para a cerimônia de troca de couro do *kultrung* da *machi* Jaqueline Huilipan. Ela no centro experimenta o som produzido após a troca; do lado, seu pai a acompanha.

Meu vínculo com esta família, como era de se esperar, me possibilitou abrir um circuito de relações muito ricas e proveitosas para as áreas de interesse da minha pesquisa, mas, por outro lado, tornou algumas outras mais difíceis. Assim, os âmbitos da ordem política e organizacional administrativa ficaram, por este motivo, menos aprofundados, posto que constituíam, de alguma forma, lados opostos à linha de descendência da família de Basilio. Isto refletiu em que esses grupos familiares não mostraram interesse por minha pesquisa e da mesma forma restringiram o acesso às suas casas, suas vidas e seus pensamentos.

Esta questão foi levantada pelo próprio Basilio. Sua sugestão me fez pensar o seguinte:

No sábado, 16, estando em Choke Choke²⁵, aproveito para falar algumas coisas com Basilio. Ele tem pensado em como vai minha pesquisa. Tem interesse por minha avaliação

²⁵ Choke Choke corresponde a um *lof* vizinho ao Município de Purén, com o qual as pessoas de Tranaman vêm estabelecendo com maior intensidade no último ano algumas relações de colaboração e ajuda mútua. Naquela oportunidade, algumas famílias de Tranaman tinham sido convidadas pela *Machi* Jacqueline Huilipan para o ritual *ngeykurewen*, ocasião na qual ela fez a renovação do *canelo* (*Drimys winteri*), árvore central da ritualidade mapuche que lhe permitirão renovar as suas forças espirituais necessárias para a mediação com os deuses e ancestrais.

do trabalho desenvolvido até aqui. Está preocupado. Quer saber se o apoio por ele brindado tem sido suficiente para o cumprimento de meus objetivos, se estou precisando de maior companhia ou assessoramento. Está preocupado pela validade da pesquisa perante a comunidade, lhe preocupa eu não ter falado com algumas pessoas que considera influentes na comunidade, particularmente está pensando em Santos Millao e seus aparentados²⁶.

Conto para ele que o fato de ter estado na comunidade durante estes três meses me tem feito pensar e refletir sobre muitas coisas, entre outras aquela que está colocando nesse momento. Recolho a mensagem enviada de me vincular com a rede de parentesco de Santos Millao.

Em relação às outras inquietações, lhe explico que minha pesquisa não está preocupada por critérios numéricos ou quantitativos, por exemplo, o número de pessoas entrevistadas. A pesquisa não vai ser melhor pelo fato de ter chegado à totalidade das famílias da comunidade. Para mim, o interessante, o que outorga validade ao trabalho não é precisamente o número de famílias contatadas. O êxito de meus objetivos não passa por ali. Ele está relacionado com o tipo de enlace, de vínculo que consigo com cada família. Tem a ver com como as pessoas estão me olhando, com a visão que elas constroem de mim e como essa visão lhes possibilita serem eles mesmos e não, por exemplo, aparecer diante de mim como mais um entrevistado. Não desconheço a diferença que nos separa, a diferença existe, não pertencço à comunidade, não sou Mapuche. A questão é até que ponto a interação que estabelecemos permite às pessoas serem o que são no dia-a-dia, até que ponto a conversação flui como se estivessem falando com uma pessoa da comunidade, até que ponto eu sou capaz de conseguir na interação que o diálogo flua o mais naturalmente possível.

Comento para ele, também, que minha pesquisa não requer que converse com todas as famílias ou com todas as pessoas da comunidade. O conhecimento ali dentro é diferenciado, e, dependendo dos temas, vou precisar falar com uma ou com outra pessoa em particular, e, afortunadamente, as pessoas com quem tenho conseguido falar são pessoas que apresentam domínio sobre temas de interesse para minha pesquisa. (Diário de campo, 16 de abril de 2005).

Através deste trecho e de algumas outras referências que serão citadas ainda neste capítulo, gostaria de evidenciar o papel assumido por Basilio durante o tempo em que eu permaneci vinculada às famílias de Tranaman. Depois da conversação e dos comentários que eu fiz, ele manifestou se sentir mais tranqüilo, dado que havia assumido a minha presença na comunidade como uma responsabilidade perante seus membros, portanto os resultados da pesquisa estavam também envolvendo a sua pessoa e a sua família.

²⁶ A família Millao faz parte da rede que identifiquei na comunidade e que está mais ligada a preocupações, ações e negociações de caráter político envolvendo instâncias públicas, partidos políticos e outras organizações indígenas da mesma linha.

Desde o começo, nas nossas conversas, reparei no nível de análise e reflexividade de Basilio, no seu interesse por discutir sobre a situação mapuche atual, sua perspectiva atenta e crítica das iniciativas vindas do Estado para esta população e de sua visão às vezes pessimista da realidade mapuche contemporânea.

A forma de comunicação que definimos em nosso relacionamento foram as conversas cotidianas, depois do almoço, no caminho para pegar o ônibus ou na sala de seu trabalho, etc., que se estenderam por um período de sete meses, e que, graças à tecnologia, se mantém até hoje.

A reflexão por nós gerada não esteve mediada pelo recurso da entrevista, baseia-se muito mais num conjunto importante de atividades propostas por ele, pela comunidade, relacionadas com seu trabalho como Facilitador Intercultural e do movimento organizacional mapuche daquele território nos quais participei, colaborei, observei e registrei, mas principalmente em ter compartilhado o cotidiano da sua família e da comunidade em geral.

Nos primeiros dias, e pensando em meu tema de pesquisa, Basilio me sugeriu nomes de pessoas com as quais seria importante falar e trabalhar. Eles eram os mais antigos da comunidade, falantes de *mapudungun*, entre eles autoridades tradicionais e especialistas do sistema de saúde mapuche. Em um segundo momento, indicou para eu tomar contato com outros membros da comunidade que, logo descobri, resultaram ser descendentes de pessoas que tinham cumprido papéis “tradicionais” na comunidade, mas que já tinham morrido. E, finalmente, me orientou para contatar pessoas daqueles grupos dos quais ele se diferenciava e se percebia mais distante. A partir destas sugestões e contatos, consegui construir e ampliar algumas redes que significaram finalmente estabelecer relacionamentos diretos com um total de 20 famílias e umas 50 pessoas, aproximadamente. Isto é, no que diz respeito às pessoas de Tranaman, mas é bom salientar que a rede é ainda mais ampla, dado que a necessidade de aprofundar e ampliar a minha visão sobre as motivações do *ngillatun*, as formas que este assume, me levaram a participar de eventos em outras comunidades indígenas, situação que, obviamente, me vinculou com pessoas que contribuíram no esclarecimento da problemática que estava sendo investigada. Para mencionar alguns, o *ngillatun* realizado na comunidade indígena *We Juan Maica* com motivo da realização da *Tercera Asamblea Constituyente del Parlamento Nagche*²⁷; o *ngillatun* da comunidade indígena

²⁷ A *Asamblea Constituyente del Parlamento Nagche* é uma atividade de tipo político-cultural que vem sendo organizada desde o ano 2003 por uma das organizações mapuche com maior trajetória na zona sul

José Luis Porma com motivo da ampliação das suas terras; o *ngillatun* realizado no sector Guindo Chico pela celebração do *We-tripantu*²⁸ – ano novo mapuche –; *ngeykurewen*²⁹ – troca de *canelo*– (*Drimys winteri*) da *machi* Jaqueline Huilipan do setor Choke-Choke, o *machitun*³⁰ – ritual de cura – levado a cabo pela *machi* Luisa Huircaleo, para mencionar mais uma atividade, o Primeiro Festival Artístico e Cultural organizado pela Associação Mapuche de Los Sauces.



Rogativa após o ato de trocar o *rewe* da *machi* Jaqueline Huilipan no *lof* Choke-Choke, distante uns 80 km do *lof* Tranaman. No centro o *rewe* e os ramos de *canelo* (*Drimys winteri*)

do Chile, representativa principalmente dos mapuche localizados territorialmente na planície da Região IX conhecidos como *nagche*. Em 2005, na sua terceira versão, foram convidadas comunidades e organizações mapuche desse território para discutir sobre uma proposta de desenvolvimento própria, cujo eixo central era o tema territorial. A proposta no segundo dia da atividade foi apresentada e entregue formalmente a autoridades regionais e locais sob exigência de ser revisada, estudada e emitido um pronunciamento respondendo às demandas.

²⁸ O *We-tripantu* comemora, da perspectiva indígena, o início de um novo ano, marcado pelo começo de um novo ciclo natural, é celebrado em 24 de junho. As formas de celebração que este assume são muito variadas, podendo ir desde uma reunião e conversação familiar até a realização de um *ngillatun*, como foi o caso ao qual faço referência. Em geral, é um momento intenso de reflexão onde se ouvem as pessoas mais experientes esperando deles conselhos para uma boa vida.

²⁹ O *ngeykurewen* é um ritual de renovação das forças físicas e espirituais da *machi*. Simbolicamente, está marcado pela troca do *canelo* (*Drimys winteri*), árvore de significação medicinal e sagrada para os Mapuche. Desenterra-se o antigo *canelo* já seco e aparentemente sem vida, e é plantada uma nova árvore, verde, reflexo de força e vida.

³⁰ O *machitun* é o termo genérico utilizado para se referir ao ritual de cura entre os Mapuche. Ele põe em relação à *machi*, os espíritos e forças que a orientam, a pessoa doente e a sua família.

Ciente das diferentes e complexas relações que se geram e constroem no campo, entendi que devia ser muito cautelosa. Foi assim como percebi que no primeiro momento não seria pertinente, quer dizer, não me ajudaria para meus relacionamentos futuros gravar ou fazer anotações nos primeiros encontros com as pessoas. Tive que adquirir a disciplina de fazer meu diário de campo. Por outro lado, foi lá que compreendi que o diário seria a fonte principal de consulta e referência na construção da dissertação, e não as entrevistas gravadas, como no começo acreditei.

Foi no final do campo que consegui aplicar algumas entrevistas e gravá-las.

Essa experiência foi muito interessante e diferente do que tinha sido meu campo na graduação. Naquela ocasião, trabalhei principalmente com uma entrevista-padrão que apliquei a todos os chefes das famílias nucleares da comunidade no intuito de encontrar regularidades, pensando que aquelas eram fonte da verdade e proporcionavam objetividade à pesquisa. A abordagem agora era outra. Porque teria que ser eu quem definiria a verdade das coisas? Com que critérios poderia avaliar um dado como mais verdadeiro que outro? E, mesmo no caso de perceber que uma pessoa estava mentindo ou ocultando alguma informação, não seria melhor perguntar por que isso estava acontecendo?

Só consegui elaborar as entrevistas após uns três meses no campo, e não foi “a entrevista”. Elas foram construídas quando tinha algumas certezas do que realmente precisava procurar, quando havia conseguido algum conhecimento das posições dos sujeitos dentro da comunidade. Quer dizer, quando compreendi que o conhecimento das pessoas não é homogêneo, ou seja, metodologicamente não era pertinente elaborar e fazer as mesmas perguntas para uma liderança, para um sócio mais da comunidade ou para uma *machi*. As entrevistas precisavam de nuances e requeriam ser construídas sobre a base precisamente dessas diferenciações.

Formalmente, fiz um total de oito entrevistas e coletei o mesmo número de narrativas. Estas versam sobre noções de saúde e doença, sobre a relação entre saúde e religião, aquisição do conhecimento de plantas medicinais através de sonhos, sobre a realização do *ngillatun* em tempos antigos, sobre sonhos que indicavam a necessidade de realizar o *ngillatun* de 2005. As entrevistas abordaram basicamente o tema do *ngillatun* em termos gerais, apontando sobre concepções, sentido e importância deste para as pessoas e a comunidade, e específicos me baseando na realização do *ngillatun* de maio de 2005.

Uma das entrevistas foi realizada com um professor mapuche que durante 2003 fez parte da Comissão de Trabalho Autônomo Mapuche – Cotam –, quem, junto a uma equipe de pesquisadores mapuche realizaram uma pesquisa sobre religiosidade mapuche abordando extensamente e em profundidade a questão do *ngillatun*. Este espaço de troca foi muito interessante, pois possibilitou um diálogo no qual debatemos algumas das minhas hipóteses etnográficas, transformando-se o que inicialmente foi pensado como entrevista em um processo de triangulação do conhecimento que ia se derivando do trabalho de campo, e me possibilitou “[...] aprofundar ainda mais na descrição dos significados sociais existentes no lugar” (HAMMERSLEY e ATKINSON, 1994, p. 216. Tradução da autora), a partir de uma pessoa que não pertencia à comunidade, porém era reconhecida por sua contribuição aos estudos sobre os Mapuche.

Este mesmo exercício foi realizado na parte final da estadia na comunidade com Basilio, porém, foi uma prática que foi se construindo e consolidando através do tempo, em nossos intercâmbios de opiniões e na procura por compreender as motivações que hoje adquire a realização do *ngillatun*.

Quando compartilhei com ele o roteiro de perguntas para conhecer e me adentrar nos detalhes da prática deste ritual e suas relações com os aspectos situacionais da história atual, ele reparou num dos conceitos que eu estava utilizando na formulação das perguntas. Nesse momento, ele interrogou sobre o uso que estava dando à palavra “antigamente”. Perguntou-me a que tempo eu estava me referindo. “Antigamente” era um conceito que, se não precisado nas entrevistas, poderia gerar confusão e, deste modo, imprecisões e erros nas respostas e em minhas interpretações.

Seu comentário nos levaria para uma discussão que se tornou cada vez mais reiterativa nas nossas conversas e que tem a ver com as noções de original, puro e misturado. Ele indicava que eu devia esclarecer meu foco, quer dizer, definir se o interesse da pesquisa está no “*ngillatun* original” ou no “*ngillatun* misturado”, já que, se eu fosse me enquadrar na primeira opção, não poderia falar daquilo com qualquer pessoa da comunidade. Basilio me aconselhou para falar com sua mãe, pois ela tinha domínio do conhecimento do original e do misturado, e isso me daria uma base para depois poder falar com as demais pessoas.

Em outra oportunidade, mantivemos uma conversação sobre o significado que ele outorga a ser Mapuche, sobre o que ele acha que significa se manter como Mapuche. Na sua visão, não vive nem se comporta como um “verdadeiro Mapuche”. Para ele, ser Mapuche é viver como o faziam os antigos, dito com outras palavras, ser Mapuche é ser

“Mapuche puro, não misturado”. Aquela mistura de que ele fala se associa ao vínculo, primeiro com os espanhóis e depois com os chilenos. Segundo ele, esse vínculo tem gerado perdas, mudanças e transformações na vida dos Mapuche. Faço-o colocar-se no caso de outros povos indígenas, no caso de relações de intercâmbio não violentas, como as sustentadas com espanhóis e chilenos. De acordo com meu argumento, esses relacionamentos teriam gerado mudanças, os Mapuche teriam se transformado ao conviver e adotar outros hábitos e modos de ser. Basilio pensa que esses vínculos efetivamente teriam provocado mudanças que na sua perspectiva teriam, de igual modo, desembocado num afastamento das formas verdadeiramente mapuche, significando, portanto, “deixar se ser Mapuche”.

A leitura detida de meu caderno de campo foi mostrando que o registro dos dias que passei lá, as atividades nas quais participei, o cotidiano das famílias que acompanhei, as notas que consegui reconstruir das conversações que mantive com as pessoas da comunidade revelavam tendências que apontam para algumas das discussões antropológicas atuais, podendo inclusive dialogar com elas e abstrair daí importantes conclusões para este trabalho.

Não é por acaso a preocupação constante de Basilio, e em geral de muitos jovens, adultos e anciãos mapuche por definir o que é e o que não é Mapuche, aliás, acredito que esta seja uma prática que perpassa o povo mapuche, alcançando a sociedade em geral incluindo-se pesquisadores das diferentes disciplinas das Ciências Sociais.

O registro sobre as noções que as pessoas da comunidade têm sobre o que significa ser Mapuche apontando para aquela representação do “Mapuche original”, é extenso e reiterativo nas minhas anotações do campo e, além disso, expresso por diferentes pessoas a respeito de diferentes temas e em diferentes situações. Uma mulher anciã pertencente à comunidade assinalou numa conversação que a *machi* teria entregado no *ngillatun* de 2004 uma mensagem que apontava para uma crítica dirigida às pessoas da comunidade por estarem deixando de se comportar como Mapuche e se aproximando mais dos modos de vida dos chilenos. Um comentário foi feito por um jovem da comunidade em relação à forma assumida na organização de uma atividade “político-cultural”. Por um lado, ele não concorda com que naquele evento se misturem dirigentes funcionais e líderes tradicionais mapuche e, por outro lado, não compartilha a idéia 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 com não mapuche, isso faz perder o valor do que é realmente nosso”.

Voltando para a discussão sobre metodologia em Antropologia e para a reflexão das implicações do trabalho de campo para o conhecimento antropológico, me parece que, na medida em que este nos permitir ter a capacidade de distinguir os códigos socioculturais presentes nos comportamentos e nas falas das pessoas e, ao mesmo tempo, deslocá-las para uma discussão teórica, o trabalho de campo continua e reafirma sua completa validade.

Tanto as análises de Basilio quanto as de muitas outras pessoas da comunidade circulando sempre em torno da questão do que é e não é Mapuche, dos eventos que estão mais próximos do original e dos que incorporaram elementos da sociedade chilena, sempre num tom nostálgico marcando o sentimento da perda, é que acredito que seja útil pensar, de uma perspectiva antropológica,

[...] no mapeamento das tendências ironicamente rotuladas de “contatualista” e “americanista”, sendo a primeira focada nos desdobramentos pós-contato (ou na situação de contato) que afetaram a organização social e a organização simbólica dos povos indígenas, e a segunda focada nas estruturas e nos processos endógenos às sociedades indígenas, abstraídas do contexto histórico e do espaço interétnico no qual viviam. (MONTEIRO, 2005, p. 6).

Precisamente daí deriva aquela rotulação também irônica dos indígenas puros e dos indígenas misturados. No caso da realidade no Chile, observamos que é uma diferenciação que está presente no pensamento e na perspectiva dos Mapuche. Contudo, me parece que é menos explícita no caso dos estudos elaborados sobre os Mapuche. Acredito que seja uma oportunidade para se debruçar naquilo.

O trabalho de campo levado a sério, a estadia no dia-a-dia da comunidade, o registro sistemático do cotidiano, a orientação do Basilio, todo aquilo me fez captar a necessidade de repensar a problemática em torno do que é o que define hoje os Mapuche e, nesta linha, trazer à luz uma discussão renovada sobre os indígenas puros e os indígenas misturados, assim como também pararmos para pensar nos processos de transformação indígena e reinvenção cultural, questão que nos permitirá entrar em um balanço dos caminhos percorridos até agora pela Antropologia e o conhecimento por ela construído em torno dos Mapuche.

Esta é apenas a enunciação de alguns problemas a serem incorporados na linha de análise deste trabalho que irão se desenvolvendo à luz da apresentação de como o

ritual *ngillatun* tem sido descrito na literatura local e da abordagem assumida nesta pesquisa.

**Capitulo III:
E agora que?
O Ngillatun em Tranaman. Uma historia de luta pela
reivindicação territorial em territórios ancestrais.**

4. Capítulo III

E agora? O *ngillatun* em Tranaman. Uma luta pela reivindicação territorial em territórios ancestrais

4.1 As múltiplas perspectivas sobre o *ngillatun*

Uma das primeiras coisas que chama a atenção para quem se interessa pela pesquisa sobre o *ngillatun* é a quantidade de estudos que há sobre ele. A pergunta que surge espontaneamente é por que tantos trabalhos destinados a esta matéria, de onde deriva a preocupação por este assunto, que tem levado tão diversos personagens a se envolverem com esta temática, ou simplesmente por que estudar *ngillatun*?

Os autores, de maneira mais ou menos explícita, justificam a relevância das pesquisas sobre esse evento colocando precisamente a saliência e a centralidade deste ritual na cosmologia mapuche, porém mais uma coisa é manifestada no momento de construir suas argüições: ele constitui uma das manifestações culturais menos interferidas pela lógica ocidental cristã, ou seja, ele faz parte da “tradicionalidade mapuche”, correspondendo a um dos âmbitos da vida do grupo “menos aculturados”, portanto mais importantes de serem resgatados por meio da pesquisa antropológica.

Meu interesse se dirige mais pela primeira constatação. Durante o desenvolvimento desta pesquisa, aprendi a capturar essa relevância, o *ngillatun* é um ritual no qual efetivamente confluem, se sintetizam e se expressam muitos dos aspectos da vida mapuche, tanto na sua generalidade como povo quanto na sua especificidade territorial e comunitária.

Trata-se de um ritual que abrange o mundo mapuche em seus aspectos materiais religiosos e espirituais. E é precisamente esse holismo mapuche que me leva a pensar na dificuldade que representa a elaboração de definições classificatórias do *ngillatun*, tão freqüentes e recorrentes na literatura especializada e não especializada sobre este ritual, pois me parece que essa tendência finalmente terminou por restringir sua compreensão.

A revisão dos trabalhos mostra que são as abordagens teóricas particulares dos autores as que precisamente marcam as descrições e interpretações sobre o ritual. Isso poderia não ser problemático, sempre que essa abordagem fosse suficientemente explicitada para desta forma apreciar os recortes e ao mesmo tempo resguardar aquele holismo.

Partindo desse reconhecimento é que a revisão bibliográfica – em particular os estudos antropológicos sobre o *ngillatun* – tenta posicionar os enfoques que cada autor adota nas suas pesquisas, apontando suas contribuições para o desenvolvimento e

reflexão sobre o *ngillatun* hoje. Neste sentido, acho interessante a afirmação de Stanley Tambiah numa entrevista em 1997, na qual afirma:

[...] sempre gosto de pensar que devemos trabalhar dentro da tradição para transformá-la. Várias pessoas anunciam “estou dizendo algo novo”, “isso é realmente revolucionário”, e essa grande reivindicação de que todos são inovadores, abolindo o passado, não me soa bem. Pessoalmente, prefiro dizer que estou pensando em como avançar, alargar horizontes, resolver algumas antinomias e assim por diante. Gosto de pensar que se deve trabalhar dentro da tradição construída a partir do que outros disseram, selecionando componentes já existentes, recombinação e reformulando-os, em vez de me recusar a reconhecer o passado e reivindicar que “estou dizendo algo maravilhosamente novo.” (TAMBIAH, 1997, p. 210).

É esse o espírito que orienta a revisão das pesquisas sobre *ngillatun*.

O *ngillatun* tem a ver com o devir da vida mapuche. Quando os autores o definem como um ritual agrícola, de fertilidade, como ritual de petição por bom clima, boas colheitas, etc., estão, certos; só que sua tendência a definições fechadas deixa muita coisa fora. Não tenho dúvida de que o ritual esteja envolvendo essas petições, porém ao mesmo tempo, e muito mais que isso, também inclui outros elementos.

Neste sentido, tentarei me afastar daquelas definições demasiado acabadas e fechadas do *ngillatun*, assumindo e reconhecendo a dinâmica que o ritual expressa.

Uma das principais constatações que esta pesquisa tem permitido identificar é a estreita ligação que existe entre a expressão ritual e a contextualização que atinge a sociedade em seu conjunto – Mapuche e não Mapuche. A forma ritual é, neste sentido, emergente, ainda que possam ser identificados traços recorrentes e reiterativos, existem ao mesmo tempo elementos que respondem a esse contexto e que, portanto, variam de um ritual para outro. Desta forma, assumo o ritual numa perspectiva que engloba aos aspectos mutáveis, inventivos e transformacionais.

Numa pesquisa bibliográfica desenvolvida em três universidades chilenas e uma biblioteca pública encontrei 20 autores que com diferentes olhares, abordam o estudo deste ritual num período que percorre os séculos XIX, XX e XXI. Se pudéssemos classificar preliminarmente estes trabalhos, poderíamos agrupá-los em descrições de cronistas e viajantes, pesquisas antropológicas que abordam o estudo do *ngillatun*, abordagens mapuche do ritual e outras abordagens. Não se trata de trabalhos pesquisando exclusivamente o ritual. Os eixos que os autores trabalham incluem organização social, parentesco, religião, saúde, ecologia e ocupação do espaço, identidade e etnicidade, entre outros. A maioria deles centra-se espacialmente na Região

IX da Araucanía, mas sobressaem três pelo fato de um narrar a execução do ritual em Santiago, outro, no lado argentino da Cordilheira dos Andes, e um que analisa o ritual entre populações *pewenche* da cordilheira da Região VIII. Dentre os trabalhos mencionados, merece destaque o realizado por um grupo de pesquisadores Mapuche que refletem a partir dos princípios e do conhecimento que lhes dá a sua pertença ao grupo. Mais da metade dos trabalhos têm sido feitos por pesquisadores estrangeiros, e, para encerrar mais uma dado, a Antropologia é a disciplina que registra o maior número de pesquisas sobre este tópico.

No dicionário comentado Mapuche – espanhol, Erize define o conceito *ngillatun* como “[...] pedir, rogar, solicitar, e a ação como uma rogativa solene, função religiosa máxima que praticaram – os mapuche – desde os mais remotos tempos da sua história” (ERIZE, 1960, p. 289. Tradução da autora). Seus comentários consideram alguns elementos tomados de descrições elaboradas por sacerdotes no começo do século XX que relacionam o *ngillatun* com a vida religiosa dos Mapuche, com as idéias que eles têm do bem e do mal, com seres sobrenaturais, com referências à origem do mundo; relacionam-no ainda com espíritos e com culto aos antepassados, com superstições e com sacrifício de animais, só para mencionar algumas associações.

A quantidade de referências bibliográficas disponíveis em torno do *ngillatun* nos reporta à importância atribuída ao evento em relação a outras áreas temáticas relacionadas com os Mapuche. Ao mesmo tempo, revela uma diversidade de interpretações e, por último, adverte ainda sobre as diferentes perspectivas teóricas com que este tem sido analisado.

Farei uma revisão dos trabalhos seguindo a classificação referida no começo do capítulo, apontando aqueles aspectos enfatizados por seus autores que podem ser úteis para a compreensão deste rito, mas também – numa perspectiva mais ampla – para formarmos uma idéia sobre o olhar que tem sido construído nas pesquisas sobre a população mapuche.

4.1.1 Cronistas, viajantes, sacerdotes e etno-historiadores

Os trabalhos de cronistas, viajantes e sacerdotes (AUGUSTA, 1910; SMITH, 1914; DOMEYKO, 1978), bem assim como os de pesquisadores que têm se centrado no estudo dos relatos produzidos por estes, (ZAPATER 1973, 1974; INOSTROZA, 1998), conseguem elaborar descrições detalhadas das formas de vida mapuche da época pré-colombiana e do período imediatamente posterior à chegada dos espanhóis,

testemunhando os primeiros contatos entre indígenas e não indígenas. Assim, as narrativas dos primeiros, além de fazerem minuciosos relatos sobre as características da paisagem natural, clima, hidrografia, vegetação das terras habitadas pelos Mapuche, proporcionam dados interessantes dos costumes nativos e de como eles eram percebidos e julgados pelo branco. Os segundos – estudiosos das crônicas – conseguem se distanciar do dado em si mesmo contextualizando social e historicamente a fonte.

O etno-historiador Horacio Zapater inscreve-se na linha dos autores estudiosos das crônicas de historiadores coloniais e viajantes dos séculos XVI e XVII. Seu interesse por fontes etno-históricas radica em que elas representam “[...] uma preciosa fonte de dados sobre o passado indígena”, pois “[...] não se encontram alterados por processos de transculturação”. O propósito que inspira este autor é a “[...] compreensão da dinâmica histórico-cultural pós-colombiana e assim apreciar com maior rigor científico os dados etnográficos atuais” (ZAPATER, 1973, p. 10, 12. Tradução da autora). Na sua revisão crítica das fontes, sublinha amplamente aspectos relativos à organização social, parentesco, vestimenta, casamentos, moradia, artesanato, propriedade da terra e rituais, ressaltando o *machitun* e o *ngillatun*.

Como exemplo dos cronistas e religiosos, cito o missionário capuchinho Frei Felix José de Augusta e seu trabalho intitulado **Lecturas araucanas** no qual compila os relatos de informantes mapuche que remetem a um texto escrito em *mapudungun*, traduzido para o castelhano, onde se descrevem os costumes mapuche do final do século XIX e princípios do XX. Outorga um lugar especial para o relato das rogativas, apontando a origem do *ngillatun*, sua convocatória e execução. A respeito do primeiro tópico seu informante Domingo Segundo Wenuñamko lhe relata:

Hubo un tiempo en que los mapuche ya no eran gente (rica, acomodada, libre). Desde que hay *huicas* han aparecido todas las enfermedades. Habíanse quedado pobres los mapuche, no tenían ya sus animales ni su plata. Habían quedado solamente algunos mapuche pobres, fueron empleados en el trabajo, fueron reducidos a mozos. Todos los días trabajaban y salían de su trabajo y lloraban recordando su pobreza. Un día llegó a él un extranjero anciano y pobre, tenía la ropa andrajosa y le habló de esta manera: ¿Porque estás tan afligido?, le dijo. Porque tanto me hacen padecer en el trabajo; ni me dan comida siquiera, dijo al extranjero anciano. Entonces, le dijo, te daré una seña, una flauta; te la mandaré mañana. Con esta os buscareis, cuantos hayan quedado en cada tierra, para encontraros. Acabaréis con estos *huincas*. Después se juntaron e invocaron a Dios que les había favorecido para que volvieran a hacerse gente (librándose de la esclavitud). En esta forma se quedó para siempre el *nillatun*.. (AUGUSTA, 1910, p. 24, 25, 27, 28).

Este relato é interessante no sentido de associar a origem do *ngillatun* à chegada dos não Mapuche ao território e vincular esta presença a um conjunto de fatos, e situações ruins e negativas perante as quais se evoca e se procura voltar a uma vida passada que estaria possibilitada pela prática ritual.

Ao se referir às formas em que o ritual é convocado, o mesmo informante relata que:

Antiguamente existía la costumbre de convocar. Los ancianos dicen que alcanzaron a saber las tradiciones de sus abuelos y de sus padres. Levantábanse los nobles de todas las tierras (reducciones contiguas). Allí, dicen, estaba colocado el hombre puesto por Dios el *ngenpin*³¹ aquel por el cual se sabían las cosas futuras. Qué estado de cosas habría, si habría bichos malos, en que año los habría, eso lo anunciaba el *ngenpin*. Es que tenía sueños (visiones) el *ngenpin*, y por esto se le consultaba su parecer. Sus más antiguos antepasados, sus abuelos eran los que le daban noticias. Entonces manifestaba sus revelaciones recibidas, se los comunicaba a los caciques. Entonces ellos se constituían en asamblea. Haremos pues votos a Dios que nos ha creado con el fin de que nos vaya bien y consigamos abundante cosecha, decían los caciques. Entonces las gentes de todas las comarcas sabían que asunto habría, en cual tierra habrían de reunirse primero para hacer rogativas a su Dios con la intención de obtener toda clase de productos del campo y de animales, y para que en caso de tener hijos los alcanzaran a criar y estuvieran buenos todos los miembros de su familia. Así todos se alistaron con sus animales, sabían a cuantos forasteros alcanzarían a darles de comer. (AUGUSTA, 1910, p. 29-32).

Está presente también nestes relatos a forma como o ritual é levado a cabo, quem participa, as funções que cada sujeito assume, os elementos que fazem parte do evento, algumas das narrativas pronunciadas pelos oficiantes com seus petições e rogativas, os momentos de sacrifício dos animais, a preparação da carne e o oferecimento desta para os assistentes, assim como as referências aos tempos destinados às danças.

A seguinte citação resume em parte as petições que os participantes efetuam nos momentos de rogativas, dando luzes para compreender as relações comunicativas que se estabelecem com os espíritos dos antepassados e deuses, e o sentido e o significado que o ritual adquire para o coletivo.

A su abuelo, su padre, su madre, su hermana, su abuelita: cuantos sean sus parientes muertos les hacen mención. Ruega por mí, híncate por mí a Dios. Tenga él abundante cosecha dirás por mí. Harás venir buen tiempo. Favorecedme, dadme cosecha, toda clase de productos, trigo, cebada, arvejas, habas, papas. Después ruega el *ngenpin* por toda la gente para que ya no haya bichos (sino que) desaparezcan y sean dirigidos hacia la tierra del norte etc. Después de la oración toca también su caja³². Se hace un gran baile en torno

³¹ *Ngempin* é definido por Augusta como sacerdote, provavelmente influenciado pela sua condição de religioso. Outras conotações sobre esta pessoa têm sido destacadas hoje pelos próprios Mapuche. Ver Capítulo I, III.

³² Ao que parece está se referindo ao tambor ou *kultrung*.

del animal muerto por haber sido victimado. Enseguida se descuartiza enteramente el animal muerto. Entonces la gente mantiene el fuego muy grande, se toman los asadores para que sea asada toda la carne. (AUGUSTA, 1910, 33-37).

A obra **Testimonio de un cacique Mapuche** (1930) apresenta características similares, ao menos no que se refere à forma de apresentação, aos relatos recolhidos por Augusta. O livro é construído a partir da narração realizada pelo Pascual Coña ao sacerdote capuchinho Ernesto Wilhelm de Moesbach, quem também a oferece na versão do *mapudungun* traduzida para o castelhano. O capítulo XIX da obra é destinada ao *ngillatun* que é definido como uma função religiosa popular e seqüenciada nas cinco etapas que se seguem: 1) o preâmbulo da festa; 2) as vésperas ; 3) o desenvolvimento do *ngillatun* 4) o *conchotun* anexo ao *ngillatun* 5) conclusão do *ngillatun*.

Em relação ao que determina a realização do ritual, Coña afirma:

El primer impulso viene de unas señales extraordinarias o visiones. A causa de tales antecedentes madura en los que han oído de los fenómenos la resolución: celebraremos la fiesta; hay que hacer correr la noticia en todas partes; hay que verse con el oficiante (*nguenpín*)³³ para que dé parte a la colectividad organizadora. El *nguenpín* despacha aun mensajero en persona de su mozo o hijo con el encargo de que haga notorio el asunto en todas partes. Desde entonces todos comienzan a elaborar chicha, en todas las casas comprendidas en el *nguillatun* se las fabrica. El *nguenpín* vigila el trabajo; pasa por las casas y pregunta ¿cómo anda?, ¿esta ya?. Está bien, en cuatro días estaremos, pues, en vísperas. Que se prepare todo: ténganse listos vacas, caballos, ovejas, y cerdos para la carne, búsquese también machis; estén al punto la trutruca, el tambor, la flauta, la trompeta... alístense también las mujeres, laven su ropa, limpien su *trariloncos* collares, pulseras de manos y de pies, todas las alhajas que suelen usar. (COÑA, 1930, p. 374-379)

Para encerrar este grupo de trabalhos, comentarei parte do livro **Etnografía mapuche del siglo XIX**, organizada por Ivan Inostroza quem faz uma apresentação da obra de Cláudio Gay, erudito francês que realizou três viagens à Araucanía – 1834-1835, 1838-1839 e 1863 –. Durante estes períodos, coletou abundante informação sobre a vida material e o pensamento indígena através de testemunhas orais, sublinhando temas como “[...] propriedade da terra, jogos e diversões; crenças, divindades e cerimônias religiosas; sistemas matrimoniais e parentesco; organização política; estrutura social; atividades agrícolas, de gado e têxteis; comidas típicas, organização bélica e dados biográficos de chefes indígenas” (INOSTROZA, 1998, p. 10. Tradução da autora).

³³ Além de se escrever de maneira diferente a como Augusta apresenta o termo, nesta obra o vocábulo é traduzido também como dono da palavra, porta-voz, oficiante e sacerdote das rogativas que dirige o ato religioso independentemente da *machi* e do cacique do lugar. (COÑA, 1930, p. 376. Tradução da autora).

Na sua viagem para a Araucanía de 1863, ele proporciona a seguinte descrição do ritual que designa como o nome de *Millatun*³⁴:

Millatun es una especie de ruego que hacen los indios para poner fin a alguna calamidad, una gran sequía, demasiadas lluvias etc. Un gran número de personas de ambos sexos se dirigen a un montículo donde haya un árbol de canelo o plantan uno si no lo hay, a veces es un manzano u otro árbol; casi todos los hombres llevan un cordero y allí se le degolla para regar con su sangre el árbol, en ese momento hombres y mujeres ejecutan una danza monótona siguiendo pasos cadenciosos al compás de la música, todos llevan ramas de canelo u otras flores mientras la machi situada en lo alto del árbol y tocando su *cultrín*, especie de tambor, implora la misericordia divina... Un rato después la machi cae muerta siendo recibida por unos hombres que la sostienen en sus brazos, permanece en ese estado un momento y luego vuelve en sí, lentamente relata todo lo que vio en el cielo, las palabras que tuvo con Dios etc. Los corderos degollados son descuerados para ponerlos sobre el árbol y se cocina la carne en ollas etc. Para comerla y realizar así la borrachera. Frecuentemente dan carne a los que no tienen porque el indio es muy generoso con su prójimo en lo referente a la alimentación, no comen nunca solos cuando uno de sus compatriotas está presente o bien hacen un *concho*, es decir, envían su olla a otros individuos que a su vez le envían la suya, realizando de este modo un intercambio amistoso que se llama *concho*. (INOSTROZA, 1998, p. 103-104).

O atraente nestes trabalhos é que possibilitam aceder e olhar uma parte da história passada dos Mapuche conseguindo nos informar sobre como a ritualidade era praticada nesse momento, proporcionando, assim, um conjunto de dados significativos para complementar, contrastar e compreender a forma como o ritual é praticado hoje, e, ao mesmo tempo, abrir caminhos para a compreensão das linhas e definições de estudos posteriores sobre *ngillatun*. Não podemos esquecer que estes trabalhos são parte de uma tradição de pensamento historicamente situada que permeia as idéias vertidas na escrita. Isto se expressa nas ênfases colocadas, seja no caso dos sacerdotes centrados principalmente nos aspectos que da sua perspectiva correspondem e definem o âmbito religioso, seja, por exemplo, no caso dos naturalistas viajantes que ressaltam as descrições da flora e fauna nativa, mostrando também interesse pela arquitetura mapuche ou pelas características físicas desta população. No que se refere ao foco desta pesquisa, o material permite se situar também historicamente e perceber as continuidades e descontinuidades da prática ritual e do simbolismo envolvido, constatando que, como veremos no Capítulo III, esses processos acontecem, mas afetam com distintas ênfases e em graus diferentes a práxis ritual.

³⁴ *Millatun* é a forma que Claudio Gay tem para se referir ao ritual que estou pesquisando. É bom salientar que nos trabalhos revisados encontrei mais de 5 formas diferentes de se referir e escrever o nome do ritual.

4.1.2 Pesquisas antropológicas sobre o *ngillatun*

Se os compararmos com os trabalhos acima referidos, observa-se nos estudos antropológicos uma passagem de um tipo de descrição informativa para outra que se incorpora e se apóia na explicação, na análise e na interpretação. Há uma maior preocupação em mostrar como a partir do ritual é possível compreender diversos aspectos da vida dos Mapuche. Não é a descrição pela descrição, trata-se de revelar a importância do *ngillatun* no marco geral da cultura deste povo. Dito de outro modo, o ritual é visto aqui como uma porta de entrada para aceder à compreensão de âmbitos tais como religião, ideologia e parentesco, principalmente.

No livro **Los Mapuche: su estructura social** obra clássica na literatura especializada sobre os Mapuche, publicado em 1969, Louis Faron propõe uma discussão que se tornou também clássica para a Antropologia no Chile dedicada ao estudo deste povo. Naquela época, transcorrido já mais de meio século de concluído o processo de estabelecimento dos Mapuche em *reducciones*, existia uma grande preocupação por observar até que ponto a sociedade mapuche havia conseguido se sobrepor às conseqüências derivadas do “*sistema reduccional*” (reservas indígenas), ou até que ponto ela se achava desintegrada ou em vias de desestruturação. Ao se centrar nas unidades de participação no *ngillatun*, o autor tenta mostrar que é precisamente a *reducción* ou o grupo de *reducciones* o que forma o núcleo das unidades responsáveis que tomam parte na celebração ritual. Faron cria a categoria de *congregacionismo ritual*, que define como uma unidade geográfica e social composta por relacionamentos entre linhagens dentro do marco que a *reducción* define; segundo ele, seriam estes núcleos de membros mais ou menos invariáveis de um ano para outro os que participam e organizam regularmente o *ngillatun*. (FARON, 1969, p. 244. Tradução da autora). Numa definição que não difere substantivamente da proporcionada no primeiro grupo de trabalhos apresentados, o autor afirma 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. 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. (FARON, 1969, p. 245).

Destaca ainda que, na cerimônia, se combinam momentos de dança e execução musical ao redor do altar cerimonial, ocasião em que sobressai a participação do “[...] *ñillatufe*, que tem a responsabilidade de que a cerimônia ocorra bem em articulação com

“capitanes” e “sargentos” a cargo de transmitir as ordens do *ñillatufe* para a multidão” (FARON, 1969, p. 247-248).

Num marco interpretativo funcional-estruturalista, Faron situa-se nas implicações da vida em *reducción*, introduzindo o tema da adaptação vivida pela sociedade mapuche. A imagem por ele transmitida é a de uma sociedade que adotou a *reducción* como modo de organização, tentando se reproduzir no marco dos limites por ela impostos. Como ele mesmo aponta,

[...] a principal adaptação tem sido feita em relação ao sistema de *reducciones*. A sociedade mapuche de hoje constitui uma reintegração dos padrões tradicionais dentro da matriz da redução. O êxito desta reintegração pode se medir pela peculiaridade da sociedade mapuche, sua cultura e pela sua eficácia funcional dos valores culturais mesuráveis pelo grau em que a sociedade mapuche está hoje integrada e está diferenciada da sociedade chilena camponesa. (FARON, 1969, p. 253).

A abordagem leva-o a demonstrar – vendo a participação dos sujeitos no *ngillatun* – como as relações de parentesco tradicionais têm conseguido se adaptar no marco que a vida nas *reducciones* lhes permite, passando a idéia de que os Mapuche aceitarão e adotarão aquele sistema num trânsito passivo, realidade que as etnografias desmentem³⁵.

Ainda que sua pesquisa apresenta questões interessantes para a Antropologia e para o estudo do *ngillatun*, sua interpretação resulta problemática no sentido de introduzir o conceito de “reintegração”. Segundo ele, essa teria sido a forma em que a sociedade mapuche teria se protegido dos efeitos gerados pelo contato com a sociedade chilena e, principalmente, pelas conseqüências acarretadas pela vida em *reducción*, deixando a impressão de uma acomodação, um arranjo ou ajuste não problemático na vida dos Mapuche. Na análise de Faron, o que teria permitido à sociedade mapuche se manter até a época moderna seria a conservação de certos atributos tradicionais reintegrados socialmente nas *reducciones*.

Houve já na década dos 1970, 1980 e 1990 antropólogos contestando e outros se baseando no trabalho de Faron.

De um ponto de vista social, me apreço que a análise do autor minimiza irritantemente as conseqüências derivadas da vida em espaços estritamente limitados –

³⁵ Ver discussão de Milan Stuchlik (1976), em **La vida en mediería. Mecanismo de reclutamiento social de los mapuche**; Teresa Duran (1993), em **Comunidad mapuche y reducción. Factores de continuidad y de cambio**; Vidal (1999), em **Revista-CUHSO Cultura, Hombre y Sociedad**. Volumen especial nº 1. Legislación indígena tierra y pueblo mapuche.

as *reducciones*. E de um ponto de vista antropológico e etnográfico, permite, por um lado, dar continuidade a uma discussão sobre organização e estrutura social à luz, por exemplo, da criação de novas categorias organizativas como “comunidade indígena” e, por outro lado, permite pensar no questionamento de conceitos como integração ou reintegração para dar lugar a perspectivas que privilegiam a idéia de ressignificação, invenção ou reinvenção cultural.

Movimentado por uma preocupação e uma análise diferentes das de Faron, Milan Stuchlik, antropólogo austríaco, desenvolveu uma pesquisa entre os Mapuche da IX Região da Araucanía durante o período 1968-1970. Na sua obra de 1976 intitulada **La vida em mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuche** traduzida para o espanhol só em 1999, delineia sua preocupação teórica pela estrutura social e pelo comportamento individual. O principal problema apontado pelo autor consiste em decifrar “os fatores que estruturam a conduta dos indivíduos membros da sociedade mapuche e os modos em que esses fatores são pautados”. Portanto, nos diz Stuchlik, “[...] considere necessário e conveniente não tomar como ponto de partida da análise à sociedade (grupo) nem o individuo, mas a interação que se estrutura” (STUCHLIK, 1999, p. 20).

O *ngillatun*, como outras festas rituais e seculares analisadas pelo autor, lhe serve precisamente como foco para pensar na estrutura do grupo que se congrega no *ngillatun*, problematizando e indagando sobre os deveres e direitos na decisão de organizar o ritual, assim como o recrutamento concreto, quer dizer, a determinação de quem assiste ao *ngillatun* e por quê.

Sobre o ritual, Stuchlik assinala que este é hoje a única situação ritual que não tem raízes cristãs, e o conjunto mais completo de folclore conservado até o presente. Em termos concretos,

[...] trata-se de uma festa de oferenda cerimonial de dois dias, para o conagraçamento 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. (STUCHLIK, 1999, p. 171).

Se olharmos e nos detivermos na definição do ritual, veremos que ela contém basicamente os mesmos elementos proporcionados e destacados pelos autores já comentados até agora. Porém, a diferenciação se produz no momento de eles definirem

os propósitos da pesquisa, e na forma de reflexão e desenvolvimento teórico que cada um segue.

Assim a análise de Stuchlik se contrapõe à de Faron no sentido de questionar e colocar em dúvida a presença de uma “congregação ritual” definida como grupo *corporado*.

A comunidade como um todo não convida outras comunidades, seja direta, seja indiretamente, nem o chefe convida outros em nome da comunidade. Cada membro da comunidade organizadora convida seus hóspedes de forma individual e independente dos demais membros. Portanto, não pode se falar de grupos *corporados*, mas de um conjunto de anfitriões e grupos independentes de convidados. (STUCHLIK, 1999, p. 176).

Stuchlik insiste em que os dados não permitem demonstrar a existência de uma congregação ritual como traços *corporados*, “[...] o que se observa é um grupo formado por grupos egocêntricos justapostos de todos os membros organizadores, algo assim como uma série de campos relacionais parcialmente justapostos de diferentes comunidades” (STUCHLIK, 1999, p. 181, 182).

O ponto de discussão parece se localizar na flexibilidade dos grupos participantes no *ngillatun*, pois, enquanto Faron observa e formula a idéia de congregação ritual como um grupo estável e definido, Stuchlik vê certa variabilidade dada a partir da existência de grupos de anfitriões e grupos independentes de convidados.

Pode-se observar então depois desta exposição, que o interesse de Stuchlik não é o ritual em si mesmo, este é colocado muito mais como um dentre outros cenários possíveis onde se pode observar a dinâmica das relações sociais mapuche. Este enfoque é interessante no sentido de que o ritual pode ser entendido como uma espécie de trampolim para se aproximar de outras problemáticas. Não obstante, vamos presenciar uma mudança na Antropologia, quando, a partir da década de 1990 pesquisadores da sociedade mapuche começaram ver o ritual em si mesmo como fonte de expressão e reflexo da sociedade.

Em 1981, Hans Gundermann apresentou uma pesquisa na qual se propõe a fazer uma análise estrutural de dois ritos mapuche, um deles é o *ngillatun*. Sua descrição é interessante e até surpreendente pela fineza nos detalhes, mas talvez isto tenha lhe deixado pouco espaço para problematizar antropologicamente sobre o ritual, quer dizer, me parece que o trabalho aprofunda bastante na apresentação etnográfica dos dados, no entanto, não fica claro aonde o autor quer chegar.

Mesmo assim, o autor introduz elementos descritivos importantíssimos sobre o *ngillatun*. Um primeiro ponto se refere à dimensão temporal do ritual. Segundo Gundermann, a realização está associada aos 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. Sua etnografia na região do Bío-Bío lhe permite reconhecer a flexibilidade que este aspecto apresenta, a variabilidade refletida em ciclos anuais e mais amplos de realização.

A descrição aborda também questões sobre espaço ritual, organização e preparação do evento, participação e convidados. O autor observou na área de estudo a coincidência entre o padrão de residência e o padrão de assentamento ritual. No rito, a unidade residencial das linhagens corresponde ao lugar específico de ocupação no campo cerimonial. A respeito da organização e participação ritual, temática altamente discutida por Faron e Stuchlik, isso parece não preocupar Gundermann, os conceitos de comunidade e *reducción* não são problematizados nem esclarecidos, sendo usados quase como homólogos. Sobre o convite, só menciona “[...] que estes se fazem entre comunidades por iniciativa dos patrocinadores, com prévio consenso coletivo e canalizado pelos *lonkos*” (GUNDERMANN, 1981, p. 41. Tradução da autora), afirmação que se contradiz com a formulação de Stuchlik.

Sugere um vínculo interessante entre grupos de dança e grupos de parentesco. Dedicar atenção também em seu trabalho ao assunto da comida ritual. Sua perspectiva neste ponto é a de que os alimentos possuem funções simbólicas importantes, “[...] são alimentos que se oferecem aos deuses e são alimentos que se doam ao *lonko*, parentes e amigos” (GUNDERMANN, 1981, p. 43). Destaco este aspecto, pois sua visão, ao ressaltar noções de doação e presente da comida, me faz de modo preliminar e iniciante pensar esta questão de uma outra ótica. Parece-me que a comida muito mais que ser doada ou presenteada, é partilhada e compartilhada, submetida a um processo de intercâmbio. Este ato implica e contém uma série de atributos que simbolicamente poderiam estar reforçando alguns laços parentais, ao mesmo tempo em que partilhando atributos como prestígio e status. Assim, a função simbólica da comida vai além do ato das doações³⁶.

³⁶ Esta visão será discutida mais adiante no momento da apresentação da minha descrição do ritual.

Acredito que a contribuição maior deste autor, além da sua minuciosa etnografia do ritual, esteja, por um lado, em ter conseguido identificar, na sua área de estudo, (cordilheira da região do Bío-Bío, vizinha da região da Araucanía) a existência de um ritual específico associado à prática de colheita do *pinhão*, fruto-base da dieta alimentar das famílias. O autor observou que a realização deste é coincidente com o momento em que as famílias se deslocam aos bosques de araucárias (*Araucária araucana*) para efetuar a colheita do *pinhão*. Sua finalidade é gerar por meios rituais a reprodução abundante deste fruto. Por outro lado, é meritório neste autor o fato de ter descoberto nesta diferenciação ritual, quer dizer, o *ngillatun* geral e o *ngillatun* do *pinhão*, um fenômeno paulatino de desaparecimento deste último. A causa deste fenômeno é situada pelo autor na imposição dos limites *reduccionales*, os quais uma vez marcados, impediram a mobilidade dos Mapuche para muitos dos bosques de araucárias (*Araucária araucana*), dado que estes passaram a corresponder à propriedade de colonos chilenos.

Lamentavelmente, esta discussão é exposta no final da sua descrição, não conseguindo ser desenvolvida mais extensamente, situação que por si só fala da escassa importância oferecida ao processo de contato e às relações com a sociedade chilena.

Em 1990 foi publicada a obra intitulada **Araucanía: pasado e presente**, do antropólogo norte-americano Tom Dillehay. Seu interesse mais amplo era estudar populações mapuche representativas daqueles aspectos mais tradicionais da ideologia e da religião Mapuche. Baseando-se na observação de dois rituais – o *ngillatun* e o *awn* (ritual funerário) –, o autor delimita seu objeto de estudo na classificação, no uso do espaço e no conhecimento ancestral na sociedade e na cultura mapuche.

Seu propósito é descrever e analisar as relações e estruturas entre o mundo etéreo (mundo ancestral ideologicamente construído) e o mundo físico (topografia natural e ecossistemas), e descobrir de que forma o conhecimento ancestral está regulamentado na cerimônia para manter a persistência de certas normas tradicionais (DILLEHAY, 1990, p. 76. Tradução da autora).

Segundo ele, a experiência ancestral incorpora-se à experiência da vida da sociedade em geral através do mito, dos contos narrativos e das cerimônias congregacionais como o *ngillatun*. Neste sentido, os Mapuche consideram a conduta ritual humana terrenal como marco de tempo sincrônico que reforça a relação entre o conhecimento ancestral armazenado no mundo etéreo e introduzido no mundo da vida para o uso social e ideológico (DILLEHAY, 1990, p. 77).

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), 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 idéia de que em tempos de dificuldades gerais ou calamidades produzidas por inundações ou terremotos outorga-se mais importância à realização do *ngillatun*.

A partir de uma análise baseada na conduta ritual e na dimensão espacial, Dillehay tenta mostrar que no momento ritual se gera uma comunicação entre mundo etéreo e mundo físico, quando se trazem para os vivos o conhecimento e o modo de vida dos antepassados. “Os mapuche consideram a história ancestral e os tipos de experiência boas ou ruins contidas nela como parte importante da sua cultura, que os direciona e outorga um sentido do correto e incorreto em seu próprio mundo” (DILLEHAY, 1990, p. 85).

A centralidade do trabalho deste autor radica na incorporação de aspectos espaciais, sociais, naturais e etéreos para mostrar a existência de um vínculo entre o ordenamento socioespacial no campo cerimonial e a ordem ecológica regional. Ele propõe que

[...] a ordem trófica regional de plantas e animais está metaforicamente representada na configuração etérea de divindades, ancestrais e espíritos, cujos nomes e papéis estão modelados a partir de elementos naturais e também na localização de linhagens participantes (e famílias) na cerimônia, cujos nomes tomados ao mesmo tempo de fenômenos naturais indicam a localização de seus postos no campo cerimonial. (DILLEHAY, 1990, p. 87).

Haveria, então, uma estrutura ecológica simbólica que se reflete no significado e na ordem da nomenclatura familiar no contexto do campo cerimonial.

A dificuldade que esta análise apresenta, do meu ponto de vista, é de alguma maneira levantada para outros efeitos pelo mesmo autor. À medida que ele vai desenvolvendo sua arguição, vai aparecendo uma exposição da evidência etnográfica que é extremamente esquematizada, deixando passar uma imagem congelada do *ngillatun*, na qual a realidade nos é apresentada duvidosamente – pela sua perfeição –, ordenada

demaís. As linhagens participantes do *ngillatun* estão ordenadas segundo os pontos cardeais no campo cerimonial, “[...] as famílias das linhagens situadas no setor norte da comunidade se sentam no lado norte do campo cerimonial, enquanto aquelas famílias das linhagens situadas no setor oeste, se situam no lado oeste, e assim sucessivamente” (DILLEHAY, 1990, p. 100). Os ancestrais e deuses ocupam outro lugar, aparentemente sem se encontrar com os seres vivos deste mundo. E ainda mais, “[...] durante a cerimônia pública, os movimentos da dança, os eventos sociais e o intercâmbio de alimentos entre membros de diferentes linhagens seguem um movimento em sentido contrário ao relógio partindo do leste, até o norte e o oeste, depois até o sul e de regresso até o leste”. (DILLEHAY, 1990, p. 90). Acho, neste sentido, um tipo de análise problemática, pois não deixa espaço para inovação cultural, mostrando uma espécie de mecanização ritual.

Mas, mesmo assim, devemos reconhecer alguns elementos significativos na sua análise e interpretação do *ngillatun*. Destaca sua afirmação sobre a idéia de que é neste ritual que se torna possível a atualização do conhecimento ancestral. E ao tentar (mas não poderia se afirmar que consegue) articular o *ngillatun* com a ordem ecológica do mundo, entretanto, mais um problema, ele restringe este aspecto à questão da nomenclatura de parentesco, quando o tema é muito mais amplo.

Dillehay comenta no final a pouca ou nenhuma referência ao impacto da *chilenización* na matéria apresentada, mas aponta que, apesar da incorporação de traços cristãos à cerimônia, a formação socioespacial pautada e a inclusão de ancestrais metafóricos manifestados no rito na nomenclatura familiar ainda são mapuche na sua natureza (DILLEHAY, 1990, p. 119). Insisto neste ponto, já que é crucial para captar a perspectiva geral na qual este autor se inscreve. Ele não considera o marco mais amplo em que a sociedade mapuche se desenvolve e, além disso, está sempre na procura da idéia do tradicional, do não contaminado pelo contato, em suma, localiza-se na linha dos estudos que caem na objetivação da cultura e, neste caso, da apresentação de uma imagem depurada do *ngillatun*.

O pesquisador Rolf Foerster, autor do livro intitulado **Introducción a la religiosidad mapuche**, publicado em 1993, encerra o grupo de antropólogos que a partir das mais diversas óticas, têm se aproximado do estudo do *ngillatun*. A leitura da obra permite colocar o autor numa perspectiva teórica que enfatiza um recorte mais simbólico. Para ele, o *ngillatun*

[...] é um sistema de significados. Quer dizer, ações, objetos, orações e discursos adquirem caráter significativo no ritual. Os ritos são formalmente linguagens que, além de expressar e traduzir relações, estabelecem uma comunicação e uma práxis simbólica: entre os deuses e homens no sacrifício e entre grupos de parentesco nas danças. (FOERSTER, 1993, p. 98. Tradução da autora).

Caracteriza o *ngillatun* como um ritual comunitário, festivo e sacrificial, cuja finalidade é essencialmente a de solicitar às divindades e aos antepassados fertilidade, saúde e bem-estar.

À diferença dos autores até aqui comentados, Foerster retoma uma das preocupações clássicas na Antropologia e introduz na análise um vínculo explícito entre rito e mito. A partir deste viés, propõe que no rito se reatualiza o mito e o vínculo com os deuses. Para ele,

[...] o mito de TREN TREN e KAI KAI é o argumento simbólico do rito do *Ngillatún*. Ali se diz que, se os homens não querem morrer queimados (TREN TREN se aproxima perigosamente do Sol) ou podres (KAI KAI, ama das águas, transforma os homens em peixes), devem realizar um sacrifício. O rito reatualiza o mito como única possibilidade de atingir um equilíbrio cósmico: evita-se, assim, a ameaça queimante do Sol (seca) ou das águas celestes (chuvas intermináveis) ou terrestres (maremotos). Mito e rito explicitam assim a responsabilidade cósmica dos homens. (FOERSTER, 1993, p. 99).

O interessante é que, precisamente dentro desta visão, ele consegue discutir ainda a questão da reciprocidade e do trabalho na sociedade mapuche. Baseando-se no trabalho do sociólogo Pedro Morandé (1984), o pesquisador desenvolve a idéia de que a reciprocidade estaria representada no sacrifício com a morte da vítima (geralmente um cordeiro), na qual a comunidade, ao mesmo tempo em que libera, paga por meio da vítima o recebido e desta forma faz uma devolução. Então, ao destruir o “excedente” ou a “riqueza acumulada”, o trabalho é legitimado para recomeçar todo um novo ciclo. Em síntese, do ponto de vista de Foerster,

[...] com seus cultos de *ngillatún* a sociedade mapuche contribui para a manutenção da ordem cósmica na medida em que, ao destruir ritualmente as oferendas e devolvê-las às divindades, podem reconciliar seu trabalho com a natureza e com a ordem divina como também tornar efetiva a realização da reciprocidade. (FOERSTER, 1993, p. 100).

Finalmente, Foerster traz para o debate a grande polêmica travada na década de 1970 entre Louis Faron e Milan Stuchlik sobre os agregados sociais que se congregam no *ngillatun*. Mesmo sustentando um olhar ponderado da análise de Faron em torno da idéia do *congregacionismo* ritual, entendida como uma unidade parental de linhagens

cuja estrutura estaria dada pela *reducción*, Foerster parece se localizar mais próximo da perspectiva deste autor, deixando sem aprofundar os postulados de Stuchlik e mantendo em aberto o debate.

Acredito que este seja um sintoma antropológico interessante e uma oportunidade para alargar – como diria Tambiah – os horizontes reflexivos sobre ritual e organização social. Nesta pesquisa em particular, justifica a preocupação pelo ritual uma vez que pensemos nele como expressão social.

4.1.3 A perspectiva mapuche do *ngillatun*

O terceiro grupo de trabalhos sobre o *ngillatun* tem a particularidade de representar a concepção e a visão que seus próprios protagonistas – os Mapuche – elaboram sobre os significados e sentidos que esta cerimônia assume. Quero destacar nesta oportunidade especificamente o estudo desenvolvido recentemente (setembro 2002 – abril 2003) pela Comissão de Trabalho Autônomo Mapuche – Cotam³⁷ – pelo esforço por realizar uma sistematização do conhecimento mapuche.

Metodologicamente, a pesquisa contemplou “[...] a participação das autoridades religiosas mapuche por serem consideradas a principal fonte de conhecimento de nosso povo”. (COTAM, 2003, p. 580). Esta pesquisa situa o *ngillatun* dentro da esfera dos fenômenos religiosos, ponto que a maioria dos trabalhos têm sublinhado.

Neste plano abrangente, mas de uma perspectiva êmica, estes autores sugerem o conceito de *gijañmawun*³⁸ como princípio orientador e organizador da religião mapuche. Nele está condensada a idéia de reciprocidade reguladora das relações humanas, sociais, materiais e espirituais no mundo mapuche.

Gijañmawun envolve

[...] a ação cerimonial por meio da qual se sustenta a relação de compromisso existente entre os *che* e os *nepen* do universo mapuche e todas as suas dimensões espaciais, tanto materiais quanto espirituais. ***Gijañmawun*** é ao mesmo tempo a instância de encontro entre o *che* com os espíritos dos antepassados. Em síntese, é o momento mediante o qual se sustenta o equilíbrio da vida sociocultural mapuche, material, espiritual e do ecossistema ao se vincular aos ***geh*** dos espaços territoriais mais próximos até os mais distantes. (COTAM, 2003, p. 613).

³⁷ Entidade formada por pessoas Mapuche, surgida no ano de 2002 com o propósito de elaborar um quadro representativo da realidade mapuche contemporânea no contexto da construção de uma Política de Novo Trato para as populações indígenas do Chile.

³⁸ O negrito ressalta o alfabeto Raguileo usado pelos autores.

O conceito mapuche *gijañmawun* representa, então, a vida mapuche, o reflexo ideal de como deveriam se dar os múltiplos inter-relacionamentos dos componentes do universo.

Este trabalho é relevante também porque mostra a enorme variabilidade que pode ser encontrada na expressão ritual mapuche, imagem e preocupação que não aparece nos estudos antropológicos. Desta forma, teríamos conceitos e expressões de ordens genéricas, como o caso do *gijañmawun* e outros aludindo a especificações particulares dependendo da extensão na participação das unidades sociais mapuche, dos espaços territoriais, dos objetivos e motivações do evento, e da sua ciclicidade. Assim, por exemplo, e pensando na minha pesquisa, o *ngillatun* tomaria parte dentro desta classificação do *Futake Gijañmawun* ou “grandes cerimoniais” envolvendo a participação de conglomerados amplos que transcendem o nível familiar e se situam numa esfera coletiva.

Estas cerimônias possuem objetivos e funções bem definidos. Dentre os mais gerais, os autores identificam “[...] a busca pelo equilíbrio da vida em geral, a manutenção e/ou estabelecimento dos vínculos com os *newen* do espaço territorial local e do universo mapuche, e do mesmo modo a petição e agradecimento pela bonança do ciclo produtivo econômico-social” (COTAM, 2003, p. 615). Ou seja, trata-se de uma instância “relacional” entre a totalidade dos componentes da sociedade mapuche como um todo, pessoas, espíritos, forças da natureza etc. com a finalidade de procurar um equilíbrio que estaria dada nas relações de reciprocidade.

Uma reflexão inicial sobre este trabalho me faz pensar nele como um esforço por trazer à luz os componentes mais puros, originais e de raiz cultural própria e exclusivamente mapuche. Aqueles derivados da mistura com as religiões evangélicas ou católicas são descritos num capítulo aparte e definidos como “[...] exógenos e impostos, responsáveis pelas perdas no nível da simbologia e significados religiosos próprios” (COTAM, 2003, p. 679).

Finalizada esta revisão, vamos ver agora como é que vai ir se configurando a abordagem ritual do *ngillatun* nesta pesquisa, ao mesmo tempo em que irão sendo apresentados os dados etnográficos mais relevantes sobre o *ngillatun* da comunidade Tranaman do qual tive a oportunidade de participar, observar e registrar.

4.2 O desenvolvimento das faltas como possibilidade de extensão dos horizontes antropológicos

Toda esta apresentação – certamente incompleta – dos distintos olhares com que o *ngillatun* tem sido observado no tempo e das áreas pelos autores destacadas não representa somente uma intenção de conseguir situar o evento e elaborar um quadro mais ou menos esclarecedor do que o *ngillatun* é tanto para os antropólogos quanto para os Mapuche. Isto constitui antes de tudo uma autoprovação. A abundante e diversa bibliografia me coloca diante de ou contra uma tarefa extremamente complexa, que requer embarcar num grande desafio. O ponto é como elaborar um caminho de abordagem ritual que não fique completamente preso às etnografias e aos enfoques já desenvolvidos e que permita seguir um percurso que dê conta das também não menos complexas dinâmicas que este assume na atualidade.

Os trabalhos apresentados na sua maioria descrevem, analisam e interpretam o ritual como um evento isolado, num cenário restrito onde as interações intersocietárias não aparecem. Eles deixam de fora toda ou quase toda relação com grupos, pessoas, elementos, idéias provenientes da sociedade ocidental, chilena ou não indígena, ressaltando e remetendo às formas rituais “tradicional”, desconectando a prática ritual dos fatos que estão ali ao lado. Com isto, não se trata de invalidar estes trabalhos, mas sim destacar o que eles não destacam, apostando para o desenvolvimento dessa falta.

Durante o percurso do texto, tenho tentado mostrar qual é o cenário relacional no qual os Mapuche se encontram hoje, como é seu convívio como sociedade e a sua interação com a sociedade não Mapuche. Num plano ainda mais específico, venho anunciando como a comunidade mapuche Tranaman decide construir e selecionar formas vinculares com instâncias da sociedade chilena para materializar a consecução de uma luta ancestral. Isto já marca uma diferença com os trabalhos comentados, ao mesmo tempo em que define o caminho teórico.

Neste sentido, a abordagem seguida por João Pacheco de Oliveira é esclarecedora ao procurar atingir a compreensão da experiência indígena na sua multiplicidade e heterogeneidade, tendo como ponto de partida uma situação de pluralismo cultural, “[...] na qual os nativos interagem com outros atores e culturas tendo que conhecer algo sobre as culturas coexistentes (das quais se apropriam e utilizam de modo diverso, distinto inclusive das significações estabelecidas naqueles contexto)” (OLIVEIRA, 2002, p. 278).

Por outro lado, a noção de “campo político intersocietário” também proposto pelo autor permite capturar a complexidade contextual e relacional na qual os fatos são acionados pelas pessoas e “[...] lidar com a variabilidade das condutas e a diversidade de interpretações existentes dentro de um mesmo quadro institucional interativo” (OLIVEIRA, 2002, p. 279).

A postura aqui assumida não desconhece, muito menos nega o difícil processo vivido pelo povo mapuche durante vários séculos, incluindo a história atual. Também não nega a existência de grandes transformações nos estilos de vida mapuche, simplesmente tenta apresentar 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.

Assumir este enfoque sem dúvida constitui um grande risco e um desafio ainda maior, principalmente porque dá forma a um olhar que pode ser facilmente mal interpretado se não compreendido na sua profundidade. De nenhuma maneira deve se entender como uma justificativa da série de atentados cometidos contra os Mapuche, tampouco pretende dar a entender que a sociedade mapuche não pode ser pensada se não for em relação com a sociedade não Mapuche. Só pretendo, a partir de um enfoque histórica e socialmente contextualizado, dar conta das formas que o ritual assume hoje e como essas formas são reconstruídas a partir de estratégias de resignificação do ritual ancestral e assim contribuir como os estudos já feitos. Nos termos de Sahlins, esta postura não deve ser tomada como um “otimismo sentimental”, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência” (SALHINS, 1997, p. 53).

Nesta tentativa, procuro precisamente conseguir passar uma imagem dos Mapuche e das suas práticas que os valide e reafirme perante a sociedade nacional como um grupo indígena diferente e atuante na cena contemporânea que, apesar de não serem os mesmos de há 100, 50 ou 20 anos, continuam se reconhecendo como tais, quer dizer, continuam sendo Mapuche.

Minha forma de aproximação ao ritual e ao tema mapuche em geral esteve (acredito que ainda esteja) durante muito tempo atravessada por todos os

questionamentos explicitados nesta dissertação. É natural, faço parte duma mudança, transformação ou transição dos enfoques nos estudos sobre populações indígenas.

Esse quadro de tomada de consciência permite, no que se refere ao ritual, diferenciar as tendências dos desenhos teóricos. Muitos deles apresentam concepções sobre o *ngillatun* que o representam como uma figura estável, quase mecânica, possível de ser fixada a partir de uma definição.

Entretanto, há tempos esse olhar superordenado vem gerando certo desconforto na Antropologia sul-americana. Nessa procura pela estabilização e objetivação dos fenômenos, se perde muito da riqueza e da complexidade do ritual, uma vez que ficam de lado os esforços, ajustes, negociações que as pessoas fazem para que este evento finalmente aconteça.

Esse desconforto com as formas dominantes de abordar estudos sobre populações indígenas é deslocado aqui também para os estudos sobre ritual; de tal forma se faz necessário perante o panorama atual pensar numa abordagem ritual que seja capaz de descobrir e recolher “[...] padrões inéditos de cultura humana” (SALHINS, 1997, p. 58), quer dizer, se abrir a novas configurações rituais.

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 distintos enfoques e aproximações teóricas. Muitos rituais, inclusive hoje, continuam a ser matéria de preocupação para os antropólogos. Entretanto, a forma e a relevância dada 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 deve ser a experiência e a categoria indígena” (KELLY e KAPLAN, 1990, p. 120. Tradução da autora).

Segundo a análise destes autores, as definições oferecidas compartilham o pressuposto 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 troblanders, os tikopias, os nuers fossem o que são, agora e para sempre” (LEACH, 1995, p.71).

Hoje, essas premissas podem ser revisadas e reformuladas. Para estes efeitos, a reflexão geral – das sociedades indígenas – e particular – o ritual – está orientada por idéias 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 “guardião 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 por ela entregues, assinala o autor, freqüentemente 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 da autora). 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, expressado numa vítima propiciatória: um cordeiro, um novilho ou um cavalo. Essa vítima deve ser sacrificada no mesmo rito. (Ibid).

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, pp. 153, 155). 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). 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 da autora), 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), referencia 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 idéia de que

[...] o ritual não trata só de rememorar na língua vernácula ao modo dos antigos uma relação com as forças sobrenaturais, mas busca reformular alguns dos aspectos que procuram a responder aos desafios que implica manter a identidade cultural das comunidades. (SALAS, 1995, p. 150).

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). Muito pelo contrário, Salas formula que a análise permite hoje pensar

[...] nos processos e dinamismos religiosos que vivem as comunidades mapuche 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 mapuche. (Ibid.).

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 idéia 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 conglomerados 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). 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, os quais estão 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” (Ibid.).

Ao mesmo tempo, a perspectiva assumida por Morales mostra que o “[...] *gillatun* é usado para projetar uma maneira de ser mapuche, uma imagem do que é ser mapuche” (MORALES, 2000, p. 147). 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 jogadas pelos grupos mapuche, nos 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 do 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, situo 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, onde confluem atores membros de tradições culturais diversas, onde 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” (TAMBIAH, 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 (TAMBIAH, 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.

4.3 A ante-sala: Por que o ritual não acontece ?

A primeira referência que eu tinha sobre o *ngillatun* em Tranaman era que este se desenvolvia ano a ano. Em 2004, tinha acontecido no final de janeiro, situação que pareceria indicar, seguindo a concepção mecânica do ritual, que em janeiro de 2005 deveria se realizar também.

Estando na comunidade, comecei a indagar quando o ritual aconteceria, parte do primeiro período da pesquisa de campo esteve destinado a observar e perguntar às pessoas pela data do *ngillatun*. A confusão dessa primeira fase é indescritível, cada um dos interrogados proporcionava uma resposta diferente e associava a sua execução com elementos que nunca imaginei que estivessem relacionados com a práxis do ritual. Alguns até davam datas possíveis, outros falavam não saber quando este aconteceria, e outros submetiam a sua realização a alguns fatos relativos ao momento histórico que a comunidade estava atravessando.

Entendi que seria melhor inverter as preocupações preliminares e começar a perguntar e a dialogar com as pessoas sobre o por que o ritual não estava acontecendo ou não acontecia ainda.

Houve momentos do campo que foram de grande tensão e muita incerteza, acima de tudo quando a possibilidade certa de que o ritual poderia nesse ano não ser levado a cabo pela comunidade apareceu num primeiro plano. A primeira pergunta que este fato levantou foi se seria pertinente mudar o tema da pesquisa, ou melhor, pensar em mudar de comunidade e ir atrás de alguma onde o ritual fosse efetivamente ser executado. Uma voz mais experiente me mostrou que essa situação constituía mais uma constante e menos uma exceção, sendo um foco interessante basear algumas indagações precisamente nesses imponderáveis.

Os meses de janeiro até maio, período coincidente com a pesquisa de campo, estiveram marcados pelo fato de a comunidade indígena *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llaó Tranaman* ter conseguido concretizar a recuperação de uma extensão de terreno equivalente a 356 hectares que por quase dez anos estavam sendo reivindicados pela comunidade junto a outras duas fazendas que somam um total aproximado de quase 700 hectares (Fazenda *Nilhue* de 170 hectares e a Fazenda Las Vegas de 400 hectares, aproximadamente). Já contavam com uma conquista quando, no ano 2000 conseguiram que a Conadi comprasse a fazenda *Nilhue*. Todos estes terrenos fazem parte de uma grande extensão que dá forma aos limites com as terras nas quais as famílias moram na atualidade e são, além disso, reconhecidas como o território ancestral fragmentado a partir da política de reservas indígenas e posteriormente usurpado por particulares durante os primeiros decênios do século passado.

As primeiras indagações sugeriam que todas as famílias estavam sabendo da probabilidade de aquisição da fazenda, e algumas mais que outras manejavam informações sobre como ia o processo, sobre a etapa na qual se estava, os aspectos que estavam faltando e os pontos nos quais se vislumbravam alguns problemas e discordâncias com os donos do terreno. Lembremos que a comunidade teve por vizinho durante mais de duas décadas a Empresa Florestal Millalemu, isto é, as famílias cujas casas e terrenos se encontravam no limite norte da comunidade estiveram durante todo esse tempo cercadas pela plantação de pinus que ano a ano se fazia mais patente, dado o crescimento acelerado que este tipo de planta apresenta.



No fundo, pode-se observar a plantação de pinheiros da Fazenda *Rapahue*, ex-propriedade da Florestal Millalemu. Na frente, uma das casas da comunidade próximas desse espaço.

Este panorama fazia da minha estada em campo um momento especial. Depois dos primeiros contatos, os temas mais freqüentes que as pessoas iam levantando se referiam precisamente ao tema das terras. Este foi um ponto que por mais de quatro meses se transformou numa preocupação constante em nível familiar e muito também no âmbito da comunidade indígena, e de maneira especial, dos dirigentes.

De acordo com a dinâmica organizativa, cada mês em que a comunidade indígena tinha sua reunião habitual o tema que nunca faltou foi o da recuperação da Fazenda *Rapahue*. Isto já foi registrado no encontro de janeiro. Nessa oportunidade, os dirigentes deram a conhecer a pauta com os tópicos que seriam tratados nesse dia. De cinco deles, três se referiam à terra, seja recuperação, seja proteção ou trabalho. No nível familiar, este era também um tema recorrente. Uma das coisas que Basilio colocou nos primeiros encontros fazia também alusão a que a comunidade estava negociando com a empresa florestal os detalhes para fechar a compra da fazenda.

Complementando este ponto, distingi outro que era manifestado e vivenciado de maneira diferente pelas pessoas, era um tema que não aparecia sem ser perguntado, porém, quando indagado, sempre gerava reações nas pessoas, sempre tinham alguma coisa para expressar a respeito. A realização do *ngillatun* era um tema latente na vida

das famílias em Tranaman, algo assim como um compromisso que estava pendente, uma espécie de obrigação moral, algo que estava faltando no cotidiano da comunidade. A idéia estava ali, preocupando as pessoas. Uma senhora me disse numa oportunidade não saber quando o ritual aconteceria, mas que era indispensável fazê-lo “para se congregar com deus, para agradecer pelas colheitas. Só fazendo *ngillatun* é que nós podemos estar bem e passar um bom ano”. Numa outra ocasião, na qual encontrei no caminho as pessoas que vinham saindo da reunião do mês de fevereiro, comentavam entre elas que tinham que começar a se preparar para o *ngillatun*, mas quando eu indagava pela data, por quando este seria, elas não tinham uma resposta exata. Esse e outros relatos começaram a indicar que a decisão estava atrelada a alguma coisa que não dependia completamente da vontade das pessoas e da comunidade.

Não foi nada fácil chegar a compreender a forma como o *ngillatun* passava pela vida das pessoas, sobretudo pela noção que eu tinha dele, pois as definições aprendidas através das leituras marcavam uma forte presença nos olhares e reflexões.

No domingo, 6 de fevereiro, fazia a seguinte reflexão no meu diário de campo: “Fico com a idéia de que, nesta comunidade a respeito do *ngillatun* que está por vir, as datas não estão prefixadas, parece não estar operando o critério da ciclicidade. O *ngillatun* tem a ver com situações contingenciais”. Os meses foram transcorrendo, a compra definitiva da fazenda não se concretizava, e a realização do *ngillatun* não acontecia. Havia aí uma relação meio oculta, meio evidente que deveria ser desvendada.

Com o tempo, o vínculo entre a demora na compra e a transferência da fazenda para a propriedade de Tranaman, e o fato de o *ngillatun* não ter acontecido ainda começaram a ser freqüentemente manifestados explicitamente pelas pessoas. Num momento, pensava: “é necessário pesquisar a não previsão do ritual. As falas sugerem que o ritual não tem uma data pontual. Isso permite pensar sobre o motor da cerimônia, sobre a sua planificação, preparação, previsão, sobre a existência de diferentes tipos de *ngillatun*. Tudo isto rompe com a idéia da mecânica das sociedades indígenas. Elas têm seus propósitos e objetivos refletidos, e definidos em relação a situações sociais, políticas e históricas. Neste caso, me parece, a cerimônia milenar está conectada à conquista da luta pela terra”.

O que emergia como problemático e até contraditório, se nos orientamos por aquela visão do ritual como um evento – nos termos de Sahlins, com qualidades de substância natural, essencialista e totalizante – era o fato de a recuperação territorial estar atrelada e depender da decisão de uma instituição pública, parte de uma política –

muito questionada pelos próprios Mapuche – dirigida aos povos indígenas, representativa no fundo, da lógica ocidental, alheia ao que poderíamos chamar de mundo indígena. Dito de outro modo, este quadro não encaixava dentro das perspectivas e análises desenvolvidas pelos antropólogos pesquisadores do *ngillatun*, que fazem prevalecer definições e visões do ritual como espaço privilegiado da expressão da tradicionalidade, lugar imune às “visões globais da hegemonia ocidental” (SALHINS, 1997, p. 52). Em suma, interpretado como o espaço menos contaminado pelas ideologias não indígenas. Porém, e apesar da predominância das análises cuja tendência é “[...] isolar heurísticamente determinados domínios ou instituições nativas da sua inserção no marco político-jurídico de um Estado-nação” (OLIVEIRA, 2002, p. 278), tudo parecia indicar que a realização do *ngillatun* nesta oportunidade sugeria alguns elos com a Conadi e o Fundo de Terras e Águas Indígenas.

Seguindo a idéia que pressupõe que “[...] ritual é uma palavra usada para descrever as ações sociais que ocorrem em situações sagradas” (LEACH, 1995, p. 74), tampouco parecia fazer sentido o fato de estar envolvida também na decisão da realização do ritual a Empresa Florestal Millalemu, hoje em dia um dos maiores inimigos das comunidades mapuche, identificadas por estes como responsáveis de muitos dos problemas de perda das terras, águas e recursos naturais em geral.

Durante um período de mais de quatro meses, o assunto da compra efetiva das terras para Tranaman esteve em suspenso, foi se dilatando no tempo, chegando a se converter num tema no qual as pessoas deixaram de acreditar. Duas diretorias diferentes da comunidade indígena *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman* teriam tentado e trabalhado para conseguir as terras, agora estavam numa terceira gestão dedicada quase exclusivamente a essa tarefa, e os resultados não eram visualizados ainda pela maioria das pessoas. Muitas vezes, ouvi queixas referindo ao fato de que os dirigentes estavam dedicando demasiado tempo ao assunto das terras, se esquecendo e deixando de lado outras prioridades da comunidade, por exemplo, um conjunto de projetos promovidos pelas instituições do Estado procurando o desenvolvimento socioeconômico das comunidades, por um lado, e por outro, iniciativas de resgate e fortalecimento cultural.

Durante todo este tempo, igualmente uma importante parte da vida cotidiana das famílias da comunidade, dos familiares que moravam longe, dos dirigentes, de mim mesma, inclusive, giraram em torno da decisão de a Florestal aceitar as condicionantes e exigências que a comunidade estava colocando para a consecução do objetivo final.

Observei nesses dias, por exemplo, um interesse maior, ou fora do comum, por parte de algumas pessoas de Tranaman de querer se inscrever formalmente na comunidade indígena. Ainda que isto não me fosse comentado diretamente pelos implicados, mas, sim, por alguns membros antigos da comunidade, acredito que este repentino interesse seja pelo fato de as pessoas perceberem naquelas terras, para além do valor simbólico, uma vantagem econômica para o futuro, ou ainda uma possibilidade de trabalho que não implicava ter que sair e abandonar temporariamente ou definitivamente as terras da comunidade.

Houve um aumento no número de encontros da comunidade, convocando-se várias reuniões de caráter extraordinário quando se tratava de informar ou consultar os membros sobre a situação em curso. Do mesmo modo, as viagens dos dirigentes para a cidade de Temuco, lugar onde se situa a Direção Nacional da Conadi e a gerência da Florestal Millalemu, aumentaram para quase uma vez por semana e até mais no último período do mês de abril.

A associação entre a concretização na compra do fundo, ou seja, no momento de se transformarem em donos daquelas terras e a possibilidade da realização do *ngillatun* foi cada vez mais evidente nas falas das pessoas, dos mais antigos, dos dirigentes, de Basilio, etc. Depois da reunião do mês de fevereiro, na qual foi discutida a situação da comunidade em relação à recuperação das terras, dois membros da comunidade indígena – a senhora Agustina Llao e o senhor Daniel Martinez –, comentaram que, segundo o informado pelos dirigentes, os trâmites da compra do fundo estavam prontos, só estava faltando a escritura de arrendamento duma quantidade de hectares que têm pinus novos, por isso é que as coisas estavam demorando, mas o cheque estava pronto. Numa das primeiras conversações formais com Richard Llao, presidente da comunidade indígena, ele me assinalou: “quando houver a transferência da fazenda para a comunidade, vamos celebrar com uma grande festa. Uma festa?, eu pergunto! Sim, um *ngillatun* grande”.

Na verdade, apesar das desconfianças no interior da comunidade e em especial do descrédito em relação aos dirigentes, produto da demora do processo, estava-se no momento que poderia ser considerado como o mais próximo da conquista territorial. A comunidade já tinha sido comunicada oficialmente do aceite da sua demanda por parte da Conadi e do Fundo de Terras e Águas Indígenas, o que na prática significava a aprovação de um orçamento. Tratando-se do caminho legal que Tranaman tinha

seguido³⁹, isso implicava por sua vez, que a Florestal estava disposta a vender, e a comunidade estava convencida do terreno a ser recuperado.

21 ENERO 2003

Martes 21 de enero de 2003

El 79% de nuevos alumnos de universidades tradicionales viene de sectores medios y bajos PÁGS. 14 Y 15 • Apuntes PÁG. 17

SEGUN PRESUPUESTO DEL FONDO DE TIERRAS Y AGUAS DE LA CONADI PARA 2003

Gobierno gastará \$ 13 mil millones en comprar tierras para mapuches este año

► Los recursos serán invertidos, primero, en la adquisición de 4.328 hectáreas para 11 comunidades indígenas que quedaron pendientes desde el año pasado. Luego, comenzará a correr la lista de las 24 agrupaciones que fueron priorizadas por el consejo de la Conadi para el 2003.

ISABEL GUZMAN

Con un presupuesto que supera los 13 mil millones de pesos cuenta el Fondo de Tierras y Aguas (FTA) de la Conadi para el año 2003, monto que se invertirá en soluciones de tierra para los mapuches, ya sea a través de subsidios y compra directa, ambos sistemas estipulados en la Ley Indígena.

Estos dineros primero serán usados en la adquisición de terrenos para 11 comunidades ubicadas entre las regiones Octava y Décima, las cuales formaban parte de la priorización realizada para el año pasado por el Consejo de la Conadi y donde las compras no alcanzaron a concretarse.

Al concluir dicha inversión, se comenzará a trabajar en las 24 comunidades que quedaron en la lista de prioridades para el 2003. La mayor parte de los grupos beneficiados son de la Novena Región, con 17 agrupaciones. Otras cuatro pertenecen a la Octava y tres a la Décima.

El año pasado, la Conadi invirtió un total de \$ 12.659.396.263 en la compra de terrenos a través del artículo 20, letra b, de la Ley Indígena. Ello, con una superficie de 9.235,7



EL AÑO PASADO el gobierno destinó \$ 12.659.396.263 a la compra de tierras para los mapuches.

hectáreas, con lo que se favoreció a 900 familias mapuches.

Sin embargo, sectores críticos del tema apuntan a que se estaría realizando un excesivo gasto en tierras y que los recursos no están siendo aprovechados en las necesidades reales de las etnias (ver recuadro).

Las cifras indican que la Conadi ha aumentado prácticamente en un 640% su presupuesto desde 1994, cuando era de 3.126 millones. El 2002 fue de 20.018, cifra que se mantendrá para este año.

Mientras, el Fondo de Tierras y Aguas, que representa aproximadamente el 72% del año 2002 en el presupuesto de la Conadi, aumentó en un 5,33%, desde 2.705 millones a 14.421 millones de pesos en ocho años.

Banco de tierras

Una de las propuestas de las autoridades para desarrollar formas de acceso a terrenos para ser comprados ha sido la creación de un Banco de Tierras.

Luego de la evaluación realizada por la Dirección de Presupuesto respecto del funcionamiento del FTA, se hizo una serie de compromisos por parte de Conadi, Mideplan, dicho organismo y el Parlamento, al momento de ser aprobados los recursos con que dispondrían el 2003 para el mejoramiento del fondo. Entre esos acuerdos se incluye evaluar la creación de un banco o bolsa de tierras, que opere preferentemente bajo el artículo 20 letra a -referente a los subsidios-, que permitiría manejar la oferta de tierras. Se descartó usar el artículo

GOBIERNO INTERPONDRA QUERRELA POR ACTOS TERRORISTAS

Ataque a balazos en fundo

Un grupo de encapuchados protagonizó en la madrugada de ayer un atentado incendiario contra un campamento de Forestal Misionco en Ercilla, IX Región. El hecho sería en represalia por las últimas detenciones de comuneros mapuches acusados de porte de escopetas hechas y por el reciente desmantelamiento de una fábrica clandestina de este tipo de armas.

El incidente, según relataron quienes dormían en el campamento ubicado en el fundo Póhoco Pídenco, se registró pasadas las 2.00, cuando una docena

de encapuchados llegó al lugar realizando disparos con escopetas.

Ante la arremetida, los trabajadores huyeron, oportunidad que los sujetos aprovecharon para quemar completamente con bombas molotov uno de los siete contenedores que era utilizado como dormitorio. Las restantes estructuras resultaron con graves daños por la acción del fuego.

El gobernador de Malleco, Mario Venegas, aseguró que un trabajador resultó con un enguine en un tobillo al huir. En tanto, fuentes policiales

señalaron que otro jornalero terminó herido por perdigones en su brazo izquierdo.

Ante este hecho, la Corporación Chilena de la Madera (Corma) emitió una declaración, donde señaló que "el Estado y sus instituciones no han realizado todo el esfuerzo requerido para sofocar estos actos de delincuencia rural" en la zona.

El subsecretario del Interior, Jorge Correa Sutil, lamentó el "trágico suceso" de Forestal Misionco y anunció una querrela del gobierno por actos terroristas.

asegurar que los predios sean sustentables. Es decir, que cada vez que se compra un predio estén los instrumentos que el Estado tiene en materia productiva para apoyar en la compra, y contrarrestar así el bajo porcentaje de productividad y sustentabilidad económica de algunos predios asignados desde el inicio de la entrega de tierras.

INSTITUTO LIBERTAD Y DESARROLLO

Críticas políticas

Crítico de lo que califica como un "gasto enorme en compra de tierras" por parte de la Conadi, el director del programa social del Instituto Libertad y Desarrollo, Rodrigo Castro, explicó que el "que la mayor parte de los recursos se destine al FTA (Fondo de Tierras y Aguas), indica claramente que están mal enfocados, dado que las tierras que se entregan a los indígenas tienen un uso bastante limitado y la imposibilidad de comercializarse libremente".

A juicio del analista, "hay que disminuir el monto destinado al FTA y tratar de reasignar recursos disponibles en Conadi a mejorar el nivel de educación y salud de este grupo de personas, ya que realmente es un déficit importante".

Castro agregó que otro problema es "la desconfianza que existe sobre el uso de los recursos fiscales", sobre todo tras las denuncias por irregularidades en Conadi el 2001. "Da la sensación que en uno de los más importantes programas destinados a mejorar la calidad de vida de las etnias se está dando más importancia al lucro y no al fin específico, que es mejorar la situación de las comunidades indígenas".

A noticia do Jornal *EL MERCURIO* mostra que, já no ano 2003, a comunidade Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman tinha sido selecionada pelo Fundo de Terras e Águas Indígenas da Conadi para a aquisição de terras. No quadro da direita, no terceiro lugar, aparecem o nome da comunidade e o número de hectares aprovados.

³⁹ A Lei Indígena n° 19.253, Título II, Parágrafo 2°, Artigo 20, letra b) establece soluciones aos problemas de terras nos seguintes casos: Diferenças entre as superfícies originais dos *Títulos de Merced* e a superfície atual de posse das comunidades indígenas mapuche provenientes das linhagens originais. (Terras A). Terras transferidas a famílias e comunidades indígenas durante a Reforma Agrária (1964-1973) e depois devolvidas ou vendidas pelo governo militar. (Terras B). Terras perdidas por famílias e comunidades indígenas provenientes de cessões ou designações feitas pelo Estado devido a resoluções ou transações judiciais ou extrajudiciais. (Terras C). Terras ocupadas de fato antiga ou recentemente pelas comunidades indígenas. (Terras D). (LEY INDIGENA N° 19.253, 1993). O caso específico de Tranaman é o das Terras A, no qual a comunidade afirma e demonstra ter perdido superfície dos *Títulos de Merced* e ao mesmo tempo manifesta o interesse e a vontade por recuperar precisamente as terras usurpadas, e não outras.

Sendo assim, qual era então o motivo de tanta demora?

Alguns membros de Tranaman estavam cientes de ter escolhido um caminho difícil, outros conscientes também disto manifestavam desconformidade. O fato de ter decidido ficar nas terras reconhecidas como ancestrais, de ter privilegiado recuperar, antes que se mudar e adquirir terras em outros territórios da região era um ingrediente que proporcionava um grau de dificuldade ao processo, mais que tudo, porque os terrenos negociados pertenciam a uma empresa florestal cujos hectares estavam completamente plantados, e, além disso, uma parte importante correspondia a uma plantação jovem, que a Florestal não estava disposta a vender pelas perdas econômicas que isto significava.

Como me foi comentado numa comunicação informal pelo chefe do Departamento de Terras e Águas Indígenas da Conadi em relação às modalidades mais recorrentes seguidas pelas comunidades indígenas nos casos de compra de terras,

[...] uma vez que uma comunidade obteve sua aplicabilidade do artigo 20, letra b), e que foi priorizada pelo Conselho da Conadi, máxima instância da instituição, entra-se no processo da compra, na qual a comunidade, mediante ata em assembléia extraordinária, determina a fazenda ou as terras a adquirir, situação que é de plena independência da comunidade. Por isto, existe um grande número de comunidades que têm optado por comprar em outros lugares distintos do de origem. Isto se deve a várias razões, contudo, as principais são, segundo minha experiência, as seguintes: quando as comunidades foram deslocadas e instaladas nas “*reducciones*” ficaram justamente nas terras de pior qualidade. Isto faz com que as reivindicações ancestrais sejam na maioria das vezes, sobre fazendas com solos de aptidão florestal, lugar que precisamente as empresas florestais compraram ou que receberam durante o período da Reforma Agrária e que, devido aos incentivos do Decreto com força de Lei 701, estão hoje completamente florestados com espécies exóticas (pinus e eucaliptos). Esta demanda ancestral no princípio da aplicação da Lei cumpriu com recuperar uma grande quantidade de hectares de terrenos com aptidão florestal, que, em termos estritos, não gerou uma grande mudança na qualidade de vida das famílias beneficiadas. Com o decorrer do tempo, chegou-se a difundir entre as comunidades que a compra desses terrenos não era conveniente, pelo que começaram a procurar outras fazendas onde os solos fossem de aptidão agrícola ou para criação de gado; o procedimento o permite. Por outro lado, os dirigentes funcionais decidem sobre os tradicionais, e sendo os mais jovens, interessam-se por sair de seus lugares originais, o que dá conta da perda da identidade cultural ligada ao território. (Richard Mansilla Aravena, Chefe do Departamento de Terras e Águas Indígenas. Direção Nacional da Conadi. Setembro 2005).

As formas de significar uma mesma coisa – neste caso, as terras – fluem diferenciadamente desde a noção de bem de mercado pela Florestal, recurso assistencial pela Conadi, até bem simbólico que reivindica direitos ancestrais por um território, no caso dos mapuche. Isto não implica que essas visões possam em algum momento ser

articuladas, porém representam de alguma maneira as significações priorizadas ou privilegiadas por cada um dos atores envolvidos neste processo.

Respondendo ao porquê da demora na materialização da aquisição das terras, já foi anunciado no capítulo sobre terras e legislação que a recuperação da Fazenda *Rapahue* não era uma simples compra, pois estavam em jogo duas visões, motivações e interesses contrapostos. De um lado, a comunidade lutando por aqueles terrenos e não outros que representavam para o coletivo uma verdadeira conquista que os situava mais próximos dos seus antepassados no sentido de lhes permitir vingar os abusos cometidos pelos diferentes donos que esses terrenos têm tido através do tempo, do outro, a Florestal movimentada pela lógica de mercado, avaliando custo e benefício da oportunidade da venda. Os pinus da *Rapahue* estavam com diferentes idades, alguns, a maioria, com 11, outros com 16, e uns poucos com 25 anos. Segundo a lógica da Florestal, constituía uma perda para a empresa deixar para a comunidade os hectares com árvores de 11 anos, propondo para eles um acordo de subarrendamento, quer dizer, a Florestal vendia os 356 hectares, porém, no caso da extensão com as árvores mais novas, solicitava aos novos donos dos terrenos – a comunidade indígena – um arrendamento 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 comunidade quem arrendaria para a Florestal, e era justamente nessa relação que as dificuldades apareciam, e os desacordos se manifestavam. Por quê? Basicamente, porque na prática a Florestal continuaria fazendo uso do espaço e porque a comunidade na realidade não se tornava plenamente dona da Fazenda.

A negociação foi se prolongando, dado que a Florestal não aceitava as condições da comunidade, situação que fez demorar a elaboração do documento de arrendamento. Foi isto que em alguma medida propiciou sentimentos de incredulidade nas pessoas de Tranaman, os quais se estendiam principalmente para a figura da diretoria da comunidade indígena.

Como signo de cansaço do coletivo, no mês de março de 2005 começou a se construir e circular a idéia de fazer uma “tomada” da Fazenda *Rapahue*, tentando desta maneira pressionar à empresa florestal. A idéia gerava divisões e controvérsias no coletivo, pois havia os que apoiavam a idéia e os que se opunham. Esta situação lembrava muito a ocupação que a comunidade tinha feito em 1989, ainda época da ditadura, da Fazenda Las Vegas. A experiência dos que foram protagonistas nessa vez

era trazida para o presente como uma experiência traumática, na qual muitos arriscaram as suas vidas e a de seus filhos pequenos, foram presos e mantém até o dia de hoje casos pendentes com a justiça. Assim, não se disponibilizavam para repetir a ação, ainda mais pelo fato de considerarem não ter conseguido nesse momento o objetivo que a tomada perseguia. Por sua vez, jovens que naquela época eram crianças acreditavam que a tomada obrigaria a Florestal a ter que se definir. A decisão final da comunidade discutida em reuniões extraordinárias adquiriu a figura de “tomada de controle da fazenda”, uma ação pacífica, basicamente de ocupação que, além de chamar a atenção da Florestal e da Conadi, pretendia pôr de sobreaviso os vizinhos e moradores dos arredores da possibilidade iminente de eles se transformarem nos novos donos daquele espaço e, portanto, as regras de movimentação, uso e trânsito pela fazenda mudariam. Em várias ocasiões, encontrei caminhonetes ou carros particulares circulando livremente pelas estradas de *Rapahue*, situação totalmente possível, pois a empresa florestal não tinha nenhum sistema de segurança implementado no lugar que evitasse o acesso de pessoas estranhas. Desse modo, fazia uma imagem muito freqüente de pessoas externas à comunidade pegando lenha da fazenda, às vezes aquela que caía sozinha no chão, mas também, às vezes, cortando pinus sem se importar com sua idade, para transformá-los em lenha. Esta situação era catalogada como injusta pelas pessoas de Tranaman, sobretudo quando se referiam às dificuldades deles para conseguir madeira, muitos tinham que pagar por ela, e outros se deslocavam grandes distâncias para poder consegui-la.

A comunidade se organizou em grupos de quatro pessoas e estabeleceu um calendário de rondas pela fazenda. Assim, homens e mulheres, de acordo com um programa semanal, se trasladavam até o lugar tomando conta dele, fazendo percursos evitando desta forma que se produzissem roubos de lenha. Da mesma maneira, os homens se encarregaram de consertar as cercas que cobriam o perímetro da fazenda e fecharam a passagem de veículos.

Talvez isto tenha motivado que, no início do mês de abril, a gerência da Florestal solicitasse um encontro na sede de Tranaman com a diretoria da comunidade, da Conadi e do Fundo de Terras e Águas Indígenas.

Segundo a versão da senhora Ana Ancal, membro da comunidade indígena, “foi um encontro muito comprido, ficaram falando até as 5 da tarde. Estiveram negociando o preço de arrendamento por hectare. O oferecimento deles era \$10.000 mensais por hectare [equivalente a 42 reais, aproximadamente]. Os dirigentes acharam muito pouco,

não aceitaram e fizeram uma contra proposta, \$25.000 por hectare [106 reais, aprox.]. A Florestal aceitou, vão pagar uma vez ao ano, no mês de dezembro. O calculo é que cada sócio vai receber uma média de \$60.000 ao ano [256 reais, aprox.]. Outro ponto discutido foi a poda. A Florestal vai cortar as árvores que estiveram impedindo o crescimento dos mais grossos, aquela madeira vai ficar para a comunidade. Onde não houve acordo foi no trabalho, a Florestal não aceitou que sejam as pessoas da própria comunidade as que façam a poda da plantação. Eles não se responsabilizam pelos acidentes. A comunidade não dispõe dos implementos necessários de segurança e proteção para realizar esse trabalho”.

Basilio Mulato adiciona outro antecedente debatido no dia da presença da Florestal na comunidade; “o último foi uma petição da Florestal para contar com uma “garantia”, uma pessoa confiável que dê certeza e segurança à Florestal que a comunidade vai respeitar os acordos estipulados na escritura. O temor é que em uma próxima diretoria da comunidade indígena se desconheçam os conteúdos da escritura, principalmente o relativo à exploração dos pinus e ao arrendamento da terra. Mas a comunidade não está disposta a aceitar a condição colocada pela Florestal. Com a palavra e nossa assinatura é suficiente. Os dirigentes estão hoje (13 de abril de 2005) em Temuco trabalhando para a compra da fazenda”.

A sensação para todos é que, depois desse evento, a concretização da recuperação da fazenda estava mais próxima de ser cumprida.

No dia 27 de abril, os representantes legais da comunidade indígena assinaram a escritura que os transformou oficialmente, novamente, em donos da Fazenda *Rapahue*. Foram convocados pela Conadi para comparecerem na cidade de Temuco. O trâmite foi demorado, estiveram mais de quatro horas no cartório, atentos para os documentos ficarem em ordem, sem erros, refletindo todas as discussões, conversações e acordos alcançados com a empresa florestal. O tema de arrendamento era um dos pontos centrais e mais problemáticos, porém, depois da reunião mantida com todos os atores envolvidos na sede de Tranaman, o assunto tinha sido encerrado ao alcançarem acordo sobre o preço do arrendamento dos hectares, o cuidado da plantação, o prazo para exploração dos pinus mais novos, entre outras coisas.

Nesse dia, minha reflexão se encaminhou na recapitulação dos fatos, em como os diferentes episódios aparentemente desligados tinham ido se encadeando, em como essas ligações davam corpo a um contexto ritual e como este reforçava a possibilidade certa da sua execução. Ao mesmo tempo, alguns fatos requeriam ser

antropologicamente problematizados. Afinal, o que representava para as famílias mapuche de Tranaman o Fundo de Terras e Águas Indígenas, a empresa florestal e a compra de terra, até que ponto esses componentes adquiriam para estas pessoas significações distintas das que a sociedade chilena lhe instituía. Os acontecimentos que se seguiram foram permitindo elucidar estas e outras questões.

4.4 As negociações

As discussões se intensificaram logo depois da notícia. Na realidade, as observações e indagações em campo permitiram captar que nas pessoas está sempre presente a idéia de ter que fazer *ngillatun*, é parte importante das suas vidas, a idéia circula por todos os cantos, as pessoas comentam entre si, sonham, compartilham esses sonhos, se orientam a partir deles, de alguma maneira a sua preparação está para além da concretude que dão os dias de execução e que proporciona a certeza da data. José Quidel, professor e pesquisador Mapuche, me disse

[...] 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, terça 7 de junho de 2005).

Provavelmente, quando os pesquisadores falam que o *ngillatun* se organiza com um dois ou três meses de antecedência, estejam se referindo à preparação prática, contudo, talvez não estejam considerando a preparação integral da que nos fala Quidel e da qual recebi depoimentos. Temos, então, que o ritual é, vivenciado numa dimensão imediata, material, concreta e prática, porém, é, ao mesmo tempo, uma experiência maior que abrange a vida mapuche em seu conjunto, afetando as pessoas na sua integralidade.

Mas estes preparativos da ordem concreta são também elementos que não podem ser desatendidos. A comunidade teve que realizar num período reduzido de não mais de duas semanas várias reuniões para conseguir chegar a um acordo a respeito do que sucederia agora que a comunidade já era a dona legal de *Rapahue*, e, segundo as narrativas das pessoas, não foi coisa fácil. Muitas coisas deviam se conjugar. Houve um

primeiro encontro no qual a comunidade foi informada da efetivação da compra, quando se iniciou a discussão sobre os caminhos a seguir. Lembro que nesses dias tive que me afastar da comunidade, no entanto, para me informar da decisão, liguei para Basilio, e ele comentou que tinham definido uma data provável para o *ngillatun*, mas que devia ser confirmada em relação à possível vinda do presidente da República no dia do ato oficial da entrega da escritura da terra⁴⁰. Fiquei muito surpresa com aquela resposta. O *ngillatun* contaria com a presença de autoridades de governo? A definição da sua realização dependia, afinal, de quê?

A literatura antropológica tem se detido para pensar na questão do que define a realização do *ngillatun*, em sua maioria esta aparece vinculada a princípios que envolvem a sociedade mapuche num contexto separado do acontecer mais amplo. Isso não significa que sonhos, visões, avisos da natureza, ciclos produtivos ou ciclos lunares não estejam influenciando as decisões dos sujeitos, porém eles estão hoje interligados a situações que incluem 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 fazem 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).

Muitos dos estudos antropológicos sobre o *ngillatun* discutem também sobre critérios que definem a participação no ritual. Com algumas diferenças, estes se referem às categorias de organizadores/anfitriões e de convidados/hóspedes. As pessoas que recebem convite correspondem a grupos de linhagens de diferentes *reducciones*, segundo Faron, e a grupos aparentados e suas múltiplas relações de parentesco socioeconômicas e de amizade, de acordo com o postulado por Stuchlik. Agora, a realização do ritual estava sendo vinculada e contemplada à assistência de uma categoria não referida ou escassamente tratada na literatura especializada, a saber, os não mapuche. Mas qual era o lugar designado pelos organizadores para essas pessoas? Como eles estavam sendo pensados no contexto ritual? A definição do momento da participação e até o lugar designado para eles ocuparem parece indicar que se trata de uma categoria que marca os limites da diferença e que, embora sejam considerados

⁴⁰ 2000, ano em que Ricardo Lagos assumiu a Presidência da República, foi também o ano em que *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman* recuperou as terras da fazenda Nilhue, ocasião em que uma comitiva de governo, incluído o presidente, se fez presente na comunidade.

como convidados, sua conceitualização permanece sendo de externos, onde a inclusão é relativa.

Um segundo momento de discussão ocorreu no dia 7 de maio, data determinante para atingir um momento mais na compreensão da contextualização na qual o ritual iria acontecer. Um elemento inesperado entrou no debate da comunidade. O *ngillatun* era para algumas pessoas um evento que poderia ser prorrogado e realizado num outro momento. Alguns membros da rede que defini como política, de um lado, e funcional, de outro, levantaram a idéia de fazer por enquanto uma “inauguração” da fazenda, e não um *ngillatun*. Realizar uma inauguração das terras recuperadas significava um outro tipo de evento no qual certas coisas mudariam. Em primeiro lugar, podia-se prescindir da presença da *machi*, o espaço da realização não fazia diferença, os alimentos seriam outros, assim como o tempo de duração do evento podia ser reduzido a algumas horas, a interação das pessoas neste marco não seria a mesma que no ritual, todo o âmbito de comunicação com os espíritos dos antepassados, as forças da natureza, e com *Ngünechen* – deus mapuche – ficavam completamente fora da “inauguração”, só para mencionar algumas das diferenças.

Os argumentos usados para sustentar esta idéia faziam referência à data. Maio, ao que parece, não é um tempo habitual para fazer o *ngillatun*. No sul do Chile, ainda que o inverno não tivesse oficialmente começado, estava se adiantando. Já tinham se registrado temperaturas abaixo de zero, as chuvas faziam parte do dia-a-dia. Na verdade, estávamos num ano particularmente frio, quando a umidade tinha tomado conta desses territórios. Assim, uma parte dos membros da comunidade pensavam na possibilidade de fazer o *ngillatun* quando o tempo começasse a melhorar, nos meses de outubro ou novembro. Mas o grupo de orientação tradicionalista defendia a idéia do *ngillatun*, eles não concebiam a idéia de uma ocupação não ritualizada daquele espaço. “Não podemos botar os pés nessas terras sem fazer antes um *ngillatun*”, me disse uma senhora.

A diretoria da comunidade legal nesta trama de opiniões e posições deixava de ser na prática quem decidia, ativando-se outros mecanismos de resolução, deixando-se sentir o peso da voz, do conhecimento e da forma de ser das lideranças tradicionais. Dito de outro modo, nessa hora era a comunidade cosmológica a que proporcionava o conteúdo e a definição da situação. Porém, não pode se desconhecer que o espaço onde a grande parte das reflexões, debates, decisões e resoluções sobre a forma e fundo do ritual aconteceram nas reuniões convocadas pela organização ou comunidade legal,

lugar usualmente destinado para a definição de outros tipos de temáticas e problemáticas, conectadas com o dia-a-dia do mundo ordinário, no entanto, possibilitava também o ponto de encontro da manifestação das diversas perspectivas mapuche sobre a como eles entendem e observam que o *ngillatun* deve ser realizado. As posições eram submetidas a uma desordem da ordem comum, dando lugar por um tempo a outras lideranças, neste caso aquelas providas dos conteúdos tradicionais da cosmologia indígena.

O rumo seguido pela discussão levou a comunidade a decidir manter a idéia do *ngillatun*, porém, quando este tivesse concluído, deixariam um espaço para o que eles denominaram como Ato Político. Nesse momento, poderiam participar algumas pessoas que seriam convidadas pela organização, basicamente autoridades e pessoas representativas da institucionalidade pública, ou seja, ministros, funcionários da Conadi, prefeito do município, vereadores. Incluía-se também ONGs, representantes da Florestal Millalemu, dirigentes de outras comunidades mapuche, representantes do movimento mapuche local, entre outros.

O *ngillatun* começaria, então, no domingo, 15 de maio, à noite, e seguiria até segunda, 16, à tarde. Os convidados seriam esperados no segundo dia, depois do meio-dia, momento em que se desenvolveria o Ato Político. O que eles estavam resguardando era não misturar o tempo ritual com o tempo cotidiano, marcando explicitamente a diferença entre um e outro momento, procurando não contaminar o sagrado do ritual com o político do ato, mas ao mesmo tempo garantindo que nenhum dos dois momentos estivesse ausente.

Outro dos temas refletidos na reunião foi o lugar da realização da cerimônia. Já vimos nas descrições dos “nguillatunologos” que a respeito isto não existem maiores variações, 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). Já Gundermann o define como “[...] lugar de exclusivo uso ritual, despejado de pedras e vegetação maior, conservando-se só erva ou grama curta” (GUNDERMANN, 1981, p. 32). No caso de Tranaman, isto constituía agora tema de discussão. A comunidade 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, erige-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.



Ngillatuwe of Tranaman. No centro, o *rewe* e na esquerda, as *ramadas*. No fundo, à esquerda, uma faixa de pinheiros da Fazenda Rapahue.

Não obstante, a comunidade considerou a possibilidade de efetuar a cerimônia nas terras recuperadas, alternativa que não encontrou opositores. Mas como entender esta idéia, por que mudar e deixar o *ngillatuwe* no qual a comunidade vinha praticando o ritual durante séculos?

Acredito que este seja um dos fatos mais significativos e esclarecedores do ponto de vista etnográfico que ajude a pensar na problemática antropológica em torno do que o ritual expressa, o que comunica, o sentido dado para e por seus protagonistas, os elementos, idéias e ações que movimenta, como este permite entender não somente

um momento específico na história de um grupo, mas muito mais que isso, a trajetória de um povo.

Na realidade, a idéia da comunidade propondo um outro lugar para realizar o *ngillatun* não era uma decisão menor, muito pelo contrário, era um fato significativo representando a necessidade do coletivo 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. Não é por acaso que a sua demora e a sua execução em tempos em que a comunidade não costuma fazer *ngillatun* tenha sido referida pelas pessoas de Tranaman no ato da recuperação territorial. Levando em consideração este acontecimento, uma nova pergunta emergia. Poderíamos pensar o *ngillatun* de Tranaman como uma forma que, além de implicar a idéia de recuperação, envolvia uma prática simbólica de reocupação territorial? Poderíamos pensar neste *ngillatun* como uma forma ritualizada da comunidade que marca um processo de reapropriação do espaço, assim como um dos mecanismos de demarcação territorial? Estas interrogações iriam se transformar no argumento central desta pesquisa, mas, antes de desenvolvê-lo, é preciso enunciar mais alguns dados etnográficos e comentários descritivos.

Voltando para o momento das decisões, essa foi a ocasião na qual a comunidade discutiu e definiu ainda mais alguns aspectos centrais e determinantes para a preparação do ritual. Resolveu-se ali a questão da comida, aspecto essencial na celebração do *ngillatun*. Pensando tanto na participação dos membros da comunidade, quer dizer, os organizadores e anfitriões, assim como também nos convidados, sobretudo nos que chegariam no segundo dia, a assembléia determinou que cada família deveria contribuir com o que tradicionalmente costumam levar na cerimônia, muita carne cozida, *muday* (bebida de trigo, *pinhão* ou quinua fermentada) *caco* (trigo cozido) e *sopaipillas* (tipo de pão frito). Por sua vez, a comunidade indígena, quer dizer, o conjunto contribuiria com dois novilhos e um cordeiro, pagos com uma quota que cada sócio da organização doaria.

Mas alguns pontos foram revisados nesse encontro; os convites para outras pessoas e/ou comunidades, o convite da *machi*, o qual em si constitui um ato cerimonial, a constituição do campo cerimonial e alguns dos papéis específicos que determinadas pessoas de Tranaman iriam assumir.

No dia seguinte a este encontro, quatro pessoas pertencentes à comunidade e escolhidas pelo grupo saíram cedo e se dirigiram até um lugar denominado Rucayeco. O

propósito era cumprir com o protocolo mapuche de convidar a *machi* Ana Marileo para celebrar o *ngillatun*.

A literatura sobre a sociedade mapuche registra inúmeras pesquisas sobre a figura da *machi* e sua centralidade na cultura deste povo⁴¹. A discussão se diferencia segundo o desenvolvimento da teoria antropológica, que, por sua vez, marca as ênfases privilegiadas. Não pretendo me estender muito a respeito, a intenção é marcar só alguns destes momentos. Alfred Metreaux (1973) afirma que

“[...] a *machi* ou xamã é a figura dominante da vida religiosa dos índios *araucanos*”. Uma das suas inquietações tem a ver com o papel por ela desempenhado no marco da sociedade como um todo. Segundo ele, as suas práticas e crenças têm se modificado desde os primeiros contatos com os europeus no século XVI, devido basicamente ao impacto do cristianismo”. (METRAUX, 1973, p. 155. Tradução da autora).

Ele associa sua função ao diagnóstico de doenças, à identificação de plantas medicinais e à prática de diversos tipos de curas. Não obstante, introduz um debate sobre a participação da *machi* na vida social e nos momentos rituais, discussão que se mantém até hoje. Neste aspecto, torna-se central a pergunta sobre qual sua participação no *ngillatun*, se inclinado por aquela visão que a coloca fora das “funções sacerdotais”.

Numa outra direção, se dirige o estudo de Jorge Dowling (1971) sobre **Religión, chamanismo y mitologías mapuche**. Seu propósito “[...] é realizar um estudo formal sobre as faculdades dos xamãs mapuche ou *machis*, ressaltando o fenômeno da hipnose em geral e o estado de transe em particular, especialmente quando este último termina no êxtase ou transe profundo” (DOWLING, 1971, p. 63. Tradução da autora). O autor define a *machi* como uma pessoa dotada de poderes mágico-religiosos e curativos, um ser intermediário entre o povo Mapuche e sua divindade superior.

Estudos mais recentes têm observado também as variações no tempo em termos do papel exercido pela *machi*, mas por outro lado, têm destacado também uma práxis diferenciada territorialmente. Segundo Foerster (1993), no Vale Central e na costa a *machi* realiza um papel religioso e curativo, entanto na cordilheira não cumpre nenhuma destas funções, e é o *ngempiñ* quem conduz o ritual de rogativa comunitária. Gundermann (1981) afirma não existirem atualmente *machi* na zona da cordilheira, e as

⁴¹ Para aprofundar sobre a importância da *machi* para a sociedade Mapuche, assim como o papel exercido no tempo e as variações deste, ver: METRAUX, 1973; SAN MARTÍN, 1976; BACIGALUPO, 2001; COTAM, 2003; COÑA, 2000; LATCHMAN, 1924; ERIZE, 1960; CUMINAO E MORENO, 1998; BENGGOA, 1992; DOWLING, 1971; FOERSTER, 1993; CANIULLAN, 2000, CITARELLA et al. 1995.

eventuais visitas de algumas não implicam nenhuma participação no rito. Já Dillehay reconhece que pode se dar a participação no *ngillatun* do *ngillatufe* ou sacerdote ritual e da *machi*. O primeiro, encarregado da administração secular do ritual, e a segunda, intercessora com os ancestrais. Faron reconhece um papel auxiliar à *machi* no *ngillatun*, e seria, segundo ele, o *ngillatufe* quem se ocupa de se contrapor ao mal e quem tem a habilidade de atuar em favor dos vivos. Foerster acrescenta ainda que “[...] o papel desempenhado pela *machi* no *ngillatun* tem estado em discussão desde começos de século” (FOERSTER, 1993, p. 116), mas ele é da opinião que a substituição do *ngillatufe* pela *machi* seria um signo de desintegração social.

Mesmo apresentando certas diferenciações nos resultados das pesquisas, todos estes autores remetem o papel exercido pela *machi* à esfera ritual. Neste sentido, o trabalho de José Bengoa (1992) releva um plano de ação diferente. Segundo ele, “na cultura mapuche atual a *machi* é uma das instituições mais importantes, nela se expressa a identidade étnica e a resistência cultural do povo” (BENGOA, 1992, p. 132). A partir da análise de um relato que lhe foi dado por uma *machi*, o autor tenta mostrar o paulatino envolvimento dela em âmbitos até agora não considerados. Merece especial atenção sua inserção num ato de recuperação territorial no qual a comunidade solicitou expressamente sua participação. Esse fato levou Bengoa a afirmar que

[...] as *machis* são parte da consciência cultural dos mapuche. Elas e os descendentes dos caciques que ainda mantêm alguma tradição são os principais depositários dos discursos de resgate de seus territórios. A terra usurpada aparece de maneira central em seu discurso de conservação e resistência étnica. (BENGOA, 1992, p. 136).

A hipótese que perpassa o argumento deste pesquisador indica que “[...] a *machi* assume uma nova função na sociedade mapuche *pós-reduccional*, isto é, ser a consciência crítica da sociedade e a cultura” (BENGOA, 1992, p. 136). O interessante é, que o enfoque lhe permite perceber, por um lado, a persistência e a centralidade da figura da *machi* para a sociedade Mapuche e, por outro lado, identificar a emergência de novos papéis, considerando o contexto atual.

Discutir sobre o papel da *machi* tanto ontem como hoje constitui por si só um tema de pesquisa, e dado que não é meu interesse concluir agora a respeito, só posso assinalar que, segundo minha observação da dinâmica da província de Malleco e de Tranaman, o *ngillatun* só é possível se tiver como oficiante da cerimônia uma *machi*, que constitui, além disso, a figura central neste rito ao estabelecer a comunicação com

os deuses e os seres espirituais, enquanto existem outras pessoas assumindo outros papéis. Tanto o *ngempiñ* quanto o *dungunmachife* cumprem na zona de estudo uma função auxiliar na comunicação entre a *machi*, os seres que não habitam esta terra e a comunidade de pessoas reunidas no ritual.

Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman há mais de 40 anos não conta com *machi* própria, quer dizer, uma pessoa com residência na comunidade e /ou aparentada com alguns dos troncos familiares de Tranaman. Sendo assim, quando o coletivo decide fazer rogativa, deve procurar uma *machi* em alguma outra comunidade. Mas, para que este vínculo aconteça, é preciso um relacionamento e conhecimento prévio entre os *lof*, situação compreensível e ao mesmo tempo complexa, se consideramos que se trata de uma pessoa – *machi* – que vem para um território alheio onde estabelecerá comunicação com os espíritos dos antepassados das pessoas daquele espaço, onde receberá uma série de mensagens fazendo alusão e referência às condições, às situações, aos estados e particularidades das famílias e pessoas nesse espaço e naquele momento⁴². A relação aborda diversos planos e níveis, pontuando aspectos dentro de uma gama de situações que estão implicadas no universo mapuche. O professor José Quidel disse que,

[...] as *machi*, quando fazem *kuymiin* (transe da *machi*) dentro de um *ngillatun*, respondem às características do território, ao espaço que as pessoas estão ocupando, quem são eles, como grupo, como agrupação como coletivo. Geralmente, se expõem também problemáticas ou situações gerais como povo e como território, aspectos gerais. Por outro lado, existem exceções quando as coisas são graves, há situações pontuais, mas o *kuymiin* passa todo o tema atmosférico, como planeta, o tema climático e também o tema social, relações da comunidade, geralmente até ali se chega. Não se chega a ser tão específico. São feitas projeções como coletividade, as projeções ao futuro são uma leitura de que determinações tomar, quais são as orientações que há que tomar para manter determinadas características dos espaços ou do coletivo, como não perder algumas coisas e como obter outras, quais são os perigos que ameaçam o grupo, a sociedade. (Entrevista José Quidel, 7 de junho de 2005).

Lamentavelmente, não conto com evidência etnográfica suficiente a respeito deste evento, a informação foi me disponibilizada na sua maioria por Basilio Mulato, que embora não estivesse envolvido diretamente nesta ocasião, já fez parte dos nomeados para cumprir este evento. A senhora Inês, uma das pessoas de mais idade de

⁴² Este é, sem dúvida, um tema muito espinhoso que tenho tocado muito superficialmente, porém, poderia se transformar numa problemática de interesse para Antropologia no sentido de dar conta duma realidade emergente e até agora pouco ou nada considerada.

Tranaman, fez parte do grupo que se deslocou até a comunidade da *machi* e contribuiu também com alguns antecedentes.

A *machi* Ana vem acompanhando há vários anos a comunidade, não unicamente, mas principalmente nos *ngillatun* que têm se organizado em Tranaman. Nesse ano, a situação apresentava-se um pouco diferente, as pessoas estavam sabendo que a *machi* estava com uma doença que a obrigou a fazer uma cirurgia, a qual a teria deixado muito fragilizada do ponto de vista da saúde, mantendo deste modo em dúvida se o estado dela lhe permitiria fazer parte do *ngillatun*. Mesmo assim, a comunidade recapitulou, fez uma relembração dos momentos em que ela os tinha apoiado, trouxe para o presente a mensagem entregue para a comunidade no *ngillatun* anterior⁴³ e designou algumas pessoas para irem até ela. De acordo com alguns depoimentos, este é um momento transcendental, no qual em primeiro lugar a *machi* é solicitada para officiar o *ngillatun* e é comunicada do acontecer detalhado da comunidade. Ela precisa saber de parte dos envolvidos o que está se passando no lugar onde ela acudirá e tem que precisar quais as motivações do ritual. Por outro lado, nesse momento a *machi* faz algumas exigências que os membros responsáveis pela cerimônia deverão disponibilizar para ela com a finalidade de que o *ngillatun* tenha o êxito esperado. Nesta ocasião, solicitou expressamente a presença de vegetação nativa, particularmente de *helechos* (*Osmunda cinnamomea*) e *quilas* (*Chuquea culeu*), além de cavalos no campo cerimonial. Embora a *machi* estivesse ainda num período de recuperação, aceitou o convite de Tranaman, e com isto a realização do *ngillatun* ficava completamente confirmada, se iniciando o período de preparativos concretos no nível familiar e comunitário⁴⁴.

⁴³ Estava muito presente na memória das pessoas as palavras com que a *machi* Ana Marileo sintetizou os pensamentos que os antepassados quiseram transmitir à comunidade no *ngillatun* de janeiro de 2004. Os depoimentos revelam que a mensagem apontava para uma orientação em relação a como a comunidade deveria se manejar na recuperação da fazenda, evitando ações de risco e de violência, priorizando comportamentos reflexivos e calmos, “as terras voltariam a ficar em poder da comunidade” (Palavras de Agustina Llao Reiman). Isto se conecta, por sua vez, com a forma com que a comunidade assumiu o controle da fazenda em março de 2005 e os mecanismos utilizados para exercer pressão na Conadi e na empresa florestal, os quais diferem dos acionados em outros momentos históricos e de outros coletivos Mapuche.

⁴⁴ Quero destacar que o sentido desse evento está muito além do que tenho referido. Nele estão implicados o conhecimento profundo dos princípios que orientam a vida mapuche. Muitas vezes, os jovens ficam constrangidos de assumir esse papel, uma vez que não se trata unicamente de falar a língua, mas muito mais, significa saber colocar as palavras certas no momento certo. De fato, não qualquer pessoa está habilitada culturalmente para interagir com a *machi*. Como já disse, é preciso conhecer o protocolo mapuche. Por isto, faz muito sentido se olharmos as pessoas que foram designadas para ir até Rucayeco, de um lado, os responsáveis pela organização formal ou comunidade legal, ou seja, presidente e secretário da comunidade, mas de outro lado, duas pessoas de prestígio na comunidade pela profundidade no conhecimento das normas culturais mapuche.

4.5 Os preparativos

Durantes os dias seguintes e até a finalização do ritual, a dinâmica das famílias de Tranaman muda. As pessoas fazem algumas compras e iniciam a elaboração dos alimentos, arranjam suas roupas e objetos de prata, isto no caso das mulheres. Por sua vez os homens têm que se preocupar em procurar a carne, tomar conta dos cavalos que participarão na cerimônia, arrumar também a sua vestimenta, ao mesmo tempo se preocupar com os instrumentos musicais e os *wiño*⁴⁵.

No âmbito comunitário, um aspecto central é a preparação do *ngillatuwe* e a morte dos novilhos. A respeito destes últimos, como assinala Stuchlik, “[...] a matança de um cavalo para um *ngillatun* é por si só uma pequena festa à qual se convidam várias pessoas para ajudarem a matar e carnear o animal”. (STUCHLIK, 1976, p. 172). Em Tranaman, não foram cavalos os que foram mortos, mas dois novilhos comprados de pessoas da mesma comunidade. Os homens se reuniram um dia antes do ritual na casa do secretário da comunidade, alguns membros da comunidade foram avisados, e outros ficaram sabendo, jovens e outras pessoas que moram perto da casa do secretário participaram da atividade, mas também pessoas com experiência na prática de matar, tirar o couro, limpar e carnear esse tipo de animais. No lugar escolhido, foi levantada uma pequena estrutura de madeira para facilitar a tarefa.

Depois da matança, e de limpar e tirar o couro do animal para que ficasse pronto para no outro dia ser carneado, foi preparada uma comida com as partes interiores dos animais. Desse momento, participaram também algumas mulheres. Mas antes disso o sangue do animal recém-morto foi consumido pelos assistentes. Ele é recebido numa bacia, se mistura com salsinha ou coentro, *merken* e sal, quando ele adquire uma textura mais espessa ou quando se coagula está pronto para ser ingerido.

A morte dos animais demorou cerca de umas três horas, depois do qual as pessoas voltaram para suas casas para seguirem com os preparativos familiares.

A comida preparada pelas famílias, que é levada e compartilhada no dia do ritual, não é uma comida consumida cotidianamente, também não é uma comida que possa ser adquirida no mercado, trata-se de alimentos que requerem para sua preparação conhecimento culinário ancestral. Sua base consiste em uma bebida fermentada preparada de trigo ou quinua chamada *muday; caco*, que é também trigo submetido a

⁴⁵ No caso do *ngillatun*, o *wiño* também é utilizado pelos homens para, através de sucessivas batidas entre eles, ajudar a *machi* para entrar no transe.

um processo em que é fervido e pelado com cinzas, lavado geralmente num rio e cozido; *sopaipillas*, que é um tipo de pão feito com farinha de trigo e frito em manteiga de porco ou óleo, a carne, que pode ser bovina, suína e, em menor medida, de ave, galinha ou ganso cozida. As quantidades variam de uma família para outra, pois a avaliação feita neste caso se sustenta na rede de relações que cada família constrói; quer dizer, a pessoa deve pensar, antes da quantidade de comida que ela e a sua família (nuclear) vão consumir, na quantidade de comida que ela vai partilhar. Lembro de uma mulher solteira com dois filhos e com dificuldades nos relacionamentos com sua própria família, com vizinhos e em geral com as famílias de Tranaman. Dias antes do *ngillatun*, a visitei na sua casa; quando lhe perguntei sobre como se estava preparando para o ritual, ela me disse; “vou preparar os alimentos do meu jeito, não vou levar muita coisa, não, pois ninguém dá para mim”. Esse relato me fez pensar e confirmar que a preparação dos alimentos e a sua quantidade estão relacionados com os vínculos que as pessoas mantêm, mas também com a visão que os outros têm da pessoa, com as relações familiares, comunitárias, amistosas etc. Quem não estabelece vínculos ou quem não tem relações pouca comida recebe, pouca comida dá, pouca comida leva, pouca comida prepara. Por exemplo, me contou que não faria *caco*, porque não tem uma panela apropriada, também não levaria *muday*, porque não sabe fazer, disse que levaria frango cozido, *sopaipillas* e maionese. O que estou querendo mostrar a partir deste caso é que a comida é parte duma linguagem na qual as pessoas comunicam e transmitem, atualizam e reatualizam, fazem e desfazem seu mundo social mapuche. A falta de entrosamento desta mulher na dinâmica comunitária a afasta dos códigos e conteúdos que esta movimenta, a desprovê das ferramentas para se envolver até nos preparativos do ritual e a afasta dos relacionamentos que se travam no *ngillatun*.

Um aspecto que se torna central na preparação do *ngillatun* e que envolve a comunidade toda são a organização e o arranjo do espaço cerimonial, e que nesse ano particularmente adquiriu uma preponderância especial para as famílias de Tranaman. Já adiantei que houve uma discussão que levou à decisão coletiva de realizar o ritual no espaço correspondente às terras recuperadas distante uns 1.000 metros do *ngillatuwe* no qual vem se desenvolvendo o *ngillatun* por séculos.

Três dias antes do início do ritual, os homens da comunidade juntaram-se no lugar escolhido para começar os trabalhos. O tempo estava muito instável, tinha chovido por vários dias, e a sensação era de muito frio. Percebi a preocupação que gerava esta situação nas pessoas, mas mesmo assim elas estavam dispostas a cumprir

com o compromisso adquirido. Nessa quinta feira, amanheceu sem chuva. Cedo as pessoas começaram a se reunir e foram chegando com suas carroças puxadas por bois e ferramentas de trabalho. Teriam que definir com alguma exatidão o espaço que se transformaria no centro cerimonial para, deste modo, conseguir resolver a disposição e o ordenamento dos elementos. Como vários autores têm apontado (COÑA, 2000; GUNDERMANN, 1981; DILLEHAY, 1990), e como se depreende da fala de várias pessoas da comunidade, estas decisões se orientam em relação à simbólica da natureza, neste caso, o nascimento do Sol e o eixo articulador da disposição das *ramadas*, do *rewe* e de tudo o que envolve o espaço da ação ritual. Mas neste caso foi também determinante localizar o *ngillatuwe* na entrada da fazenda *Rapahue* num lugar próximo onde começa a plantação florestal.



As ramadas no novo *ngillatuwe*

A construção das *ramadas* levou dois dias de trabalho. *Ramada* é o nome comum dado ao lugar específico dentro do *ngillatuwe* onde se situam as famílias nos momentos em que não está acontecendo a rogativa propriamente dita. Como se observa na fotografia, trata-se de uma construção que se estende linearmente no campo cerimonial, feita principalmente com ramos de árvores, neste caso de eucalipto.

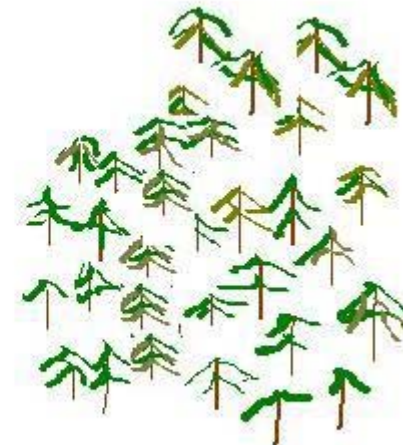
O número de ramadas é um aspecto interessante do ponto de vista da organização social. De acordo com o que nos reporta a bibliografia sobre o *ngillatun*, “[...] cada linhagem e sua família ocupam um área de localização designada

permanentemente ao longo de um lado do campo cerimonial”. “O padrão do lugar específico é um reflexo contraído do padrão de localização para a multilinhagem real da comunidade de anfitriões” (DILLEHAY, 1990, p.100). De acordo com a afirmação de Gundermann,

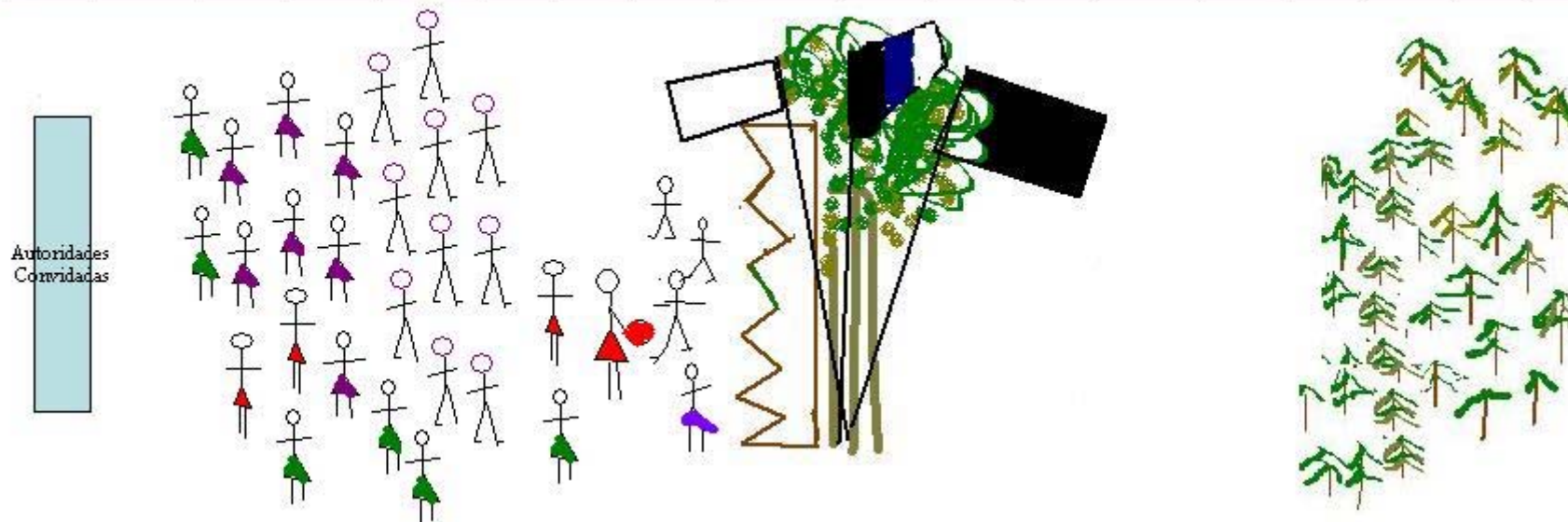
[...] nos *ngillatun* observados na *reducción* os participantes são aproximadamente 45 grupos domésticos distribuídos em umas 37 ramadas. Cada grupo doméstico deve ter teoricamente uma ramada e uma fogueira. Em alguns casos, um grupo doméstico se inclui na ramada de outro. (GUNDERMANN, 1981, p. 35).

De acordo com os dados obtidos, Tranaman está integrada por 50 ou 60 famílias, contudo esse número correspondia às famílias nucleares, unidade que se dilui no ritual dando lugar à reconstituição e disposição nas *ramadas* de grupos domésticos ou famílias estendidas. Com efeito, a reconstrução gráfica da disposição das famílias nas *ramadas* mostra que estas são ocupadas principalmente por grupos aparentados maiores que a família nuclear. Existe uma pessoa que poderíamos designar como “dono” (a) da *ramada*, em torno da qual se agrupam sua família estendida e em muitos casos os amigos. É possível também a coexistência de duas famílias – estendidas ou semi-estendidas – se localizando numa mesma *ramada* em situações nas quais parte dos membros de uma delas não conseguem estar presentes no ritual, seja por se encontrarem morando longe e não ter conseguido viajar, seja porque o trabalho os impede ou por terem que ficar nas casas cuidando-se dos ladrões. A média de pessoas por ramadas é de 15, mas esse é também um número variável, pois uma quantidade importante de pessoas circula pelo espaço. É uma das formas de interação e de apresentação de laços de reciprocidade e de solidariedade, ao mesmo tempo em que essa movimentação das pessoas, e junto com elas, muitas vezes, dos alimentos, configuram a partilha de uma série de atributos como prestígio, apreço, admiração e respeito.

Desenho “ramada” Ngillatun Lof Tranaman



| | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-----------------|---------------|------------|---------|---------------|----------------|----------------|----------------|-------------------|--------------|--------------|---------------|---------------|---------------|--|----------------|-----------|--------------|
| Francisca Ancal | Rosario Ancal | Pedro Liao | Cozinha | Carlos Mulato | Donicto Garcia | Basilio Mulato | Francisca Liao | Machi Ana Marileo | Richard Liao | Jorge Mulato | Santos Millao | Genoveva Liao | Lidia Vasquez | | Guillermo Liao | José Liao | Violeta Liao |
|-----------------|---------------|------------|---------|---------------|----------------|----------------|----------------|-------------------|--------------|--------------|---------------|---------------|---------------|--|----------------|-----------|--------------|



Acredito que uma observação sistemática e detalhada da localização e da disposição das famílias, da movimentação delas nas *ramadas*, assim como um mapeamento da trajetória que seguem os alimentos dentro do campo cerimonial permitirá se aproximar da compreensão dos padrões que operam na construção e no reforço das relações de parentalidade e de aliança em Tranaman e, ao mesmo tempo, entender os princípios que orientam estas relações⁴⁶.

Tratando se de um “novo *ngillatuwe*”, a comunidade teve que pensar ainda na construção e plantação do novo *rewe*, elemento central na configuração do campo cerimonial por simbolizar o lugar de comunicação entre a *machi* e os seres sobrenaturais, meio através do qual ela recebe as mensagens e estabelece o contato com os espíritos localizados no espaço acima da terra. Em outras ocasiões, só esse ato é para os Mapuche motivo de um ritual conhecido com o nome de *Anumrewe*, no qual, através da troca do *rewe*, a *machi* renova a sua força.

A escolha da madeira e a confecção do *rewe* são tarefas que demandam atenção e dedicação. Segundo os depoimentos dos encarregados por esta tarefa, antigamente o *rewe* era feito de madeira nativa, não obstante hoje esse requerimento se transformou em uma problemática e impedimento, devido à perda quase total da vegetação nativa no território da comunidade, situação que é, além disso, extensiva para um amplo espectro das comunidades mapuche vizinhas e da Província de Malleco em geral. Por tal motivo, os responsáveis decidiram fazer o *rewe* com uma madeira de eucalipto feminino, pois se associa com uma madeira mais resistente, portanto, com maiores possibilidades de perdurar no tempo.

O *rewe* foi plantado por membros da comunidade no dia de início do *ngillatun*, algumas horas antes de começar a cerimônia com o intuito de que, quando a *machi* chegasse, encontrar prontas as coisas por ela solicitadas e desta forma poder encaminhar o que estava faltando para a constituição do novo espaço ritual. Quer dizer, a conformação do centro cerimonial estava possibilitada pela articulação comunitária, mais requeria também a intervenção do conhecimento especializado da *machi* no que se refere à demarcação do espaço ritual.

Uma vez terminada a preparação do campo cerimonial no que se refere às responsabilidades comunitárias, os homens retomaram as atividades de organização

⁴⁶ Os dados coletados não permitem aprofundar e desenvolver mais em detalhe as conexões entre comida e parentalidade, porém permitem enunciar algumas das questões referidas e abrir caminhos futuros de pesquisa à luz das correntes teóricas sobre substancialidade. (Por exemplo, ver Heritier, 2000; Teixeira Pinto, 1993; Wiik, 2004; Turner, 1979).

familiar. Entretanto, já nesse momento, isto é, dois dias antes do ritual, alguns deles escolheram sua *ramada* que enquanto durou o ritual, se converteu no lugar de convívio das pessoas, de interação das famílias, o espaço onde se recebem os convidados e de onde se participa no ritual.

Há ainda algumas tarefas assumidas por pessoas específicas da comunidade, por exemplo, a confecção das bandeiras que fazem parte do centro cerimonial e que, dependendo da cor, informam simbolicamente sobre a intencionalidade das petições rituais que têm a ver com os estados climáticos. Bandeiras brancas indicam solicitude de bom tempo, sol, bandeiras pretas, de chuva. Por outro lado, a procura pelos elementos naturais – o *canelo* (*Drimys winteri*), *helechos* (*Osmanda cinnamonea*), e as *quilas* (*Chusquea culeu*) – que acompanham o *rewe* é ainda mais uma das tarefas que precisam ser cumpridas antes do início do ritual. Para consegui-los, a pessoa responsável deve se deslocar vários quilômetros. Estes são plantados ao redor do *rewe*, dando a impressão de uma árvore, mais do que ramos soltos.



Novo Ngillatuwe Lof Tranaman. No centro, o *rewe* rodeado de ramos de *canelo* (*Drimys winteri*), *helechos* (*Osmanda cinnamonea*), e *quilas* (*Chusquea culeu*). Na esquerda, as pessoas compartilhando nas *ramadas*.

Em geral, estas são tarefas que ficam com as pessoas reconhecidas como “mais próximas da cultura”, “mais entendidas das coisas mapuche”. De acordo com minhas indagações, estas tarefas historicamente têm envolvido o grupo familiar da senhora Francisca Llao, figura reconhecida fora e dentro dos limites da comunidade como uma pessoa que mantém, conserva, transmite e reproduz a sabedoria mapuche. No âmbito da comunidade, embora não seja abertamente explicitado, ela é referida pela maioria das pessoas como a mais indicada para se responsabilizar e cumprir adequadamente com estas tarefas, ou seja, respeitando as formas ancestrais de fazer as coisas.

Houve ainda um grupo encarregado de pensar no discurso a ser pronunciado no Ato Político. Como em outros momentos, este se conformou por uma parte da diretoria da comunidade indígena e mais duas pessoas, uma valorizada pelo conhecimento ancestral mapuche e a outra reconhecida pela trajetória de luta social e política pelos direitos indígenas. Este é um antecedente mais que permite entender a forma como flui a organização social e política em Tranaman. A coexistência das diferentes tendências criando redes no interior da comunidade conseguem ser constantemente negociadas, e mesmo se gerando conflitos e confrontos entre as pessoas, essas tendências são interpretadas por elas como divisões históricas necessárias para a comunidade existir e se reproduzir.

Em síntese, é assim como as pessoas de Tranaman configuraram a cena do ritual, é assim como eles se dispuseram a estar ali e permitir que o *ngillatun* acontecesse.

4.6 A execução ritual

No domingo, 15 de maio, como nos dias prévios à data marcada para o início do *ngillatun*, amanheceu sem chuva. Percebia-se um agito. Os últimos preparativos se sucediam sem descanso, fritar as *sopaipillas*, cozer o *caco* e a carne, organizar as coisas que deveriam ser transportadas até o *ngillatuwe*⁴⁷. Arrumar-se, tomar banho, vestir as roupas, usar as jóias etc.

⁴⁷ O lugar onde o novo *ngillatuwe* foi levantado é um espaço distante das casas das famílias (1.000 metros aproximadamente), não conta com luz nem com água, portanto as pessoas tiveram que levar até o lugar água e lenha suficiente para conseguir chegar até o final do ritual além de deslocar até o lugar mesas, cadeiras, louça, a comida e a bebida, roupa de abrigo, artigos que precisam para ter uma participação adequada no ritual.



A senhora Ana Mulato serve a comida no dia do *Ngeykurewen*. Ela veste as roupas usadas nos rituais como o *ngillatun* ou em atividades especiais.

À diferença de outros domingos, os jovens ficaram na comunidade, atrasando mais uns dias a volta às aulas para conseguirem estar presentes e participar do ritual. Antes de anoitecer, as famílias começaram a viagem até o *ngillatuwe*, se instalando nas ramadas escolhidas dias antes.

Quem me convidou para a sua *ramada* foi a família de Basilio Mulato e a sua esposa Julia Trangulao, família onde fiquei enquanto permaneci em campo.

De alguma forma, o tempo de estadia na comunidade, o envolvimento e o interesse pelo *ngillatun* me fizeram refletir sobre qual meu lugar dentro do esquema até agora acompanhado. A categoria na que mais me encaixava era a de convidada, mas de um outro tipo, pois diferentemente dos convidados chilenos eu tinha conseguido acompanhar o ritual todo e não só o que correspondia ao segundo dia e ao Ato Político.

Observando e ouvindo todo o processo preparatório do ritual, assim como atendendo a alguns sinais de parte, principalmente das mulheres da comunidade e de Basilio, que me sugeriam a definição de uma forma de estar no *ngillatun*, defini a comida como minha forma de interação no *ngillatun* com as famílias de Tranaman, fundamentalmente com aquelas que durante quase cinco meses havia mantido um relacionamento mais ou menos sistemático de visitas, conversações, de

acompanhamento do dia-a-dia. Perguntei para a família que me convidou como poderia lhes ajudar, quer dizer, como ou com que poderia cooperar, pensando, sobretudo, em diminuir em algo o peso dos gastos que a família contrai ao entrar no *ngillatun*. Eles não me indicaram nada em específico, alias, Basilio, num tom que parecia exigir o domínio de algum conhecimento sobre o ritual, me disse que eu já deveria saber o que as pessoas levam para o *ngillatun*. Sendo assim, colaborei com coisas que sabia que eram de uso freqüente, óleo para fritar, açúcar e erva-mate, muito consumidos pelos Mapuche.

Preparar minha comida e compartilhá-la com algumas pessoas sem dúvida desenhou 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. Esse é um momento muito interessante, porque os oferecimentos dos alimentos são acompanhados com falas que estendem e reforçam explicitamente laços e alianças específicas dependendo da pessoa com que se está partilhando.

Aproximadamente às 7h30 chegamos ao *ngillatuwe*. Estava escuro, só distinguiam-se as fogueiras na frente de cada ramada. Constatei que os preparativos ainda não tinham terminado, havia pessoas com responsabilidades particulares se esforçando para cobrir até os últimos detalhes, instalar as bandeiras no *rewe*, dar as bandeiras aos ginetes; estes, por sua vez, deveriam ficar atentos aguardando a cerimônia começar. Outros aprontavam e disponibilizavam os elementos de que a *machi* poderia precisar e solicitar enquanto realizava a rogativa. Uma vez mais, esta tarefa se concentrou na senhora Francisca Llao e sua família, sendo auxiliada também em questões da ordem prática pelo presidente da comunidade indígena.

Segundo indica a normativa mapuche, o grupo responsável pelo convite à *machi* é quem deve se encarregar pela sua atenção, isto significa se disponibilizar para qualquer pedido dela, seja de caráter ritual, seja da ordem prática⁴⁸.

A *machi* chegou à comunidade muito antes de as famílias começarem a se deslocar até o *ngillatuwe*. Nesse momento, não houve ninguém que assumisse as atenções. Não tinham preparado comida para esperá-la, situação que teve que ser

⁴⁸ É comum, quando a *machi* está em transe, solicitar inúmeros elementos que vão lhe permitir responder às exigências dos espíritos e às expectativas do coletivo, geralmente os pedidos da *machi* envolvem tipos especiais de vegetais, alimentos, águas e a presença de algumas pessoas em particular. No que se refere às questões pragmáticas, é necessário um responsável para brindar atenções como auxílio na cozinha para a preparação de alimentos, prover de lenha para a fogueira, água quente para o mate, entre outras coisas. O que deve ficar claro é que a figura da *machi* para os Mapuche representa uma autoridade, e, portanto, ela deve ser atendida e respeitada como tal.

resolvida na hora. Este episódio foi posteriormente comentário generalizado entre as famílias da comunidade e se transformou em um comportamento altamente questionado, definido como um erro dos organizadores.

Com o correr das horas, as pessoas foram chegando e se localizando nas *ramadas*, dispondo os elementos trazidos para se envolver no ritual e para conseguir acompanhar durante toda a noite. Pela falta de luz, era difícil identificar onde iam se situando as famílias, mas Basilio, que percorreu às *ramadas* colaborou na identificação. A assistência das famílias era forte, apesar das difíceis condições climáticas. De alguma maneira, buscavam acomodações para ser parte desse momento. Alguns, os mais anciãos, ficaram pelo tempo que se estendia a rogativa do início do primeiro dia, depois regressaram para casa e voltaram no outro dia bem cedo, outros se incorporaram na madrugada do segundo dia, e a maioria permaneceu no campo ritual, compartilhando nas *ramadas* desde o início da cerimônia no domingo, 15, até esta terminar, segunda, 16, depois das cinco da tarde.

Às 8h45, começou a primeira parte do rito. A cerimônia começou com o *awiün* consistente em uma cavalgada forte e rápida de um grupo de ginetes rodeando o perímetro do campo cerimonial acompanhado com gritos. Esse conjunto de atos objetivava limpar o espaço ritual dos possíveis maus espíritos que pudessem estar rondando o lugar.

A *machi* e as pessoas que a acompanharam⁴⁹ se movimentaram de sua *ramada*, localizada no centro do total das *ramadas*, e se situaram no centro do *ngillatuwe*, na frente do *rewe*. As pessoas de Tranaman que desempenharão um papel protagonista no desenvolvimento do *ngillatun* também se aproximaram e tomaram suas posições⁵⁰.

A *machi* estava sentada na frente do *rewe*, e de cada lado havia uma *yancan* e mais um homem que cumpria a função de *coyon*. Na frente, o *dungunmachife*, dois *coyon* de Tranaman, Basilio Mulato e Jorge Mulato, e a senhora Francisca Llao⁵¹.

⁴⁹ Nesta ocasião, a *machi* Ana veio com quatro pessoas, duas delas auxiliaram-na como *yancan*, um *coyon*, e o *dungunmachife*, todos eles ligados entre si por laços de parentesco. Esposo, filha, filho e nora.

⁵⁰ É interessante que as pessoas que colaboram no ritual com a *machi* não são somente as pessoas que vieram com ela da sua comunidade. Ela solicita também, antes de iniciar a cerimônia, o envolvimento ativo de três membros da comunidade Tranaman. De um modo preliminar, penso que isto poderia ser uma prática emergente nos casos de comunidades que devem convidar *machi* de outros lugares para officiar a cerimônia. A eficácia ritual passa pela conexão com o espaço que, me parece, nestes casos é garantido, entre outras coisas, pela inclusão de pessoas originárias da comunidade. Este ponto requer, não obstante, ser validado à luz de pesquisas sistemáticos do evento.

⁵¹ Dado que os papéis e funções dos atores rituais não constituem foco central desta pesquisa, não serão expostas aqui as especificidades de seus desempenhos. Só basta assinalar que eles auxiliam a *machi*

Em um momento da cerimônia, Richard Llao, presidente da comunidade indígena, e a senhora Inês Leviqueo, integrantes do grupo que fez o convite à *machi*, foram chamados também para se colocarem na frente dela.

Os *coyon* e as *yancan* auxiliaram a *machi* durante toda a cerimônia, ficando atentos às suas solicitações. As *yancan*, mulheres jovens, proporcionaram os fumos e a aguardente, assim também nesta ocasião uma delas a protegeu da chuva, que em certos momentos caía, enquanto os *coyon* de Tranaman disponibilizaram os alimentos, que nesse momento adquiriam caráter ritual – *muday*, *caco*, água de correntes e *sopaipillas* – e que foram usados nos momentos de rogativa. A senhora Francisca, o *dungunmachife* e a *machi* 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* (neste caso, esse papel é assumido pela senhora Francisca). Por sua vez, e, quando necessário, valendo-se do conhecimento antigo, reprocessa as falas que o *dungunmachife* lhe entregou e, usando códigos do *mapudungun* ordinário, as retransmite tentando abranger a platéia de participantes.

O presidente da comunidade e a senhora Inês estavam ali como encarregados de responder às questões e interrogantes de que a *machi* pudesse precisar relativas ao momento pelo qual o coletivo estava passando. Foram eles que formalizaram o convite, e então eram eles que deveriam proporcionar antecedentes atrelados ao motor desse *ngillatun*. De alguma forma, eles estão ali representando o presente de Tranaman com todos os seus fatos.

A primeira parte da cerimônia durou aproximadamente duas horas. À diferença do *ngillatun* de 2004 e do observado em outros para os quais fui convidada enquanto estava em campo, a *machi* Ana passou a maior parte da cerimônia sentada, demonstrou dificuldade para dançar e não conseguiu subir no *rewe*, momento que foi assinalado pelas pessoas como da maior proximidade com o mundo sobrenatural e de contato com os seres desse mundo. A sua fala – segundo Basilio comenta ao ouvir as fitas⁵² – estava

durante todo o ritual, permitindo em seu conjunto o êxito do evento e a comunicação entre a *machi*, os espíritos e a comunidade.

⁵² Com permissão da diretoria da comunidade indígena, consegui gravar grande parte da cerimônia. As narrativas, os diálogos e as mensagens são transmitidos integralmente em *mapudungun*, razão pela qual minha compreensão desse momento ficou complicada. Para conseguir reverter em parte esta limitante, solicitei para Basilio ouvir as fitas juntos e transcrever as idéias que para ele apareciam como centrais. Chegar a solicitar esta permissão me colocou numa situação bastante constrangedora, porque em geral minha aproximação como pesquisadora havia estado livre dos gravadores e da parafernália tecnológica. Só me decidi a fazer a solicitação quando, numa conversação, Basilio me contou que num *ngillatun*

carregada de alusões à doença e aos impedimentos que esta ocasionou em seu desempenho na cerimônia. Por tal motivo, como veremos no percurso deste capítulo, houve algumas ações rituais que ela delegou à figura do *dungunmachife*.

Nesta primeira cerimônia houve bastante gente, e embora a chuva fosse persistente, eles acompanharam atentos durante todo o tempo, participando da narrativa que a *machi* ia expressando nos momentos em que atingia o estado de transe e estabelecia o diálogo com os seres do mundo de cima.

Nesta parte da cerimônia, a *machi* pediu para seus ajudantes lhe proporcionarem *mudai*, *caco* e, finalmente, *sopaipillas*. Esses alimentos foram dispostos numa fileira na frente dela, fazendo parte da rogativa que ela desenvolvia, e foram logo partilhados entre os presentes. Houve longos momentos de rogativas em que as pessoas se comunicaram, se conectaram e dialogaram com *Ngünechen* e com os espíritos dos seus antepassados. Neste diálogo os participantes realizaram seus agradecimentos e petições. Estes momentos foram acompanhados igualmente com caminhadas de todos os participantes ao redor do *rewe*, ao som de alguns instrumentos musicais.



Os membros da comunidade caminham ao redor do *rewe* ao compasso das batidas do *kultrung* carregando galhos de *canelo* (*Drymis winteri*).

anterior ele havia gravado, mas as fitas tinham se estragado deixando, em aberto a idéia de que era uma questão possível de fazer, bem como era ainda importante para ele. Assim, ofereci para Basilio me encarregar da gravação e dar para eles as fitas.

Quando a primeira parte da cerimônia terminou, as pessoas voltaram para suas *ramadas*, comeram, compartilharam, falaram e aguardaram para a segunda cerimônia.

A segunda cerimônia depende muito de como tenha se dado a primeira. Quer dizer, há um conjunto de atos mais ou menos estáveis que se repetem de um *ngillatun* para outro, porém a fala da *machi* é determinante no desenvolvimento que se segue no ritual.

A *machi* pediu para começar às quatro da manhã, concluindo quando o amanhecer chegasse. Nesta segunda parte, a chuva se intensificou, contudo, o rito seguiu seu curso, embora o número de participantes tenha diminuído.

O rito começou com a congregação das pessoas se aproximando da *machi* e do *rewe* e se dispondo a ouvir as narrativas que a *machi* tinha para lhes entregar. Seguiram-se cantos tímidos da *machi* com constantes batidas do *kultrung*.

A *machi* Ana solicitou para seus ajudantes comunicarem aos participantes que era o momento de trazer moedas e deixar sobre o *kultrung*. Esta é uma forma ritualizada de pagar e retribuir pelo novo *ngillatuwe*, de marcar um estilo de apropriação desse espaço e torná-lo extensivo às terras compreendidas na fazenda *Rapahue*. Desta forma, Tranaman e suas pessoas começam a entrar divagar nesse espaço, mostrando simbolicamente com este ato sua própria forma de captura simbólica do território.

Característico também desta segunda parte foi a morte de um cordeiro preto, enquanto isso, as pessoas estavam fazendo rogativa ao redor do *rewe*. O cordeiro foi morto, (sacrificado) a noite, durante a cerimônia. O sangue do cordeiro não deve cair no chão, deve se recolhido em duas vasilhas, uma maior e uma menor, a menor permanece durante toda a cerimônia aos pés do *rewe*, a outra – onde fica quase todo o sangue do cordeiro – tem que deixar repousar o sangue e depois depositá-lo num rio ou arroio, numa água corrente. Em nenhum caso se come, como se faz em outras ocasiões.

A carne do cordeiro se dividiu em duas partes. Uma foi cozinhada como sopa por quem organizou o *ngillatun* e se ofereceu à *machi* e a sua gente. O pressuposto que está por trás deste ato é que ela deixou sua casa sozinha, deixou de fazer suas coisas por estar ali. A outra metade, crua, também foi oferecida para a *machi* levar e ter comida na sua casa quando ela voltasse.

Na ordem do mundo mapuche, todos os elementos da natureza têm um “dono”, alguém encarregado de cuidar pelo bem-estar desses elementos. Dentre os objetos que fazem parte do centro cerimonial está o *canelo* (*Drimys winteri*) – árvore sagrada e

medicinal dos Mapuche. Nesta ordem, “o cordeiro é o dono do *canelo*”. O cordeiro está presente ali porque o *canelo* está ali também.

O sangue foi usado pela *machi* para rogar a *Ngünechen* e aos espíritos ancestrais. O couro do animal é retirado e a pele deste, transformada em roupa para ser utilizada pela pessoa que nesse momento sintetizava a autoridade e a liderança para a comunidade. Neste caso, correspondeu ao presidente da comunidade indígena se vestir de cordeiro, quer dizer, de “dono do *canelo*”, e dançar ao redor do *rewe* juntamente com a *machi* e os membros participantes da comunidade.

Ao amanhecer, a cerimônia terminou. Porém, antes de a *machi* sair do transe, deixou no *rewe* um *likan* que desceu do *wenumapu* (terra de cima, onde habitam deuses, espíritos e antepassados) até suas mãos. São os seres que habitam esse lugar que o enviaram para proporcionar proteção, cuidado, força e companhia para o *ngillatuwe*.

Uma mulher com a qual conversei alguns dias depois do *ngillatun* me disse que ela viu o *likan* descer, a *machi* o pegou, o envolveu em folhas de *canelo* (*Drimys winteri*), o atou e o deixou no *rewe*. Segundo ela, não todas as pessoas são capazes de ver as mesmas coisas. Isto tem a ver com o conhecimento mapuche que uma pessoa tem, com sua crença e com o envolvimento que consegue no momento ritual.

Desde a finalização da cerimônia, de madrugada, até o meio-dia, a chuva não cessou, acompanhada ainda com fortes ventos. Mesmo assim, muitas carroças foram chegando trazendo as pessoas de mais idade, crianças, comida, e o necessário para permanecer no campo cerimonial e acompanhar até a finalização do *ngillatun* e do Ato Político. Mais avançada a manhã, os convidados oficiais começaram também a chegar, o subsecretário do Ministério de Planificação e Cooperação Nacional, Mideplan, o subdiretor da Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena, Conadi, o chefe do Fundo de Terras e Águas Indígenas da Conadi, o prefeito do Município de Purén, vereadores, dirigentes e lideranças de organizações e comunidades mapuche, representantes de algumas outras instituições públicas, representantes de ONGs da região, representantes da empresa florestal, políticos, entre outros. Parece-me que foi nessa hora quando o maior número de pessoas se congregou.

Nesse intervalo de tempo, as atividades foram variadas, as famílias ficaram nas suas *ramadas* compartilhando seus alimentos, cozinhando, tomado mate, e na medida em que o clima possibilitava, se deslocando a outras ramadas para cumprimentar as pessoas e oferecer-lhes pratos de comida.



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.

Outros – a diretoria de Tranaman – estavam preocupados por ultimar os detalhes preparativos para o Ato Político. Solicitaram colaboração para o Município disponibilizar uma lona para proteger da chuva, cadeiras, equipe de amplificação, microfone e alto-falante. Um grupo de mulheres trabalhou na preparação da comida para os convidados institucionais, que é diferente dos alimentos que as famílias partilham entre si. Havia bastante movimentação, os donos das *ramadas* encarregaram-se de arrumá-las e deixá-las protegidas da chuva.

Respondendo a uma das mensagens transmitidas pela *machi* durante a primeira cerimônia, mais um evento dentro do *ngillatun* estava por vir.

Em diálogo ritual com o *dungunmachife*, a *machi* pediu para ele perguntar se o novo *paliwe*⁵³ 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* indica; “Isto temos que fazer, que não seja depois do meio-dia, de manhã, quando o sol não esteja 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 *kultrung* irá na frente, e vocês, atrás, eu não tenho força para fazê-lo”.

⁵³ O *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*.

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 porta o *kultrung*, o presidente da comunidade, vestido com a pele do cordeiro sacrificado na noite passada, e os *coyon*, partem, do centro do campo ritual ao redor do *rewe* para o delineamento do novo *paliwe*. A comunidade, suas famílias, homens, mulheres, anciãs e anciãos, jovens, pais carregando suas crianças, todos se situaram atrás destas pessoas e dos homens a cavalos que carregavam as bandeiras e os acompanharam numa caminhada lenta.



Carregando a bandeira, o presidente da comunidade indígena Richard Llao veste a pele do cordeiro sacrificado a noite anterior durante o ritual, enquanto é seguido por os membros da comunidade no ato de demarcação do novo *ngillatuwe* nas terras recuperadas.

Nela era 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 e extensa seqüência de atos nos quais o *lof* Tranaman 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 comunidade iniciou um processo de ressocialização da fazenda *Rapahue* recolocando as pessoas e suas interações num espaço que, como veremos no capítulo IV, durante quase um século lhes foi paulatinamente privado e transformado num lugar inóspito, perigoso, de disputa, onde a vida mapuche se viu anulada.

Ou seja, a demarcação territorial se efetivou por meio da prática social ritual. Nesse sentido, não se pode falar simplesmente de “compra de terras” e da oficialização de um processo. A comunidade 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 comunidade consegue imprimir seu próprio significado a uma ferramenta legislativa própria da lógica ocidental européia.

A transformação do homem em animal, do líder da comunidade em líder ritual, além de representar a transmutação dos papéis de cuidado, dono e protetor, simboliza um processo de re-naturalhumanização do espaço, o momento em que essas qualidades começam a ser devolvidas ao território.

4.7 O Ato Político

Tal como tinha sido programado desde que a recuperação da fazenda se concretizou, a diretoria da comunidade indígena destinou um tempo nesse segundo dia para um evento que eles denominaram de Ato Político. Era o momento de a institucionalidade se expressar e de os Mapuche manifestarem para eles o sentido dessa conquista.

Como todo ato político, esteve marcado pelos discursos que vinham de parte das autoridades institucionais públicas, e das organizações e comunidades mapuche. O ato começou com as palavras de Richard Llao, presidente da comunidade, 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 demanda que a comunidade tem formulado”.



Momento histórico para as famílias do *lof* Tranaman. O presidente da comunidade, Richard Llao, recebe de mãos do subsecretário do Ministério de Planificação e Cooperação a escritura da Fazenda *Rapahue*.

Os discursos se sucederam, intercalando-se as diferentes visões mapuche de um mesmo evento com o olhar não mapuche do assunto. Os Mapuche das comunidades e organizações de base colocaram no centro de 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 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 que tudo, as lealdades políticas e que tendia a sublinhar a “boa vontade” dos governos da *Concertación*, apontando os avanços tidos logo depois da promulgação da Lei Indígena 19.253 e da 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, a gente 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 93, entregamos como Conadi uma quantidade importante de terras, transferindo uma quantidade importante de imóveis fiscais às comunidades mapuche, particularmente das VIII, IX e X Regiões. Também tem se entregado uma importante quantidade de projetos de desenvolvimento, projetos de irrigação, contribuições em educação intercultural bilíngüe, 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 de Florestal Millalemu, isto significou um investimento de 382 milhões 967 mil 253 pesos [1.636.612 reais aprox.].

José Santos Millao, escolhido pela comunidade para representá-los nesse momento perante a platéia, realizou um extenso discurso no qual fez um apanhado histórico das lutas, conflitos, esforços e conquistas do povo mapuche que os levou até aquele minuto, no qual a comunidade recebia a escritura pública que os garantia como donos daquelas terras. “Não é fácil, é muito difícil, confesso, organizar minhas palavras para que em forma sucinta e correlativa possa 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, liderança antiga de Tranaman e do movimento mapuche em geral, fez, ao mesmo tempo, um reconhecimento para as famílias da sua comunidade: “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, 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 *rewe* tem. Em próximos eventos que realizemos, quando o tempo nos acompanhar devemos jurar ao redor deste *rewe* para 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. Adiante, irmãos, toda vez que transitarmos pela senda de *Lautaro* e *Caupolican* e de *Guacolda*, nunca vamos nos perder do 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*”.

Ao finalizar o Ato Político, as autoridades foram convidadas a compartilhar a comida preparada pela comunidade especialmente para as pessoas que vieram participar desse momento. Uma grande mesa foi preparada, localizou-se num extremo do campo cerimonial e foi ajeitada embaixo de uma lona para proteger as pessoas da chuva. Nela tomaram lugar os dirigentes de *Tranaman* e os convidados.

A maioria dos membros da comunidade ficou nas suas *ramadas* e interagiram partilhando pratos de comida. Este é o momento com o qual habitualmente se põe fim ao *ngillatun*, não obstante, como a maioria das pessoas me disse e como foi comentado num momento posterior de avaliação do ritual que a comunidade teve, eles não conseguiram desenvolver esse ato na sua integralidade, argumentando que a chuva e o vento que havia nesse momento tornavam extremamente difícil o trânsito das pessoas de uma *ramada* para outra. Muitos regressaram para casa com uma parte importante dos alimentos que haviam sido preparados para serem partilhados no *ngillatun*. Apesar das dificuldades, alguns intercâmbios foram feitos, e com eles colocava-se fim ao *ngillatun*. Assim como as famílias chegaram até o *ngillatuwe* no dia anterior, foram paulatinamente voltando para suas casas, enquanto a chuva tomava conta da finalização do dia.

Depois de uns dias de transcorrido o *ngillatun*, quando indaguei com as pessoas sobre sua visão respeito de como eles achavam que tinha acontecido, concluí que em geral existia uma percepção positiva do evento. Ainda que questionassem algumas situações, às quais fiz referência, eles destacavam a presença e a participação generalizada dos integrantes da comunidade 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 evitado brigas. Por outro lado, as falas das famílias comentando o ritual mostram outro nível de preocupação que tem a ver com as mensagens deixadas 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. Agora, no momento de transe, ela tinha indicado marcar o *nguillatuwe* e, de alguma forma, transmitido pontos sobre os quais a comunidade devia tomar cuidado futuramente pensando na sua nova condição de ocupantes desse território. Sua narrativa, segundo o interpretado pelas pessoas com as quais conversei, centrava-se na cautela que deveriam ter com os relacionamentos sociais entre famílias e pessoas da comunidade, enfatizando evitar as brigas e as invejas, tentando a solidariedade do grupo para dar passo à partilha de tudo o que dali em adiante essas terras pudessem produzir. Uma mulher se expressou da seguinte maneira: “ela disse que estava muito agradecida pela terra que se recebeu. 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 Llao. 29 de junho de 2005). Ficou também no ideário das pessoas a responsabilidade que significa ter um novo *ngillatuwe* e o peso que este tem no desenvolvimento dos próximos *ngillatun* em Tranaman.

Talvez uma das questões interessantes que tenho só enunciado, mas que poderia ser em outro momento explorada, seja precisamente a insistência das pessoas de Tranaman em estabelecer o mais claramente possível a diferença entre o ritual que representaria o verdadeiramente mapuche e o Ato Político que faria parte da aquela esfera na qual as relações entre mapuche e chilenos são possíveis. Penso, por um lado, que este corte radical dos momentos é reflexo de como a sociedade mapuche vive as relações no interior de uma sociedade como a chilena, e, por outro lado, me parece que esse fato chama a atenção sobre a “resistência mapuche” à mistura e à integração nos moldes definidos pelo Estado-nação; resistência no sentido do conceito utilizados por Albert, “[...] como oposição político-interétnica aberta e concebida como tal, baseada em formas coletivas de mobilização e orientada por estratégias políticas de retomadas de consciência” (Balandier, 1963) e de reconquista de autonomia social, econômica e territorial”. (ALBERT, 2002, p. 14).

Veremos a seguir como o espaço recuperado pelo *lof* Tranaman foi durante décadas transformado num lugar desprovido, desde a perspectiva mapuche, de todo tipo de vida, e como, a partir da possibilidade e posterior certeza das terras voltarem novamente para a comunidade, começaram a se ativar entre eles estratégias de ressocialização do espaço, onde uma peça-chave no início deste processo foi justamente o ritual.

Capitulo IV
Após do *Ngillatun*, novos caminhos, novos desafios:
Tranaman e suas tentativas de re-socialização
territorial.

5. Capítulo IV

Após do *ngillatun*, novos caminhos, novos desafios: Tranaman e suas tentativas de ressocialização territorial

“Antes los mapuche vivían un tiempo en un espacio y después se cambiaban a otro para que ese mismo espacio volviera a reproducirse, a repoblarse con materia orgánica, o por cuestiones sociales la gente se corría a vivir a otro lugar y ahí hacía una toma de posesión. Ese es como una ceremonia que habla mucho de cómo las personas que ahí llegan entablan relaciones con los ngen, con la espiritualidad que en ese espacio existe y empiezan a hermanarse y empieza la comunicación con ese entorno y a conocer ese espacio. Tienen que entrar en contacto con ese espacio, pagar por él para estar bien, pagar entre comillas, no es el concepto adecuado, se trata de dar algo porque detrás de esto está todo el tema de la reciprocidad, yo necesito este espacio, vengo por eso, pero yo también doy, sacrifico algo de mí para estar ahí y entonces la respuesta también viene de la naturaleza para que ese espacio sea cedido”. José Quidel, 7 de junho de 2005.

Gostaria de advertir que este último capítulo pode parecer desvinculado do texto até aqui escrito. Mas não é só aparência, na verdade ele é bem diferente do resto no sentido de que quebra de alguma maneira a trajetória apresentada que levou à comunidade Tranaman para a realização do *ngillatun*. Acredito, porém, que seja interessante, pois é uma tentativa de sintetizar a história local, tendo como pano de fundo o complexo, e às vezes, contraditório contexto intersocietário da realidade atual.

Quando pensamos em expansão, crescimento, aumento, aparecem na nossa mente associações de conceitos que evocam idéias com um sentido marcadamente positivo, que indicam prosperidade e sucesso. A imagem se positiviza mais ainda se adicionamos a estas idéias o qualificativo de florestal, quer dizer, a expansão em termos de um aumento na extensão de superfície florestada ou na quantidade de árvores presentes num território.

Por sua vez, a noção que as sociedades constroem sobre árvore é sempre definida como algo benéfico para o planeta e a humanidade, quer dizer, se acompanha de melhoras inegáveis para o meio ambiente, contribui para a conservação e

manutenção da biodiversidade, protege os solos, conserva as fontes hídricas, constitui um elemento de controle biológico natural contra pragas e doenças nos cultivos agrícolas etc.

Agora, esquecemos um pequeno detalhe, além de mencionar que a expansão é florestal, deveremos esclarecer que se trata, ao mesmo tempo, duma expansão florestal com determinados tipos de espécies arbóreas: *Pinus radiata* e *Eucalyptus globulus*. Quem são eles? São espécies de uniformidade genética, trazidas dos Estados Unidos, e incorporadas em nosso país como monocultivos. Sua característica distintiva é o rápido crescimento e importante contribuição à indústria madeireira, que se encarrega de exportar, principalmente em forma de polpa, para países como Estados Unidos, Japão e China, que, por sua vez, processam para a elaboração de papel. Sendo assim, “[...] as plantações não estão feitas para objetos elaborados com um alto valor agregado, mas, estão orientadas a produzir madeiras brutas e celulose para exportação” (LIBERONA, 2000, p. 21. Tradução da autora).

Desde há já alguns anos que o fenômeno florestal foi apresentado como “a alternativa” de crescimento econômico, e instalou-se em grande parte do território nacional atingindo também o espaço ocupado pela população mapuche. Desde já algum tempo, também venho escutando e observando as versões que os diferentes conglomerados sociais constroem em torno deste fenômeno e as formas como eles se comportam, agem e interagem em relação a ele.

Posso indicar que, na Província de Malleco, área político-administrativa na qual se situa esta pesquisa, caracterizada pela presença de grupos mapuche organizados, este fenômeno não passa inadvertido para seus habitantes, sendo percebido, experienciado e enfrentado de maneiras muito diversas. Pretendo dar conta de algumas das formas com que as pessoas mapuche olham para este assunto e de como, a partir deste olhar, elaboram uma série de estratégias que marcam o cotidiano, o relacionamento e o não relacionamento com estes espaços.

A comunidade mapuche *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman* tem sido parte desta nova configuração do espaço territorial, se apresentando na forma de arquipélagos ou ilhas dentro da matriz formada pelas plantações de pinus e eucaliptos. Ela foi vizinha durante mais de duas décadas destas plantações, sendo testemunha de seu crescimento, ao mesmo tempo em que este gerava um conjunto de situações que direta e indiretamente os envolvia e afetava. Foi este espaço, ainda, que eles se propuseram a recuperar e assim reanexar a seu território ancestral.

5.1 O boom florestal no Chile

A maioria dos atores que convivem na zona de estudo coincidem em situar a chegada massiva dos pinus (*Pinus radiata*) e eucaliptos (*Eucalyptus globulus*) a este território em meados da década de 1970. Antes disto, reconhecem sua presença ainda menor, localizada nas terras próprias, controlada por eles mesmos e com propósitos claros e definidos, seja para lenha, seja para proteger do vento, para dar sombra etc. Sua presença ainda não era única ou exclusiva, convivendo com outras espécies como aromos (*Acácia dealbata*), alguns arbustos e a vegetação nativa.

Pesquisadores sobre este assunto (CATALAN e RAMOS 1999; AYLWIN et al., 2002) associam o fenômeno da explosão florestal a uma política imposta durante o período da ditadura militar quando se inaugura uma forma de fazer economia declarada abertamente como neoliberal, abrindo as portas para investimentos estrangeiros, principalmente 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 incentivos. “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”. (CATALAN e RAMOS, 1999, p. 47. Tradução da autora).

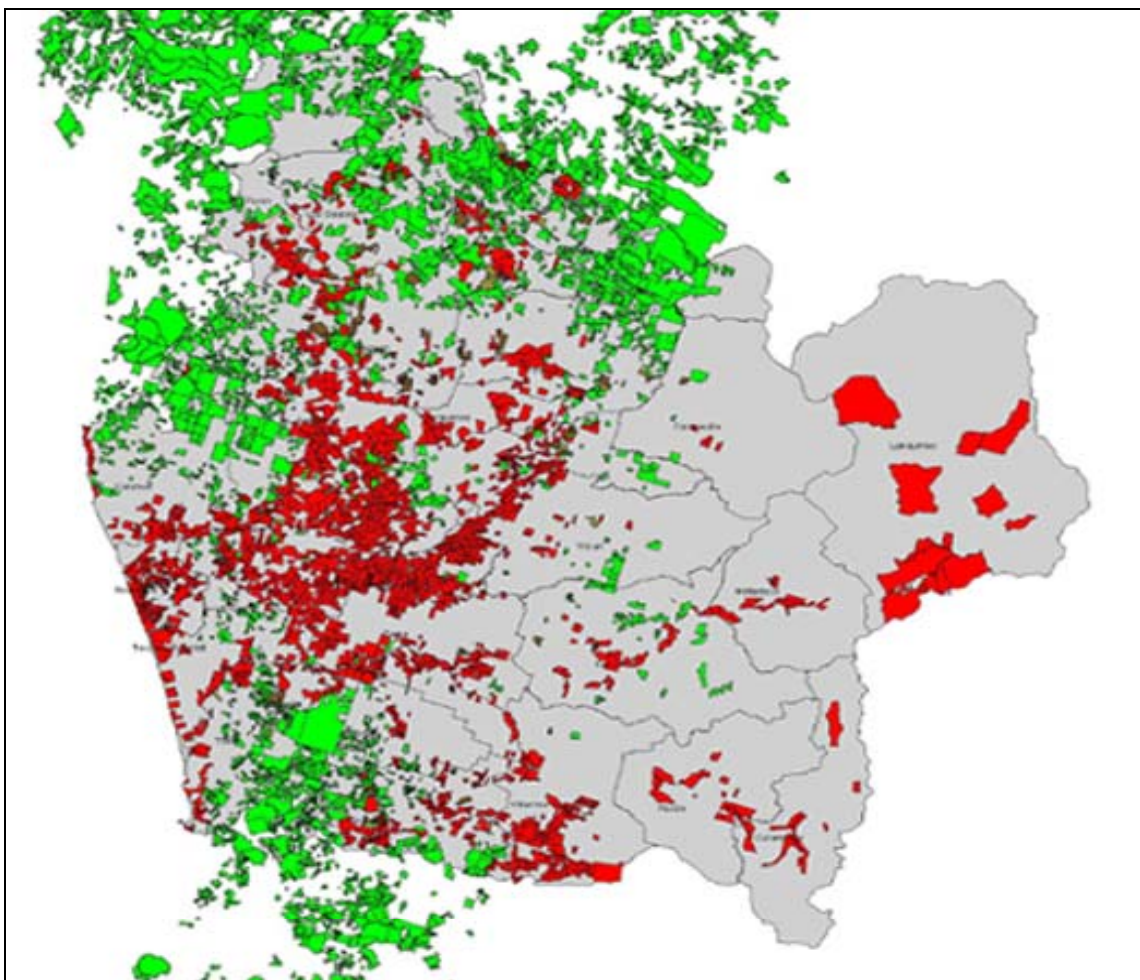
Passaram mais de três décadas desde a instalação e a instauração da política florestal no Chile. O fim da ditadura deu lugar a um período chamado pelos analistas políticos de “transição para a democracia”. Entretanto, no que se refere ao nosso foco – o campo florestal –, não se observam mudanças na política econômica nem no fomento à indústria florestal. Muito pelo contrário, o setor florestal tem se tornado um dos “[...] mais dinâmicos da economia nacional e se consolida ano a ano como o segundo exportador depois da grande indústria mineira do cobre” (REVISTA ESTRATÉGIA, de 24 de junho de 2004. Tradução da autora). Observa-se, assim, uma curva de crescimento ascendente que gera muito otimismo no setor. José Ignacio Letamendi, presidente da Corporação Chilena da Madeira, em entrevista, estimava para 2004 exportações da ordem dos 2,9 bilhões de dólares, projetando para 2010 quase o dobro das exportações de 2004. (Jornal EL MERCURIO, 3 de maio de 2004).

Segundo dados extraídos do trabalho de Catalan e Ramos, as plantações de *Pinus radiata* e *Eucalyptus globulus* aumentaram de um total de 1.344.993 hectares em 1990 para 1.695.803 hectares em 1996, com uma média superior a 50.000 hectares

anuais de plantação com estas espécies. Outro indicador do acelerado crescimento florestal é o aumento da produção industrial de polpa química que subiu de 689 mil toneladas em 1985 para 1.932.000 em 1996 (CATALAN e RAMOS, 1999, p. 47). As cifras obtidas por estes pesquisadores a partir de organismos estatais e privados vinculados ao ramo florestal coincidem com as obtidas neste ano na Conadi a respeito do número de hectares em território onde hoje vivem os Mapuche. Segundo me foi indicado em comunicação informal por Cecília Becerra e Jaqueline Vallejos, servidoras públicas da instituição, a superfície total florestada entre as Regiões VIII, IX e X alcançariam 1.455.402 hectares, cifra consideravelmente menor se comparada com a superfície habitada pelas comunidades mapuche, que não passa dos 500.000 hectares.

O contraditório é que este panorama tão alentador para uns representa para outros a causa principal de uma série de perdas.

Mapa 7: Comunidades mapuche e empresas florestais na Região da Araucanía



Fonte: Conadi

A cor vermelha representa a área de localização das comunidades mapuche na IX região, o verde, a presença das florestais.

A paisagem na área de estudo já não é mais a de 50 anos atrás. Num processo violento, esta passou da irregularidade, diversidade, heterogeneidade e mistura característica da vegetação nativa para blocos verdes, homogêneos e obscuros cobrindo extensas áreas de terra que antigamente correspondiam a grande parte do território que alguma vez pertenceu à população Mapuche da IX Região.

A imagem é forte. Durante quilômetros e quilômetros de estrada, só consegue se observar estas plantações claramente distinguíveis da vegetação nativa por sua cor, disposição, espessura e largura. Acompanhando esta imagem, temos outra tão forte e comum como a anterior, centenas de caminhões carregados com madeira invadem e se sucedem sem parar nas estradas, transportando a madeira explorada para as empresas de celulose assentadas na zona. Soma-se a isso mais uma coisa, um cheiro extremamente desagradável se sente em grande parte de Região da Araucanía, o motivo está também atrelado à indústria florestal. São as plantas de processamento de celulose, “[...] altamente contaminadoras, pois no processo industrial da produção da celulose se usam compostos químicos clorados considerados tóxicos perigosos e, além disso, geram-se dioxinas mutagênicas que aumentam as possibilidades de desenvolver câncer (LIBERONA, 2000, p. 21).

Estas são só algumas das conseqüências da expansão florestal no sul do Chile, e coincidem com as destacadas na maioria dos estudos sobre impacto florestal em comunidades mapuche. Estes geralmente estabelecem uma diferenciação entre efeitos ambientais e sociais do reflorestamento, figurando como

[...] os principais impactos ambientais negativos das substituições⁵⁴ 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 conseqüentes 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. (CATALAN e RAMOS, 1999, p. 31).

Estes são ainda os argumentos que me motivaram a colocar entre as temáticas a serem abordadas nesta pesquisa o tema das mudanças ambientais derivadas da presença florestal no contexto das preocupações das comunidades mapuche da Região da Araucanía. Não obstante, o fato de trazer para minha pesquisa as narrativas explicitadas

⁵⁴ Por substituição, os autores se referem ao fato de cortar bosque nativo ou natural e colocar em seu lugar espécies exóticas de monocultivos como pinus e eucalipto.

pelas pessoas de Tranaman sobre as plantações florestais outorgando, a elas uma análise cuidadosa, bem como o encontro com a coletânea de Philippe Descola e Gísli Pálsson intitulada **Nature and Society. Anthropological perspectives** (1996), fizeram diluir a diferenciação entre as conseqüências ambientais e conseqüências sociais da expansão florestal, me permitindo dirigir o olhar e a atenção para outras manifestações vinculadas pelas pessoas com a presença dos pinus em seu espaço.

O artigo “Whem timber grows wild: the desocialisation of Japanese mountain forest” escrito pelo Jhon Knight, incluído na coletânea de 1996, vai mostrar precisamente como uma iniciativa produtiva – a expansão de grandes plantações – é vivenciada localmente como uma forma negativa de mudanças ambientais. De uma forma muito clara, sensível e inteligente, o autor mostra que a alteração das montanhas modificou a visão, a ação e a interação dos sujeitos com aquele espaço, gerando desta forma uma desordem que atingiu até as relações com os espíritos dos mortos.

Esta abordagem é muito interessante para pensar o caso das populações mapuche do sul do Chile e, portanto, para expor o caso do *lof* Tranaman precisamente no momento em que eles decidem recuperar um território caracterizado pela presença florestal.

5.2 Antes da chegada dos pinus

O espaço povoado por pinus foi, até antes do estabelecimento das *reducciones*⁵⁵, das pessoas que conformam hoje o *lof* Tranaman, não existia então o limite que os separa atualmente, podendo-se transitar e se movimentar livremente por aquele lugar. Ao serem motivados para falar do lugar nesses tempos (fins do século XIX e começo do XX), lembram que não tinha bosque, quer dizer, não no sentido de campos extensos povoados com espécies nativas. A paisagem era de áreas cobertas com algumas espécies como *temu* (*Blepharolyx cruckshanksii*), muitos arbustos correspondentes a vegetação nativa, *pitrantales* (*Myrceugenia exsucca*), *quilantales* (*Chusquea culeu*), característicos de zonas com abundante umidade, algumas plantas medicinais, fontes naturais de água para consumo humano, tudo complementado com espaços destinados ao cultivo de trigo, aveia e ao pastoreio dos animais, elementos que conferiam ao lugar uma enorme diversidade.

⁵⁵ Para quem não lembrar deste processo, ir ao Capítulo I, pág. 27.

A senhora Agustina Llao, uma anciã, comenta que nesse lugar nunca houve bosque, mas ela lembra dos bons rendimentos das colheitas de trigo e aveia. Segundo ela, havia no lugar por onde vamos caminhando uma planta que usavam para lavar o rosto, outras para os espasmos. Agora, já não tem mais. Havia uma vertente de onde obtinham água para beber, agora secou.

As pessoas de mais idade não têm dificuldade para rememorar suas andanças por esses lugares. Compreendia uma das suas atividades mais comuns cuidar dos animais que levavam para pastorear, momento definido como recreativo, de aprendizado e conhecimento dos que mais tarde se transformariam em seus amigos. Muitos lembram que foi durante esses episódios que adquiriram o conhecimento e as habilidades para trabalhar com plantas medicinais ou onde conheceram e encontraram a seus atuais maridos ou esposas.

5.3 Quando as terras são apropriadas pelos fazendeiros

Esta dinâmica se estendeu até aproximadamente a segunda década do século XIX, momento em que as terras mapuche foram, sob formas que já tenho comentado⁵⁶, adquiridas por fazendeiros, pessoas influentes na zona do ponto de vista econômico e político que não encontraram obstáculos para se apropriar destes lugares.

O lugar foi bruscamente cercado, e o que antes representava um espaço de sociabilidade interfamiliar foi alterado e transformado num lugar de proibições e muitas injustiças. A noção de propriedade se faz cada vez mais presente, embora incompreendida para os habitantes locais, os meninos e meninas já não podem transitar mais por essas terras, sendo impedidos de desenvolver os antigos aprendizados e relacionamentos. O senhor Antonio Llao lembra:

Quando nós éramos meninos, levávamos nossos animais até lá. Aproveitávamos para nossos animais pastorearem. Não conhecemos quando esse lugar era de mapuche, só quando era dos ricos. (Antonio Llao. Diário de campo, 11 de maio de 2005).

É muito recorrente nas falas dos antigos o episódio em que, sendo meninos, eram encarregados pelos seus pais para levar os animais a pastorear; ali começavam a

⁵⁶ Para lembrar, voltar à leitura do Capítulo I.

brincar entre eles e esqueciam dos animais, os quais, na procura por alimentação, ultrapassavam os limites, entrando na propriedade dos fazendeiros. O problema estava só começando, uma vez que os administradores das fazendas ordenavam para seus trabalhadores segurarem os animais até que alguém procurasse por eles. O que acontecia era a apropriação das ovelhas por parte das pessoas que tomavam conta da fazenda. Quando os meninos tinham que voltar para casa, lembravam dos animais e só nesse momento percebiam que tinham perdido grande parte do rebanho. Então, iam até o administrador e pediam para tirar seus animais da fazenda. A resposta era, na maioria das vezes, negativa e estava condicionada pelo fato de deixar um ou dois cordeiros ou ovelhas na fazenda para eles soltarem o resto e conseguirem chegar em casa com a grande parte do rebanho. Mesmo assim, ao chegar em casa os pais percebiam a falta dos animais, gerando-se uma briga entre pais e filhos por não terem cuidado dos animais ou entre os pais e os administradores da fazenda, quando estes decidiam ir cobrar os animais “roubados”. Segundo o senhor Antonio:

Antes, este lugar era limpo, se trabalhava trigo e aveia, trabalhavam as pessoas como meeiro. Com o corte, os donos das terras eram espertos, chicoteavam a gente. Pegavam e deixavam trancadas nossas ovelhas, e para eles soltarem nos obrigavam a deixarmos um ou dois cordeiros em troca. Não lembro do nome do dono, não consegui a ter mente para aquilo. Quem tomava conta, o administrador, era um tal de Julio Ulloa, era bem diabo. Ele pegava nossos cordeiros, não entregava para nós, então os nossos pais tinham que procurar. (Antonio Llao. Diário de campo, 11 de maio de 2005)

Outra pessoa também rememora:

Nos chicoteavam, batiam em nós com uma vara, pegavam nossos animais e não devolviam, os administradores da fazenda ficavam com eles, os matavam e os comiam. (Francisca Llao. Diário de campo, 28 de fevereiro de 2005).

Foi nessa época também que as pessoas de Tranaman tiveram que começar a trabalhar no sistema como meeiros com o dono da fazenda, o que significava uma perda da independência econômica das famílias. Por causa da falta de espaço, da falta de

terras para o cultivo, eles tinham que entrar em uma espécie de acordo com o fazendeiro, este dava a terra, os insumos e algumas condições como cumprimento de dias e horários da lavoura. Por sua vez, as pessoas da comunidade tinham que dar a força de trabalho e se submeter às regras do fazendeiro, recebendo uma parte da produção da colheita que, aliás, na maioria das vezes, não condizia com o trabalho realizado.

5.4 Os novos donos. A Florestal Millalemu

Com a venda desses terrenos para a empresa Florestal Millalemu, deu início a uma outra forma de as pessoas olharem para aquele espaço e, ao mesmo tempo, de uma outra forma de interagir com ele.

A produção em grande escala e o crescimento acelerado dos pinus, características que representam para empresa o sucesso da plantação, tornaram-se para as famílias mapuche motivo de perigo.

Como bem destaca o trabalho de Catalán e Ramos

[...] é necessário lembrar que as plantações não são bosques. As plantações são agroecossistemas estabelecidos pelo homem onde a diversidade e as relações entre as espécies são limitadas. Enquanto um bosque é um ecossistema diverso e complexo que se auto-regenera e que é parte de um sistema estreitamente vinculado com o solo, água e o clima. (CATALAN e RAMOS, 1999, p. 18).

No decorrer dos anos, as terras nas quais as pessoas cresceram e desenvolveram a suas vidas, as mesmas nas quais depois foram proibidas de transitar, começaram a se povoar de *Pinus radiata*. Esta situação foi marcando ainda mais a fronteira territorial, tanto pela presença das árvores quanto pelo desdobramento inicial da empresa na marcação dos limites e a segurança das plantas. Assim, as cercas foram reforçadas, a presença dos guardas florestais contratados pela empresa e as avionetas particulares sobrevoando toda hora as plantações para cuidar das possíveis propagações dos incêndios florestais (aliás, sempre atribuídos aos Mapuche) se tornaram uma figura habitual, porém muito desconfortável no cotidiano das famílias. Presenciei o medo que gerava nas crianças o barulho emitido pelas avionetas provocando, às vezes, até o choro dos meninos e meninas, sendo em algumas oportunidades objeto de piadas dos meninos maiores.

Atualmente, as árvores da plantação atingem distintas alturas, mas todas ultrapassam os quatro metros. Para se ter uma idéia aproximada da imagem que estas

projetam, trata-se de uma planície extensa e homogênea, tudo da mesma monótona cor verde opaca e obscura. As plantas caracterizam-se por apresentar uma ordem pouco comum à encontrada nos bosques do sul de Chile. Estão dispostas em filas uma do lado da outra numa tentativa de aproveitar ao máximo o espaço. A lógica é a de conseguir colocar a maior quantidade de plantas num espaço mínimo, situação pela qual a planta adquire uma forma de crescimento particular, se privilegiando a altura, o diâmetro, os troncos das árvores são delgados e encontram-se desprovidos de ramos e galhos. É a forma indicada pelo manejo técnico, o qual, além disso, recomenda a aplicação sistemática de praguicidas que consigam acabar completamente com qualquer outra forma de vida que atrapalhe o crescimento da espécie.



Os pinus correspondem as árvores mais novas da fazenda Rapahue. Esta é a paisagem cotidiana com a que as famílias de Tranaman se deparam diariamente.

Os coelhos e as lebres são os inimigos principais das empresas florestais, sobretudo no início da plantação, quando as árvores apresentam um tamanho menor. Eles, ao terem sido tirados de seu hábitat natural, se deslocam até as plantações em procura de alimentos, derrubando, comendo ou acabando com as plantas. Observei em outras comunidades próximas à zona de estudo que, para combater estes inimigos, as florestais costumam botar um veneno de cheiro atraente e gostoso para coelhos e lebres

que, se comido, pode terminar com a vida destas espécies. Daqui se derivam outros problemas, mas que agora afetam a vida das pessoas que moram próximas das fazendas florestais. O costume de caçar as espécies mencionadas transforma-se agora numa prática de risco, pois pode acontecer que o animal não consuma o nível de veneno que provoca a morte, ficando do mesmo jeito envenenado. Ao ser caçado e comido, pode estar transmitindo para as pessoas doenças possivelmente até agora desconhecidas, pois não foram pesquisadas e relacionadas a estas causas. Lembro de uma oportunidade em que uma comunidade mapuche registrou a morte massiva de porcos, depois de algumas indagações, descobriram que seus porcos tinham invadido uma fazenda florestal e comido o veneno colocado para coelhos e lebres. O problema foi a negligência infringida pela empresa, que não cumpriu com o protocolo que normatiza este tipo de práticas. Não informou o Serviço Agrícola e de Gado – SAG – dos compostos do veneno, também não deu aviso na escola nem no posto de saúde mais próximo, e menos ainda cumpriu com informar as famílias vizinhas da fazenda florestal para tomar as medidas de cuidado necessárias que evitassem, por exemplo, este tipo de situação.

Quando as árvores atingem altura, os problemas que afetam as pessoas são outros. As falas sobre a florestal e a plantação me mostraram experiências que iam além das assinaladas pelos movimentos ecologistas, ONGs defensoras do meio ambiente, pelo discurso político das organizações mapuche e do que anteriormente eu tinha percebido e registrado.

A questão é muito mais complexa do que aparenta. A presença da Florestal na comunidade é sempre motivo de controvérsia, não existe uma visão ou postura única em torno da influência dela no território. Por um lado, a maioria das pessoas, sobretudo as envolvidas nas organizações mapuche, se manifestam contra a presença florestal e são a favor da expulsão delas do território mapuche. Consideram-nas as principais responsáveis pela situação piorada do povo mapuche em geral, pela perda e fragmentação territorial e pela deterioração do meio ambiente. Ao mesmo tempo, estas mesmas pessoas vêm nas florestais uma alternativa econômica e um caminho produtivo a reproduzir. De fato, a comunidade *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman* registra o reflorestamento de uma parte das terras recuperadas em 2000. Quando indaguei sobre este assunto, percebi o constrangimento dos responsáveis daquela decisão, manifestavam arrependimento e reconheciam abertamente que tinham errado. Um das lideranças comenta o episódio:

A decisão de reflorestar gerou discussão na comunidade. A metade queria plantar os eucaliptos, a outra metade não. A questão econômica foi determinante na decisão. Acho que nós cometemos um erro. Mas, aquelas terras são morros, se fossem planícies, não teríamos plantado os eucaliptos (Juan Mulato. Diário de campo, 21 de fevereiro de 2005.)

Se focarmos as formas como as famílias de Tranaman interagem com o espaço ocupado pelos pinheiros, vamos descobrir que o lugar adquire também traços de controvérsias. Na medida em que ia me interiorizando na história da comunidade, foram emergindo variadas narrativas que tinham a ver com experiências acontecidas naquele lugar ou que envolviam de uma ou outra forma as famílias ou seus membros e a plantação.

Lembro que, bem no início da inserção no campo, as mulheres em situações diversas e por separado comentaram as dificuldades ou simplesmente a impossibilidade atual que tinham para criar galinhas pela presença da raposa perto das casas limítrofes com a Florestal. No princípio, não dei muita atenção para esses relatos, mas após umas semanas de permanência na comunidade, estes foram se enriquecendo com comentários sobre a morte, roubo e perda das galinhas; a responsável por estes acontecimentos era a raposa. Segundo me explicaram, ela se encontrava fazendo um tempo (coincidente com o período de crescimento da plantação) morando na Florestal, desceu do mato e se perdeu nos pinus sem conseguir mais voltar. Ela constituía realmente um prejuízo para as famílias. Uma mulher me contou que agora só tem 50 galinhas, perdeu quase a metade; a raposa veio e comeu. Outra senhora manifestou seu desejo de querer que cortem os pinus. Ela os associa com a seca e com a presença da raposa que come os animais pequenos. Disse que, se os pinus não existissem, não teria raposa e, portanto, não haveria problemas com as galinhas, porcos e ovelhas menores. O presidente da comunidade mora do lado da fazenda florestal. Ele também vê como um problema a presença da raposa, acima de tudo para as famílias cujas casas ficam perto da plantação. Sua família decidiu não criar galinhas nem gansos, porque a raposa os come. Disse ter encontrado a raposa várias vezes, a toda hora, de manhã e de tarde. Algumas pessoas têm decidido enfrentar a raposa para acabar com o problema. Uma vez que estava voltando para a comunidade, encontrei Basílio do lado de fora da sua casa sentado com uma espingarda. Quanto perguntei o que ele estava fazendo, me disse que estava esperando a raposa.

O pastoreio do gado encontra-se cada vez mais limitado, ao progressivo processo de diminuição territorial soma-se agora o fato de que o espaço que uma vez constituiu fonte de alimentação para os animais está privado do desenvolvimento de outros tipos de vida, o pasto não cresce entre as filas das árvores, as águas secaram, além disto, constatei que este lugar se presta para alguns atos que põem em perigo a vida dos animais e das pessoas.

No que se refere aos animais, consigo coletar alguns relatos sobre roubo de gado das famílias da comunidade. Nestes casos, a plantação, dadas suas características de lugar obscuro, pouco transitado, solitário, é aproveitada pelos ladrões como matadouro de bois e novilhos que pegam das pessoas. O depoimento de uma família de Tranaman indica que os culpados seriam os chilenos, que depois de roubar os animais, os conduzem até a plantação para matá-los e depois vender a carne. Eles dizem que, geralmente, esses casos ficam impunes. A denúncia precisa de testemunhas, e geralmente as pessoas não têm coragem, pois ficam com medo de represálias.

Em geral, as pessoas não gostam de transitar pela fazenda florestal, sentem medo. Acham que, se alguém aparecer com más intenções lá, não tem ninguém para lhes ajudar ou socorrer. Contam também que, faz alguns anos, mataram uma pessoa no meio da plantação. Narram que encontraram a pessoa pendurado numa árvore. Alguns dizem que o mataram e outros que foi suicídio.

A presença da Florestal tem tornado mais evidentes e agudas as diferenças sociais, econômicas e étnicas. O senhor Antonio Llao, um dos membros de maior idade da comunidade, explica que há muitas pessoas chilenas que ingressam na plantação para tirar lenha, esta não é para uso pessoal, eles a utilizam para venda a pessoas da própria comunidade. Ele acha que isso não é correto, o lugar não lhes pertence, é preferível fazer um esforço e comprar a lenha. Segundo o senhor, uma vez recuperada a fazenda, vão ter que tomar cuidado para evitar atos como esse. Parece-me que a plantação acrescenta as diferenças chileno/mapuche, é uma forma mais de significar a desigualdade.

As pessoas reconhecem o espaço dos pinheiros como um espaço que, desde que lhes foi tirado, desde que eles perderam o cuidado e controle dele, se transformou num problema para os Mapuche, virou um espaço de proibição, vedado, não transgredível. É um espaço de crueldade, um espaço que sutilmente dá conta da conflituosidade das relações interétnicas, das relações homem/espaço, homem/natureza, natureza própria e

natureza alheia. Em resumo, é um espaço que dá conta da conflituosidade entre homem e espaço natural transformado.

Perante deste panorama, acredito que seja possível compartilhar algumas das idéias apresentadas por Knigh no trabalho sobre como as habitantes do planalto japonês experimentaram as mudanças desencadeadas pela política estatal que fomentou a implantação de um modelo florestal industrial e mecanizado, ocasionando profundas alterações na paisagem ecológica e na forma de os povoadores locais interagirem com esse espaço, atingindo até o relacionamento e o fazer cotidiano das famílias.

No caso das pessoas, famílias e comunidades mapuche, parece também operar a idéia de que a desordem natural e ecológica provocada pela substituição da vegetação nativa e tudo o que ela acarreta se refletem também numa desordem no âmbito das relações sociais. Quer dizer, as conseqüências são experienciadas como um efeito-espelho, onde há desordem natural provocada pela invasão florestal se reconhecem, ao mesmo tempo, as alterações acontecidas na vida social das pessoas e suas famílias.

A concepção de espaços ordenados e espaços desordenados é muito interessante, dado que sintetiza uma significância dupla. Enquanto para uns – as empresas florestais – a ordem está dada pela domesticação na sua expressão máxima (intervenção científica para conseguir acelerar o crescimento das árvores, desenvolvimento de fertilizantes químicos e pesticidas, assim como métodos de mecanização), para outros – neste caso, comunidades mapuche –, esse ordenamento é percebido e vivenciado como uma experiência de alteração de uma ordem própria, portanto uma desordem numa ordem prévia, mas entendida como uma desordem pelos primeiros.

O fato de o espaço ocupado pelos pinus se tornar monotonamente homogeneizado, onde as filas das árvores estão perfeitamente dispostas e localizadas, não é entendido da mesma forma pelas pessoas mapuche que moram na comunidade e que diariamente têm que se deparar com aquele lugar, tendo que enfrentar eventos qualificados de muito ruins como os que tenho descrito neste capítulo. Essa ordem desordenou e homogeneizou ainda as micropráticas cotidianas. Da multiplicidade de ações que as pessoas desenvolviam nessas terras, cultivos, colheitas de frutos silvestres, aprendizados sobre plantas medicinais, relacionamento múltiplos, se deu lugar ao reflorestamento em grande escala, que, pelas suas características, impede o desenvolvimento de outro tipo de práxis.

5.5 A recuperação da fazenda Florestal *Rapahue*. Tentativas de res-socialização do espaço?

Resultam paradoxais a insistência e a luta constante da comunidade de Tranaman por conseguir recuperar as terras da fazenda *Rapahue* e não outras. Paradoxal, se pensarmos na construção social negativa elaborada pelas famílias na sua relação com esse espaço.

O acompanhamento do processo seguido até o momento de o ritual acontecer e a focalização na manifestação simbólica de alguns dos episódios rituais têm-me mostrado pistas para conseguir entender o histórico e o presente desta comunidade mapuche.

Antes de ter descoberto a relação entre ritual e território, formulei na fase da elaboração do projeto de pesquisa a idéia de que, na expressão do *ngillatun*, a comunidade estava querendo tornar visíveis de uma forma não cotidiana os conflitos, problemas, inquietações e preocupações. Hipoteticamente, pensei que as transformações ambientais atribuídas à expansão florestal e os impactos destas na saúde do grupo faziam parte do repertório simbólico da comunidade mapuche atualmente. Foi por isto que me adiantei em formular que o *ngillatun* constituía parte das práticas de autocuidado desenvolvidas pelas comunidades para manter e velar pela saúde do grupo e do meio ambiente. Foi dessa forma como aparecia a questão da expansão florestal no meu trabalho.

Esse olhar retrospectivo pretende iluminar o giro da reflexão e assinalar o que, me parece, esta etnografia mostra como processo de res-socialização do território recuperado.

Há uma série de acontecimentos que têm sido apresentados no percurso do texto que reforçam a tese de que junto, e até antes, da concretização da recuperação da fazenda a comunidade vem desenvolvendo estratégias e mecanismos para res-socializar esse território.

Através de um processo de ressignificação da compra da fazenda, da transferência das terras da empresa florestal para a comunidade, envolvendo a reocupação e a demarcação territorial ritualizada e significada no *ngillatun*, a comunidade está chamando a atenção sobre a necessidade que eles têm de naturalhumanizar esse lugar, quer dizer, de iniciar a devolução das características e propriedades naturais e humanas ao território reconquistado.

A ocupação ou tomada de controle que a comunidade fez da fazenda no mês de março, prévio ao fechamento do acordo com a Florestal, tomando cuidado e/ou evitando

o ingresso de desconhecidos ao lugar, a decisão de realizar o *ngillatun* nas terras da fazenda recuperada, a demarcação do novo *ngillatuwe* solicitada pelos espíritos ancestrais e transmitida pela *machi* para a comunidade, a ritualização da delimitação representada pelo presidente da comunidade vestido com a pele do cordeiro sacrificado e a decisão recente da comunidade de designar dois de seus membros para cuidar e resguardar a fazenda dos perigos e ameaças são só alguns dos matizes e formas que adquire a res-socialização.

Esses atos, junto com a realização do *ngillatun*, marcam só o início do processo. Seguramente, muitas coisas estão por vir, e de fato muitas coisas estão sendo debatidas e decididas hoje pela comunidade. Elas poderiam estar nos iluminado para os novos desafios que a comunidade terá que encarar. O que fazer agora com o espaço recuperado?

Considerações finais

Considerações finais

Ao iniciar a pesquisa sobre o *ngillatun* eu estava ciente de que entrava em um campo sumamente complexo, difícilimo de decifrar. Mesmo assim, embarquei nessa tarefa e lentamente fui seguindo, ao mesmo tempo em que tentando construir um outro percurso de aproximação deste ritual mapuche, um pouco diferente daquele predominante nas pesquisas sobre este tópico, que se concentravam principalmente em identificar, descrever e analisar os elementos mais representativos do que poderia ser chamado de “tradicionalidade mapuche”. Sob este olhar, ficavam, claro está, desatendidos os objetos, idéias e pessoas “não pertencentes à sociedade mapuche”, em outras palavras, ficava de lado o contexto mais amplo em que o evento acontecia.

Ao iniciar esta pesquisa, também meu olhar estava direcionado e influenciado muito pela perspectiva acima referida. Talvez por esse motivo os resultados configurados no percurso da pesquisa foram para mim completamente imprevisíveis, fruto da observação e do diálogo conseguido com as pessoas em campo. Expresso em outros termos, o processo mesmo da pesquisa, tanto na fase de campo quanto no momento da escrita, foi revelador de um conjunto de idéias que não estavam presentes nas concepções preliminares que movimentaram este trabalho.

Muitas das reflexões em torno do *ngillatun* foram potencializadas também precisamente por esta espécie de tomada de consciência de uma sensação de mal-estar, desconforto ou incômodo com algumas abordagens sobre populações indígenas que dominaram e inclusive dominam ainda os estudos sobre os Mapuche no Chile. Esta abordagem pode ser sintetizada na idéia de que nas pesquisas, “[...] os povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que supõe-se que eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. (OLIVEIRA, 1999, p. 13).

Mas, penso, esse desconforto tornou positivo e potencializou o pensamento disciplinar. Aí está precisamente o interessante, pois posso agora afirmar que o sentimento descrito me conduziu a fazer um exercício que muitos autores, entre eles Peirano (2001), Tambiah (1997) e Wolf (2003), vêm descrevendo como uma prática saudável que pode ajudar a alimentar o desenvolvimento da reflexão na Antropologia. Nos termos de Peirano, a idéia de que “[...] o refinamento teórico nas ciências sociais não é linear mas espiralado, ou seja, é freqüente que eventuais reapropriações do passado sejam utilizadas como alavancas heurísticas” (PEIRANO, 2001, p. 17), ou segundo Wolf, que postula que “[...] a busca por explicações na antropologia pode ser

cumulativa, que o conhecimento e os insights obtidos no passado podem gerar novas questões e que novos pontos de partida podem incorporar as realizações do passado” (WOLF, 2003, p. 328). Foi assim como a revisão e a reflexão dos trabalhos sobre os Mapuche em geral e sobre o *ngillatun* numa arena mais específica possibilitaram a elaboração de muitas das questões aqui levantadas. O exercício pode ser descrito como uma tentativa por cobrir o que nos autores aparecia, do meu ponto de vista, como uma falta.

Sem dúvida, muitas coisas ficaram em aberto, aguardando por um maior aprofundamento e refinamento. Estou me referindo, por exemplo, à discussão mapuche sobre as noções de “puro”, “original” e “misturado”, e a “resistência” mapuche à mistura, que só foram aqui preliminarmente enunciadas. Muitas coisas estão por ser ditas em relação às teorias de substancialidade na construção da parentalidade entre os Mapuche contemporâneos. Nesta linha, se mantém a pergunta: qual é o sentido da partilha dos alimentos no *ngillatun*? Questão que também só foi timidamente delineada nesta pesquisa. E, por último, a partir da recuperação da fazenda *Rapahue*, abrem-se também janelas a serem exploradas. Particularmente a respeito disto, sinto o compromisso de ficar atenta ao processo que está sendo encaminhando e que se costurará por parte das famílias mapuche de Tranaman.

Ter assumido uma perspectiva que se propunha atualizar o conhecimento existente sobre o *ngillatun* entre os Mapuche na atualidade, partindo de um olhar renovado sobre as populações indígenas focando a sua “criatividade simbólica e política”, me permitiu revelar outras questões em torno desta prática ritual, esta vez tendo como pano de fundo o contexto intersocietário, que exigia pensar nas formas como a sociedade mapuche constrói e significa a sua relação com a sociedade chilena. Nesse momento, foi reveladora a idéia inteligentemente colocada por Latour, ao afirmar que

[...] as culturas supostamente em desaparecimento estão ao contrário muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. (LATOURE, apud SALHINS, 1997, p. 52)

Esta afirmação, junto com as idéias de Sahlins, Oliveira, Peirano e Tambiah nortearam das mais diversas maneiras meu olhar, ajudando a repensar antropológicamente o conceito de ritual, se abrindo a configurações caracterizadas pela

atenção dada aos elementos contextuais, quer dizer, dando atenção também aos momentos precedentes e posteriores à execução em si, assim como também aos atores envolvidos, deixando de lado o medo de mostrar a dupla influência intersocietária.

Levando em consideração o antes referido, é possível afirmar que um dos achados desta pesquisa foi identificar a partir de alguns fatos etnográficos-chave em um primeiro momento, a estreita ligação entre a demora da realização do ritual e a recuperação da fazenda *Rapahue*. Por outro lado, distinguir que este evento estava mediado por uma decisão que envolvia não somente a comunidade mapuche, mas atingia a Conadi e o Fundo de Terras e Águas Indígenas. Um fato de igual transcendência etnográfica foi a demarcação de um novo *ngillatuwe* nas terras recuperadas, ação que foi ritualizada através do *ngillatun*. O que estou tentando dizer ao ressaltar estes eventos é que, contrariamente ao que poderia se pensar de uma perspectiva “nativista”, o fato de os Mapuche se contatarem com Estado chileno, neste caso em particular com a Conadi não os afasta de seus projetos históricos, políticos e socioculturais, mas dá conta das novas formas de configurar suas lutas, seus relacionamentos e de capturar seus objetivos, mas – e este é outro achado – sempre na procura pelos modos e estilos dos antigos, quer dizer, se remontando ao passado em um tempo presente e trazendo para hoje as formas tradicionais dos antigos Mapuche, mas agora já não em um sentido estático do termo, mas tradicional, precisamente porque as pessoas conseguem reinterpretar essas formas próprias no contexto intersocietário atual.

Com efeito, o estudo do *ngillatun*, todo o processo seguido para que este finalmente acontecesse, evidencia a existência de dinâmicas cada vez mais crescentes de reflexividade cultural, precisamente desenvolvidas pela comunidade para levar a cabo o ritual. Toda a discussão travada pelos integrantes das famílias de Tranaman em torno de quando fazer o *ngillatun*, onde fazer, quem convidar são mostras destes processos, construídos e privilegiados para cumprir com seus projetos de recuperação e reconstrução territorial.

No âmbito da reflexão sobre o método na Antropologia, este trabalho iniciou um debate sobre a possibilidade de – na aventura etnográfica – tentar dialogar tanto com nossos pares antropólogos ou outros cientistas sociais e de igual forma com os sujeitos com quem interagimos em campo. Na verdade, e não se trata simplesmente de querer fazer uma alegoria do “Outro”, grande parte das idéias aqui desenvolvidas foram conseguidas em diálogo conjunto com Basilio Mulato, principalmente graças ao papel

de orientador que, entendi, ele assumiu e que, acredito, é uma idéia, embora de outra forma, por ele também compartilhada.

Um outro aspecto que merece ser pontuado nesta parte final remete às tentativas de res-socialização do espaço em Tranaman. Foi extremamente interessante captar nas diversas narrativas sobre as terras ancestrais, as terras dos fazendeiros e as terras da florestal, em síntese, todas indicando um mesmo espaço, “as terras de Tranaman”, como diversas estratégias e mecanismos começaram a ser acionados pelas pessoas para devolver àquele lugar as características perdidas no percorrer da história dos Mapuche, para desta forma poder se transformar uma vez mais nas terras da comunidade. Quer dizer, o *ngillatun* também revelou que o ato da compra e da entrega da escritura no Ato Político não resolve o problema territorial, os comportamentos das pessoas evidenciam que muitas outras coisas deverão ser feitas e pensadas pela comunidade, o observado até agora é só o início.

A comunidade já marcou a realização de um *ngillatun* para 2006 no *ngillatuwe* das terras recuperadas, vem desenvolvendo há um tempo ações que parecem se encaminhar para estas tentativas de reapropriação do lugar, discute-se o que fazer com os pinheiros, como se reorganizar em torno daquele espaço, todas questões que mostram que o projeto histórico continua, e que o *ngillatun* foi e é transcendental na construção da vida mapuche na sociedade contemporânea.

Referências bibliográficas

7. Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. (9-18). In: Albert Bruce e Ramos, Alcida Rita. **Pacificando o branco**. Cosmologia do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

AUGUSTA, F. **Lecturas araucanas** (narraciones, costumbres, cuentos, canciones etc.). Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica, 1910.

AYLWIN, José. **Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía**. Antecedentes históricos-legislativos (1850-1920). Temuco. Instituto de Estudios Indígenas; Universidad de la Frontera, 1995.

AYLWIN, José. **Tierra y territorio mapuche**: un análisis desde una mirada histórico-jurídica. Proyecto Mapu Territorialidad. Temuco. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Curso académico Jornadas sobre Multiculturalidad y Derechos Indígenas en América. Impartido en la sede Iberoamericana de Santa María de la Rábida, 2002.

AYLWIN, José; PAILLAN, Elias; OPAZO Cristian. **Las lecciones de las represas del Bío-Bío para el manejo alternativo de conflictos etnoambientales**. Temuco. Documento mimeografiado, 2002.

BACIGALUPO, Ana Mariella. **La voz del kultrun en la modernidad**. Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2001.

BAUMAN, Richard and BRIGGS, Charles. Poetics and performance as critical perspectives on Language and social life. **Annual Review of Anthropology**. 19: 59-88, 1990.

BENGOA, José. **Historia de los antiguos mapuche del sur**. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quillin. Santiago: Catalonia, 2003.

BENGOA, José. Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche. (132-155). In **Proposiciones 21**: género, mujer y sociedad. Santiago: Ediciones Sur, 1992.

BUSTOS, Bárbara. **Procesos de cambio social y adaptación en la organización socioeconómica en una comunidad mapuche de la IX Región, tras la aplicación de la Ley Indígena 19.253, Título II, Párrafo n° 2, artículo 20 letra a)**. 2000. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad Católica de Temuco. Temuco

CANIULLAN, Víctor. El mundo mapuche y su medicina. (123-140). In: DURÁN, Teresa; PARADA, Esperanza; CARRASCO, Noelia. **Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas**. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile. Temuco: Centro de Estudios Socioculturales; Universidad Católica de Temuco, 2000.

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. (95-105). In CARDOSO, Ruth (org). **A aventura antropológica**. Teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

CASAMIQUELA, Rodolfo. **Estudio del nillatun y la religión araucana**. Santiago: Bahía Blanca, 1964.

CATALAN, R; RAMOS, R. **Pueblo Mapuche, bosque nativo y plantaciones forestales**. Las causas subyacentes de la deforestación en el sur de Chile. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 1999.

CITARELLA, Luca et al. **Medicinas y culturas en la Araucanía**. Santiago: Sudamericana, 1995.

COLICOY, Domingo. Estado chileno – Sociedad Mapuche. Trabajo presentado en el VII Congreso INTERNACIONAL DEL CLAD SOBRE LA REFORMA DEL ESTADO Y LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA, Lisboa, 2002.

CONADI. CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA. **Política de Tierras**. 1999

COÑA, Pascual. **Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun**. Testimonio de un cacique Mapuche. Texto dictado al Padre Ernesto Wilhelm de Moesbach. Santiago: Pehuen, 2000 [1930]

COTAM- COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE. **Religión Mapuche**. Temuco, 2003.

CUMINAO, Clorinda; MORENO, Luis. **El Gijatun en Santiago**: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche. 1998. Tesis para optar al Título de Antropólogo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.

DILLEHAY, Tom. **Araucanía**: presente y pasado. Santiago: Andrés Bello, 1990.

DOWLING, Jorge. **Religión, chamanismo y mitología mapuches**. Santiago: Editorial Universitaria, 1971.

DOMEYKO, Ignacio. **Mis viajes**. Memorias de un exiliado. Tomo II. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1978.

DURAN, Teresa. **Comunidad mapuche y reducción**. Factores de continuidad y de cambio. Documento mimeografiado, 1993.

DURAN, Teresa. **Antropología Aplicada**: Propuesta de re-lectura. Temuco: Documento mimeografiado, 2000.

EL MERCURIO. Edición del 3 de Mayo de 2004, Santiago. Chile.

ERIZE, Esteban. **Diccionario comentado Mapuche-Español**. Araucano, Pehuenche pampa, Picunche, Ranculche, Huilliche. Buenos Aires: Instituto de Humanidades;

Universidad Nacional del Sur. Impresión patrocinada por la Comisión Nacional Ejecutiva del 150 Aniversario de la Revolución de Mayo, 1960.

FARON, Louis. **Los Mapuche, su estructura social**. México: Ediciones Especiales: 53, 1969.

FOERSTER, Rolf. **Introducción a la religiosidad mapuche**. Santiago: Editorial Universitaria, 1993.

GOBIERNO DE CHILE. Informe Nacional. In: PRIMERA REUNIÓN INTERGUBERNAMENTAL. INSTITUCIONALIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS EM AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE ORIENTADA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS. Brasília. 22 al 24 de Noviembre de 2004.

GOBIERNO DE CHILE. Ministerio de Hacienda. Dirección de Presupuestos. **Informe de síntesis**. Fondo de Tierras y Aguas Indígenas. Ministerio de Cooperación y Palnificación - Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Santiago, 2000.

GREBE, María Ester. **Culturas indígenas de Chile**. Un estudio preliminar. Santiago: Pehuen, 1998.

GUNDERMANN, H. **Análisis estructural de los ritos mapuche**. Nguillatun y Pintevun. 1981. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad de Chile. Santiago de Chile.

HAMMERSLEY, Martín e ATKINSON, Paul. **Etnografía**. Métodos de Investigación. Barcelona: Paidós, 1994.

HÉRITIER, Francois. 2000. Articulations et substances. (21-37). In **L' Homme**. Avril-Septembre. Paris. EHESS.

INOSTROZA, Ivan. **Etnografía mapuche del siglo XIX**. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1998.

KELLY, John, & KAPLAN, Martha. History, structure and ritual. **Annual Review of Anthropology**. 1990:19-50.

KNIGHT, John. When timber grows wilds: the desocialisation of Japanese mountain forest. (221-139). In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gílsi (Ed.). In: **Nature and Society**. Antropological perspectives. London: Routledge, 1996.

LATCHMAN, Ricardo. **La organización social y las creencias religiosas de los antiguos mapuche**. Santiago: Cervantes, 1924.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995 [1964].

LEI INDIGENA Nº 19.253. 1993

LIBERONA, Flavia. Proyecto forestal amenaza producción de vinos. In: WORLD RAINFOREST MOVEMENT. **Chile: un modelo forestal destructivo**. Boletín n° 40, Noviembre de 2000.

LIBERONA, Flavia. La explotación de los trabajadores forestales. In : WORLD RAINFOREST MOVEMENT. **Chile: un modelo forestal destructivo**. Boletín n° 36, julio de 2000.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. (251-190). **Anuário Antropológico 2000/2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

LLOBERA, Joseph. **La identidad de la Antropología**. Barcelona: Anagrama, 1990.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Los Argonautas del Pacífico Occidental**. Barcelona: Península, 2001 [1972]

METRAUX, Alfred. **Religión y magias indígenas de América del Sur**. Madrid: Aguilar, 1973.

MONTEIRO, John. A história dos índios na América do Sul. Convergências e divergências disciplinares. Conferência apresentada no SEMINÁRIO ESTUDOS SOBRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA AMERÍNDIA. Porto Alegre, 2005.

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.

MORANDE, Pedro. **Cultura y modernización en América Latina**: ensayo sociológico acerca de la crisis de desarrollismo y superación. Santiago: Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora Unesp. 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. (277-304). In: ALBERT, Bruce. E RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o branco**. Cosmologia do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. (11-39). In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ORTIZ 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**. Ensaio da Antropologia dos rituais. Rio de Janeiro. Editora Relume Dumará, 2002.

PINTO Márnio Teixeira. Relações de substância e classificação social: alguns aspectos da organização social Arara. (169-204). **Anuário Antropológico/90**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: Missionários tupi e tapuia no Brasil Colonial. Bauru. São Paulo: EDUCS, ANPOCS, 2003.

RABINOW, Paul. **Reflections on Fieldwork in Morocco**. Berkeley: University of California Press, 1977.

REUEL SMITH, Edmond. **Los araucanos**. Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional. Segunda serie. Tomo I. Santiago: Imprenta Universitaria, 1914.

REVISTA ESTRATEGIA. Edición del 24 de Junio de 2004. Santiago

SAHLINS Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. (Parte I). **Revista Mana**. Outubro, 1997, vol 3 n° 1, p. 41- 73.

SALAS, Ricardo. Sabiduría mapuche, modernidad e identidad cultural. (137-169). In: MARILEO Armando et. al. **¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?** Santiago: San Pablo, 1995.

SAN MARTIN, René. Machitun: Una ceremonia mapuche. (99-209). In: DILLEHAY, Tom (Org.). **Estudios Antropológicos sobre los mapuches de Chile Sur-Central**. Temuco: Pontificia Universidad Católica de Chile; Sede Regional Temuco, 1976.

TAMBIAH, Stanley. Continuidade, integração e horizontes em expansão. **Revista Mana**. Outubro, 1997, vol 3 n° 2, p.199-219.

STUHLIK, Milan.. **La vida em mediería**. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuche. Santiago: Ediciones Soles, 1999 [1976]

TERRENCE Turner. Kinship Household, and community structure among the Kayapó. In: MAYBURY-LEWIS. **Dialectical Societies**: The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

TURNER, Víctor W. O Processo Ritual. Estrutura e Anti Estrutura. Petrópolis. Vozes, 1974.

VIDAL, Aldo. Políticas legislativas en Chile. El caso de las tierras y territorios Mapuche. (67-111). **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.

VIDAL, Aldo. Conocimiento antropológico sobre los Mapuche de Chile. Efectos socioculturales y económicos de su integración forzada a la nación chilena. (75-100). In: DURÁN, Teresa; PARADA, Esperanza; CARRASCO, Noelia. **Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas**. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile. Temuco: Centro de Estudios Socioculturales; Universidad Católica de Chile, 2000.

WIIK Flavio. **Christianity Coverted**. An ethnographic Análisis of the Xokleng *Laklanõ* Indians and the transformation resulting from their encounter with pentecostalism. 2004. Unpublished Ph. D. Dissertation. Department of Social Anthropology. The University of Chicago. Chicago.

WOLF, Eric. Antropologia e poder. In FILEDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO Gustavo Lins (Org.). **Contribuições de Eric R. Wolf**. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2003

www.ine.cl

ZAPATER, H. **Los aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros**. Santiago: Andrés Bello, 1973.

Glossário palavras mapuche

8. Glossário mapuche*

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.

Coyon: jovem ajudante masculino da *machi* em rituais como *ngillatun* e *machitun*.

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

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 de um prato de madeira geralmente de *roble* (*Nothofagus obliqua*) ou *laurel* (*Laurus nobilis*) 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.

* Este glossário foi construído a partir da consulta a diferentes tipos de materiais, 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). Complementarmente foram consultados os trabalhos de Ortíz, (2004); Bengoa, (2003), (1992); Foerster (1993); Dillehay, (1991); Bacigalupo (2001) e Morales (2000).

O glossário foi escrito utilizando o “alfabeto unificado”, um dos cinco existentes no Chile.

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 no 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 distintas 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 distintos tipos de cerimônias 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 discursiva, tem a função de conter e liderar o discurso ritual do *ngillatun*. Sua função em alguns casos é herdada e em outros é propiciada pelas condições inatas da pessoa.

Ngén: 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.

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 esta condensada a idéia de reciprocidade reguladora das relações humanas, sociais, materiais e espirituais no mundo mapuche.

N

Newen: força em geral; poder mental ou espiritual.

Nagche: grupos Mapuche que moram na planície da Região IX da Araucanía.

P

pewen ~ pewen ~ peweñ: araucária (*Araucaria araucana*).

Pewenche: grupos mapuche 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 distintos 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*.