UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

KARINE LOPES NARAHARA

EM *TERRITÓRIO* MAPUCHE: petroleiras, *newen* e conhecimento em *Puel Mapu* (Argentina)

RIO DE JANEIRO

2018

Karine Lopes Narahara

EM *TERRITÓRIO* MAPUCHE: petroleiras, *newen* e conhecimento em *Puel Mapu* (Argentina)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas (área de concentração em Antropologia Cultural).

Orientador: Dr. Fernando Rabossi

Rio de Janeiro
2018

"EM TERRITÓRIO MAPUCHE: PETROLEIRAS, NEWEN E CONHECIMENTO EM PUEL MAPU (ARGENTINA)"

KARINE LOPES NARAHARA

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural).

Aprovada por:

_____

Prof. Dr. Fernando Rabossi, Presidente, PPGSA/IFCS/UFRJ

_____

Prof. Dr. Luiz Costa, PPGSA/IFCS/UFRJ

_____

Prof. Dr. Octavio Bonet, PPGSA/IFCS/UFRJ

_____

Profa. Dra. Glaucia Silva, UFF

_____

Prof. Dr. Magnus Course, U. of Edimburgo, Escócia

_____

Profa. Dra. Elsje Lagrou, PPGSA/IFCS/UFRJ (Suplente)

_____

Prof. Dr. Rolando Silla, U. San Martin, Argentina (Suplente)

Rio de Janeiro

Novembro/2018

RESUMO

NARAHARA, Karine Lopes. **Em *território* mapuche:** petroleiras, *newen* e conhecimento em *Puel Mapu* (Argentina). Rio de Janeiro, 2018. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)- Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

No norte da Patagônia argentina, os Mapuche convivem há algumas décadas com a presença de empresas petroleiras, que produzem um cenário de contaminação e uma série de problemas de saúde nos humanos. Esta tese parte do *território*, enquanto conceito mapuche, para tratar de uma certa maneira de estar-no-mundo, que inclui as práticas cosmopolíticas envolvidas nas *lutas* mapuche – com relação às petroleiras ou em outros contextos. A produção de petróleo e gás é vivida pelos Mapuche como uma das diversas ondas decorrentes da Campanha do Deserto, do século XIX, que levou à ocupação *wigka* (usurpador, não Mapuche) definitiva da região. O que para os *wigka* é classificado como passado, algo superado, é vivido como algo do presente pelos Mapuche. Esta continuidade faz parte de uma continuidade mais radical: aquela que se estabelece no *território* a partir dos fluxos de *newen* (*forças*), que interconectam os diversos planos de *waj mapu* (cosmos). Estas *forças* se atualizam de distintas formas, mesmo em coisas consideradas não vivas pela metafísica moderna-ocidental. Elas compõem um certo ordenamento do qual os Mapuche fazem parte de maneira ativa, seja através da realização de cerimônias coletivas ou por meio de atos cotidianos. Há uma ética baseada no cuidado e no respeito com relação às *forças* do *território*, que envolve estar atento aos seus *sinais* e outras formas comunicativas, e também uma etiqueta composta por uma série de comportamentos adequados e práticas necessárias. Um desses vários *newen* que circulam pelo *território* é o conhecimento. Por mais que alguns Mapuche cumpram um papel central na sua circulação, ele não é algo restrito ao domínio humano. Cada pessoa possui uma *origem familiar* (*kvpan*), que a vincula a uma determinada *origem territorial* (*tuwvn*). O conhecimento do mundo é então entregue a cada pessoa justamente nesse cruzamento território-família. Assim, apesar de toda a violência *wigka* ao longo dos tempos, os Mapuche "*seguem vivos e de pé"* graças a um eterno retorno do conhecimento.

Palavras-chave: Mapuche, petróleo, território, cosmopolítica, antropologia reversa.

SUMÁRIO

1 PRÓLOGO ……..18

2 INTRODUÇÃO ……...20

3 CAPÍTULO 1: ENTRE OS MAPUCHE ……..27
3.1 O fracking chega ao Brasil……..27
3.2 "Pachamama, no los perdones"……...31
3.3 Já em Neuquén, *Puel Mapu* ……...34
3.4 Os Mapuche……43
3.5 Do corpo ao ambiente……52
3.6 Notas sobre uma antropologia reversa (ou quando o Lanín se mostrou pra mim)…….62
3.7 *Território*: conceito mapuche……72

4 CAPÍTULO 2: AS PETROLEIRAS E AS VÁRIAS CAMPANHAS DO DESERTO .76
4.1 A história (que) não é história……76
4.2 Kaxipayiñ: cortando com a negação……..92
4.3 Campo Maripe: "*vamos por tudo"*……....107
4.4 A primeira Campanha do Deserto……122
4.5 Vaca Muerta: uma nova Campanha do Deserto……...131

5 CAPÍTULO 3: PRÁTICAS COSMOPOLÍTICAS EM UM *TERRITÓRIO* DE *FORÇAS*……..148
5.1 Compartilhar com os *ce,* compartilhar com o *território* ……..148
5.2 O *"chamado do Lanín"*……158
5.3 *"Tem que lhe ter respeito"*: fazendo parte do ordenamento do mundo……165
5.4 Os outros-que-humanos na cosmopolítica……184

6 CAPÍTULO 4: "*O CONHECIMENTO SEGUE RETORNANDO"*……215
6.1 "*Conhecimento não é das pessoas"*……..216
6.1.1 Aranha e mulheres tecelãs……..230
6.2 Os *ce* e suas *origens* ……233
6.3 *Recuperação*, autonomia e o conhecimento do mundo……249
6.4 Corpo-*território*, corpo-conhecimento……..264

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS……272

8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS……278

9 GLOSSÁRIO…….…….309

10 MAPAS…….…….……..314

11 ANEXOS……...……317

5 CAPÍTULO 3
PRÁTICAS COSMOPOLÍTICAS EM UM *TERRITÓRIO* DE *FORÇAS*

> Agora as chuvas tinham realmente chegado, tão pesadas e tão persistentes que até mesmo o fazedor de chuvas da aldeia já se declarava incapaz de intervir. Agora, ele não podia mais parar a chuva, do mesmo modo que não tentava fazer chover na estação seca […]. Assim, ninguém interferia na natureza, em plena estação das chuvas (Chinua Achebe, em "O mundo se despedaça", p. 54).

Os irmãos Campo Maripe contam que sua avó paterna, Celmira Maripe Huenchucan, "*fazia coisas para correr o vento e os temporais.*" Eles não sabem dizer exatamente o que a avó Celmira fazia para dissipar as chuvas ou parar com ventanias. Mas lembram que, quando eram crianças, ela sabia o que fazer quando era necessário manejar o clima.

Os Mapuche tinham e têm diversas maneiras de lidar com os *newen* do mundo. Esta, relatada pelos Campo Maripe, é uma delas. Veremos que a maneira de se relacionar com as distintas *forças* presentes no *território* reverbera nas práticas cosmopolíticas mapuche e, consequentemente, nas suas *lutas,* seja com relação às petroleiras ou em outros contextos. Nas arenas cosmopolíticas em que estão envolvidos os Mapuche por vezes emergem não só humanos, mas também não humanos ou outros-que-humanos – estabelecendo assim uma socialidade mais-que-humana.

5.1 COMPARTILHAR COM OS *CE*, COMPARTILHAR COM O *TERRITÓRIO*

Em uma das várias vezes que percorri o *território* do *lof* Kaxipayiñ (Mapa 2) com Esmeralda Cherqui fomos até os Pilares. Uma formação geológica peculiar localizada próximo a Kaxipayiñ, bem ao lado de uma das estradas que tangenciam o *lof* (por mais que não faça parte do *território* dos Cherqui)[184]. São como dois grandes pilares, de tamanhos distintos (o maior tem cerca de quarenta metros de altura) que se destacam ao longe e parecem ter resultado da erosão de uma parte da chapada que está bem próxima. Assim que

184 Os Pilares fazem parte do *território* do *lof* Fvta Xayen.

chegamos junto dos Pilares, Esmeralda jogou um pouco de água e biscoito doce no chão, pronunciando algumas palavras em voz baixa. Nas cerimônias coletivas[185] mais amplas como o *Wiñoy Xipantv* e o *gejipun* (≈ rogativa, cerimônia) realizado junto ao vulcão Lanín (Mapa 3), sempre que alguém lhe oferece *muzay*[186] ou algum outro alimento (como grãos de trigo, de quinoa ou pinhão cozidos), você deve, antes de consumir, jogar um pouco no chão[187.] Essa é uma forma de "*compartilhar com a mapu*" ou "*oferecer a mapu"* ("*convidar la mapu"*), como também se costuma dizer[188].

Essas cerimônias estão relacionadas a pedidos de fartura e boas colheitas, como deixa claro Gilberto Huilipan, que além de *werken* da Confederación é uma das *autoridades* da cerimônia do Lanín: "*no rewe não te dizem que há que adorar o Sol, se não que te dizem que há que reconhecer o Sol, porque junto com a água, junto com a terra, junto com a semente e a pessoa se logre ter boas colheitas… Na família*" (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016)[189].

Há também uma dimensão de agradecimento e de renovação de ciclo, especialmente no *Wiñoy Xipantv* – que pode ser traduzido como "*a volta do retorno do Sol"* (em que *wiñon* ≈ voltar, *xipan* ≈ saída e *antv* ≈ Sol). A cerimônia está relacionada ao solstício de inverno no hemisfério sul e é por vezes referenciada como o "ano novo" mapuche. A celebração do *Wiñoy Xipantv* marca o momento em que Sol e Terra estão o mais distante possível, e dia após dia começam a se reaproximar, passando os dias a serem cada vez maiores que as noites. A principal referência astronômica para esse momento é o aparecimento no céu de um conjunto de estrelas que em *mapuzugun* são chamadas de *gaw* – as plêiades, na Argentina conhecidas como as "siete cabrillas". Por mais que a posição do Sol também seja uma referência[190].

185 Usamos o termo cerimônia em vez de ritual porque os próprios Mapuche se referem a essas práticas enquanto cerimônias. Eventualmente o termo rogativa também é por eles utilizado.
186 Bebida fermentada. Geralmente é feita com grãos de quinoa, trigo ou com pinhão.
187 Outros alimentos comumente consumidos nessas cerimônias, como carne assada (de vaca, porco, frango, cabrito e cordeiro, além de embutidos) e seus acompanhamentos (principalmente pão de trigo e salada) não costumam ser compartilhados dessa maneira.
188 *Mapu*, como vimos no capítulo anterior, costuma ser traduzido como terra (como em *Wenu Mapu* ≈ terra de cima). Mas também equivale a *território*.
189 Em *mapuzugun* a pronúncia seria *Lanvn*. No grafema Raguileo para o *mapuzugun* a letra "v" é uma sexta vogal (as demais são semelhantes às vogais no espanhol/português), cujo fonema corresponde a um som intermediário entre a pronunciação das vogais "i" e "u". Em outros grafemas do *mapuzugun* ele é representado pela letra "ü". Esse foi um dos primeiros fonemas que me ensinaram. Porém, como na maior parte das vezes os Mapuche se referenciam a este vulcão como Lanín (que é inclusive como ele é nomeado pelos não Mapuche), optei por não utilizar a grafia *Lanvn*.
190 Fu (2016) descreve ainda um terceiro método utilizado pelos Mapuche para determinar o momento de realização do *Wiñoy Xipantv*: as observações relacionadas às fases lunares.

> O Sol também nos indica a etapa do ano, por isso é que sabemos em determinado momento quando é *Wiñoy Xipantv*. Porque o Sol nos vai indicando em seu recorrido, não sai sempre no mesmo lugar o ano inteiro. Se não que avança até a esquerda, volta pela direita. Bom, nossos *maiores* têm sabido observá-lo e podem determinar com outros elementos da natureza que começa um novo ciclo. Bom, não temos acumulação de ano se não começo de novo ciclo, a renovação (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

O retorno do Sol propriamente dito, segundo os Mapuche, duraria quatro dias e quatro noites, de maneira que não haveria apenas uma noite mais longa, e sim quatro noites mais longas no ciclo anual[191]. Com o tempo convencionou-se celebrar o *Wiñoy Xipantv* principalmente na madrugada e no transcorrer do dia vinte e quatro de junho, data do solstício de inverno no hemisfério sul. Além disso, vinte e quatro de junho é dia de San Juan, santo comumente comemorado pelo catolicismo argentino e que também era celebrado por muitos *maiores*[192]. Pety comentava que, quando criança, celebrava-se em Chiuquilihuin (Mapa 3) o *Wiñoy Xipantv* enquanto uma festa para San Juan[193]. A retomada, nos anos 1980 e 1990, da realização do *Wiñoy Xipantv* enquanto uma cerimônia relacionada ao retorno do Sol tanto em *Puel Mapu* quanto em *Gulu Mapu* veio então a se contrapor publicamente à celebração de San Juan, segundo os próprios Mapuche. E as tensões por conta do processo de cristianização entre os Mapuche no que diz respeito à realização das cerimônias são uma questão premente, como veremos.

Tive oportunidade de participar de dois *Wiñoy Xipantv* na cidade de Neuquén, um realizado pelo *lof* Puel Pvjv e outro capitaneado pela zonal Xawvnko da Confederación, ambos no inverno de 2015. A cerimônia organizada pelo *lof* contou com a participação quase que exclusivamente de Mapuche, enquanto aquela realizada pela zonal da Confederación foi divulgada amplamente em redes sociais e telejornais locais, reunindo Mapuche e não Mapuche, especialmente moradores da cidade de Neuquén. Não pretendo aqui fazer uma descrição específica destas cerimônias, até mesmo porque não busquei uma autorização das *autoridades* responsáveis por elas para tal (e isto, de acordo com a etiqueta mapuche, seria fundamental). Trarei, ao longo do texto, alguns aspectos sobre as referidas cerimônias no que diz respeito ao entendimento do *território* enquanto uma malha de *forças*.

---

191 Na própria astronomia *wigka* o solstício de inverno é considerado um período e não apenas um único dia.

192 Fu (2016) indica que na *comunidade* mapuche onde desenvolveu sua pesquisa, no Chile, possivelmente houve um momento em que os métodos de observação astronômica mesclaram-se com a referência do calendário gregoriano (no caso a data de San Juan) na determinação da realização do *Wiñoy Xipantv*.

193 Silla (2005) fala sobre a importância das celebrações dos santos católicos, entre eles San Juan, no processo de cristianização dos Mapuche. Valverde (2013) menciona a celebração do dia de San Juan por Mapuche, no passado, em uma região próximo à cidade de Bariloche.

O *Wiñoy Xipantv* marca o início de um novo ciclo, como comenta Gilberto. É um momento de grande renovação das *forças* em *waj mapu*, inclusive daquelas circulantes pelos diferentes corpos d'água. A cerimônia costuma ser realizada próximo a um rio (ou algum outro corpo d'água), e um de seus principais momentos é quando todos os presentes jogam sementes no rio, o que está diretamente relacionado ao momento de renovação e germinação da vida e a pedidos de abundância no novo ciclo que tem início. Por isso sempre se solicita a todos que levem não apenas alimentos (incluindo carne para assar) e bebidas (como vinhos e refrigerantes) para compartilhar entre todos, mas também sementes. Todas elas são reunidas em cestos de palha e recipientes de cerâmicas no *rewe*, demarcado pelos *foye* e *Wenu Foye* fincados no chão. Aí também ficam dispostos os recipientes de cerâmica com *muzay*, frutas frescas e instrumentos[194]: a *kaskawija*, a *pifvjka*[195], o *kulxug* e a *xuxuka*[196]. As sementes são depois distribuídas, basicamente por mulheres, a todos os presentes que juntos e ao som dos instrumentos musicais vão até a beira do rio. Essa entrega de sementes é feita com aqueles que sabem *mapuzugun* saudando os diversos *newen* do lugar[197].

Os Mapuche com quem convivi sempre se referenciam ao *rewe* como um espaço no qual ocorrem as cerimônias coletivas[198]. Sempre que irá se realizar uma cerimônia mais ampla, *se levanta* um novo *rewe*, em geral num mesmo lugar. Cada *maci* possui seu próprio *rewe*, que fica localizado no *território* onde vive. O termo *rewe* foi para mim traduzido como "*lugar em que está tudo novo, tudo verde"* (sendo a partícula *we* indicativa de lugar). O *rewe* é o local onde se dispõem alimentos extremamente frescos nas cerimônias coletivas[199]. Ele faz parte de um espaço mais amplo: o *lelfvn,* que, no caso das cerimônias do Lanín inclui as

194 Também era no *rewe* que ficavam dispostos animais que seriam "sacrificados" durante a cerimônia e compartilhados com o *território*, configurando o que se costuma chamar de "oferenda". No presente, certas cerimônias coletivas também contam com isso. Não posso precisar quais as implicações da morte desses animais no *rewe.* Há autores (FARON, 1964; KRÖLL, 1985; BACIGALUPO, 2007; COURSE, 2011) que irão descrevê-la como ofertas aos *gen,* a "Ngenechen" e aos ancestrais. Kröll (op cit.) faz uma descrição detalhada de sacrifícios animais em cerimônias mapuche, e o tratamento posterior dado aos corpos destes animais. Sobre os *gen* e "Ngenechen" ver adiante.

195 Instrumento de sopro tipo flauta, feito de madeira, tocado principalmente por homens.

196 Instrumento de sopro tipo trompete, feito com uma cana colihue esticada ou com um cano de borracha enrolado (esta última versão foi a única que conheci e deve predominar em *Puel Mapu*). Na ponta leva um chifre de vaca. É tocado basicamente por homens.

197 Como meu conhecimento do *mapuzugun* é incipiente, não pude compreender o que se pronunciava. Este foi um limitante para compreender as situações em que se falava em *mapuzugun*, especialmente em contextos cerimoniais. Em algumas dessas situações os Mapuche por vezes traduziam para mim, posteriormente, o que haviam dito.

198 Lincoleu (2012), em sua etnografia sobre Mapuche no Chile, define *rewe* enquanto congregação ritual.

199 Por mais que o termo *rewe* também possa referir-se a um "lugar único", em que *re* ≈ único, puro, unicamente (CAÑUMIL et al., 2008).

enramadas e as distintas *forças* daquele *território*. As *enramadas* são abrigos temporários, cobertos com palha, utilizados para pernoitar durante os quatro dias de cerimônia[200].

Segundo os Mapuche, no passado o *Wiñoy Xipantv* era uma cerimônia de caráter mais *familiar* que reunia uma determinada parentela[201]. Atualmente são realizadas por uma única parentela (como o *Wiñoy Xipantv* do *lof* Campo Maripe, em 2017), por diversas parentelas (como os *Wiñoy Xipantv* do *lof* Puel Pvjv), e também por diversos *lof* e *comunidades* (como é o caso do *Wiñoy Xipantv* realizado pela zonal Xawvnko, na cidade de Neuquén). Hoje algumas *comunidades* querem retomar a realização desta cerimônia em função das secas recorrentes.

Sendo um momento de grande renovação das *forças* do mundo, inclusive daquelas relacionadas aos corpos d'água, os Mapuche no passado banhavam-se em rios e lagos durante o *Wiñoy Xipantv*. A avó paterna dos irmãos Campo Maripe saía bem cedo de casa com um irmão e um de seus filhos, e voltavam com o cabelo todo molhado. Quando questionada pela neta Celmira (uma das irmãs Campo Maripe) sobre o que iam fazer, a avó não respondia. Os próprios irmãos Campo Maripe imaginam que provavelmente a avó ia banhar-se no rio neste momento de renovação de ciclo. Hoje em dia os Mapuche não se banham por completo no rio durante o *Wiñoy Xipantv*, apenas lavam o rosto e as mãos depois de entregarem as sementes. O contato com a água neste tempo de renovação é uma forma de limpeza e de cura, por ser uma "*água de muito newen"*.

O *Wiñoy Xipantv* organizado pela zonal Xawvnko da Confederación reúne, como mencionado, muitos não Mapuche, inclusive pessoas ligadas a diversas organizações que atuam em Neuquén e apoiam os Mapuche em diversas de suas ações e mobilizações. Neste *Wiñoy Xipantv*, que sempre possui uma grande cobertura midiática de jornais e televisões neuquinos, existe um momento em que *autoridades* da Confederación e dos diversos *lof* e *comunidades* presentes, muitas vezes junto de seus *kona*[202], fazem falas sobre os conflitos vivenciados em seus *territórios*. Foi neste momento do *Wiñoy Xipantv* de 2015, por exemplo, que o *logko* Albino Campo Maripe falou sobre os problemas que estavam vivendo por conta da presença das empresas de petróleo, e a espera na época pela realização do levantamento

200 Ao menos nos *Wiñoy Xipantv* que participei em Neuquén não foram levantadas *enramadas*.
201 Faron (1964) menciona a realização de "rituais familiares" entre os Mapuche no Chile, valendo-se dos escritos de Guevara (1898 apud FARON, op cit.) para apontar o aumento no número de pessoas envolvidas em rituais coletivos mais amplos ao longo do tempo.
202 Jovens mapuche que assumem um papel de apoio às *autoridades*.

territorial do *lof*. Foi também neste momento que Natty Huilipan e Lefxaru Nawel apresentaram uma proposta de regulamentação fundiária de *territórios* mapuche.

Essas falas são feitas basicamente em espanhol, com exceção das saudações iniciais feitas em *mapuzugun*[203]. No contexto de uma cerimônia em que se dirige aos presentes de maneira geral, estas saudações começam por "*Mari mari"* (equivalente a bom dia, boa tarde, ou boa noite), saudando-se inicialmente as *autoridades* presentes (*"Mari mari pu pijan kuse, Mari mari pu logko, Mari mari pu werken…"*) para então saudar a todos demais ("*Mari mari kom pu ce"*)[204]. Em seguida, a pessoa menciona seu nome ("*Iñce* [nome da pessoa] *pigen*"), e pode seguir falando em *mapuzugun* sobre sua *origem*[205].

O *Wiñoy Xipantv* organizado pela zonal Xawvnko do qual participei teve um momento inicial de abertura (logo no amanhecer do Sol) e outro de encerramento (mais para o fim da tarde), em que os presentes formavam diversas filas em semicírculos, tendo o *rewe* ao centro. Nas filas mais internas estavam os Mapuche, enquanto nas filas mais externas os não Mapuche. Neste momento, enquanto se tocavam os *kulxug*, *kaskawija* e as *pifvjka*, muitos Mapuche, especialmente os *maiores*, entoavam cada um seu *tayvl*[206]. Este seria o momento da cerimônia "propriamente dita", em que se remete aos antepassados e às diversas *forças* do mundo. Vale ressaltar que as *autoridades* responsáveis pela cerimônia solicitavam aos presentes que não fotografassem ou filmassem este momento.

Ao longo do dia fez-se o *coyke purun*[207]. Circulavam ao redor do *rewe* jovens e adultos homens dançando ao som dos *kulxug* e das *kaskawija,* com movimentos corporais que imitam os movimentos do *coyke*: a forma de mexer a cabeça, abrir as asas, a maneira de correr. Foi na parte da tarde que houve as falas das *autoridades* da Confederación e dos diversos *lof* e *comunidades*, neste que se poderia considerar o momento "político" da cerimônia. Demonstrarei, no entanto, que a separação entre o que seria político e não político é complexa, como a própria condução do *Wiñoy Xipantv* deixa claro. Afinal, o *coyke purun* no

203 Sobre saudações entre Mapuche no cotidiano, ver Course (2011). O mesmo autor (2013) entende que as cerimônias mapuche são também uma forma de saudação, porém dos Mapuche com relação a "Ngenechen" (ver adiante).
204 *Pu* é uma partícula pluralizadora, enquanto *kom* refere-se ao todo ou todos.
205 *Iñce* (≈ eu); *pigen* (≈ assim me dizem). Interessante que os Mapuche costumam dizer não apenas *"Iñce* [nome da pessoa]", acrescentando *pigen* ao final, ressaltando assim que o seu nome é, em parte, produto da atribuição por outrem. Essa observação fará mais sentido quando tratarmos da *origem* de um *ce* (Capítulo 4).
206 Os *tayvl* são cantos relacionados à *origem* de uma determinada pessoa, como veremos no Capítulo 4.
207 *Purun* é dançar. O termo se refere também às voltas que se dá ao redor do *rewe*, com todos em fila, tocando instrumentos. Mesmo fora de contextos cerimoniais, como em um *xawvn*, também se pode fazer esse tipo de *purun*, sempre em voltas circulares, com os *kulxug* à frente.

rewe, insistentemente fotografado e filmado pelos presentes, não seria um ato (cosmo)político?

Além dessas cerimônias coletivas que reúnem todo um *lof/comunidade* ou mesmo mais de um *lof/comunidade*, por vezes são realizadas cerimônias pontuais mais simples, envolvendo pessoas de um único grupo doméstico. Como é o caso da cerimônia que descrevi no Capítulo 1, em que pedíamos, Pety e seus filhos desde Neuquén, e eu desde o Rio de Janeiro, para que eu seguisse bem com o processo de escrita da tese. Elas costumam ser realizadas prontamente, sem um planejamento, e envolver apenas aqueles que estão presentes na casa naquele momento. Muito diferente das cerimônias coletivas como o *Wiñoy Xipantv* e a cerimônia do Lanín. Nos dias que as antecedem, prepara-se parte dos alimentos que serão consumidos (como o *muzay*), assim como a organização do local onde ficará o *rewe* e onde as pessoas irão se acomodar (especialmente no caso da cerimônia do Lanín, em que se pernoita algumas noites no local).

Sempre que eu ou um dos filhos de Pety saíamos para alguma viagem, íamos para o quintal da casa, antes mesmo de *tomar mate*, cada um levando um pouco de água com erva-mate – ou apenas água – em um recipiente de cerâmica, pedir que nos dessem *kvme rvpv*: um bom caminho (*kvme* ≈ bom, lindo; *rvpv* ≈ caminho)[208]. Enquanto íamos aos poucos jogando a água e a erva-mate no chão, nomeavam-se as *forças* do lugar e os antepassados em *mapuzugun*. Essas são, como nomeiam os próprios Mapuche, *cerimônias familiares.*

Por mais que as cerimônias – sejam aquelas coletivas que envolvem um maior número de pessoas, sejam as de caráter mais privado, como as que acabei de mencionar – tenham como base fundamental o compartilhar de alimentos entre os *ce* e dos *ce* com as *forças* de *waj mapu,* ele é algo profundamente cotidiano que vai além desses contextos mais formais. É muito comum os Mapuche, quando estão a comer ou a beber algo, especialmente se estão no *campo* ou mesmo em uma área ao ar livre na cidade, jogarem um pouco da bebida ou da comida no chão – como na situação que descrevi no início deste capítulo. Pode-se fazer isso em silêncio ou em *mapuzugun* – nomeando e saudando, por exemplo, as quatro partes das distintas *forças* do mundo: *kuse* (≈ anciana), *fvca* (≈ ancião), *vjca* (≈ uma jovem) e *wece* (≈

208 Preferencialmente se utilizam sempre recipientes de cerâmica nas cerimônias, evitando o uso de recipientes plásticos, especialmente no *rewe*. Segundo Carmelita España Curihuil, isso é para que tudo "*saia bem"* na cerimônia. Soube de uma Mapuche, na cidade de Neuquén, que produz artefatos de cerâmica que costumam ser comercializados entre os próprios Mapuche. Veremos (Capítulo 4) que são realizadas oficinas para produção de cerâmica como parte do processo de *recuperação.*

um jovem). Se a pessoa estiver próxima a um rio, pode saudar as *forças* ligadas a este curso d'água: *bewfv kuse* (em que *bewfv* ≈ rio), *bewfv fvca, bewfv vjca, bewfv wece*.

Como nos Andes descritos por Arnold (2016), as práticas cerimoniais mapuche são uma espécie de pacto de reciprocidade entre humanos e não humanos e, acima de tudo, um alinhamento humano nos fluxos de *newen* do mundo[209]. Isso vale tanto para contextos cerimoniais mais amplos quanto para ações mais cotidianas de compartilhar alimentos com o *território*.

> Porque um muitas vezes não faz falta fazer uma cerimônia para ter contato com a natureza. É somente crer nela e ter contato. Em qual momento… Porque sou parte… Porém é certo de que muitas vezes se necessita a cerimônia. Minha mãe somente… Em momentos chave, ela fazia. Quando havia perigo de algo, ou havia muita preocupação pelos filhos. Eu me lembro em alguma oportunidade, ela tampouco fazia com muita gente. Ela, às vezes, quase sempre, o fazia sozinha, depois escolhia, por exemplo, tinha um neto que o fazia assim com um garotinho. Quando o filho estava doente, ela fazia suas coisas. Mas se não, não, não era assim. Ela agradecia, por exemplo, agradecia compartilhando (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayiñ, 08.11.2016).

Ao falar de sua mãe, Esmeralda ressalta que não é apenas através da realização de cerimônias – sejam aquelas mais amplas ou de caráter mais *familiar* – que se pode ter "*contato com a natureza*". Por vezes, meus amigos Mapuche utilizam a palavra natureza para se referir ao *território,* à *waj mapu* e às *forças* que o atravessam. Assim, por mais que o uso do termo aponte proximidades com relação à concepção moderna-ocidental de natureza, estamos muito distantes de uma natureza apartada do humano ou da "cultura". Como deve ficar claro ao longo do capítulo, diferente do território *wigka* o *território* mapuche implica uma "socialidade mais-que-humana" (TSING, 2014, p. 27). Por isso quando Mapuche e *wigka* falam de natureza não estão falando da mesma coisa. Ao falar em natureza, os Mapuche estabelecem uma equivocação que permite "comunicar por diferenças" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 8). Que possibilita "articular experiências em um idioma compatível com os discursos dominantes" (INGOLD, 2000b, p. 133).

O que Esmeralda chama a atenção é que o ato aparentemente simples e solitário de derramar um pouco de erva-mate ou jogar um pedaço de pão na terra permite comunicar-se e alinhar-se com as *forças* de um *território,* assim como a realização de uma cerimônia mais

209 A ideia de alinhamento humano com relação aos *newen/forças* provém do trabalho de Course (2011a). Entendemos que tratar essa relação, em termos de alinhamento, permite ressaltar a questão do ordenamento do mundo que estabelecem esses *newen/forças*, e do *território* enquanto uma malha, no sentido ingoldiano do termo (ver adiante).

formalizada. É claro que existem diferenças, como a própria Esmeralda destaca ao afirmar que "*É certo de que muitas vezes se necessita a cerimônia".* Mas se trata de uma diferença de grau, e não qualitativa[210].

Oferecer e compartilhar alimentos com outros *ce* é algo extremamente fundamental na socialidade mapuche, presente não apenas nas cerimônias coletivas, mas também no dia a dia[211]. Esmeralda contava que seus pais sempre compartilhavam alimentos com um visitante[212].

> Nós, por exemplo, dizíamos, "nós não temos muito", como minha mãe e meu pai. Porém nós viemos, ficou isso. Mamãe e papai não tinha muito para nós, porém, quando chegava uma pessoa, em seguida eles tinham pão ou carne para oferecer. Era compartilhar e atender bem a outra pessoa, porque assim devia ser (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayiñ, 08.11.2016).

Se um visitante (Mapuche ou não Mapuche) chega sempre será oferecido ao menos *mate*, em geral acompanhado de algum alimento. Ao chegar um visitante, caso ninguém esteja tomando *mate,* alguém (geralmente um dos filhos da família nuclear) irá prepará-lo: esquentar a água no bule (que deve estar quente, porém não deve ter sido fervida), acomodar a erva-mate na cuia com a *bombilla*[213], jogar um pouco de água fria para que a erva-mate assente na cuia, e então despejar lentamente a água quente. Quem está servindo suga esse primeiro *mate*, que costuma estar morno, e vai cuspindo toda a água fora (de preferência numa área de terra ou mesmo na pia da cozinha), para, em seguida, servir um novo *mate* que vai ser tomado pela própria pessoa: este é o momento de verificar se "*o mate está bom"*, o que envolve averiguar se a temperatura da água está adequada. Em seguida coloca-se mais água na cuia para servir então o visitante, que deve tomar o *mate* e devolver a cuia àquele que o serviu. Na sequência

210 É neste sentido que Course (2011) afirma que na vida mapuche "o ritual tem significado para as pessoas, porque é uma relação mutuamente constitutiva com sua experiência cotidiana, em vez de sua inversão ou negação" (p. 140).

211 Optamos pelo uso do termo socialidade (em vez de sociabilidade), acompanhando as críticas ao conceito de sociedade enquanto mera soma de partes: enquanto simples somatório de "indivíduos" dados previamente como se estes não fossem produtos das relações nas quais estão engajados (WAGNER, 1991; STRATHERN, 1992; INGOLD, 1996[1989]). Como bem resume Ingold (op cit.), o conceito "nos permite expressar a maneira pela qual pessoas particulares tanto passam a existir através de relações e as forjam mais uma vez, sem relegar tanto pessoalidade [personhood], quanto relação a um domínio de abstração reificada [...]" (p. 47). Se as pessoas são produto das relações nas quais se engajam, no mundo mapuche os *ce* participam da relação não apenas com outros humanos, mas também com *forças* e outros não humanos. Entendemos que o conceito de socialidade abre então mais espaço para pensarmos em termos não apenas de relações humanas, mas também em como os não humanos, que são parte do *território,* afetam os humanos.

212 Course (op cit.) trata desse compartilhar de alimentos enquanto uma forma de "socialidade do intercâmbio", modo de socialidade mapuche que, segundo o autor, determina a "pessoa verdadeira" (*ce*) de maneira mais explícita ou direta.

213 A bomba, como se costuma falar no Sul do Brasil: um canudo de metal usado para sorver.

servem-se os demais presentes, geralmente respeitando uma certa ordem que pode estar relacionada à disposição espacial das pessoas[214]. Pode-se agregar um pouco de açúcar ou mel à parte de cima da erva cada vez que se serve o *mate.* Havendo várias pessoas é possível até mesmo serem servidas duas cuias distintas, uma de *mate doce* e outra de *mate amargo,* pois, apesar de ser bastante comum o consumo de *mate doce* (até mesmo com uso de adoçante), ainda existem aqueles que tomam *mate* apenas *amargo*. Continua-se servindo uma determinada pessoa até que esta lhe devolva a cuia e lhe diga *gracias*. E quem está responsável por servir o *mate* deve segui-lo fazendo (inclusive aquecendo mais água e reabastecendo a cuia com nova erva-mate, se necessário) até que a(s) pessoa(s) lhe fale(m) *gracias.* Enquanto a cuia de mate circula entre as pessoas, sobre a mesa costumam estar, como já dito, pães, biscoitos, doces e/ou queijos. Esta forma de servir *mate* é uma marca do cotidiano mapuche e da maneira de receber convidados[215].

Se oferecem alimentos ao *território* ou a *mapu,* assim como se oferecem alimentos a outras pessoas, Mapuche ou não Mapuche. As próprias expressões em espanhol utilizadas são iguais: "*convidar la mapu"* e "*convidar alguién a comer/beber algo"*. É por isso que assim como não se deve deixar de oferecer alimentos a um visitante, não se deve deixar de compartilhá-los com as *forças* de *waj mapu*, como chama atenção Esmeralda:

> Quando te cai algo no chão, não o levante; quando te cai algo na terra, não o tem que levantar. Todas essas coisas. Vê que o primeiro que fazem alguns é levantar. Não se faz. Porque se há alguém que quer comer do mesmo que estas comendo… (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayiñ, 08.11.2016).

Seguindo a fala de Esmeralda, pegar um alimento que caiu no chão seria semelhante a negá-lo a outro *ce*. Pois se "*há alguém que quer comer do mesmo que estás comendo*" não se deve negar. Se, por exemplo, alguém está *tomando mate* e outra pessoa diz "*¿me convidas?"* é considerado extremamente negativo negar este pedido. O mesmo vale se a pessoa estiver comendo algo[216]. Compartilhar alimentos com a *mapu*, com as *forças* do *território,* e compartilhar alimentos com outros *ce* guardam proximidades e semelhanças[217].

214 Se há alguma *autoridade* presente, especialmente de outra *comunidade* ou *lof*, é possível que a sirvam primeiro.

215 Por mais que boa parte dessa maneira de servir o chimarrão não se restrinja aos Mapuche, como demonstram Laborde (2015) e Vidart (2017).

216 Pelo que pude perceber, com exceção de água, pedir algo para beber ou comer costuma ocorrer entre pessoas (consanguíneos ou afins) com algum grau de proximidade.

217 Por mais que os *ce* sejam uma dentre as várias *forças* do mundo, Course (2011, 2013) demonstra que eles são de natureza distinta das demais *forças*, por possuírem uma corporalidade humana e estarem engajados em certas formas de socialidades específicas. Por outro lado, este autor também demonstra que os elementos através

5.2 O *"chamado do Lanín"*

> Petu zuguy ta Pijañ mawiza, petu zuguy ta Lanvn! O Lanvn nos chama e os Mapuche respondemos a seu chamado. Kom pu ce! Pelo respeito por nossos ancestrais, pelas forças naturais de nosso waj mapu, pelas vidas que hoje estão ameaçadas pelo modelo de desenvolvimento wigka, é que pu Mapuche nos reunimos ao redor de nossa Pijañ Mawiza para responder ao seu chamado e cumprir o mandato como Mapuche. O Lanvn nos chama e os Mapuche respondemos a seu chamado (Introdução do curta documental "El grito del Lanín", 2008, Koha Producciones).

A retomada da realização da cerimônia do Lanín pelos Mapuche ocorreu há mais de dez anos, depois de um período de cerca de cem anos sem ser realizada. Contam que a parentela Paillahuala (*payba* ≈ de costas, e *wala* ≈ pato; pato de costas) no passado realizava uma cerimônia junto ao vulcão Lanín. Os Paillahuala são expulsos por um fazendeiro e passam então a viver em Chiuquilihuin[218]. O *rewe* da cerimônia ficava exatamente onde hoje está instalada esta fazenda, num local diferente de onde atualmente é realizada a cerimônia.

> A história de como começou a se celebrar de novo, porque lembremos que em todos esses espaços territoriais o *povo* Mapuche existiu. Que quando soubemos das corridas de ambos os lados da cordilheira, já, como dizíamos antes, houve um desparramo. Porém certas *famílias* seguiram praticando a cerimônia nesses espaços. Os poucos que se salvaram, porque sempre se fala dos que se salvaram da guerra, seguiram fazendo cerimônias nesses lugares. Não necessariamente, especificamente, onde estamos hoje, porém sim um pouco mais abaixo onde hoje há um fazendeiro [estanciero]. Um proprietário de terra [terrateniente]. Que inclusive deixou o nome próprio que a gente lhe tinha aí, por isso a fazenda, o lugar que tem o fazendeiro aí, lhe chamou *Mamvj Malal*, ou seja, *Mamvj Malal* é curral de pau, de madeira […][219] (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Como vimos no capítulo anterior, e como relata aqui Pety, depois das campanhas militares *wigka* do século XIX os Mapuche que sobreviveram se deslocaram pelo *território*, por vezes cruzando a cordilheira de um lado a outro até se assentarem novamente. Apesar

dos quais os Mapuche relacionam-se com as divindades são semelhantes àqueles pelos quais se relacionam entre si, seja no contexto de um ritual mais amplo, seja no dia a dia. Para Bacigalupo (1995), certos laços de reciprocidade entre os Mapuche e "Ngenechen" (ver adiante) seriam semelhantes a laços de reciprocidade entre os próprios Mapuche.

218 Seriam os antepassados dos Huala, que hoje vivem na *comunidade*.

219 *Mamvj* ≈ madeira, *malal* ≈ curral. Essa seria a grafia de acordo com o grafema Raguileo. Provavelmente o nome da estância se escreva Mamuil Malal, uma espanholização a partir desses termos, assim como é o nome da passagem fronteiriça ao Chile, próxima ao Lanín.

disso, as relações dos Mapuche com as distintas *forças* do *território* mantiveram-se, especialmente, através de práticas cerimoniais. Isto porque *waj mapu*, o *território* mapuche mais amplo, atravessa a cordilheira de um oceano a outro, e engloba diversos outros *territórios* mais específicos. Com a expulsão da parentela dos Paillahuala do local onde se instala a fazenda Mamuil Malal, a cerimônia do Lanín deixa de ser realizada pelos Mapuche.

Esta cerimônia tem sido realizada anualmente entre os meses de janeiro e fevereiro. O *rewe* fica aos pés do vulcão, que faz parte dos limites formais do Parque Nacional Lanín, que ao sul é contínuo com o Parque Nacional Nahuel Huapi. O parque foi criado em 1937, dentre um conjunto dos primeiros parques argentinos que surgem após a criação do Nahuel Huapi (CURRUHUINCA; ROUX, 1993[1985]).

Sua retomada ocorre num tempo em que, por um lado, o vulcão estava totalmente descoberto de neve e a questão das secas já era um tema sensível para os Mapuche que vivem na região. Assim, a cerimônia do Lanín, além de pedir fartura de alimentos, também está fortemente relacionada a pedidos de boas chuvas, numa região em que os Mapuche vêm encarando grandes estiagens. Por outro, os vulcanólogos começaram a chamar a atenção para o fato de que no Lanín estavam se abrindo novas fendas[220].

> O que sucedeu foi que no ano de 2006, 2005 houve uma situação que o vulcão começou a ter… abriram-se fendas [agrietamentos], outras fendas. Houve um alerta de parte dos vulcanólogos, que o vulcão Lanín estava em perigo. Então proibiram escalá-lo. E os Mapuche, *logko, pijan kuse*, gente *maior*, tiveram *pewma*, sonharam. E a partir desses *pewma*, desses sonhos, começaram a chamar as *autoridades* da Confederación, a organização que representa o *povo* Mapuche, e logo mais *autoridades* de mais *comunidades*, de distintos lugares, para ver o que fazíamos. Eu fui parte dessas reuniões, porque obviamente sou parte de um *lof* e sempre estive em relação a tudo o que foi o fortalecimento do *povo* Mapuche em Neuquén. E assim foi que começamos a falar, a escutar os *maiores* e a conversar. Houve vários encontros. Em Junín [de los Andes], na própria base do Lanín, fomos a dormir inclusive aí, a conversar aí. Com a lógica de que não somente nós íamos a ordenar, se não que nos iam a chegar a ordenar a nós, o *newen.* Tivemos reuniões aí, para ter sonhos igual, assim se foi organizando. E o que se decidiu foi que a única maneira de que nós podíamos ajudar a que o vulcão pudera projetar sua vida era nós cumprirmos nosso papel, como Mapuche. E a única maneira que se pode fazer é fazendo nosso *gijañmawvn,* nossa forma de comunicação com essa grande vida. […] Assim que desde aí, junto com outras autoridades *maiores*, comecei a participar eu aí junto com eles e a cumprir um papel mais específico de guia do que é a cerimônia (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

220 Encontrei uma notícia veiculada em um jornal neuquino de 2007 que menciona a detecção de novas fendas no vulcão, o que estava gerando um aumento na restrição do acesso de turistas ao Lanín por parte da gestão do parque nacional (LMNEUQUÉN, 2007).

O Lanín apresentava novas fendas, o que deixou os vulcanólogos num certo estado de alerta, gerando impactos sobre as atividades turísticas no vulcão. Importante ressaltar que o Lanín é um dos principais locais de atividade turística na região. Os Mapuche, por outro lado, reuniam-se para decidir o que fariam, especialmente a partir de um *pewma*, um sonho em que o *gen* ligado ao Lanín mostrava que era preciso retomar à realização da cerimônia junto ao vulcão[221]. Se os vulcanólogos têm sua forma de relacionar-se com os vulcões (através do monitoramento e registro de certos parâmetros "físicos"), os Mapuche têm a sua: através dos *gijañmawvn*. Como explicou Pety, o termo diz respeito a distintos *gejipun*, distintas cerimônias mapuche, *familiares* ou aquelas mais amplas que envolvem toda uma *comunidade* ou mesmo várias *comunidades*. É uma referência também às práticas cerimoniais mais cotidianas (como as descritas na sessão anterior). As diferentes formas de *gijañmawvn* correspondem a maneiras de comunicar-se e colocar-se em relação com os distintos *newen* do *território*, com as *forças* de *waj mapu*[222].

Vemos então que, enquanto os *wigka* relacionam-se com o vulcão observando possíveis mudanças em algumas de suas caraterísticas (como o surgimento de novas fendas e suas "atividades sísmicas"), os Mapuche estabelecem com ele canais comunicativos. O que revela diferenças radicais quanto à natureza do Lanín. Se nos engajamentos *wigka* o Lanín é uma formação montanhosa não viva, a qual se monitora a distância e com certa neutralidade, na vida mapuche trata-se de um ente não humano vivo, capaz de comunicar-se com os Mapuche por meio dos sonhos, por exemplo.

Da cerimônia do Lanín devem participar apenas Mapuche[223]. E, além disso, trata-se de uma cerimônia que não está ligada a nenhuma *comunidade* ou *lof* específico. Pety e Gilberto falam um pouco sobre como se deu a convocatória aos Mapuche para participarem da cerimônia neste processo de retomada.

> Assim que se decidiu a data, se chamou o *povo* Mapuche em *Puel Mapu*, em princípio aqui, a todas as províncias chegou o aviso para que venham, porque o vulcão… entendendo que o vulcão é uma *força* que nos reúne a todos. Se declarou o

221 Sobre os *gen,* ver adiante.

222 Lincoleo (2012) entende que o termo se refere à "forma mapuche de construir, inventar, entender, explicar e viver a religião" (p. 90). Segundo este mesmo autor, *gijañ* estaria relacionado ao verbo comprar (*gija*), conjugado na primeira pessoa do plural; também significa cunhado. Já a partícula *ma* denota uma ação que é realizada para si mesmo, enquanto *wvn* significa coletividade, todos. Interessante que cunhado e o verbo comprar estejam linguisticamente relacionados, considerando que Lévi-Strauss trata o matrimônio enquanto uma relação de troca (1982[1949]), de maneira que a vinculação entre cunhados seria a base do estabelecimento do parentesco (1967[1945]).

223 Com exceção basicamente de cônjuges não Mapuche de homens e mulheres Mapuche.

> Lanín como a cerimônia do *povo* Mapuche. Então, se bem existe gente que está à frente, que são *autoridades*, pode chegar qualquer pessoa a essa cerimônia do *povo* Mapuche, não? (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

> Começam a chamar *autoridades* para o *rewe*, porque, como é um encontro de muitos *territórios*, onde cada *território* tem sua forma de fazer *gejipun*, se começa a reunir para acordar algumas formas de realizar *gejipun*. […] E se dá de conhecer o porquê, e como temos que seguir. E um dos conselhos que surgem do Lanín é que o *gejipun* do Lanín tem que ser o *gejipun* do *povo* Mapuche de Neuquén, não de alguma *comunidade* em particular. Por isso existem *autoridades* de diversos *territórios* (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

Neste processo, entende-se que a cerimônia do Lanín não deveria ser a cerimônia de apenas um ou alguns *lof* ou *comunidades*, e sim a cerimônia do *povo* Mapuche de maneira mais ampla, ou ao menos dos Mapuche que vivem no que atualmente é a província de Neuquén. Assim, como esclarece Gilberto, a cerimônia passa a ser "*um encontro de muitos territórios",* congregando então Mapuche*,* incluindo aí suas *autoridades*, que vivem em distintos *territórios.* E como os Mapuche provenientes de distintos *territórios* por vezes possuem maneiras próprias de realizar seus *gejipun*, suas cerimônias, foi necessário ajustar entre estas distintas formas uma única maneira de realizar a cerimônia no Lanín.

Na viagem que fiz ao sul da província de Neuquén, quando estive na *comunidade* de Chiuquilihuin, tive a impressão de que o Lanín era o centro ou ao menos um dos centros de *waj mapu*[224]. E então fazia sentido uma cerimônia junto a esse vulcão que congregasse Mapuche de diversos *lof* e *comunidades,* e de distintos *territórios,* especialmente de *Puel Mapu*. Quando indaguei Pety sobre o porquê da cerimônia junto ao Lanín ser aquela que agrega a todos os Mapuche, a importância dos vulcões na vida mapuche fica explícita.

> Porque justamente o Lanín, o vulcão Lanín, todos os vulcões para nós são a respiração da terra. São uns *newen* muito particulares, porque cumprem essa função, como dizia alguém mais, o pulmão da terra. E sendo o vulcão o *pijan mawiza*, como o denominava em *mapuzugun*, não somente tem que se responsabilizar os que estão ao redor do Lanín, porque o dia que se manifeste o Lanín, não o vai fazer somente para os que estão ao redor. Se não para todo, para todos os lados, diria, porém fundamentalmente porque acreditamos que é… há que proteger o que seria para nós a respiração da terra, portanto nossa própria respiração. Se nós não cuidamos dos vulcões, quem os vai cuidar? O sistema *wigka,* o único que quer é explorá-lo economicamente. Nós não temos a ideia de exploração, se não de cuidado, de proteção (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Como explica Pety, os *pijan mawiza* – como os Mapuche se referem aos vulcões – são a respiração da terra*,* sendo então a própria respiração dos *ce*. Cuidá-los é cuidar a si mesmo

224 Cf. Capítulo 1.

(retomaremos esse ponto). Enquanto *mawiza* refere-se tanto a florestas quanto a montanhas, *pijan* é traduzido pelos Mapuche como sagrado ou digno de respeito. E chamar os vulcões de uma montanha digna de respeito ressalta justamente a importância deles na vida mapuche. Veremos adiante a importância de respeitar esses *newen*.

Pijan também está relacionado ao *pvjv,* uma das dimensões fundamentais e aparentemente não física dos *ce* (ver adiante). As *pijan kuse* (em que *kuse* ≈ anciã) são então *autoridades* mapuche marcadamente conectadas aos *pijan mawiza.* Esse papel de *autoridade* é exclusivamente cumprido por mulheres. Elas desempenham uma função central nas cerimônias, pois são elas

> [...] que entregam o pedido, fazer chegar o pedido que as pessoas têm às *forças* do lugar, para sei lá… para pedir prosperidade, para pedir que não haja seca, para pedir… E para agradecer também. São como um canal de comunicação as *pijan kuse*. Fazem possível a relação com o espaço (Ailin Piren Huenaiuen, cidade de Neuquén, 13.11.2016).

Nesse sentido, as *pijan kuse* cumprem papel similar aos *maci,* ao estabeleceram possibilidades de comunicação com as *forças* do mundo. Especialmente num *território*, como é o caso de *Puel Mapu*, onde já não existem mais *maci*[225]. Esta ausência em *Puel Mapu* é também uma das continuidades da Campanha do Deserto no século XIX: muitos foram assassinados, de maneira que aqueles Mapuche que detinham ou deveriam assumir este papel o negavam para proteger-se.

Os vulcões também podem ser nomeados *zequvn*: o mais sobressaliente, o que mais se destaca, por mais que o comum seja referir-se aos vulcões como *pijan mawiza*. Parece que *zequvn* se refere à montanha, ao aspecto mais marcadamente visual. Já a expressão *pijan mawiza* parece apontar para além do vulcão enquanto uma formação montanhosa ou rochosa, pensando-o em termos de um *território* (e isso ficará mais claro na seção 5.3).

Por serem o pulmão da terra e consequentemente a respiração dos *ce*, os vulcões são uma *força* especial, e por isso devem ser cuidados de maneira especial. E a forma que os Mapuche têm para cuidar dos vulcões é através da realização de cerimônias. Um vulcão afeta não apenas aqueles que estão ao seu redor, mas aos Mapuche e aos não Mapuche de maneira mais geral, especialmente em situações mais extremas em que ele "*se manifeste"*, como em uma erupção[226]. A fala de Pety explicita ainda que a necessidade de que os Mapuche assumam

225 Para os Mapuche com quem convivi em *Puel Mapu* existiriam *maci* apenas do outro lado da cordilheira.
226 Em abril de 2015, o vulcão Calbuco (*kajfv* ≈ azul; *ko* ≈ água) entrou em erupção depois de quarenta e três anos "inativo", gerando um "alerta vermelho" nas suas proximidades. Localizado no Chile (Mapa 3), próximo às

esse papel ativo com relação ao Lanín, nos tempos de hoje, advém também do fato de que os *wigka* têm como único interesse fazer do vulcão um objeto que possa render economicamente.

Pela importância dos vulcões na vida Mapuche, a cerimônia do Lanín, que num primeiro momento pensava-se seria retomada temporariamente, passa a ser realizada todos os anos.

> Primeiro haviam pensado em que com fazê-la dois anos consecutivos era suficiente, e os *maiores* dizem que não, que se vai se instalar um *rewe*, que este *rewe* não se deve abandonar. Que os Paillahuala se foram porque os correram, não por que decidiram abandonar o *rewe*. Então isso se transmite de geração em geração, e se retoma o *gejipun* para nunca mais abandonar (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

Há uma certa temporalidade relacionada às cerimônias mapuche que estabelece que a participação nelas deve ser sempre em número par. Assim, uma pessoa que assume um papel na cerimônia – como, por exemplo, as crianças que assumem os papéis de *kajfv malen* (*kajfv* ≈ azul, *malen* ≈ menina) e *kajfv wenxu* (*wenxu* ≈ menino) – deve participar de duas cerimônias realizadas num mesmo *rewe* (ou seja, no caso da cerimônia do Lanín, uma em um ano e outra em outro ano)[227]. O mesmo vale para os cavalos que participam de uma cerimônia: um animal que participou em um ano deve participar de outra cerimônia no ano seguinte[228]. Esse é o caso dos *pijan kawel* (*kawel* ≈ cavalo): não se trata de um cavalo como outro qualquer[229]. A participação dos *kajfv malen* e *kajfv wenxu* nas cerimônias está relacionada ao momento de renovação dos *newen*, em que o *rewe* congrega alimentos novos e frescos.

Como conta Gilberto, inicialmente pensava-se que a retomada da cerimônia do Lanín seria temporária, realizando-se então o *gejipun* por apenas dois anos consecutivos, seguindo

---

cidades de Puerto Montt e Puerto Varas, as cinzas da sua erupção espalharam-se pelo sul da Argentina, chegando a paralisar voos nos aeroportos das cidades de Bariloche, a cerca de cem quilômetros, e de Neuquén, a cerca de quatrocentos e cinquenta quilômetros, além de fechar diversas estradas na região. Até mesmo a capital Buenos Aires, distante mais de mil e quatrocentos quilômetros, teve voos cancelados. Na *comunidade* de Chiuquilihuin, que fica a cerca de duzentos quilômetros, as cinzas do Calbuco criaram uma espessa camada sobre o chão, impedindo que todos saíssem de suas casas por alguns dias e comprometendo as fontes de abastecimento de água. Quando estive lá nove meses depois, ainda era possível ver uma fina camada de cinzas em certas partes do *campo*.

227 Não pude precisar, mas acredito que se uma pessoa que assumiu um papel na cerimônia participar num terceiro ano, deve participar da outra cerimônia no ano seguinte, e assim por diante, sempre mantendo uma quantidade par de cerimônias atendidas.

228 Há certos momentos das cerimônias mapuche em que os cavalos são montados principalmente por homens, mas também por mulheres, e dá-se quatro voltas em torno do *rewe*.

229 Contavam-me sobre uma situação delicada na qual um *pijan kawel* que participava de uma cerimônia havia sido vendido para outra pessoa, e a consequente preocupação de que seu novo dono não permitisse que ele participasse da cerimônia seguinte. Como ele havia participado de cinco cerimônias seguidas, deveria participar da próxima, completando assim um número par de cerimônias.

assim esta temporalidade pareada relacionada às cerimônias mapuche. Porém, considerando que as cerimônias junto ao Lanín deixaram de ser realizadas pelos Paillahuala não por opção, mas porque findaram sendo expulsos de seu *território*, os *maiores* então orientam que a cerimônia deve ser realizada todos os anos no mesmo *rewe*.

Os sonhos não apenas apontaram para os Mapuche a necessidade de retomada da cerimônia do Lanín, como foram guiando os *maiores* e as *autoridades* na própria realização das cerimônias ao longo dos anos. Além dos sonhos, outras formas de manifestação das *forças* do *território* também foram guiando os Mapuche: os *perimontun.* Sobre a relação entre os Mapuche na condução da cerimônia do Lanín, Gilberto destaca que

> […] a forma de conversar neste espaço é uma forma quase perdida já em *comunidades* como que para tomar decisões. Existe muito respeito, à palavra, à pessoa. Se recuperou o respeito pelo *pewma*, que é o sonho. Se recuperou o *perimontun*, que são as visões que têm os Mapuche. E com base nos sonhos e no *perimontun* é que se vão definindo determinadas atividades particulares no *rewe* (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

Foi por meio dos sonhos e dos *perimontun* vivenciados pelos Mapuche que decisões foram sendo tomadas com relação à forma com que as cerimônias do Lanín deviam ser conduzidas. São através deles que os Mapuche atendem ao "*chamado do Lanín"* para retomar as cerimônias[230]. Os *perimontun* são manifestações dos *newen* em um determinado *território* para uma pessoa ou várias pessoas. Eles costumam ocorrer por meio de manifestações visuais ou sonoras. São distintos dos *pewma* por ocorrerem enquanto a pessoa está acordada.

Durante a erupção do vulcão Calbuco (Mapa 3), em 2015, uma imagem circulou intensamente pelas redes sociais, especialmente entre os Mapuche. Era uma mesma imagem presente em diversas fotografias registradas de distintos ângulos a partir da cidade de Puerto Montt, no Chile. A grande coluna de fumaça que saía do vulcão aparentava a forma de um corpo humanoide. Pela clareza com que qualquer pessoa podia visualizar esta figura, era realmente uma imagem impressionante. Os relatos de quem registrou a imagem comentavam que ela durou cerca de dez minutos, e pôde ser vista ao longe de distintos locais da cidade. Esse foi um *perimontun* coletivo, em que se pôde ver a *força* daquele vulcão.

Foi em função de sonhos e *perimontun* que a cerimônia do Lanín passou a envolver um momento junto a um olho d'água específico.

230 Course (2011) relata que a necessidade de realização de cerimônias pelos Mapuche costuma ser determinada por um *perimontun*.

> Nós começamos em um lugar, porém houve outros sonhos que nos fizeram comunicar com outro espaço, que é uma vertente de água, que está em outra parte, mais para cima, e isso nós não o fizemos porque a nós nos ocorreu, se não por que novamente as *forças* do lugar se manifestaram aos Mapuche para dizer: "Têm também que fazer cerimônia aqui, porque há muita seca." Isso também foi importante, ter em conta essas visões, também esses sonhos, não somente sonhos, se não que houve gente que escutou, que pode ver esses *newen* que se manifestam aí (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Como conta Pety, as *forças* relacionadas ao Lanín manifestaram aos Mapuche através de *perimontun* e de sonhos a necessidade de também incluir na cerimônia um momento junto a uma vertente de água que fica um pouco mais acima do local onde está o *rewe.* Justamente por conta da escassez de água vivenciada pelas *comunidades* na região.

5.3 *"Tem que lhe ter respeito"*: fazendo parte do ordenamento do mundo

Os Pilares eram no passado um local onde os Mapuche realizavam cerimônias. Por isso o pai dos irmãos Cherqui contava que era comum escutar as *forças* daquele lugar fazendo suas cerimônias: cantando e tocando instrumentos como o *kulxug*. A manifestação desses sons são uma forma de *perimontun*. Durante uma das cerimônias do Lanín, certa vez, se escutou o som de um *kulxug* e uma voz feminina cantando um *tayvl* na direção do vulcão. Eram os *gen* do lugar se manifestando. "*Estavam acompanhando*" os Mapuche em sua cerimônia[231].

Os *gen* são um dentre os diversos *newen*, as diversas *forças* que circulam pelo *território*, e remetem ao universo mais amplo de mestres de animais, plantas, lugares e ambientes recorrentes nos mundos ameríndios[232]. Assim, a maestria mapuche deve ser necessariamente considerada a partir da perspectiva de um cosmos que é resultante de fluxos de *forças*. Em geral os Mapuche associam, de maneira explícita, os *gen* a cursos d´água (em especial, rios, quedas d´água e nascentes), montanhas, vulcões, partes de florestas nativas e lugares. Os cupinzeiros possuem um *gen* que se apresenta em forma de cobra. Aqueles que venham a perturbar os cupins podem ser perseguidos por ele. Esta foi a única menção

231 Grebe (1986, 1993) menciona que os "ngen-winkul" ("espíritos donos das montanhas") costumam aparecer no alto da montanha com antigas vestimentas, onde realizam, de maneira paralela, suas próprias cerimônias, levantando suas bandeiras como ocorre nos *rewe* mapuche. Segundo a autora, nessas áreas os Mapuche não plantam nenhum alimento por este motivo.
232 Cf. Viveiros de Castro (2011[1996]), Fausto (2008), Erikson (2012), Norton (2015) e Arnold (2016).

explícita que escutei de um *gen* associado a um animal[233]. Na vida mapuche "o mundo não-humano nem é de todos, nem tampouco é terra de ninguém" (FAUSTO, 2008, p. 339).

Não costumam ser visíveis à maior parte dos olhos humanos, nem mesmo para os Mapuche. É justo nas situações de *perimontun* que eles podem se manifestar aos olhos e ouvidos de uma pessoa. No caso dos *maci* essas situações parecem ocorrer de maneira mais frequente. Como vimos, a aparição de um *gen* pode indicar a necessidade de realização de uma cerimônia[234]. O *gen* de um riacho de uma das *comunidades* em que estive por vezes se apresenta na forma de uma ovelha. Alen contava que em Chiuquilihuin, certa vez, andava a cavalo sozinho quando, de súbito, o cavalo não queria mais seguir no caminho, sem nenhum motivo aparente. Ele viu então uma grande árvore que parecia como outra qualquer. Quando olhou novamente na mesma direção, a árvore havia desaparecido. Pôs-se então a cavalgar rapidamente de volta para casa. Segundo ele, esta foi a manifestação de uma das "*forças do lugar*"[235].

Esses *newen* nem sempre são nomeados de maneira direta com uso do termo em espanhol *dueño* ou mesmo do termo *gen*. Comumente, os Mapuche se referem a eles de maneira bastante genérica: simplesmente como *newen,* como "*newen/força de um lugar"*, como "*força da natureza*", "*força natural"* ou mesmo *"natureza"*, ou apenas como *força.* Enquanto em outras situações os mencionam de maneira mais específica, como *dueño* ou *gen* de um determinado rio, *dueño* ou *gen* de um determinado vulcão. Mesmo que raramente utilizassem os termos mais específicos em *mapuzugun*, como *gen ko* (em que *ko* ≈ água ou corpo d'água). Em uma única oportunidade escutei o *gen* do vulcão Lanín ser referido com um nome específico em *mapuzugun*, próprio do *dono* deste vulcão[236]. Cabe assinalar que Grebe (1993) e Bacigalupo (2007), muitas vezes, se referem a eles como "espíritos", termo que nunca escutei os Mapuche com quem convivi utilizarem.

---

233 De acordo com Grebe (op cit.), são diversos os elementos presentes no ambiente que possuem seu *gen*: assim, os corpos d'água têm seus *gen* ("ngen-ko", em que "ko" é água; "ngen-trayenko", em que "trayenko" é vertente; "ngen-lafkén", em que "lafkén" é lago ou mar), a montanha tem o seu ("ngen-winkul"), a pedra ("ngen-kurra"), o fogo ("ngen-kütral"), o vento ("ngen-kürëf"), a terra ("ngen-mapu"), os bosques ("ngen-mawida"; "ngen-foyentu", ligado aos bosques de canelo; "ngen-pitrantu", ligado aos bosques de "pitras", um tipo de árvore; "ngen-walle", ligado às árvores de carvalho), a araucária ("ngen-pewén"), os animais ("ngen-kulliñ"), os pássaros silvestres ("ngen-üñëm"), os caminhos de animais silvestres ("ngen-rëpü") e as plantas medicinais ("ngen-lawén"). A maior parte desses termos, entretanto, eu nunca escutei entre os Mapuche com quem convivi.

234 De acordo com Lincoleo (2012) e Bacigalupo (2017), essas manifestações podem ser sinal de algum tipo de enfermidade para quem os vê/escuta, e mesmo a indicação de que alguém deve assumir o papel de *maci*.

235 Segundo Course (2011), um *gen*, quando se revela, costuma apresentar-se na forma do elemento ao qual está relacionado, enquanto Lincoleu (op cit.) afirma que essas aparições podem assumir aparências outras.

236 Foi solicitado explicitamente que eu não citasse o nome deste *gen* em meu trabalho. Talvez pela centralidade desta *força* para os Mapuche e porque seu nome se revelou mediante um sonho.

Como observou Course (2011), pouco parece importar se os *gen* são seres unos ou múltiplos, se são nomeados genericamente ou de maneira mais específica. O fundamental é a compreensão de que se tratam de uma dentre as várias *forças* presente no mundo e que, mais que tudo, é preciso relacionar-se com essas *forças* de uma determinada maneira. Veremos no Capítulo 4 a relação dos *gen* com o fluxo de conhecimento entre os Mapuche, e também sua importância na tecelagem.

Os *gen* eram mencionados de maneira mais específica, e não de uma forma mais generalizada, em especial, em duas situações: quando essas *forças* sinalizavam a necessidade de realização de cerimônias (como é o caso do processo de retomada da cerimônia do Lanín), e também em situações nas quais se queria ressaltar a necessidade de ter certos cuidados e certos comportamentos ao se relacionar com distintos espaços e elementos do *território*.

É preciso ter cautela ao circular por um *território* povoado por tantas *forças*. É preciso ter cuidado ao andar pelo *campo*, evitando caminhar ao ar livre depois que escurece. Não se deve gritar ou produzir eco (*awkiñ*) em determinados espaços: o eco significa que as *forças* de um determinado lugar estão te escutando.

> E tudo o que tenha *awkiñ*, se quer dizer, tem vida, tem, tem um *gen*. Na *comunidade* [de Chiuquilihuin] há uma questão de dizer que, se não tem *awkiñ,* o lugar, esse lugar não tem *gen*, o *gen* se escondeu, se foi. E que o repita lá e se se repete lá é porque tem som. Porque tem, porque tem esse *gen* que protege esse lugar (Alen Huenaiuen, cidade de Neuquén, 02.08.2017).

Como conta Alen, o eco é um indício de que ali existe um *gen.* Em contrapartida se um lugar não produz eco em resposta a um som produzido, é porque ali não há mais um *gen*: ele está escondido ou foi embora. Daí se depreende que todos os lugares possuem um *gen.* Se o eco indica a presença dessas *forças*, sendo também uma forma de inaugurar um diálogo com elas, não se deve estabelecer esse tipo de forma comunicativa sem uma clara intenção de dialogar.

São necessários certos cuidados ao se aproximar de rios, nascentes de água e outros cursos d'água, que para os Mapuche são elementos de especial *força*. Quando crianças o pai e os tios de Piren eram proibidos de ir a uma cachoeira que fica na *comunidade* de Chiuquilihuin. Durante uma cerimônia realizada mais recentemente, revelou-se que nesta cachoeira há um *gen* e que esta era a motivação da proibição. A avó materna de Verônica Millahual proibia seus netos de mergulharem em uma determinada parte do rio Trancura, que

corta a *comunidade* de Quetroleufu (Mapa 3). Ela também os proibia de andarem para dentro de um riacho tributário deste mesmo rio, porque aí há um *gen*. Certa vez fui sozinha até a beira deste rio, quando ainda não podia mergulhar por conta da minha recente iniciação, e fui veementemente alertada que não deveria adentrar este riacho.

Uma amiga comentava que os problemas de saúde de seu pai deveriam estar relacionados ao fato de que ele "*costumava andar de maneira descuidada pelo campo, tarde da noite.*" Ouvi a história de um senhor Mapuche que saiu para andar sozinho pelo *campo* e desapareceu. Seus parentes foram solicitar ajuda a um *maci* para encontrá-lo. O *maci* pôde precisar o local onde estava: o senhor havia sido de alguma maneira preso pelo *gen* do lugar e acabou vindo a falecer. O *pvjv* do *maci* se comunicou, através de um sonho, com o *pvjv* do senhor que havia desaparecido.

O *pvjv* (≈ alma/espírito) é componente fundamental do *ce*, de maneira que um *ce* apenas com *kalvl* (≈ corpo) não é *ce*. O *pvjv* mantém e sustenta o *ce* em vida, de maneira que um *ce* sem *pvjv* é como vagar sem destino ou como estar quase não vivo. Por mais que o *pvjv* anime e dê vida ao *ce*, não se trata de um princípio vital presente em tudo o que se considera vivo[237]. A um determinado *ce* está associado um único *pvjv*[238]. Um bebê na barriga de sua mãe já possui seu próprio *pvjv*: um feto em formação implica um *ce* com seu *kalvl* e seu *pvjv* habitando outro *ce*, também com seu próprio *kalvl* e seu *pvjv*[239]. Quando um ce falece seu *pvjv* segue caminhando pelo *território*, de forma que é até mesmo possível que se possa ver alguém que já tenha falecido caminhando por algum lugar[240]. O próprio verbo que em

237 E veremos adiante que no mundo mapuche certas coisas que não são consideradas vivas pelos *wigka* o são.

238 Ao menos no caso dos *ce* que não são *maci*. No caso dos últimos parecem haver *pvjv* de antepassados que a eles se ligam e com eles atuam, especialmente nos estados de transe, permitindo que o conhecimento circule através deles (ver Capítulo 4). Robertson (1976), a partir de um trabalho etnomusicológico com Mapuche que vivem na porção andina de Neuquén, afirma que uma pessoa possui duas almas: uma alma coletiva relacionada à sua linhagem paterna, chamada de "kimpeñ", e outra alma individualizada chamada de "alwé", que seria composta pelo "am", que após o falecimento passa a "pullü". Segundo a mesma autora (1979), o termo "kimpeñ" é utilizado para referir-se às partes textuais dos *tayvl*. Não encontrei na literatura sobre os Mapuche qualquer menção à existência de uma alma ligada à linhagem de uma pessoa nos termos apresentados por Robertson. Segundo a descrição apresentada pela autora, "kimpeñ" se aproximaria do conceito de *kvpan* (*origem familiar*), sobre o qual trataremos no Capítulo 4. Entretanto em nenhum momento os Mapuche com quem convivi falaram de *kvpan* como sendo propriamente uma alma dos *ce*, e nunca mencionaram o termo "alwé" ou algo semelhante. Vale mencionar que, segundo Course (2011), o termo "alwe" parece referir-se a uma espécie de "força-vida impessoal do falecido" (p. 101).

239 Não sei precisar a partir de qual momento da gestação considera-se que o feto já possui seu *pvjv*, ou mesmo se essa é uma questão relevante para os Mapuche. Szulc (2015) menciona que as crianças requerem cuidados especiais se comparado aos *ce* adultos (como, por exemplo, não andar fora da casa de moradia durante a noite), justamente por que seu *pvjv* ainda não está totalmente conectado a elas.

240 Também escutei que quando alguém falece volta à sua *origem familiar* (ver Capítulo 4), enquanto seus conhecimentos permanecem na *família.* Essa continuidade de conhecimento, entretanto, dependerá de diversos fatores: se a pessoa fez o que deveria ser feito antes de falecer, se a *família* se despediu do *ce* de maneira apropriada, e se não foi uma morte traumática, como em um acidente.

mapuzugun significa morrer (*bai*) é utilizado para plantas e animais e não para um *ce* que faleceu, pois um *ce* não morre propriamente, já que seu *pvjv* segue caminhando pelo *território*[241]. Enquanto plantas e animais podem passar para o estado de *ba* (≈ morto), os *ce* passam ao estado de *am*[242]. Não há nenhuma descrição mapuche – e isso me foi afirmado categoricamente – que se assemelhe à ideia de "reencarnação": à ideia de que o *pvjv* de um *ce* retorna à vida, por assim dizer, enquanto uma alma individual associada a outro *kalvl*[243]. Também não foi mencionado pelos Mapuche – e eu também não questionei nada neste sentido – que o *pvjv* esteja associado a alguma parte mais específica do *kalvl*.

Quando sonhamos com outra pessoa, que já tenha falecido ou não, é com seu *pvjv* que estamos nos encontrando. Mais de uma vez escutei, quando recém-desembarcada em Neuquén vindo do Brasil, que meu *pvjv* ainda não devia ter chegado. Como se o *kalvl* chegasse antecipadamente ao *pvjv* quando se viaja[244]. Sobre os *maci* ou aqueles que devem assumir o papel de *maci*, costuma-se dizer que a pessoa ou sua descendência familiar possui *maci pvjv*[245]. Há um tipo de doença na qual a pessoa perde seu *pvjv*, podendo levar à sua morte, devendo ser feita uma cerimônia específica para que *pvjv* e *kalvl* se reconectem[246]. Ou seja: por mais que um *pvjv* esteja vinculado ao *kalvl* de um *ce*, há situações em que esta vinculação se desfaz, seja temporariamente e de maneira esperada (como quando se está viajando a outro lugar), ou numa situação inesperada, como no caso em que o *ce* perde seu *pvjv* e necessita fazer uma cerimônia para que seja curado[247].

---

241 No grafema Raguileo a consoante "b" é uma mescla dos fonemas correspondentes às consoantes "l" e "d".

242 Bacigalupo (2007) define *am* de maneira semelhante. Segundo Canũmil e colaboradores (2008) *am* seria o estado do *pvjv* de uma pessoa falecida recentemente. Não pude compreender exatamente qual seria a relação entre *pvjv* e *am*. Porém, raramente escutei os Mapuche falando em termos do *am* de uma pessoa que faleceu: quase sempre se falava sobre o *pvjv* daqueles que seguem vivos. Diferente do que observou Course (2011), em que os Mapuche não utilizavam o termo "püllü" para referir-se a pessoas vivas. Bonelli (2012), em sua etnografia sobre Mapuche-Pehuenche que habitam o sul do Chile, descreve "am" de forma similar ao que escutei sobre *pvjv*, enquanto o conceito de "püllü" é apresentado como "espíritos que são presenças sem qualquer forma e que pertencem à terra, ou são simplesmente solo" (p. 71).

243 Entendo que a afirmação de que alguém que deve ser *maci* possui *maci pvjv* (ver nota 245) não está ligada à ideia de que o *pvjv* de um antigo *maci* foi transferido àquela nova pessoa, como ficará mais claro no Capítulo 4.

244 Robertson (1976) menciona algo semelhante ao falar do "alwé", a alma individualizada de uma pessoa.

245 Ver Capítulo 4. Segundo Bacigalupo (op cit.), "machi püllü" é um "espírito específico que guia as ações do machi" (p. 24, grifo da autora). De acordo com esta mesma autora, o "püllü" dos *maci* pode fundir-se com outros "seres espirituais".

246 Esta cerimônia costuma ser feita, não sei se de maneira exclusiva, por algum *maci*. A desconexão entre *pvjv* e *kalvl* pode ser comparada à perda da alma que acontece entre os Jarawara, por mais que no caso mapuche pareça não se tratar, necessariamente, de uma espécie de "rapto de alma" (MAIZZA, 2014).

247 Não sei precisar, no caso da aparição de um *ce* no sonho de outrem, se há uma separação entre o *kalvl* e o *pvjv* do primeiro.

Quando um *ce* falece e é velado da "maneira mapuche", com a realização de um *elvwvn*, seu corpo é enterrado com ao menos parte de suas coisas[248]. O corpo veste a melhor roupa e pode ser acompanhado de seu *kulxug*. Também são colocados junto ao corpo alimentos de preferência da pessoa falecida. *Elvwvn* provém do verbo *elvn*, que significa, entre outras coisas, deixar, de maneira que a cerimônia funerária mapuche implica uma despedida da pessoa para que seu *pvjv* possa ir-se bem.

> Se podia enterrar o cavalo, cavalo de uma pessoa, e não sei, algum tear, alguma roupa, pode ser um *mate* e uma batata para o caminho como quem dizia, por isso se lhe fazem, por isso os *elvwvn* são tão interessantes em nossa cultura. Se chorava, mas também se festejava porque se ia empreender outro caminho e se tinha que ir da melhor forma, então preparavam os melhores animais, se matava o melhor animal, se comiam as melhores carnes, se comia o melhor, o melhor, o melhor. Se comia toda a colheita, a melhor colheita e se convidava a todas as pessoas para que a pessoa, o espírito, o morto não se vá a despedir de uma forma negativa. Então todas as pessoas tinham que ir, toda a *comunidade* tinha que estar (Alen Huenaiuen, cidade de Neuquén, 02.08.2017).

Essa despedida, como ressalta Alen, não deve ser envolta apenas em tristeza. Por isso os *elvwvn* têm uma dimensão de celebração em que há uma fartura de alimentos e a presença de toda a *comunidade*.

No passado, em especial quando alguém que cumpria um papel de *autoridade* falecia, até mesmo o animal que o acompanhava em contextos cerimoniais (como, por exemplo, o *pijan kawel*) era morto e enterrado junto da pessoa. No *lof* Campo Maripe escutei sobre um enterro no passado, talvez de um avô dos irmãos Campo Maripe, em que o cavalo do falecido ficou amarrado no local durante toda a cerimônia e depois foi solto. Talvez uma prática equivalente ao enterro do animal junto da pessoa.

Os artefatos de prata pertencentes à pessoa, em geral, não eram enterrados com ela.

> Mais além de que quando nos… depois, quando um morre, a *prataria* não se leva, a pessoa, a deixa, a herda. A deixa em… bom, essa pessoa vai herdar meus pertences. Não se as levam, as pessoas morrem e não as podem levar as *pratarias*. Porque se entende que se empreende uma viagem e essa viagem é muito longa a esse lugar e não deveria ter prata, a prata é muito pesada. É um papel que cumpre a prata, a cumpre nessa parte da terra. Não a cumpre em outra parte da terra. Há outros, outras questões. E a prata é como muito pesada e isso é o que te protege de certa forma. Há uma relação aí da prata como proteção. Porém, nesta parte da terra. A que nós lhe dizemos vida. Sabemos que depois da morte há vida, há outra forma de vida (Alen Huenaiuen, cidade de Neuquén, 02.08.2017).

248 Hoje é comum que Mapuche sejam velados e enterrados de uma maneira *wigka*. Sobre os ritos mortuários mapuche, ver Faron (1964), Bacigalupo (2007) e Course (2011).

O uso de artefatos de prata, em especial pelas mulheres, cumpre um papel de proteção que está relacionado, como explica Alen, ao peso da prata. Escutei que o tilintar da *prataria* no corpo também cumpre essa função[249]. Não se costumava enterrar esses artefatos com o corpo da pessoa, pois "*nessa outra forma de vida*" a *prataria* não cumpre esse papel de proteção[250]. Além disso, pelo peso da *prataria* ela atrapalharia a "*longa viagem*" da pessoa que faleceu. É comum então que os artefatos de prata sejam herdados por descendentes – por vezes as mulheres doam, ainda em vida, sua *prataria* para filhas e netas.

Entretanto, quando os artefatos de prata não eram herdados pelos descendentes, eles eram enterrados[251].

> Existem muitas histórias de que, bom, a *prataria* se enterrava. Quando não as herdavam as famílias, se enterravam. […] Existem histórias, por exemplo, do meu tio Santi, que dizia que existem noites nas que se vê um ponto, um resplendor na terra em plena escuridão e dizem que existe prata aí. Ou seja, o conhecimento estava e o conhecimento de poder ir a buscá-la e fazer isso, se pode fazer. Se pode retirar (Alen Huenaiuen, cidade de Neuquén, 02.08.2017).

Veremos adiante que os artefatos de prata foram enterrados pelo *território* também como estratégia de proteção durante as campanhas militares *wigka*, e que existem cerimônias que permitem que essa *prataria* seja retirada e utilizada[252].

Faltam elementos etnográficos para que eu possa caracterizar melhor *pvjv*, em especial na sua relação com os *gen*, com os *pijan mawiza* e com as outras *forças* do *território*. Como já mencionado, *pvjv* e *pijan* estão diretamente relacionados, por mais que não pude precisar exatamente de que maneira[253]. O *pvjv* é uma espécie de "energia", certa vez disseram. Assim, o *pvjv* é um tipo de *newen*, que pode ser afetado por outros *newen*, como fica claro a partir do caso relatado em que um senhor tem seu *pvjv* preso a um lugar por um *gen* e acaba vindo a

249 No próximo capítulo, mencionarei quais artefatos de *prataria* costumam ser utilizados pelas mulheres atualmente. Importante mencionar que quando falo em *prataria* incluo também artefatos feitos com alpaca. Atualmente, apenas mulheres utilizam artefatos de prata. No passado, entretanto, homens também utilizavam *prataria* (NÚÑEZ-REGUEIRO; GUERRA, 2016).

250 O mesmo vale para as facas, que não acompanhavam as pessoas nessa viagem.

251 De acordo com Llamazares e colaboradores (2004), os artefatos de prata eram enterrados junto das pessoas logo que faleciam.

252 De maneira direta ou para produzir novos artefatos de prata.

253 Para Faron (1964), "pillan" seria a deidade relacionada aos trovões e aos vulcões, também referido como o protetor de todos os animais vivos, estando por outro lado ligado aos familiares (acredito que antepassados) de um *maci*. Segundo Lincoleo (2012), "pijañ" pode ser entendido como uma "força espiritual" ligada aos vulcões e à cordilheira, e também como "püjü" ("espíritos") antigos que cumprem um papel relevante nas formas cerimoniais mapuche. Segundo este mesmo autor, os "püjü" se manifestam através dos *maci* quando em estado de transe, e podem mostrar-se para uma pessoa em um sonho. De acordo com Bacigalupo (1995), "pillan" ou "pullüam" seria a combinação dos vocábulos "püllü" e "am" (ou seja, a dimensão não visível do *ce* em vida e depois de seu falecimento).

falecer. Na verdade os *ce* são um dentre os vários *newen* de *waj mapu*. Parece que plantas e animais não possuem *pvjv* como os *ce*, justamente porque quando morrem, diferente dos *ce*, passam a estado de *ba*. Por mais que essa seja uma suposição que não posso afirmar categoricamente. Talvez uma exceção possam ser os cavalos, já que cumprem o papel de *pijan kawel* em cerimônias[254].

Mesmo que um *gen* possa mostrar-se sob a forma de um determinado *kalvl*, humano ou não humano, entendo que um *gen* não possui um *pvjv* associado a ele, como ocorre com um *ce*. Ao menos em nenhum momento escutei alguém falar sobre *pvjv* associado às *forças* do mundo. Se, por um lado, um *ce* sem *pvjv* não é *ce*, por outro, certas *forças* do mundo, sob certas condições, podem mostrar-se a um *ce* sob a forma de um tipo de *kalvl* (entendo que é disso que se trata o *perimontun*). O que combina com o fato de que se pode até dizer que uma planta ou um animal possui *kalvl*, por mais que em geral esse seja atribuído basicamente aos *ce*.

Por mais que aqui eu tenha recorrentemente referido ao corpo dos *ce* pelo termo em mapuzugun (*kalvl*), na prática poucas vezes os Mapuche o faziam, utilizando em geral a palavra em espanhol *cuerpo*. Porém quase nunca os vi utilizarem palavras em espanhol para referir-se ao *pvjv* de um *ce*. Acredito que em parte pelas implicações de traduções como espírito ou alma na comparação com religiosidades cristãs, com todas as tensões existentes pela presença delas entre os Mapuche.

De uma certa perspectiva o *kalvl* e o *pvjv* de um determinado *ce* são separados ou separáveis, e isto se confirma especialmente após o falecimento do *ce*, já que enquanto seu corpo é enterrado seu *pvjv* permanece caminhando pelo mundo. Ou mesmo de maneira transitória quando um *ce* está viajando, como também vimos[255]. Por outro lado, entretanto, o corpo e o *pvjv* não devem se separar enquanto o *ce* está vivo, caso contrário geraria um processo de enfermidade, como também mencionado. Corpo e *pvjv* são de uma só vez separáveis e inseparáveis.

Se, por um lado, faz sentido a afirmação de Bacigalupo (2016) de que os "Mapuche percebem o kalül (corpo) como separado do püllü [...]" (p. 210, grifos da autora), por outro, não faz. E isso não só porque em certas circunstâncias, típicas ou atípicas, transitórias ou

254 Course (2011), em sua etnografia sobre Mapuche que vivem do lado chileno da cordilheira, afirma que "enquanto pensa-se que todas criaturas com vida possuem püllü, a palavra am é usualmente utilizada apenas no contexto de humanos" (p. 100, grifos do autor). Já Bacigalupo (2007) restringe o universo de animais que possuem "püllü" a cavalos, galinhas e ovelhas. Porém nunca escutei os Mapuche referindo-se explicitamente ao *pvjv* de animais ou plantas.

255 Possivelmente o mesmo ocorre nos sonhos, como indica Bacigalupo (2016), ao menos no caso dos *maci*.

permanentes (quando do falecimento de um *ce*), corpo e *pvjv* podem separar-se, ao passo que, em condições de normalidade e quando o *ce* está vivo devem permanecer vinculados. Talvez seja uma questão que interessa menos aos Mapuche e mais às nossas discussões e reflexões inevitavelmente marcadas pela separação mente/corpo. Esta dicotomia não resume por completo a relação entre corpo e *pvjv*, de maneira que, se seguirmos Strathern (2006), possivelmente essa divisão é útil menos pela relevância que tem para os Mapuche e mais pela que tem para a nossa antropologia.

De qualquer maneira o fato de que na vida Mapuche um *ce* é um dentre os vários *newen* no mundo ajuda a compreender o que nos parece um certo paradoxo entre um corpo que é e não é separado da alma. O mundo ou cosmos (*waj mapu*) é conformado e povoado por diversos tipos de *newen* ou *forças*. *Waj mapu* possui diversos planos, para cima e para baixo, sendo que em geral os Mapuche nomeiam basicamente *wenu mapu*: a "*terra de cima*"[256]. Eles também faziam questão de reforçar que os diversos planos de *waj mapu* estão totalmente interconectados. E essa interconexão se dá justamente através dos fluxos de *newen*, dos quais os *ce* também são parte. Assim como nos Andes descrito por Arnold (2016), o mundo é um "fluxo constante de forças" (p. 115).

Os fluxos de *newen* perpassam tudo o que é considerado vivo e mesmo não vivo pelo mundo moderno-ocidental (retomarei este ponto). Assim, não apenas as pessoas, os animais e as plantas, mas também os cursos d'água, o vento, um redemoinho, um vulcão, uma montanha, um lugar, uma pedra, os corpos celestes são manifestações dos distintos *newen*. O conhecimento também é *newen*, como veremos de maneira pormenorizada no Capítulo 4. Os *newen* colocam em movimento também a própria *luta* mapuche. A primeira vez que estive no *lof* Campo Maripe ao nos despedirmos eles me desejaram "*mucho newen na luta contra o fracking no Brasil.*"[257]

Para Course (2011a), os fluxos de *newen*, sendo de natureza fractal, não se reduziriam a nenhuma entidade fixa ou estável, sendo múltiplo e ao mesmo tempo singular. Como ressalta o autor, quando um Mapuche assume um papel de *autoridade* está alinhando-se ao e atualizando o fluxo de *newen*; ao mesmo tempo, controlando-o e submetendo-se a ele[258]. Aqui nos reencontramos com a perspectiva ingoldiana do mundo enquanto um "emaranhado de

256 Caniullam (1991) e Lincoleu (2012) nomeiam os outros três planos como espaço intermediário (*ragiñ wenu mapu*); espaço terrestre (*pvjv mapu*); e espaço no interior da terra (*mince mapu*).
257 Notemos que nesta frase a palavra *força* caberia perfeitamente no lugar de *newen*.
258 Cf. Capítulo 4.

coisas, […] uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento" (INGOLD, 2012, p. 27).

Ingold (2011, 2012) critica as perspectivas antropológicas, especialmente os estudos sobre "culturas materiais", que tratam da "materialidade" das coisas. Aqui subjaz a ideia de que as coisas do mundo, quando comparadas, possuem distintos níveis de materialidade. Para usar um exemplo empregado pelo próprio autor (INGOLD, 2012), é como se a pedra tivesse mais materialidade do que o ar que a toca. Ingold está interessado não na materialidade, mas nos materiais dos quais as coisas são feitas, pois as superfícies que observamos no mundo são "interfaces entre um tipo de material e outro […] não entre o que é material e o que não é" (INGOLD, 2011, p. 24). Para o autor o conceito de materialidade implica a perspectiva de uma matéria passiva e inerte que ganha forma a partir da ação de um agente externo, a qual domina boa parte do pensamento herdeiro do modelo hilemórfico aristotélico, como se "a substância material do mundo se apresentasse à humanidade como uma lousa branca, uma tábula rasa para inscrição das formas ideais" (INGOLD, 2011, p. 21).

Partindo em especial das ideias de Gilles Deleuze, Félix Guattari e James Gibson, o autor entende que a "matéria bruta" não é algo passivo à espera de uma forma a ser dada por outrem: ela possui em si um movimento próprio que também guia o processo no qual a forma surge (INGOLD, 2011, 2012)[259]. E é na produção artística, como demonstra Ingold, que esse movimento próprio aparenta ser levado ao extremo (INGOLD, 2011). Quando o autor critica a noção de agência e fala em "trazer as coisas à vida" (INGOLD, 2012, p. 29), é esta dimensão ativa dos materiais que ele está buscando ressaltar.

Parafraseando Ingold: as pessoas, os animais, as plantas e as coisas do mundo estão no *newen*, ao invés do *newen* estar nelas[260]. Newen pode então ser entendido no mesmo sentido de vida para Ingold: "não é o resultado de uma infusão do espírito na substância, ou da agência na materialidade, mas em vez disso é ontologicamente anterior à sua diferenciação" (INGOLD, 2011, p. 68)[261]. A esta altura é preciso clarear que quando tenho falado de coisas,

259 Segundo o autor (2011), esta ideia de uma matéria em constante movimento, em oposição à ideia de uma matéria inerte, está contida na própria origem latina da palavra. Ingold (2012) critica a formação de uma tradição de pensamento baseada no modelo hilemórfico aristotélico na qual, segundo o autor, "a forma passou a ser vista como imposta por um agente com um determinado fim ou objetivo em mente sobre uma matéria passiva e inerte" (p. 26). Por mais que, segundo Abaggnano (2007[1971]), a ideia da matéria enquanto potência estaria contida nos próprios escritos de Aristóteles.

260 "As coisas estão na vida ao invés de a vida estar nas coisas" (INGOLD, 2012, p. 29).

261 Ingold, em uma entrevista dada no Brasil, afirmou que "não se podem construir vidas a partir de rupturas e fraturas, da fragmentação, […] de algum modo, a continuidade e o fluxo têm que vir antes da descontinuidade e da ruptura" (MAFRA et al., 2014, p. 308).

faço referência àqueles entes visíveis aos olhos de todas as pessoas, para além delas mesmas e dos animais e plantas. Incluo tanto os entes de menor tamanho, como artefatos produzidos pelas pessoas, quanto pedras, vulcões, corpos d´água, montanhas, vento. O que busquei fundamentalmente, inspirada nas reflexões de Ingold (2011, 2012), foi não nomear esses elementos como objetos, por razões que abordamos no Capítulo 2 e que aqui devem ter ficado mais claras. Além disso, é importante ressaltar que diferente do que tenho feito aqui ao tratar das coisas como inseridas numa malha de linhas de vida, Ingold inclui também os organismos tidos como vivos pelo pensamento moderno-ocidental[262].

É necessário precisar ainda a ideia mapuche de *força*. A opção por se referir a esses fluxos enquanto *forças* do *território* ou de um determinado lugar, inclusive por vezes traduzindo os termos *newen* e *gen* por esta palavra, justamente chama a atenção para a capacidade desses fluxos produzirem efeitos sobre as pessoas. Outra possibilidade para a tradução de *newen* seria energia, porém o termo sempre me foi traduzido como *força* – e na ampla literatura antropológica sobre os Mapuche apenas eventualmente encontramos o intercâmbio pelo termo energia, por mais que mesmo nesses casos também é apresentada a tradução por força (CAÑUMIL et al., 2008; CLOUD, 2009; RAMOS; SABATELLA, 2014). Lembremos que, como vimos anteriormente, a palavra energia costuma ser utilizada para se referir ao *pvjv* de um determinado *ce*. Nessa mesma lógica acredito que também poderia ser utilizada como tradução para o termo *am*. É importante ressaltar que nunca escutei os Mapuche falarem da "energia" de um determinado lugar ou do *território* no sentido e recorrência em que utilizam a palavra *força*.

Há uma longa tradição no pensamento ocidental de discussão das ideias de força e de energia, na qual por vezes os conceitos se misturam (PINGUELLI, 2006). No uso mais corriqueiro que fazemos dessas palavras, força costuma estar mais marcada pela ideia de produção de efeitos ou movimentos, no sentido de deslocamentos espaciais, de maneira independente. Tanto que costumamos comparar coisas e pessoas com mais ou menos força, enquanto de maneira menos recorrente falamos comparativamente sobre algo que possui mais ou menos energia. Em geral nos referimos à energia enquanto um campo, sem necessariamente mencionarmos a capacidade de produção de efeitos. Claro que a ideia de energia, mesmo em nosso uso mais vulgar, pressupõe a capacidade de produzir efeitos. A força, no entanto, refere-se mais ao ato de produção do efeito, enquanto energia parece

262 Cf. Capítulo 1.

remeter fundamentalmente à possibilidade ou capacidade latente de produzir efeitos[263]. Assim, acredito que a opção mapuche por falar de *forças* do *território*, de maneira intercambiável com os termos *newen* e *gen*, e tratar do *pvjv* associado ao corpo de um *ce* como uma energia reflita essa ideia de força enquanto marcadamente produtora de efeitos. É como se força e energia aqui apontassem não uma distinção qualitativa (afinal, *pvjv*, *gen*, *forças*, *ce*, corpo, são parte do[s] mesmo[s] fluxo[s] de *newen*), mas quem sabe uma distinção quantitativa ou de escala: a capacidade da *força* ou *gen* de um lugar, como aquela relacionada a um determinado rio ou vulcão, produzir efeitos é obviamente maior do que a capacidade do *pvjv* de um determinado *ce*[264].

Cheguei a pensar em *newen* como um princípio vital. Não no sentido de uma propriedade interna às pessoas, plantas, animais e coisas, mas enquanto um princípio que é fluxo. Seguindo, de alguma forma, o que propõe Ingold (2011, 2000a) ao criticar a ideia de vida como algo que se insere na matéria: o organismo não contém ou expressa vida, mas surge na vida enquanto processo. No entanto, isso implicava considerar que outros entes ou coisas que vemos pelo mundo não possuem este princípio vital[265]. E justamente parece que tudo no mundo é uma atualização dos *newen*.

Ingold (2011, 2012), ao ressaltar a dimensão ativa dos materiais, põe em suspenso a separação entre mente e matéria, tão fundamental no pensamento moderno-ocidental. Aqui voltamos ao problema posto anteriormente sobre o aparente paradoxo entre um corpo que de uma só vez é e não é separado/separável da alma. Sendo os corpos das pessoas, dos animais e das plantas, e também as coisas como pedras, vulcões e vento atualizações dos movimentos de *newen* que circulam pelo *território*-mundo, a distinção entre uma dimensão aparentemente material desses organismos e dessas coisas e outra aparentemente imaterial perde relevância. Talvez não deixe de existir, afinal o corpo e alma de um *ce* são nomeados de maneiras distintas e podem mesmo separar-se. Mas certamente perde centralidade no viver mapuche em seu *território*.

263 A diferenciação entre energia e força posta dessa maneira parece se aproximar da distinção entre energia em termos leibnizianos (enquanto movimento interno a algo) e força em termos newtonianos – como um movimento produzido externamente a algo (PINGUELLI, 2006).

264 Aqui estou desconsiderando questões relacionados à atuação dos *maci*, as quais não abordo de maneira aprofundada. Pois, como vimos brevemente (nota 245), ela demonstra a complexidade do conceito de *pvjv*. Seguindo Bacigalupo (2007), tudo indica que os *pvjv* associados a um *maci* possuem uma capacidade de produzir maiores feitos que a do *pvjv* de um Mapuche que não seja *maci*. Por mais que esses *pvjv* possivelmente tenham uma capacidade menor de produzir efeitos se comparado(s) à(s) *força/newen/gen* de um lugar.

265 Agradeço a Marcelo Bichara pelo comentário.

O fundamental é que a matéria ou o aspecto visual dos organismos e das coisas são uma das formas de expressão dos *newen*. Assim como também são os aspectos visuais e sonoros percebidos em situações de *perimontun*. E as sensações viscerais de uma pessoa ao se aproximar de um certo corpo d´água – como teria acontecido comigo em Quetroleufu (Capítulo 1) – também demonstram a continuidade, através do fluxo de *newen*, entre seu corpo e o mundo. Os *newen* parecem justamente estourar a divisão entre mente e matéria/corpo – e, consequentemente, como veremos mais claramente no próximo capítulo, a divisão entre mente e mundo. De maneira que *newen* não pode ser simplesmente subsumido enquanto um aspecto imaterial do mundo ou das suas coisas e organismos.

Ainda sobre os *gen* é importante uma observação. É comum encontrarmos em trabalhos etnográficos sobre os Mapuche a menção a "Ngenechen" enquanto a divindade suprema mapuche: o "Deus" dos Mapuche (FARON, 1964; RADOVICH, 1984; GREBE, 1993; BACIGALUPO, 1995, 2016; COURSE, 2011; BONELLI, 2012; GÁLVEZ, 2012; LINCOLEU, 2012; ÁVILA, 2017)[266]. Os Mapuche com quem Course (2011) conviveu no Chile subordinam todos os *gen* a esta divindade maior.

Muitos dos Mapuche com quem convivi mencionaram explicitamente a ideia de "Ngenechen" enquanto divindade suprema como resultado da *colonização* vivenciada pelos Mapuche de maneira geral[267]. O termo "Ngenechen" seria então uma transformação da palavra *gvnencen*: o *gen* que ordena as pessoas. Sendo assim, não seria superior a nenhuma outra *força* ou *gen*. Como no mundo andino, para estes Mapuche "o poder do mundo é distribuído entre os seres que habitam a terra; não há uma única fonte de poder em um deus todo poderoso. Os seres se engendram entre si, reciprocamente, e a criação é contínua" (ARNOLD, 2016, p. 115)[268]. Segundo Bacigalupo (1997), o termo "genche", que seria a raiz de "Ngenechen", apareceu pela primeira vez em 1606 como referência aos espanhóis, no sentido da dominação destes sobre os Mapuche.

Para Pety essa ideia de um deus superior está diretamente relacionada à ideia de uma superioridade humana sobre as outras formas de vida.

> Essa crença em um ser superior, todo poderoso, que para os cristãos é Deus, não existe dentro do *povo* Mapuche, porque justamente não acreditamos que os humanos sejam superiores, ou seja, o ser masculino seja superior às outras vidas. E aí está a

266 Existem aí distinções se comparado ao "Deus" cristão, como aborda mais detidamente Bacigalupo (1995).
267 Sobre *colonização*, ver adiante.
268 Grebe (op cit.) também aponta essa aproximação com os Andes, comparando, por exemplo, os "gen-ko" com os "seren'-mallku" do universo aymara.

> diferença digamos, não? No sentido da superioridade, de acreditar que nós os seres humanos podemos fazer o que queremos com a… com nosso *território*, nosso entorno, sem sofrer consequências (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Se o mundo mapuche é um constante fluir de *newen* que sustenta tudo que está no *território*, não existe uma *força* ou uma forma de vida que seja superior às demais. Nem mesmo a vida humana. Daí que a relação dos *ce* com o *território* necessariamente deve passar pelo cuidado e pelo respeito.

Interessante que alguns Mapuche ressaltavam preferir traduzir *gen* não pela palavra *dono*, mas pela expressão "*força ordenadora*". Grebe (1992) os define como "'espíritos donos' da natureza silvestre" (p. 46) e Bacigalupo como "dono, dominador, aquele que manda predomina, governa ou dispõe de certo elemento e também o que cuida, protege e resguarda esse elemento" (1997, p. 176), e também como "donos de vários ecossistemas" (2003, p. 23). Lincoleo (2012) traduz o termo como "dono controlador*"* e o relaciona às "diferentes formas de vida existentes nas diferentes dimensões do universo (wajmapu)" (p. 84, grifo do autor). Para Course (2011a), a tradução usual de *gen* enquanto dono ou mestre seria inapropriada já que se trata não de uma relação de propriedade ou posse, mas de continuidade entre o *gen* e o elemento ao qual está relacionado.

Assim, a inadequação do termo dono como tradução de *gen* parece estar relacionada, acima de tudo, ao fato de eles serem um dos vários tipos de *newen* que fluem em e conformam os diversos planos do cosmos. Os *gen*, enquanto *forças ordenadoras*, são comparados às *autoridades* mapuche que estão à frente da condução de uma cerimônia, ordenando-as, como é o caso dos *logko* ou dos *genpin* (≈ dono/mestre da fala) de uma cerimônia[269]. Os Mapuche falam muito da importância de se "*estar ordenado*" ou de "*não estar desordenado*" quando estão em uma cerimônia. Isso implica, por exemplo, o uso de roupas adequadas (as mulheres não devem vestir calças, e sim *kvpam* ou saia), inclusive de cores adequadas à cerimônia em questão (se é uma cerimônia que envolve pedidos de boas chuvas, em lugares onde se enfrentam secas, não se deve vestir cor vermelha, e sim roupas pretas, azuis ou de cor lilás/roxa). Há também um ordenamento espacial das pessoas (jovens, adultos, homens e mulheres) no *rewe* que deve ser respeitado. Veremos ainda (Capítulo 4) que os *ce* se ordenam também a partir de seus antepassados, e que a circulação de conhecimento por *waj mapu* está relacionada a este ordenamento.

269 Nesse sentido podemos compará-los aos "iwa" entre os Yudja: "antes de dono, um articulador de um coletivo para determinada atividade" (GARCIA, 2015, p. 99).

O principal "mito" mapuche que conta a história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* também remete à importância do ordenamento. A contenda entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg* é amplamente mencionada na literatura (FARON, 1964; KRÖLL, 1985; BACIGALUPO, 1995, 2016; CONEJEROS, 2004; GOLLUSCIO, 2006, LINCOLEO, 2012; GÁLVEZ, 2012; ÁVILA, 2016; SZULC, 2015). Este não seria um "mito de origem" que explicaria o surgimento dos Mapuche em *waj mapu*, e sim um "mito de refundação", como bem definiu Lincoleu (2012, p. 61)[270].

Faço o uso do termo "mito" entre aspas especialmente por um diálogo que tive com Pety. Ela havia acabado de voltar de uma reunião no *lof* Campo Maripe relacionada ao levantamento territorial. Dela participavam, além de membros da *comunidade* e da Confederación, um "mediador" contratado pela YPF. Contava que em certo momento havia mencionado algo relacionado à contenda entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg*, e que rapidamente o mediador comentou: "Ah, sim, é um mito mapuche isso". Pety então me perguntava o que seria um "mito". Comentei que o conceito de "mito" costuma ser oposto ao de "história", enquanto contendo distintos regimes de verdade: enquanto a história seria aquilo que realmente aconteceu, e está registrado pelas historiografias hegemônicas, o "mito" estaria relegado a um status inferior, por não representar um conjunto de fatos verdadeiros[271]. Pety então reforçava que a história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* havia ocorrido de fato[272]. E é por isso que aqui o episódio entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg* está sendo referido como história, e não como mito.

Durante o tempo que estive com os Mapuche escutei apenas alguns comentários esparsos sobre a história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg*. Contaram de maneira resumida que esta história narra um conflito entre estas duas serpentes: a primeira ligada às águas e a segunda às montanhas. Enquanto *Kay Kay* fazia com que as águas subissem e tudo alagasse, *Xeg Xeg* fazia com que as montanhas se elevassem. Foi nas partes mais altas delas que se refugiaram os antepassados que deram origem aos atuais Mapuche[273]. Os *pvjv* dos antepassados

270 Há um "mito de origem" que fala sobre a criação do mundo (BACIGALUPO, 2007), porém eu nunca escutei nada sobre ele entre os Mapuche. Segundo esta mesma autora (1995), este seria pouco conhecido e mencionado de uma maneira geral.

271 Esta é a compreensão que domina a historiografia moderno-ocidental, duramente criticada por Lévi-Strauss. Para o autor (1989[1962]), sendo a história produto de uma classificação por parte do historiador, mito e história são formas narrativas que possuem estruturas lógicas semelhantes. A história pode então ser compreendida como uma forma mítica de narrar acontecimentos (KECK, 2013[2011]).

272 Bacigalupo (2016) afirma que não existem palavras em *mapuzugun* que corresponderiam à distinção mito-história.

273 Apenas uma das versões que encontrei desta história, citada por Faron (1964), não descrevia uma situação de grande alagamento e o consequente refúgio dos Mapuche nas montanhas. Golluscio (2006) menciona uma

transformaram-se em animais, árvores e outras plantas encontradas no *território* hoje[274]. Esse foi um tempo em que o povo Mapuche "*estava desordenado*", principalmente, porque haviam parado de realizar suas cerimônias[275]. A situação entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg* veio, por fim, instaurar um novo tempo para os Mapuche, no qual puderam retomar seu ordenamento. Por isso, explicava Pety, não haveria uma serpente má ou uma serpente boa, assim como não existe *newen* bom ou *newen* ruim. "*Newen é newen*", afirmou ela[276].

Esse ordenamento dos Mapuche diz respeito essencialmente à forma como estão alinhados com os *newen-forças* que circulam pelo mundo. Vimos que a briga entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg*, que levou à morte de muitos *ce*, é resultado da falta de realização de cerimônias por parte dos Mapuche. E que as cerimônias são formas de comunicar-se e alinhar-se com as *forças* do *território*. Assim, a cerimônia está relacionada à participação dos *ce* em um ordenamento mais amplo: o da circulação dos *newen* por *waj mapu*. Em uma certa harmonia e equilíbrio nesse movimento de *forças*.

Os artefatos produzidos pelos Mapuche também fazem parte desse ordenamento do mundo. No Capítulo 2, ao falarmos sobre a presença da *prataria* mapuche em museus *wigka*, chamamos a atenção para a questão da pertinência da presença dessas coisas nesses locais. Não apenas enquanto uma discussão sobre "patrimônio", e sob posse de quem deveriam estar esses artefatos. Mas justamente sobre o entendimento de que essas coisas também fazem parte da circulação de *newen* do mundo.

No *lof* Campo Maripe, em um local conhecido como Tapera, há uma grande concentração de pontas de flechas feitas de obsidiana, pedaços de cerâmicas, pequenos ossos e pedaços de casca de ovos de *coyke*. A Tapera é um dos locais do *território* do *lof* que figuram no levantamento territorial como uma área relevante justamente por configurar uma

versão que se mescla com elementos do dilúvio descrito na bíblia cristã. Gálvez (2012) também descreve versões ligadas a elementos bíblicos.

274 É comum o relato de que os Mapuche que vieram a falecer transformaram-se em animais, em geral marinhos, e também em pedras quando se conta a história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* (LINCOLEU, 2012; ÁVILA, 2016; BACIGALUPO, 2007, 2016). De alguma forma este evento relevante do passado acaba por estar visível no *território* hoje, através da presença de plantas e animais que surgiram a partir dos *pvjv* daquele que morreram durante a inundação. Aqui a comparação com o registro de eventos do passado na paisagem, como nos contextos etnográficos descritos por Morphy (1995) e Santos-Granero (1998), pode ser um tanto quanto forçosa. Por mais que Gálvez (op cit.), entre Mapuche no Chile, tenha escutado sobre montanhas específicas que se formaram a partir da briga entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg.* Carmelita España Curihuil, que hoje vive na cidade de Neuquén, comentou sobre uma montanha no Chile, próximo de onde nasceu sua mãe, que "*se levantou quando houve o dilúvio*".

275 O relato transcrito por Lincoleo (op cit.) também menciona que foi a falta de realização de cerimônias por parte dos Mapuche que levou à reação de *Kay Kay,* que fez então com que as águas subissem.

276 Na literatura quando se relata o conflito entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg* por vezes as serpentes são associadas, respectivamente, ao mal e ao bem (FARON, 1964; CONEJEROS, 2004; GOLLUSCIO, 2006; GÁLVEZ, op cit.; BACIGALUPO, 2016).

antiga presença mapuche na região. Lefxaru Nawel contava que a região de Añelo, onde está o *lof*, é uma das últimas áreas de resistência mapuche durante a Campanha do Deserto. O próprio nome da cidade deriva de uma palavra em *mapuzugun* (*añelvn*) que significa ameaçar. Foi próximo ao *lof* Campo Maripe que ocorreu a batalha de Coyke Mahuida, citada por Curruhuinca e Roux (1985). Segundo os Mapuche foi em Auca Mahuida (*awka* ≈ indomável; *mawiza* ≈ montanha, morro, floresta), também próximo ao *lof*, que ocorreu um dos últimos grandes *xawvn* do tempo da Campanha do Deserto (Mapa 2).

Em Campo Maripe escutei sobre um *wigka* que, no passado, retirou uma cerâmica da Tapera para levar consigo e que logo depois faleceu. Isso teria acontecido justamente porque essa cerâmica "*pertencia àquele lugar*". Para retirar artefatos como esse de um determinado lugar é necessário que se realizem certos procedimentos cerimoniais.

> Porém, bom, também que muita gente maior me disse: "Não, bom, a prata"… pelo que representava para nós, porém mais que pelo que representava para o *wigka*, é um conhecimento que se teve que esconder em seu momento. E que significa esconder? Enterrar ou não trabalhar mais. Houve um processo… um momento em que a prata era muito valiosa para o *wigka*, então, a parte de corrê-los e matá-los os tiravam a prata… tudo o de valor. O que tinha valor para eles. E bom, histórias dessas existem um montão, por exemplo, de minha tia que me dizia que a ela de pequena a *família*… que se lembrava de pequena quando uma família de fazendeiros que sabiam que existia um *cenke* onde havia possivelmente prata, porém sabem que não podiam entrar sem algum tipo de permissão ou fazer algo, então foram buscar a *família* dela, para que houvesse uma cerimônia. Para que pudessem entrar e pudessem tirar a prata que estava aí. Que, na corrida, as *famílias* haviam deixado todas suas riquezas aí, porque tinham que abandoná-la, não podiam levá-la consigo, porque significava que o podiam matar por isso e que se a podiam roubar. Então a deixavam escondida nos *cenke*, lugares sagrados. Seguramente faziam cerimônias para entrar e deixá-la aí. Se lembra que era muito pequena, que se preparavam para ir, que fizeram tudo e entraram. E disse "tenho uma lembrança", disse, "de ver uma mesa cheia de prata… de joias", porém estava muito como verde, disse, como velhas, porque seguramente se oxidou, ou seja, se sujou. Porém disse que, me contava que se lembra ver uma, duas ou três mesas grandes, disse, cheia de prata, cheia de vasilhas, de prata, de todas coisas valiosas. Bom, e dessas histórias há um montão em realidade (Alen Huenaiuen, cidade de Neuquén, 02.08.2017).

A violência das campanhas militares fez com que os artefatos de prata fossem escondidos por conta da cobiça *wigka*. Por isso a *prataria* por vezes era escondida em locais como os *cenke*[277]. Pety contava que seus antepassados, quando estavam se deslocando por conta das campanhas militares *wigka*, enterraram artefatos de prata próximo ao rio Malleo, em Neuquén, e então seguiram para *Gulu Mapu* (Mapa 3). Isso foi bastante comum durante o período em que os Mapuche permaneceram circulando pelo *território*, fugindo da violência

277 Nos *cenke* encontram-se uma grande concentração de restos mortuários e de diversos artefatos.

gerada durante e após o término oficial das campanhas militares. Quando eles próprios ou outros Mapuche tentam posteriormente retirar a *prataria*, porém sem realizar as cerimônias necessárias, toda a prata se desmanchou no ar.

Se retirar artefatos, como de prata e de cerâmica, de um determinado lugar já é problemático e requer certas práticas cerimoniais, pior ainda para os restos mortuários. A mãe dos irmãos Cherqui sempre dizia que as ossadas vistas pelo campo deveriam ser cobertas com areia, numa região onde houve grandes matanças durante a Campanha do Deserto. Se, por um lado, os troféus de guerra presentes nos museus *wigka*, sobre os quais falamos no Capítulo 2, participaram de uma certa maneira da formação da nação argentina, por outro, a exumação implicou retirar esses restos mortuários de um lugar ao qual pertenciam[278].

O cuidado e a cautela sobre os quais tratávamos no início da presente seção também dizem respeito à inserção dos *ce* neste ordenamento do mundo. Ter cuidado ao se relacionar com as distintas *forças* no *território* implica uma ética do respeito, manifesta principalmente na necessidade de "*pedir permiso*" ("*pedir permissão*", "*pedir licença*"). Este é um comportamento amplamente registrado entre os Mapuche (GREBE, 1993; BACIGALUPO, 2007; COURSE, 2011; CURTONI, 2011; BONELLI, 2012; CLOUD, 2012; PAPAZIAN, 2013; ÁVILA, 2014a; SZULC, 2015).

Deve-se pedir licença, por exemplo, ao chegar a algum lugar. Uma antropóloga mapuche que vive em Buenos Aires sugeriu que eu pedisse licença aos *gen* quando pisasse no solo de Neuquén pela primeira vez, para que minha viagem e trabalho transcorressem bem. Um *maci*, ao chegar ao *rewe* de uma cerimônia para a qual foi convidado, deve pedir licença às *forças* do lugar. Quando se retira o pedaço de uma planta para utilizar como remédio ou para outro fim qualquer, também se deve pedir licença. Muitos desses pedidos são acompanhados de um compartilhamento de alimentos com essas *forças*, como aconteceu na situação descrita junto aos Pilares no início do presente capítulo.

Deve-se pedir licença também quando se vai banhar em um rio ou outro curso d'água. Esmeralda Cherqui relembra as orientações recorrentes de sua mãe: "*Nós, quando íamos nos banhar, ela dizia sempre: 'têm que pedir licença'... 'Lembrem-se que têm que tomar um pequeno gole de água e tocar a água'. Para que saibam que estás aí*" (Esmeralda Cherqui, lof Kaxipayiñ, 08.11.2016). Quando perguntei a ela a quem se pedia licença, ela prontamente respondeu: "*Ao newen*". E seguiu:

278 Não por acaso Henry de la Vaulx (apud JIMENEZ; ALIOTO, 2011) menciona que costumava ser acusado de "bruxo" pelos Mapuche, justamente por exumar locais de enterro de pessoas.

> Porque cada um tem uma *força* natural. É como a alma de uma pessoa o *newen* também tem… Cada planta é uma *força* natural, talvez uma menos outra mais, mas são *forças* que um **tem que lhe ter respeito**. Porque para algo está. Cada um tem um papel diferente dentro deste espaço territorial (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayiñ, 08.11.2016, grifos meus).

É ao *gen* relacionado àquele determinado elemento que a pessoa se dirige ao pedir licença para fazer algo que necessita, que seja simplesmente por estar em um determinado lugar. Chama atenção que Esmeralda compara o *newen* de um determinado lugar à "*alma de uma pessoa"*. Não esclareci o que ela quis dizer com isso. Porém acredito que antes de afirmar que o *newen* seria a alma das coisas do mundo ou de um lugar, talvez a comparação quisesse ressaltar que tanto a alma, o *pvjv* das pessoas, quanto os *newen* fazem parte de uma mesma continuidade

Também notamos, a partir da fala de Esmeralda, que a necessidade de respeitar os distintos *newen* está diretamente relacionada ao fato de que os distintos elementos presentes no *território* cumprem distintos papéis. E estes distintos papéis, relacionados às distintas *forças* associadas a cada elemento, inserem-se nesse ordenamento mais amplo dos movimentos-fluxos do mundo. Por isso quando se fala do *território* o que está em jogo, fundamentalmente, são as relações não apenas entre humanos.

> […] não apenas uma *comunidade* mapuche, estamos falando das pessoas mesmas, senão da relação entre um e outro, pessoa e *newenes*. Somos todos *newen*, diferentes *forças* que se necessita para chegar a um equilíbrio da natureza. Equilíbrio que hoje em dia, por exemplo, quase todos os *territórios* são rompidos pelo tema do trabalho, ou seja, da petroleira, da mineradora, das hidrelétricas que alteram a harmonia da água, por exemplo. Então isso é o que fazem ao *território*. E a essência mesmo da nossa vida é desde aí. Assim que por isso é assim, há que ter um respeito, há que cuidá-lo, como se cuida um mesmo. Porque sabe que isso é que vai lhe dar saúde, vai lhe dar trabalho, bem-estar (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayiñ, 08.11.2016).

Uma *comunidade*, como afirma Esmeralda, não é apenas um conjunto de relações entre pessoas, e sim um conjunto de *newen*. Como ela destaca, os próprios *ce* também são *newen* e estão inseridos nesse emaranhado de fluxos que possuem um certo ordenamento dinâmico. Há uma continuidade entre pessoas e o *território* através dos fluxos de *newen*. É por isso que, por exemplo, todo o bagaço de plantas utilizadas na produção de *baweh* deve ser jogado não no lixo, mas em um rio, para que as águas "*levem as enfermidades*" das pessoas que utilizarão esses remédios.

As pessoas não apenas fazem parte como devem estar de acordo, no sentido de harmonia ou sintonia, com este ordenamento de fluxos do mundo. E aí atividades extrativas como a exploração de petróleo e de outros minérios e a exploração de energia hidroelétrica vão contra o equilíbrio deste ordenamento. Tratar com respeito às *forças* do *território*, por fim, é o que garante a uma pessoa, segundo Esmeralda, o seu próprio bem-estar. Por isso cuidar de um vulcão como o Lanín, que é a respiração de terra, é cuidar das próprias pessoas. Como parte do ordenamento do mundo, cuidar do *território* é cuidar de si próprio[279].

5.4 Os outros-que-humanos na cosmopolítica

"*Como as pedras não estão vivas?*", dizia Lucia Kañiukura num certo tom jocoso. Contava que os professores das escolas *wigka* costumam dizer que as pedras não são vivas. Explicava que as diferentes coisas do mundo produzem diferentes tipos de som. As pedras inclusive. Ao falar das distintas coisas que produzem distintos sons, a *pijan kuse* se pôs a cantar. Cantou o som do rio, cantou o som do rio encontrando o mar, e cantou o som de uma certa pedra. Eram *tayvl* de distintas origens.

> Antes disseram "O rio não tem *tayvl*, não fala o rio", o disseram. Como que não? […] E isso, me disseram a mim que a pedra não falava. "Como não fala?", disse. "Eu tenho meu sobrenome, tem a ver com a pedra", lhe dizia, "e fala". Como que não? Ficaram me olhando um tanto, lhes custou parece para entender. Na hora dizem que acreditam, que ensinam… Canta a pedra, fala a pedra, a água. Isso é assim (Lucia Kañiukura, cidade de Neuquén, 31.07.2017).

Lucia Kañiukura é *pijan kuse* e mãe de Gilberto Huilipan. Seu sobrenome (em que *kura* ≈ pedra) em *mapuzugun* quer dizer a pedra que produz som, ou a pedra que mais produz som. A *pijan kuse* contava que é possível reconhecer uma determinada pedra pelo som que ela produz. Assim, uma *kalfvkura* (*kalfv* ≈ azul) soa de uma determinada maneira, enquanto uma *kañiukura* soa de outra. De alguma maneira é porque as pedras, assim como os *ce*, são capazes de falar que elas não são opostas aos seres que os *wigka* costumam considerar como vivos.

279 De acordo com Ingold (2000b) é porque a vida é imanente às relações, e não uma propriedade interna, que a "terra" não é algo inanimado. Sendo assim, as pessoas devem cuidá-la para "manter em boa ordem as relações que ela corporifica; apenas assim a terra, reciprocamente, continua a crescer e nutrir aqueles que habitam aí" (p. 149).

É a possibilidade de estabelecimento de uma comunicação entre pessoas e pedras, neste caso através do *tayvl*, que mostra que os *ce* não podem ser alocados numa categoria oposta àquela em que estariam as pedras; como se fossem, respectivamente, vivos e não vivos. A capacidade de falar ou de comunicar-se mostra que aquele que fala/se comunica não pode ser considerado como um objeto inerte, como costumam ser consideradas as coisas não vivas no mundo moderno-ocidental. Afinal, assim como as pessoas, animais e plantas, as pedras também estão imersas no fluxo de *newen* do mundo. Como veremos no Capítulo 4, o idioma mapuche – *mapuzugun* (em que *zugun* ≈ fala, palavra) – não é a fala das pessoas apenas, mas a fala do mundo de maneira mais ampla.

Entendo que a afirmação de que as pedras estão vivas, mais do que discutir o status do que é vivo e do que não é vivo no mundo, pretende contrapor a perspectiva moderno-ocidental de que coisas como vulcões, pedras, a terra no solo ou as águas que correm em um rio são objetos passivos. E que, por isso, podem ser tratados como "recursos" a serem utilizados de qualquer maneira em qualquer circunstância, como se pudessem ser submetidos ao controle por parte das pessoas.

Diariamente muitos turistas sobem o Lanín, tanto a partir de sua vertente chilena quanto argentina. Numa das ruas mais movimentadas da cidade de Pucón, no Chile, é possível ver nas agências de turismo várias placas anunciando subidas diárias para o vulcão durante o verão (Mapa 3). Escalar o Lanín, entretanto, é um ato condenado por muitos Mapuche. O aumento da circulação de turistas escalando o vulcão fez com que ele "*se irritasse*" ("*se enojar*", em espanhol) e ficasse completamente sem neve – no tempo em que sua cerimônia foi retomada. E para os Mapuche um *pijan mawiza* completamente descoberto de neve é uma situação da esfera do absurdo. A presença de neve sobre o Lanín está diretamente relacionada à disponibilidade de água, numa região que, como vimos, vem enfrentando problemas com a falta de chuvas. Importante ressaltar que para os Mapuche que vivem aí inverno é sinônimo de neve (ou a expectativa dela), e que um inverno com pouca neve é sinal de um verão de pouca água.

No verão de 2016, um grupo de doze turistas subia o Lanín quando, inesperadamente, "*o tempo ficou feio" ("el tiempo se puso feo")*, com muita ventania, e o grupo "*baixou com uma emergência"*: dois turistas estavam cegos. A cegueira havia sido gerada pela combinação de uma grande quantidade de cinzas (proveniente da erupção do vulcão Calbuco, localizado no Chile, dez meses antes) e ventania. Porém estas eram causas secundárias, por assim dizer.

A causa principal deste episódio era o estado de irritação do Lanín, o que demonstrava a necessidade de respeitar sua vontade, independente de ser Mapuche ou não.

Estamos num *território* formado por muitos "seres-terra" ("earth-beings") – expressão cunhada por De La Cadena (2010) a partir do contexto andino[280]. E esses seres possuem sentimentos: eles podem se irritar ou se enfurecer. E quando estão irritados algo pode ocorrer com os humanos, como no caso desses turistas. Uma formação montanhosa como o Lanín é "algo ativo, não está disponível ou é mera matéria-prima; e se pode atribuir sentimentos a eles como […] a vontade de irritar-se, criar tempestades e levar a vida das pessoas […]" (SILLA, 2016, p. 152). Pois a "intencionalidade e consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade, mas potencialmente disponíveis para todos os seres do cosmos" (FAUSTO, 2008, p. 497).

Vemos então que existem coisas que não podem ou devem ser feitas nem mesmo com esses pedidos – como, por exemplo, entrar na área de um determinado curso d'água, ou andar ao relento tarde da noite, como já mencionado. Assim como não se deve escalar um *pijan mawiza*. Afinal, essa ética do respeito envolve não apenas pedir licença, mas também certas formas de se relacionar com as distintas *forças*, como temos demonstrado no presente capítulo[281].

Roxana Paillalauquen vive com seu esposo, Hector Huenaiuen, e os filhos do casal numa das partes mais altas da *comunidade* de Chiuquilihuin, de onde se tem uma vista total e privilegiada do Lanín. Durante o verão ela costuma trabalhar com sua mãe num camping que fica dentro do Parque Nacional Lanín, ao lado do lago Tromén e próximo à subida do vulcão em sua vertente argentina (Mapa 3). Este camping é gerido por Mapuche e faz parte do comanejo do parque (ver adiante).

Por isso é comum Roxana observar o movimento de subida e descida de turistas no vulcão. Além disso, ela e seu esposo costumam receber turistas em sua casa, em Chiuquilihuin. Eles costumam passar o dia no lugar, fazem alguma caminhada e desfrutam de

280 O conceito de "earth-beings" foi criado por De La Cadena (op cit.) a partir da palavra quechua "tirakuna", em que "tira" é traduzido como terra e "kuna" é um sufixo pluralizador. O termo "tirakuna" refere-se a "seres outros-que-humanos" (DE LA CADENA, op cit, p. xxiv) presentes nas vidas humanas. Por mais que a autora reforce que o conceito tenha sido criado a partir do contexto andino peruano (DE LA CADENA, 2017), entendemos que a ideia de "earth-beings" enquanto entes outros-que-humanos ajuda a entender a vida (e a cosmopolítica) em *território* mapuche.

281 Faz lembrar a relação de povos andinos com a "Pachamama" no norte da Argentina. A "Pacha" é um "ser vivente" a quem os andinos dão de comer, e que se alegra com isso: afinal se dá algo a comer à Pachamama, ou ela lhe devora (BUGALLO, 2014; ARNOLD, 2016). Por isso é necessário seguir certas normas comportamentais com o entorno dos Andes e também na execução dos rituais, se não se pode induzir a cólera e a vingança de Pachamama (ARNOLD, op cit.).

um cordeiro assado, prato considerado "típico da região". O tempo em que estive em Chiuqui presenciei uma dessas visitas, e uma das conversas girava em torno da questão do interesse dos turistas em escalar vulcões. Foi justo Roxana quem contou sobre o ocorrido com os turistas que voltaram cegos depois de subirem o Lanín.

> Eu acredito que, quando as pessoas querem subir a um lugar, porque querem subir, porque querem ser, demonstrar que são muito mais que o natural, digamos, que são muito mais que um vulcão… Eu nem sequer me atrevo ir próximo ao lago. Porque tenho respeito a ele, porque me parece que é um… é algo que está e que é como eu, digamos, que somos iguais, não por que eu seja uma pessoa posso mais que algo natural, que um vulcão, que um lago, não sou mais nem menos, sou parte disso. Então por que romper esse equilíbrio e dizer "eu sou, porque sou uma pessoa vou a escalar o vulcão. Não me importa nada, para mim não me importa." Não. Por isso justamente passam essas coisas, porque a natureza te passa a conta. A natureza, por mais que não seja algo que você vê, porém o sente, quando você vai a um lago sente a *força* da água, você vai ao Lanín e sente a *força* que está aí. Inclusive eu que o vejo todos os dias nunca deixo de me maravilhar pela maneira que o encontro, porque, por mais que você o veja todos os dias, todos os dias te mostra algo diferente. Então essa é a relação que um como Mapuche tem, os que somos conscientes, não? Temos com a natureza e com o que nos rodeia, digamos, seja um lago, seja um rio, seja uma pequena cascata, seja um fiozinho de água. Existe um *newen* que o está cuidando. E esse é o respeito que um tem que ter. Os que são Mapuche alguns o respeitam e outros não, e passam essas coisas que passou no Lanín. Que se perdem, que estão escalando e caem do nada. Ficam aí para sempre. Ou passam essas coisas que vão ao Lanín, chove, se larga a neve, por mais que esteja lindo. Por mais que você diga "Ah, não, hoje é um dia espetacular." Porque já está rompendo a relação que deveria haver de uma pessoa com o natural, digamos, porque nos acreditamos muito mais que isso. Me entendes? Por isso eu acredito que passa isso (Roxana Paillalauquen, cidade de Neuquén, 10.11.2016, grifos meus).

Como uma pessoa é "*parte disso*" – parte de um vulcão, parte de um lago, parte do mundo e dos *newen* que circulam – não se deve "*romper esse equilíbrio*". Ao escalar um *newen* da potência de um *pijan mawiza* está-se "*rompendo a relação que deveria haver de uma pessoa com o natural*". Pois subir o Lanín é querer ser "*mais que um vulcão*", é querer se colocar não enquanto parte dessa malha de linhas de *forças* que fazem o mundo, mas por fora e acima dela. E ninguém está fora desse emaranhado. Como todas as pessoas são "*parte disso*", "*a natureza te passa a conta*". Estando elas conscientes ou não. E então pessoas ficam cegas ao subir o Lanín, caem em fendas, se perdem. É como se essas situações aparentemente acidentais, tidas como riscos possíveis ao se escalar um vulcão, fossem uma retomada ou manutenção do equilíbrio do mundo, do qual também fazem parte tanto pessoas quanto

vulcões. Afinal, o ordenamento das *forças* do mundo é necessariamente dinâmico, como demonstra a história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg*[282].

Como indica Roxana o respeito que se deve ter com relação às diferentes coisas do mundo também está ligado ao fato de que os *newen* a ela relacionados cuidam desses elementos[283]. Respeita-se o Lanín também porque algo o está cuidando e garantindo sua continuidade. Lembremos da compreensão dos *gen* enquanto *forças ordenadoras*. Por mais que possamos entender a ideia de ordenar enquanto controlar, ela não implica necessariamente ter poder sobre outra coisa. Aqui voltamos à crítica da tradução do termo *gen* pelo termo dono[284].

Os Mapuche, como vimos, também cuidam do Lanín da sua maneira, seja através das cerimônias ou através do respeito de uma maneira mais geral (que envolve não escalar o vulcão). Escutar e levar em conta o que demandam as *forças* relacionadas ao Lanín é também uma maneira mapuche de cuidá-lo.

Há um circuito de cuidados, em que tanto os *newen* quanto os Mapuche cuidam do vulcão, e no qual também as pessoas são cuidadas por esses *newen*: há uma dimensão de cuidado recíproco entre os *newen* e as pessoas[285]. Se as *forças* do mundo cuidam das pessoas, o cuidado das pessoas com relação a essas *forças* implica tomar consciência da sua inserção no ordenamento mais amplo do *território*. Afinal, sem esta clareza não se pode assumir esse papel ativo de cuidar.

---

282 Cavalcanti-Schiel (2007) ressalta que no norte andino a realização de rituais anuais repactua as "trocas" que garantem o ordenamento da vida. Nesse sentido, também entendo que as cerimônias mapuche realizadas de maneira cíclica pretendem garantir ou contribuir para a manutenção desse equilíbrio dinâmico.

283 Os *gen* enquanto mestres cuidadores dos elementos aos quais estão associados é um aspecto presente nas etnografias sobre os Mapuche (BACIGALUPO, 1997; GREBE, 1993; ÁVILA, 2014a; COURSE, 2011; BONELLI, 2012), e recorrente na maestria ameríndia (FAUSTO, 2008; GARCIA, 2015; ARNOLD, 2016).

284 As etnografias que tratam da maestria ameríndia demonstram que associado ao cuidado e proteção há uma dimensão de controle assimétrico (FAUSTO, op cit.; COSTA, 2013; MAIZZA, 2014; GARCIA, op cit.; ARNOLD, op cit.). Como ressaltam Costa e Fausto (2010), essas relações costumam ser traduzidas enquanto estabelecidas entre um dono e sua respectiva criança ou "pet". Apesar de muitas das relações descritas nessas etnografias se desenrolarem entre pessoas-humanas e animais, não explorei aspectos relacionados ao cuidado de animais por parte dos Mapuche. Como vimos nos capítulos anteriores, a criação de ovinos, caprinos, cavalos e gado é uma atividade recorrente entre os Mapuche no meio rural. Considerar a questão do cuidado destes animais talvez expusesse outros aspectos da maestria na vida Mapuche, inclusive ideias relacionadas às noções de controle e poder. É nítido que a compreensão dos *newen* enquanto *forças* circulantes capazes de afetar as pessoas nos leva a problematizar a questão do poder, como discute Course (2011a), especialmente a partir de Friedrich Nietzsche.

285 Aqui também notamos uma aproximação com o norte andino. De la Cadena discute, a partir de Oxa (2004 apud DE LA CADENA, 2015), que o cuidado e o respeito estão presentes no mundo andino enquanto uma criação e cuidado mútuos entre os diferentes seres. Outros autores também tratam das criações mútuas envolvendo humanos, animais e seres outros-que-humanos (BUGALLO; TOMASI, 2011; PAZZARELLI, 2012; ARNOLD, op cit.).

Esmeralda Cherqui, tratando do processo de *luta* no *lof* Kaxipayiñ com relação à presença das empresas petroleiras, ressalta esse cuidar de mão dupla entre as pessoas e o *território*. Se, por um lado, é preciso respeitar as *forças* do *território*, como recorrentemente Esmeralda destacava, por outro, elas também cuidam.

> Me sinto totalmente cuidada por ele. Pelo *território*. Não me vai a passar nada porque me cuida. Isto que nós dizemos, as *forças* naturais são as que te cuidam, as que te permitem. Se elas não te permitem, não podes fazer nada. Então, é desde esta base, desde este conhecimento, que um vai aprendendo e vai obtendo o caminhar da vida (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayiñ, 08.11.2016).

As *forças* do mundo te permitem fazer ou não fazer algo (como retomar o/ou algum controle sobre um determinado *território*), ao passo que também te resguardam. E em um contexto de tensões no qual estão aquelas *comunidades* mapuche que convivem com a extração de petróleo e gás, esse cuidar proveniente do *território* tem grande importância.

Além disso, vê-se claramente que o Lanín tem seus mecanismos de autocuidado.

> O Lanín não se pode defender de que não o vão a... ou sim se pode defender, por exemplo, deixando cair a uma pessoa em uma fenda de onde não a podem retirar e que eternamente vai ficar aí. Até que os ossos não… porque existe gente aí que caiu e que nunca mais a retiraram. Por isso é trágico. Por que não respeitar antes que passe isso? (Roxana Paillalauquen, cidade de Neuquén, 10.11.2016).

Ressalto um aspecto explicitado numa das falas de Roxana relacionado à invisibilidade dos *newen*. Como vimos, as *forças* do *território* não são passíveis de serem vistas pela maioria das pessoas nas situações corriqueiras. Entretanto, "*por mais que não seja algo que você vê*" com os olhos, é possível sentir os *newen* com o restante do corpo. É o que sente Roxana quando se aproxima do Lanín. É o que teria acontecido comigo em situações em que pude, segundo os Mapuche, sentir as *forças* do *território* (Capítulo 1).

Uma pessoa pode ser afetada por uma *força* do *território*, mas pode não estar consciente de que existem *newen* que circulam pelo mundo. Isso pode tanto ocorrer com um não Mapuche e mesmo com um Mapuche. Por isso, como indica Roxana, a relação de cuidado que um Mapuche estabelece com um vulcão como o Lanín, ou com um lago ou um rio, e com o *território* de maneira mais geral vai depender do quão consciente da existência dessas *forças* se está.

Escutei Mapuche dizendo que outros Mapuche estavam *colonizados* (a palavra *awigkado* também era por vezes utilizada). Ou mesmo que os Mapuche, de maneira geral (incluindo o próprio locutor), estavam *colonizados*. Em geral, comentava-se que uma

determinada pessoa, ou que pessoas de um determinado *lof/comunidade* estavam *colonizados*[286]. A presença dos Mapuche em igrejas católicas e evangélicas era diversas vezes ressaltada como um resultado da condição de estar *colonizado*. Ouvi que alguns pastores evangélicos orientam que não se deve participar das cerimônias mapuche, por serem "coisas antigas", que devem ser superadas[287]. Os problemas decorrentes do consumo excessivo de bebidas alcoólicas também eram comumente mencionados como resultado dos Mapuche estarem *colonizados*[288].

Por mais que não tenha explorado mais cuidadosamente os desdobramentos da condição de estar *colonizado*, tudo indica que este é um estado nunca totalmente completo: um Mapuche sempre será Mapuche, por mais *colonizado* ou *awigkado* que esteja[289]. E isto parece estar relacionado, como veremos (Capítulo 4), à *origem* de uma pessoa. Pois por mais que uma pessoa não se reconheça enquanto Mapuche, nunca poderá se desvencilhar completamente de sua *origem*. Nunca se dizia que alguém "*é colonizado"*, e sim que "*está colonizado"*[290]. Estar *colonizado* sempre é sinônimo de estar *awigkado*, de maneira que o estar-no-mundo mapuche, como também reporta Gálvez (2012), é em geral oposto ao estar-no-mundo *wigka* e aproximado ao estar-no-mundo de outros *povos originários* – como podemos depreender de alguns comentários sobre o fato de eu ser reconhecida como pertencente ao *povo afro-brasileiro* (Capítulo 1)[291].

---

286 Bacigalupo (2016) registra que "awingkamento" está associado a acusações de "feitiçaria". Segundo a mesma autora, tornar-se "awingkado" pode fazer com que a pessoa manifeste dores de estômago, vertigens e "má sorte". Ela também menciona que a terra pode tornar-se "awingkada", por mais que não precise como isso se dá ou no que implica. Entretanto não escutei nada sobre a relação entre estar ou ser *awigkado*, feitiçaria, doenças ou má sorte, nem sobre a possibilidade de a terra ou *território* estarem *awigkado*.

287 Sobre o que podemos chamar de um evangelismo mapuche, ver Radovich (1983) e Gálvez (op cit.).

288 Gálvez (op cit.) menciona que o "awinkamento" também era associado por alguns Mapuche ao envolvimento com evangelismo e também ao alcoolismo.

289 Em um ponto faz lembrar o "virar branco" yanomami tratado por Kelly (2005), nunca finalizado, em que "ser civilizado não substitui o ser yanomami" (p. 211, grifos do autor). Por mais que os poucos elementos reunidos não permitam avaliar se se trata aqui de um processo relacional de "metamorfose", nos termos que a teoria perspectivista do corpo coloca. Além disso, diferente do "virar branco", que para os Yanomami não envolve nenhum tipo de deterioração, dizer que alguém está *colonizado* envolve um certo juízo de valor.

290 Não sei se essa condição de "*estar colonizado"* é, de alguma forma ou em algum nível, reversível. Como veremos no próximo capítulo, os processos de *recuperação* são uma forma de ir contra esse "*estar colonizado"*. Por mais que em alguma dimensão, considerando a invasão *wigka* do *território*, possivelmente todos os Mapuche sempre estarão *colonizados*. Neste ponto o estar *colonizado*, assim como escreve Kelly (op cit.) sobre os Yanomami, equipara-se a uma irreversibilidade "mítica": como podem os Mapuche um dia não estarem mais *colonizados* se a presença *wigka*, resultante das campanhas militares do século XIX, é de alguma maneira um fato irreversível?

291 Gálvez (op cit.) demonstra que os Mapuche pensam a alteridade, fundamentalmente, a partir da distinção *wigka/*Mapuche. A separação eu/outro é pensada enquanto um contínuo, no qual o processo de "awingkamento" (tornar-se *wigka*) consiste em um movimento em direção ao polo oposto – por mais que a transformação completa nunca seja possível. Também me parece que há essa ideia de um gradiente entre os Mapuche com quem convivi. Porém, diferente de Gálvez, nunca escutei de maneira literal sobre algum grau de

Como o próprio termo *colonizado* sugere, essa condição é reflexo do processo de invasão *wigka* do *território* mapuche, especialmente a partir das campanhas militares do século XIX. O uso do termo, na maior parte das vezes, pretendia ressaltar o quão desconectado se estava de práticas tidas como centrais no processo de comunicação com as *forças* do mundo, que inclui, como vimos, a realização das cerimônias. Estar *colonizado* é o que leva, como ressaltou Roxana, a que alguns Mapuche não sejam conscientes das *forças* do *território*. Assim faz sentido a compreensão de Gálvez (2012) de que a história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* descreve a origem de uma (certa) moralidade mapuche, que, em termos práticos, acabou por estabelecer a distinção entre Mapuche e *wigka*. A eventual falta de ordenamentos dos Mapuche está relacionada a estarem *colonizados*.

Em junho de 2017, dias antes à minha chegada a Neuquén, uma nevasca caiu sobre o sul da província. O aeroporto de San Carlos de Bariloche permaneceu fechado por praticamente quatro dias (Mapa 3). A situação foi amplamente noticiada no Brasil, já que muitos turistas brasileiros passaram dias presos neste aeroporto, sem conseguir embarcar e sem hospedagem, pelos preços elevados das reservas de última hora[292]. Houve estradas bloqueadas pelo excesso de neve, e também cortes no abastecimento de energia elétrica. A "onda de frio", como chamou a imprensa, chegou a causar ao menos oito mortes de pessoas por hipotermia, inclusive nas proximidades de Bariloche e na província de Neuquén (R7NOTÍCIAS, 2017). A nevasca foi noticiada não apenas no Brasil, mas nos meios de comunicação argentinos como um grande transtorno. Não só para os turistas, mas para a população que vive na região. Porém algo tido como inesperado era, para ao menos uma parcela dos Mapuche, um evento previsível.

> A neve agora se vê como uma coisa sobrenatural ou não sei o que, porém a neve é algo que nós pedimos que haja neve. Então agora não podemos nos queixar. Tem que haver neve para que haja água no verão. E como essa comunicação também se perdeu, produto da invasão de outras crenças religiosas, os Mapuche também têm perdido a comunicação com seu entorno, com seu *território*. Com o *waj mapu*, com as *forças* da neve, da chuva. E então não somente a questão da invasão territorial tem sido um desastre se não que tem sido, fundamentalmente, a invasão de pensamento, digamos, que tem sido, todavia, mais danosa. Então nós, ao momento

"mapuchecidade": sobre pessoas que são menos ou mais Mapuche que outras. Por mais que, implicitamente, isto pareça estar embutido na ideia de Mapuche que estão *colonizados/awigkado*. Apenas uma observação sobre a etnografia de Gálvez: elaborada a partir de um trabalho de campo no Vale do Elicura, no Chile, ele apresenta uma diferenciação entre uma "compreensão tradicionalista" e uma "compreensão étnica" do "awingkamento", sendo a última baseada numa visão que o autor considera "multiculturalista". Esta distinção reverbera em, por mais que não condense, uma diferenciação presente em muitos textos etnológicos: entre "indígenas" e "intelectuais indígenas". Divisão essa que não faz sentido para os Mapuche com quem convivi.

292 Cf. Folha de São Paulo (2017); UOL Notícias (2017).

> de reconstruirmos como sociedade mapuche, como Mapuche, inclusive no meio da cidade, nós entendemos que não estamos sozinhos, que existem outras vidas convivendo conosco, às quais nós temos que respeitar, querer, defender de certas ações que vão contra a vida. Esse é nosso papel como seres humanos, não o papel de destruir (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

As cerimônias realizadas junto ao Lanín envolvem, principalmente, como vimos, pedidos de uma boa provisão de chuvas. E para que se tenham boas chuvas é preciso ter neve durante o inverno, como já mencionado. Além disso, lembremos que a retomada da realização da cerimônia ocorreu numa época em que o vulcão esteve sem neve, até mesmo em seu cume – o que é completamente estranho. Por isso "*agora não podemos nos queixar*" – ao menos os Mapuche. Afinal, as cerimônias do Lanín pedem mais chuvas, consequentemente, mais neve. E quando ocorre uma nevasca como a do inverno de 2017 não faz sentido reclamar. O que a mídia apresentava como um grande transtorno não era algo totalmente improvável para os Mapuche envolvidos com a cerimônia do Lanín.

Mas, seguramente para uma parte dos Mapuche uma nevasca como essa é entendida apenas como um grande transtorno, e não como um pré-requisito "*para que haja água no verão*", como ressalta Pety. Por terem perdido as práticas que permitem a comunicação com os *newen* do *território*, ou por simplesmente não estarem atentos aos *sinais* que eles dão, muitos Mapuche entendem fenômenos como esse simplesmente como um embaraço, e não como parte do reequilíbrio dos movimentos do mundo. Para isso, contribui de maneira fundamental o que Pety chama de "*invasão de pensamento"*, gerado pela presença de religiões *wigka* entre os Mapuche – basicamente o catolicismo e o evangelismo. As quais, até certo ponto, seriam até "*mais danosas"* que a "*invasão territorial"*[293]. Ao falar sobre o que seria uma "*reconstrução da sociedade mapuche",* ela aponta a importância de tomar consciência das demais vidas, da existência dos demais *newen* presentes no *território*, aos quais é necessário respeitar e defender. E, para isso, é importante estabelecer com eles formas comunicativas.

Os *sinais* são eventos ou situações que, em geral, comunicam aos Mapuche que algo de estranho ou inapropriado está acontecendo.

> Se o leão [puma], que nós consideramos como o grande tio, *fvta maje...*[294] Havia uma pessoa que tinha muitos animais, se o leão vinha para chamar-lhe atenção, porque não se estava portando bem com sua *família*, com seu... não estava

293 Remete à maneira como Clastres (2004[1974]) caracteriza a diferença entre genocídio e etnocídio.
294 *Fvta* quer dizer grande ou se refere a marido, enquanto *maje* refere-se a relação entre tio paterno e sobrinho (CAÑUMIL et al., 2008), e costuma ser traduzido como tio.

> compartilhando o que tinha, vem o leão e lhe come um curral de animais, não lhe come, lhe mata. Os Mapuche tinham o conhecimento mapuche, sabiam que isso era um chamado de atenção. Então o que fazia era uma cerimônia, buscava o melhor animal, o mais lindo animal e se oferecia ao leão para dizer-lhe: "Olha, aqui te deixo o melhor animal, porém não me sigas destruindo." Isso é o que dizia, lhe pedia (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

O fato de um leão matar uma grande quantidade de animais de uma pessoa é um *sinal* de que algo não está bem. Como já apontava Ávila (2017), os *sinais* estão relacionados à questão do ordenamento do mundo e apontam que algo está fora dessa ordem. Este era um "*chamado de atenção"* de que algum comportamento daquele que criava os animais não estava sendo adequado. Para então buscar retomar este ordenamento, oferece-se o melhor animal ao leão, pedindo que pare de tomar do criador outros animais.

Esmeralda Cherqui contava uma situação semelhante a essa descrita por Pety. Em uma *comunidade* de Neuquén, um *mañke* (≈ condor) várias vezes havia pego cabras criadas pelos Mapuche. Explicava Esmeralda que esse era um *sinal* que o *território* queria dar aos Mapuche. Já um *ñamku* com o peito branco virado para alguém é *sinal* que a viagem que a pessoa empreenderá será boa. Se aparece de costas para essa pessoa é *sinal* de que a jornada não deve ser realizada, pois algo ruim pode vir a acontecer.

Em uma cerimônia também os *sinais* podem indicar que os Mapuche estão em comunicação com os *newen* do mundo.

> O primeiro ano que fomos a fazer a cerimônia, nevou, choveu muito, muito, muito. Nevou, choveu, correu vento muito, muito forte. De maneira que também as *autoridades* mapuche, ou seja, as *autoridades* da cerimônia, pediram que se acalmassem essas *forças*. Porque era a primeira vez depois de anos, depois de cem anos, de… de como, digamos, de como havia chegado aí a invasão e como nós não havíamos podido nos comunicar mais, que se fazia de novo. Porém ao outro dia saiu o Sol, houve… se manifestaram todas as *forças*. O arco-íris, os pássaros, os *mañke*, ou seja, se manifestaram todos, todos, todos. Nós estando em campo aberto aí, com somente a *enramada*, bom, sabíamos que isso também podia passar. Assim que nós suportamos esses três dias, tranquilos, porque tínhamos que cumprir com nosso papel de ir fazer a cerimônia. Não podíamos sair correndo. E… porém assim segue sucedendo todos os anos que sempre algo novo passa (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Pety conta que no primeiro ano em que se retomou a cerimônia do Lanín houve todos os tipos de manifestações do *território*: muita chuva, muito vento, arco-íris e mesmo neve (era outono, época que raramente costuma nevar na região). Também apareceram pássaros e até mesmo um *mañke*, que já não se costuma ver com tanta frequência. "*Se manifestaram todas as forças"* durante o transcorrer da cerimônia. Assim como quando se escutou um *kulxug*

sendo tocado e uma mulher cantando *tayvl*, *sinal* de que os *gen* acompanhavam os Mapuche, essas manifestações mostravam que as *forças* do lugar estavam respondendo a comunicação estabelecida através da cerimônia.

Estar atento aos *sinais* é estar atento ao que as *forças* do *território* querem lhe comunicar. Enquanto os Mapuche estabelecem formas de comunicação com as *forças* associadas ao vulcão através dos sonhos, *perimontun* e cerimônias, os *wigka* relacionam-se com ele ignorando esses *newen*. E é justamente isso que Roxana aponta ao dizer que os turistas *wigka* querem ser mais que o vulcão, em vez de entenderem que são, de alguma forma, parte dele. É por ignorar a existência desses *newen* que "acidentes", como os que ocorreram com os turistas, acontecem. E tanto os acidentes quanto as intempéries são entendidas pelos *wigka* e pelos Mapuche de maneira distinta.

> Entendemos também a partida deste mundo de outra maneira. A morte, a vida, as enfermidades, as manifestações naturais, de outra maneira. Não como fenômenos, senão justamente como uma comunicação que fazem as demais vidas para que os seres humanos… às vezes são chamados de atenção, às vezes são anúncios, digamos, de que algo forte vai vir, para que as pessoas se preparem. Porém, fundamentalmente, quando nós cometemos, digamos, desordens, obviamente que nos vão a, não castigar, se não que nos vão chamar a atenção. Às vezes esses chamados de atenção têm a ver com perdas de vidas humanas, e se entende que deve ser assim, porque… Bom, como sucedeu a *Xeg Xeg* e *Kay Kay* em seus tempos, quando morreu muita gente. Ou em 62 [1962], no ano 62 houve um maremoto, quando os Mapuche souberam o que fazer para que se acalmasse o mar. Fizeram uma grande cerimônia para que se acalmasse o mar. Se acalmou (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Por vezes o que se costuma encarar como "desastres naturais", como uma nevasca, a erupção de um vulcão, um terremoto, são maneiras das *forças* do mundo se comunicarem com as pessoas. "*Às vezes, são chamados de atenção"* de que há uma desordem, de que os Mapuche estão desordenados – foi disso que se tratou a peleja entre *Kay Kay* e *Xeg Xeg.* Certa vez, há muito tempo, houve um grande terremoto enquanto se fazia uma cerimônia em Chiuquilihuin. Todos os Mapuche que viviam na *comunidade* e estavam em suas casas saíram com a roupa que estavam para se juntar à cerimônia. O terremoto era um aviso de que toda a *comunidade* deveria estar reunida na cerimônia.

Esses chamados de atenção, por vezes, envolvem mortes de pessoas[295]. E essas mortes, segundo Pety, não são uma maneira de castigar as pessoas, mas um aviso de que algo deve ser

295 Segundo Gálvez (2012), as catástrofes que ocorrem com os Mapuche são entendidas como resultante do "awingkamento".

feito ou mudado pelos Mapuche[296]. Era disso, como vimos, que se tratava a inundação do tempo de *Kay Kay* e *Xeg* Xeg: um aviso de que os Mapuche estavam desordenados e precisavam retomar a realização de suas cerimônias. Ela menciona um maremoto ocorrido no início dos anos 1960, em que os Mapuche fizeram uma grande cerimônia para que "*se acalmasse o mar"* – o que gerou o resultado esperado. Evento comparável ao que aconteceu no tempo de *Kay Kay* e *Xeg Xeg*, como destaca Pety[297]. Tanto as mortes humanas no episódio de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* quanto aquelas produzidas no maremoto do século XX foram *sinais* para os Mapuche.

Quando um vulcão como o Lanín se manifesta, os *wigka* só conseguem lidar com ele enquanto um possível produtor de catástrofes.

> Por isso estamos contra as explorações industriais, porque vêm a romper com *waj mapu*, se rompe a harmonia, se rompe o equilíbrio. É produto desse rompimento de equilíbrio que ocorrem as grandes catástrofes naturais, e depois colocam a culpa no vento, colocam a culpa na chuva, pela inundação, e as inundações não estão encabeçadas pela chuva (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

Costuma-se entender esses episódios como catástrofe, justamente, porque se ignoram as *forças*.

> E também o ano passado, que houve um "alerta amarelo", porque diziam que… bom havia havido tremores [de terra] e… do vulcão, enquanto que os Mapuche tinham… estavam tranquilos, nós fomos às distintas *comunidades* ao redor, eles disseram, "de repente se vão os turistas, têm que ir [embora] os turistas." E perguntam por que, "e por que há um 'alerta amarelo'." E que é um "alerta amarelo"? Nós não temos nem ideia, o vulcão sempre se manifestou assim, eles dizem não? Agora eles vêm a medir com não sei que coisa, que se moveu, que se… se o vulcão para nós é um ser vivo. Se para os *wigka* é outra coisa, para lá eles. Então, os Mapuche diziam: "Se tem que passar algo com o vulcão, nós temos que estar aqui, aonde vamos a ir?" Então há uma forma em como os Mapuche temos a capacidade de comunicação, de maneira que também sabemos que os vulcões em algum momento vão a se manifestar e antigamente os Mapuche o sabiam, através dos sonhos se preparavam para isso (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Pety conta sobre uma situação em que os vulcanólogos emitiram um alerta por haverem detectado atividades sísmicas associadas ao Lanín, que levou a que fossem suspensas

296 Na literatura sobre os Mapuche muitas vezes as mortes acidentais são entendidas como um castigo aos humanos (GREBE, 1993; BACIGALUPO, 2007; GÁLVEZ, 2012; RADOVICH, 2013; ÁVILA, 2014). A fala de Pety contém implicitamente uma crítica a esta perspectiva sobre a morte, entendida como mais *colonizada* e cristianizada.

297 Gálvez (op cit.) menciona que a história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* pode ser atualizada em tempos mais recentes, como acontece com o relato sobre um grande terremoto que atingiu o Chile no início dos anos 1960. Neste mesmo sentido vai a comparação feita por Pety.

as atividades turísticas no vulcão. O registro de movimentos do vulcão só espanta àqueles que o consideram como algo sem vida. E como para os Mapuche um vulcão "*é um ser vivo*", o fato de ele movimentar-se deve ser encarado com uma certa tranquilidade. Ou ao menos como algo passível de ocorrer. Dessa forma, os Mapuche sabem que "*os vulcões em algum momento vão a se manifestar*". E no passado, graças à capacidade mapuche de comunicação com as *forças* do mundo, sabia-se previamente quando isso estava para acontecer.

O Lanín, que para os *wigka* é apenas vulcão, uma formação rochosa inerte, para os Mapuche é não apenas um *zequvn*, o que mais sobressai: é também um *pijan mawiza*, é uma *força* importante para o restante da vida no *território*. E aqui, assim como De La Cadena (2015), "não estou falando sobre diferentes perspectivas culturais sobre a mesma entidade, mas sobre diferentes entidades emergindo em mais de um e menos de muitos mundos […]" (p. 116).

O choque entre as diferentes entidades que emergem desses mundos, que são ao mesmo tempo uno e múltiplos, se explicita quando nos voltamos para a relação entre os Mapuche e os *wigka* quanto ao Parque Nacional do Lanín. E isso se dá, em especial, no âmbito do comanejo deste parque.

> Entendíamos que, estando em um comanejo, comanejo quer dizer que existem duas partes: o *povo* Mapuche, que é, digamos, o *povo* ancestral desse lugar e Parques Nacionales [Administración de Parques Nacionales – APN], que veio a se apropriar dos *territórios* do *povo* Mapuche, como supostos cuidadores… Em seu momento, houve um conflito e o que se acordou foi um manejo em conjunto dos territórios de conservação, como chamam eles. E o parque… bom, o vulcão Lanín, está dentro do que seria o Parque Nacional Lanín, território de conservação, em mãos, digamos, da jurisdição de Parques Nacionales. E onde eles sabem que o *povo* Mapuche vive aí. Ao redor do vulcão Lanín, existem muitas *comunidades*. Então várias *comunidades* estão dentro do que é jurisdição de Parques Nacionales hoje. **Parques Nacionales em realidade está dentro do *território* do *povo* Mapuche, é o reverso.** Porém eles hoje dizem que os Mapuche estão dentro da jurisdição de Parques Nacionales, ou seja, mudaram a história, obviamente, para defender sua política de invasão (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017, grifos meus).

A gestão *wigka* do Parque Nacional do Lanín baseia-se numa inversão, que costuma se repetir onde haja conflitos entre unidades de conservação e povos indígenas: a de que o *território* mapuche está dentro do parque, e não o contrário. Trata-se aqui da mesma tensão abordada no capítulo anterior com relação à fronteira nacional Chile-Argentina: os parques criados na região do Lanín, assim como esta fronteira, impuseram-se aos Mapuche que aí já

viviam como um dos vários resultados das campanhas militares *wigka* do século XIX. O *território* mapuche é anterior a essas (de)limitações.

O Parque Nacional do Lanín incide sobre os *territórios* de várias *comunidades* mapuche. Segundo Raventós (2003), são sete as *comunidades* às quais o parque afeta de maneira mais direta. Por mais que o autor não mencione dentre elas Chiuquilihuin, estando nesta *comunidade* escutei que o parque sobrepõe-se à parte superior do seu *território*, e que se chegou a instalar nessa área um posto, com funcionários do parque proibindo os Mapuche de caçarem animais e cortarem madeira. Escutei que a *comunidade* Quintupuray, sobre a qual incide o Parque Nacional Nahuel Huapi, tinha um importante sistema de conservação de alimentos (como carne de animais, através do charque, e também vegetais) para serem consumidos durante o inverno (Mapa 3). Abasteciam com os alimentos que produziam um hotel público que havia no interior do parque[298]. Com as proibições impostas pela administração do parque, a vida na *comunidade* torna-se inviável e muitos Mapuche migram para a cidade[299].

O Parque Nacional do Lanín envolveu a primeira experiência oficial de comanejo de uma unidade de conservação argentina, na virada dos anos 1990 para os anos 2000 (TRENTINI, 2015). O comanejo envolve Mapuche e a APN, responsável pela gestão do parque: como afirma Pety, significa na prática que "*existem duas partes*" em diálogo e tensão. Foi a partir da ocupação da sede do parque pelos Mapuche, em função do acúmulo de uma série de conflitos, que se estabeleceu o processo de comanejo[300].

Porém, por mais que existam duas partes negociando no comanejo, e que o *território* mapuche seja anterior à criação do parque e ultrapassa em muito sua delimitação espacial (tanto horizontalmente, em termos de extensão de terras, quanto verticalmente, pelos planos que compõem o mundo), os *wigka* tratam a área como se fora uma propriedade.

> A relação com Parques Nacionales [APN] deveria ser o cuidado, o cuidado de algo que não queremos que se rompa o equilíbrio, não? De nossa parte como Mapuche e da parte deles. Porém eles não o utilizam assim, eles o utilizam como algo de propriedade privada. Como uma propriedade privada o parque. Então, te emprestam

298 Sobre o estabelecimento de hospedagens estatais em parques nacionais argentinos na região, ver Piglia (2012).

299 Bersten (2013) mostra como as proibições no Parque Nahuel Huapi aos moradores da área que deu origem à Vila Traful (em sua maioria Mapuche) levaram ao abandono do local. Segundo a autora, essas interdições (relativas à criação de animais, cultivo de plantas, caça, pesca e retirada de madeira) levaram à necessidade de assalariamento (num contexto de baixa circulação monetária) e a consequente imigração. Sem contar as expulsões diretas.

300 Sobre o surgimento do comanejo deste parque, ver Raventós (2003), Confederación Mapuche de Neuquén (2009) e Trentini (op cit.).

> um lugar que não corresponde, para começar, porque naturalmente não lhes corresponde. E você se sente sempre como observado no que está fazendo. Nós que temos o camping aí sempre nos estão martelando [machacando] que nós não somos desse lugar. **Isso é o que te faz ver Parques, nos estão emprestando esse lugar.** Um lugar com o qual nós convivemos todos os dias. Estejamos nesse lugar ou estejamos próximo desse lugar. Então, essa é a relação que nós temos com o parque e a relação, ou seja, o que o Estado quer preservar, não como algo… preservar a natureza, se não como **fazê-lo como algo privado.** É o mesmo ter a um fazendeiro [estanciero] que não te deixa entrar a um rio e é o mesmo ter a Parques. Que hoje **tem havido muita *luta* com isso**, com o tema de Parques Nacionales para que os *territórios* que temos usado ancestralmente possam ser usados como Mapuche e não como um simples visitante do parque (Roxana Paillalauquen, cidade de Neuquén, 10.11.2016, grifos meus).

Ao tratar o espaço correspondente ao Parque Nacional do Lanín como uma propriedade privada, a APN se relaciona com os Mapuche como se eles tivessem uma concessão para estar ali. E não como um *povo originário* ancestral que já habitava a região antes não apenas da criação do parque, mas do próprio surgimento do espaço nacional argentino[301]. Ao estarem ali como se houvera um tipo de permissão por parte dos *wigka*, os Mapuche se sentem como se estivessem o tempo todo sendo observados. Para Roxana o que o Estado, através da APN, pretende não é "*preservar a natureza*", como se costuma apregoar, e sim tratar a área que incluí o Lanín como uma propriedade privada, para então excluir a presença mapuche, ou permiti-la como uma concessão. Essa presença tolerada remete à exclusão gerada pelos proprietários de terra que se apossam dos *territórios* mapuche – e tanto os parques nacionais quanto essas fazendas são continuidades da Campanha do Deserto.

Parte da *luta*, como destaca Roxana, tem sido então para que os Mapuche estejam na área que hoje corresponde ao Parque Nacional do Lanín, assim como estiveram seus antepassados. E isso envolve, dentre outras coisas, a possibilidade de retomar a realização da cerimônia junto ao vulcão Lanín. A relação entre os Mapuche e a APN é, mesmo com o comanejo, marcada por tensões.

> Que nós estejamos aí molesta a Parques. Os molesta porque eles sabem que esse *território*... somos parte disso, digamos. E que já se eles nos deixam estar aí, já… nós temos, recuperamos o direito de estar aí. Então a relação com parques é essa, digamos. Sempre é tensionado [tirante], sempre eles nos querem dizer que nós o deixamos sujo, que nós… quando na realidade não é assim. Então a relação é sempre tensionada [tirante] com Parques. Como os guarda parques, com a gente... por que Parque que é? É o *governo*. É uma instituição do *governo*. Então que é o que quer Parques? Que ninguém… que não vão os Mapuche, por que não é lucro, por que é perda, por que são quatro dias que se perdem de não poder ir a escalar o Lanín, por que são quatro dias que eles perdem grana ali. Para nada, eles dizem: "Perdemos

301 Scarzanella (2002) e Bersten (2013) demonstram como a criação dos primeiros parques nacionais argentinos participaram da conformação do espaço nacional depois da Campanha do Deserto.

> grana porque estes Mapuche querem vir a fazer sua cerimônia aqui." Quando ancestralmente, quando historicamente nós fizemos cerimônia aqui. Não nesse lugar, porém próximo desse lugar que hoje está fechado por uma fazenda [estância] (Roxana Paillalauquen, cidade de Neuquén, 10.11.2016).

Tratando o espaço correspondente ao parque como uma propriedade privada, a realização da cerimônia do Lanín significa para os *wigka* uma perda monetária. Soma-se então outra inversão: não são os *wigka* que *"perdem grana"* com a realização da cerimônia do Lanín pelas supostas restrições à atividade turística, mas os Mapuche que têm a liberdade restringida em seu próprio *território* com a instalação do parque.

Anualmente os Mapuche têm de comunicar à APN a data de realização da cerimônia para que, em tese, sejam suspensas por completo as atividades turísticas no Lanín. Pois, como ressalta Roxana, são quatro dias em que os turistas não podem escalar o vulcão. Ou ao menos não devem, já que na prática quase sempre há algum grupo de turistas que sobe o Lanín durante esses dias. Essa é uma das principais reclamações dos Mapuche: que a APN não faz valer o acordo estabelecido de que os dias de realização da cerimônia são vetados às atividades turísticas no Lanín. Já aconteceu até mesmo de turistas tentarem fotografar a cerimônia estando acima do *rewe*, quando subiam o vulcão – lembrando que esta cerimônia é de participação exclusivamente Mapuche, e que é estritamente proibido qualquer registro visual dela.

> Não tem o mínimo de respeito de dizer: "Bom, aqui os Mapuche veem saindo de uma cerimônia e vamos a deixar isso tranquilo." Porque, imagine, você vai a uma mesquita, se não a respeitam, o que haveria? Sanções. Haveria gente presa por atacar a igreja. Por ir a invadir uma igreja haveria gente presa. Agora, se invadem um espaço, um *território* de cerimônia Mapuche e não passa nada. E mais, o oferecem como parte do turismo. Então, como vamos a fazer a consciência no resto da sociedade se os Estados não geram condições para que essa parte dos seres humanos que querem ter uma comunicação segura com o vulcão, porém não conhecem qual é a visão do *povo* Mapuche? Não têm nem ideia (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Pety compara o desrespeito dos turistas e dos empreendedores turísticos com a cerimônia e com o próprio Lanín ao que seria o desrespeito a espaços religiosos, inclusive *wigka*. Ao dizer que "*invadem um espaço, um território de cerimônia Mapuche*", não está se referindo apenas ao *rewe*, onde ocorre quase toda a cerimônia, mas ao *território* onde está o Lanín – que, como veremos, vai além do vulcão em si e inclui o lago Tromén (Mapa 3). Há um papel que deveria ser assumido pelo Estado que, não garantindo o cumprimento da

proibição da atividade turística durante os dias da cerimônia, impede que os turistas tomem conhecimento da "visão do *povo* Mapuche" e possam assim se relacionar com o vulcão de uma maneira segura.

A cerimônia, como temos ressaltado, é uma importante forma de comunicação com os *newen* relacionados ao Lanín. E é também uma maneira dos *ce* se alinharem no ordenamento mais amplo do mundo. Ela é então parte da crítica à exploração turística do vulcão, por conta do excesso de pessoas escalando-o, que levou a um desequilíbrio expresso tanto na ausência de neve quanto nos recorrentes acidentes.

> Também esse primeiro ano o que se quis fazer foi dar a conhecer a sociedade em geral, às organizações, organismos do *povo* de Neuquén, fundamentalmente, que saibam porque nós fazíamos cerimônias no Lanín. Mas também nós estamos contra um projeto turístico, econômico, que ainda se planeja no Lanín, que é fazer uma pista de gelo em sua base. Nós fomos, definimos o lugar onde se ia fazer a cerimônia, como aos dois anos [depois de retomada a cerimônia] nos inteiramos de que justo o coração, ou seja, donde hoje está instalado o *rewe,* nesse lugar se ia instalar o projeto. O que nós decidimos é que a partir dessas cerimônias, que agora vão a fazer dez anos, já foram dez anos, não podem, não vão a poder. Porque deveriam passar por cima de um lugar sagrado. Que é o *rewe* onde nós fazemos nossa cerimônia (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

No primeiro ano da retomada da cerimônia do Lanín houve um momento público, no último dia, em que estiveram presentes não Mapuche, inclusive pessoas que trabalham na APN, especificamente na gestão do Parque Nacional do Lanín[302]. Houve falas de algumas das *autoridades* Mapuche presentes, e também de ao menos uma representante da APN[303]. Este é o momento ao qual se refere Pety como uma oportunidade "*para dar a conhecer a sociedade* [não Mapuche] *em geral*" os motivos que levaram a realizar novamente a cerimônia.

É a partir do chamado do Lanín, alertando sobre o desequilíbrio gerado pela excessiva exploração turística do vulcão, que renasce a cerimônia. E o retorno da cerimônia permitiu estabelecer um limite direto à expansão da atividade turística. Como conta Pety, com dois anos dessa retomada os Mapuche tomaram conhecimento que estava prevista a instalação de uma pista de esqui na base do vulcão, justamente onde está o *rewe*. Assim, a presença do *rewe* neste local transformou-se num impeditivo para o desenvolvimento do novo projeto turístico, pois já não podem mais "*passar por cima de um lugar sagrado*" como este. Sendo

302 Não sei precisar se esse momento aberto aos não Mapuche se repetiu nos demais anos, mas acredito que não.
303 Algumas dessas falas foram registradas em um curta documental, ao qual tive acesso, produzido pelos próprios Mapuche (é desse filme que retirei a epígrafe que abre a seção 5.2). Nessa oportunidade também estava a esposa de Carlos Funtealba, professor que na época havia sido recentemente assassinado por um policial na província de Neuquén, durante uma mobilização docente.

uma resposta à exploração turística do Lanín pelos *wigka,* os Mapuche realizam "*a cerimônia para que essa vida se projete, não para que também a cerimônia se converta em uma parte do pacote de turismo*" (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

No contexto das tensões entre Mapuche e *wigka* ao redor do vulcão, surge a proposta de criação do Sítio Natural Sagrado do Lanín. Essa proposta foi apresentada pelos Mapuche à APN no âmbito do comanejo do parque.

> Então o que se faz é conversar nesse marco de como… está bem, nós temos as cerimônias, são nossas formas de proteger, projetar a vida do vulcão Lanín. Como fazemos para que essa proteção não somente seja para os dias da cerimônia que são três, quatro dias no máximo? E como fazer consciência nesta ideia do turismo, fazer consciência de que o vulcão Lanín é uma grande vida à qual temos que proteger? Que podemos desfrutar, como se diz, não? (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

Um dos objetivos com a proposta de criação de um Sítio Natural Sagrado era ampliar a estratégia mapuche de proteção do Lanín para além dos poucos dias em que anualmente se realiza a cerimônia. E, com isso, tentar mostrar aos *wigka* a necessidade de um controle sobre a atividade turística para garantir o cuidado com o Lanín.

Desde o final dos anos 1990, discussões sobre a importância da salvaguarda de locais de importância "cultural" e "religiosa" veem ganhando espaço nos debates sobre áreas protegidas (PINTO, 2017). A International Union for Conservation of Nature (IUCN), organização internacional voltada à "preservação da natureza", tem tido papel central na promoção desse debate. A ideia fundamental expressa por organizações como a IUCN é de que os Sítios Naturais Sagrados têm importância para a "conservação ambiental". Como demonstra Pinto (2017), este tem sido um tema de destaque nos últimos congressos internacionais sobre áreas protegidas.

> Assim que começamos a amadurecer a ideia de que tínhamos que buscar um conceito político para resguardar o Lanín, e andamos buscando a figura do patrimônio biocultural, porém não tomou corpo, não tínhamos muita informação. Sabíamos de que em outros lugares do mundo houve certos tipos de declarações, porém, na hora de explorar o petróleo, entravam igual. Até esta última declaração da IUCN, que é uma organização internacional de preservação da natureza, onde aconselha os Estados, recomenda os Estados reconhecerem a permanência dos indígenas nos sítios sagrados. *Logko* Jorge Nahuel nos traz a notícia, e começamos a conversar com o tema, e começamos a armar uma proposta que estava mais ou menos armada, porém sem um título. [….] E agora fomos a San Martin de Los Andes a expor a outra parte que tinha a ver com a fundamentação de porque certa superfície, e não somente o vulcão. […] Lhes pareceu muito importante e, bom, colocaram os técnicos à disposição para a proposta. Se começa a trabalhar em papéis para se apresentar ao Estado e, bom, para nós significou um passo muito importante, porque, tendo a aceitação de Parques Nacionales, entendemos que eles aceitam que o Lanín já não pode estar separado das pessoas, dos Mapuche (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

Como destaca Gilberto, a discussão sobre os Sítios Naturais Sagrados está inserida no debate sobre a presença de povos indígenas em unidades de conservação como os parques[304]. Surge, no seio de organizações ambientalistas, como uma resposta aos conflitos entre povos indígenas e áreas protegidas, e é apropriada por esses mesmos povos, como vem acontecendo com os Mapuche em Neuquén. A APN aprovou inicialmente a proposta apresentada pelas *autoridades* mapuche para a criação de um Sítio Natural Sagrado, colocando à disposição seu corpo técnico. Na última vez em que estive em Neuquén, a expectativa era de que fosse acordada como se daria na prática sua implementação.

Segundo Gilberto, a aceitação da APN quanto à criação desse Sítio Natural Sagrado é um avanço na medida em que reconhece a importância da presença Mapuche junto ao Lanín. Especialmente se pensarmos que a criação dos parques nacionais na região surge dentro de uma lógica de sua exclusão dessas áreas.

> O Lanín é um vulcão que sempre esteve resguardado pelas pessoas, de fato os Paillahuala faziam *gejipun* no Lanín. Porém, a partir de 1935, se instala Parques Nacionales em *território* mapuche, eles com a normativa de preservação excluem os Mapuche do espaço, porque dizem que são os depredadores número um. Nós dizemos que não, que somos os fiéis guardiões do *território,* porque nós tomamos do *território* somente o necessário para a vida, não fazemos explorações industriais, nada. Temos sistema, temos conhecimento de quando é a época, para não perder a regeneração da vida que existe aí. Ou seja, se arrancamos *baweh,* não é que essa planta se vai secar. Não se morre. Se ocupamos umas árvores para madeira, também **sabemos como se logra a regeneração**. Então, nós propomos a Parques de que o Lanín deve seguir sendo resguardado, que está bem que eles o tenham resguardado, têm que entender que não se deve resguardar somente a fauna e a flora. Se eles reconhecem a existência de um *povo* milenário, têm que reconhecer o sistema de resguardo. E não pode estar resguardando se não está o *ce*, porque a pessoa que tem

304 Cf. Wild e Mcleod (2008).

> um papel específico, através do *mapucezugun* [*mapuzugun*], e a cerimônia de entregar a ferramenta necessária para a proteção real. Não se dá a inter-relação. Somente com o elemento existente no lugar, porém não com a pessoa. Então ao explicar-lhe o tema da inter-relação das diferentes vidas, da flora, da fauna e as pessoas (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016, grifos meus).

Junto da criação dos parques está o discurso *wigka* de que os Mapuche "*são os depredadores*". O que os Mapuche defendem, pelo contrário, é que foi a realização de suas cerimônias que garantiu a proteção do Lanín. Diferentes dos *wigka*, que exploram de maneira descomedida, os Mapuche retiram "*do território somente o necessário para a vida*", além de deterem conhecimentos de em que momento devem fazê-lo para garantir a continuidade da vida.

Não é o objetivo aqui apresentar como vem se dando o processo de construção da proposta de criação do Sítio Natural Sagrado do Lanín por parte dos Mapuche. Importa aqui destacar o que ela significa dentro de um "conflito ontológico" (ALMEIDA, 2007) entre Mapuche e *wigka* no que diz respeito ao vulcão. Afinal, quando falam do Lanín o fazem através não de semelhanças, mas de diferenças – como sugere Viveiros de Castro (2004) ao tratar da equivocação controlada. E o ponto de divergência fundamental é o que exatamente se está protegendo. Enquanto os *wigka* entendem essa proteção enquanto cuidado com a fauna e a flora presente na área do parque, os Mapuche referem-se a garantir a continuidade de uma malha de "*inter-relação das diferentes vidas, da flora, da fauna e as pessoas*". E vida aqui se trata, reforço, não apenas do que usualmente se considera vivo pelos *wigka*: mas também de coisas tidas como inertes, como as rochas, e de aparentes invisibilidades como os próprios *newen* que por elas circulam. Então, se os *wigka* reconhecem a existência dos Mapuche, também "*têm que reconhecer o sistema de resguardo*", a forma mapuche de cuidar do Lanín. E esse cuidar passa necessariamente pela presença dos Mapuche no *território* e junto ao Lanín.

Num *território* que é uma malha de linhas de *newen*, resguardar o Lanín é cuidar não apenas do *pijan mawiza*, mas dessa trama na qual ele se insere. Por isso a proposta do Sítio Natural Sagrado engloba não apenas o vulcão, mas um *território*, que inclui uma série de cursos d'água (inclusive as nascentes que brotam no vulcão).

> E nós lhes dizemos de que não, o vulcão tem outras vidas ao redor com a qual se inter-relacionar. Assim ficou um triângulo bastante lindo, em que está o vulcão, o lago Tromén até a fronteira com Chile, e para baixo até o rio Malleo, e vindo para

> aqui, para o lado de Junín [de los Andes], até o rio Correntoso (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016)[305].

Quando começa a se tornar pública a proposta mapuche de criação do Sítio Natural Sagrado do Lanín, o principal receio *wigka* foi que o turismo associado ao vulcão fosse inviabilizado.

> Então nós o que queremos é que… declarar o vulcão como Sítio Natural Sagrado implica **pôr em valor o conhecimento mapuche** do que é o vulcão Lanín. E eles se assustam e dizem: "Ah, não, mas então não vamos a poder arrecadar mais dinheiro, o turismo, não pode ser." E não pensam na projeção do Lanín, se não em um elemento a explorar. A vender. Não a proteger. E nós estamos dizendo que não. Que não. Não vamos a dizer não ao turismo. Vamos a dizer sim ao turismo e de que forma vamos a… em forma conjunta em todo caso… protegê-lo. E eles então inclusive fizeram uma campanha em contra, os empresários turísticos, saíram a dizer barbaridades pela rádio, dizendo que os Mapuche agora querem se apropriar [adueñar] do vulcão, que o querem "aí agora", zombeteiramente, desdenhosamente, "que agora como o vão a declarar sítio sagrado, depois que vão fazer, então depois o vão a explorar eles?" Então não… isso acompanhado de uma política do Estado de negação do papel do *povo* Mapuche, respeito ao cuidado do que se chama "meio ambiente". Então declarar ao vulcão Lanín desde outro lugar, desde outra forma, desde outro pensamento. E ver… então agora com a **possibilidade de que sejamos parte do que se fazer com o vulcão Lanín**, nos permitem fazer cerimônia quatro dias, porém depois durante os outros… todo o ano, o que fazer e explorar ao Lanín, e projetam todavia mais sistema de exploração (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017, grifos meus).

> Eles tinham medo de que nós lhes disséramos "a partir de hoje ninguém mais entra ao Lanín", e eles diziam "não, porém o Lanín também é um, a parte de ser vulcão, é um espaço de contemplação para a sociedade não Mapuche, veem aqui a buscar fortaleza espiritual, como podem negar à sociedade um bem de um patrimônio da humanidade?" Bom, eles existem, nós também, portanto se deve fazer prática a convivência. E esta proposta é a melhor posta em prática da existência de dois mundos (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

Já no primeiro ano de retomada das cerimônias os Mapuche reforçavam que não pretendiam excluir a presença *wigka* do Lanín. E a proposta do Sítio Natural Sagrado surge anos depois com essa mesma perspectiva. Não se pretende proibir o acesso turístico ao vulcão, como receiam empresários da região[306]. Nem pretendem os Mapuche retirar das mãos *wigka* o controle da atividade turística para eles então assumirem a exploração do vulcão. A oposição *wigka* à criação do Sítio Natural Sagrado do Lanín se dá num contexto maior de "*negação do papel do povo Mapuche, respeito ao cuidado do que se chama 'meio ambiente'*". Justamente pelo não reconhecimento de que os Mapuche detêm conhecimentos

305 Cf. Mapa 3.
306 Cf. Clarín (2017).

específicos para cuidar do Lanín, e que por isso cumprem um papel no resguardo do vulcão e do *território* do qual faz parte. Dessa forma, a criação do Sítio Natural Sagrado visa garantir que os Mapuche tomem parte das decisões sobre o que deve ser feito para cuidar do vulcão.

O intuito, como esclarece Gilberto, é justamente buscar uma forma mediada "*da existência de dois mundos*": um em que as pessoas se relacionam com o Lanín como apenas um vulcão, como um recurso passivo a ser explorado ou contemplado; e outro em que se relacionam com ele enquanto uma *força* que deve ser respeitada, cuidada e resguardada de acordo com certas práticas de ordenamento, especialmente cerimoniais.

Para os Mapuche o Lanín não é uma paisagem a ser desfrutada ou consumida. Ele é uma *força* do território que, como vimos, é responsável pela respiração da terra. Por isso deve ser tratada com cuidado e respeito. E não como se fora simplesmente um objeto a ser explorado, enquanto empreendimento turístico.

> O que passa é que a sociedade argentina ou neuquina, ou a não Mapuche, lhe vendem paisagens para ir a desfrutar. Então as melhores montanhas, os vulcões acessíveis estão postos hoje… não sei como se chama, porém se propõem escalar o Lanín quantas vezes querem. Nós dizemos que isso é exploração do turismo, e a exploração do turismo não apenas afeta o meio, se não que também afeta as pessoas (Gilberto Huilipan, cidade de Neuquén, 14.11.2016).

A exploração turística ilimitada do Lanín "*não apenas afeta o meio, se não que também afeta as pessoas*" – seja pelos recorrentes acidentes com turistas que sobem o vulcão, seja pela escassez de água, reflexo da falta de neve. Afinal, "*Como fazer entender a Parques Nacionales que o Lanín pode se irritar com tantos turistas?*" (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 02.11.2017). O espaço de diálogo gerado pela criação do Sítio Natural Sagrado do Lanín é uma tentativa mapuche de responder a desafios como este.

Se, por um lado, se tratam de dois mundos, lado a lado, como ressalta Gilberto, por outro, é um único mundo em que vivem Mapuche e *wigka*. Se os Mapuche vivem num mundo povoado de formas peculiares de vida e de interconexões, a contaminação dos cursos d´água e de seus corpos mostra que há uma dramática imbricação entre esse mundo em que pedras são vivas e um mundo em que rochas inertes são exploradas como paisagens a serem contempladas, ou perfuradas para extrair petróleo, sem grandes questões. Inspirada em Donna Haraway e Marilyn Strathern, De la Cadena (2015) demonstrou como a vida nos Andes peruano pode ser encarada como "mais de um e menos de muitos mundos" (p. 108, 116). Aqui sublinho e transponho a perspectiva da autora de encarar tanto os "eventos" (como os

acidentes envolvendo os turistas que sobem o Lanín) como as "entidades" (como um vulcão, ou o subsolo perfurado pelas petroleiras) como parte desse mundo de uma só vez uno e múltiplo.

Nesse mundo diverso, os Mapuche costumam estar conscientes das *forças* existentes no *território* e atentos aos *sinais* que elas comunicam; enquanto os *wigka* as ignoram. Entretanto, tanto Mapuche quanto não Mapuche são igualmente afetados por essas *forças* – o diverso então se unifica. Esteja ou não ciente dessa afetação, esteja ou não sua *origem* ligada a esse *território*. Mundos que são "inseparáveis, ainda que distintos" (DE LA CADENA, 2010, p. 351). Por isso os Mapuche reforçam que a cerimônia do Lanín "*também faz pelos wigka",* no sentido de contribuir com a manutenção do ordenamento do mundo, que é o mesmo para Mapuche e *wigka*.

Piren ressaltava que os *wigka* que compram terras em Villa Angostura "*não têm noção da força deste lugar*". Villa Angostura fica na mesma região de Junín de Los Andes e de San Martin de Los Andes (Mapa 3), e foi uma das sete vilas criadas no Parque Nahuel Huapi para fomentar o turismo nas primeiras décadas do século XX (PIGLIA, 2012; BERSTEN, 2013). Lá existem intensos conflitos entre *wigka* e Mapuche por conta de empreendimentos turísticos e imobiliários – o caso mais notável é aquele envolvendo a *comunidade* Paicil Antriao. Foi em Villa Angostura que, no verão de 2015, os *wigka* realizaram uma mobilização pelas ruas da cidade que ficou conhecida como "Marcha antiMapuche", em resposta a uma ação de *recuperação* territorial dessa *comunidade*. São esses mesmos *wigka* que marcham em "defesa da propriedade privada" que ignoram as *forças* presentes no *território* mapuche[307].

Se os *wigka* ignoram as *forças* do mundo, ao menos podem eventualmente reconhecer a capacidade mapuche de manejar a "natureza". Em 1944, em Chiuquilihuin, a neve já durava dois anos, causando a morte de muitos animais de criação, além de vários outros transtornos[308]. Naquele ano fazia um bom tempo que os Mapuche não faziam nenhuma cerimônia em Chiuqui. Não se sabe exatamente por que se havia parado de realizar as cerimônias. Um dos motivos pode ter sido o fato de que na *comunidade* havia gente proveniente de distintos *territórios*, tanto de *Puel Mapu* quanto de *Gulu Mapu*, e que cada um tinha uma maneira distinta de realizá-las. Ou talvez porque as pessoas *maiores* haviam

307 Tudo se passa como se a "terra" fosse uma superfície que serve de suporte, e não como um campo de relações que traz à existência os que a habitam (INGOLD, 2000b).
308 Um livro sobre a "História de Junín de Los Andes" fala deste grande inverno de 1944, e menciona um requerimento da então Comissão de Fomento de Junín ao Ministro do Interior da Argentina para que repusesse a perda de "5.950 ovelhas mães, 290 vacas e 290 cavalos" (LUNA, 2010, p. 149).

falecido. Com o intuito de que a neve cessasse, os Mapuche realizaram uma cerimônia na *comunidade*. E foi o que aconteceu: os Mapuche escutaram esse "*chamado de atenção"* das *forças* do *território* para que retomassem a realização de sua cerimônia coletiva; e parou de nevar. Depois deste evento os fazendeiros da região comentavam que os Mapuche tinham um grande "poder espiritual", pois haviam feito a neve cessar. Chegaram, durante um tempo, a doar animais para as cerimônias que se realizavam em Chiuqui.

Por mais que eventualmente os *wigka* possam reconhecer uma certa capacidade Mapuche de lidar com o que entendem enquanto desastres da natureza, o pano de fundo segue sendo uma discordância ontológica. Não uma discordância que reflete as maneiras *wigka* e Mapuche de ver uma mesma "realidade exterior lá fora" (LATOUR, 1994[1991], p. 27), mas uma discordância quanto ao que seriam coisas como vulcões, montanhas, pedras e rios. Com base nessas discordâncias se estabelecem equivocações no sentido proposto por Viveiros de Castro (2004). Como é o caso do conceito de Sítio Natural Sagrado.

Os Sítios Naturais Sagrados costumam ser caracterizados enquanto uma forma de "reconexão entre sociedade e natureza" (PINTO, 2017, p. 86). Esta autora apresenta um extenso levantamento sobre a história do conceito no cenário ambientalista mundial, com o intuito de fomentar uma discussão sobre o tema no Brasil. O conceito parte então do entendimento de práticas cerimoniais enquanto uma religião: enquanto "religare", uma retomada da conexão. Como tratar das cerimônias mapuche enquanto uma reconexão se as pessoas nunca estiveram desconectadas das *forças* do *território*? Podem, sim, não estarem cientes dessas conexões, ou por vezes abandonarem as práticas que possibilitam a comunicação com esses *newen*. Mas nunca estarem desconectadas deles.

A proposta de criação do Sítio Natural Sagrado do Lanín é trazida pelos Mapuche na tentativa de estabelecer um novo espaço de comunicação e negociação com os *wigka*. E não para reconectar pessoas ao Lanín ou às *forças* a ele relacionadas. Enquanto possivelmente os *wigka* que trabalham na APN estão entendendo a proposta como um índice de que os Mapuche "têm mantido […] uma conexão com a natureza" (WILD; MCLEOD, 2008, p. 8), os Mapuche justamente querem demonstrar que não existe essa separação entre pessoas de um lado e o Lanín de outro. O que pretendem é alertar que, por fazerem parte de uma mesma malha – pessoas-vulcão-*forças* –, é necessário resguardá-la de maneira conjunta. Para isso é fundamental manter as práticas comunicativas (mapuche) com essas *forças*. O tempo dirá o quão produtivo será esse conceito-equívoco.

As controvérsias entre Mapuche e *wigka* por conta das atividades turísticas no Lanín são de ordem ontológica: refletem as divergências sobre como Mapuche e *wigka* estão-no-mundo. Os primeiros entendem que tudo o que está no *território* é produto de *forças* circulantes, que devem ser tratadas com respeito e com as quais se deve relacionar com cuidado, em uma socialidade que é necessariamente mais-que-humana[309]. Enquanto os últimos vivem o mundo enquanto paisagem, enquanto uma coleção de "recursos naturais" a serem explorados ou parcialmente "preservados" em algumas pequenas áreas[310]. Natureza de um lado, sociabilidade (humana) de outro.

Não só os recursos em separado são passíveis de serem consumidos. Para os *wigka,* as próprias paisagens também o são. A ideia de paisagem tem sua origem nas pinturas europeias do final do século XVI, e sua evolução está diretamente ligada à separação entre natureza e humanidade, e entre sujeito e objeto (HIRSCH, 1995). Green (1995), a partir da análise de pinturas francesas do século XIX, mostra como à ideia de paisagem estava associada um desejo de imersão na natureza por parte das elites parisienses. É dessa vontade de fugir da urbe e de se "conectar" com a natureza que surge o tipo de "ecoturismo" associado ao Lanín. Porém com um alto custo: ao fazer com que o *pijan mawiza* fique irritado, por conta do número excessivo de turistas, coloca-se em risco vidas humanas e o próprio ordenamento do mundo.

No entanto, é importante ressaltar que os Mapuche não defendem uma "natureza intocada", como certas propostas do ambientalismo *wigka*.

> O que acontece é que aí temos que falar da forma em que… tampouco os Mapuche acreditavam que nada se podia tocar. Uma ideia conservacionista. Não, não, pelo contrário, ou seja, tomar o justo e necessário para a vida. Se o justo e necessário hoje seria a exploração do subsolo, deveria ser sem destruir… que seja o necessário para a vida, não para… com a ideia de viver melhor, estamos destruindo, autodestruindo-nos. A ideia de progresso, ou seja, tudo isso está questionado pela visão dos povos indígenas porque… com esta ideia de que tudo tem que ter um sentido de proteção e de projeção da vida. Então não é a ideia de não tocar nada, de não transformar nada, se os povos iguais foram avançando e transformando, porém não com a ideia da destruição, porque, então, puderam viver milhares de anos… puderam viver bem! (Pety Piciñam, cidade de Neuquén, 24.07.2017).

309 A qual, como ressalta Tsing (2014), reúne humanos e não humanos – e outros-que-humanos, diria De La Cadena (2015).

310 No caso da Amazônia brasileira, Barreto-Filho (2001) mostra como a criação de unidades de conservação "de uso mais restrito", no final dos anos 1970, e a expansão de "projetos de desenvolvimento" foram duas faces de uma mesma moeda. Ilhas de "natureza preservada" em meio a uma paisagem de recursos explorados ilimitadamente está longe de ser um paradoxo.

> Nós antes, por exemplo, faltava açúcar em casa, porque nunca houve abundância nessas coisas… então íamos a tirar mel. Íamos aonde as abelhas… e nunca meu pai e minha mãe lhes tiravam toda a quantidade. Sempre tiravam para nós e para que ficasse a elas, para não… ou seja, essa relação do justo e necessário, nada mais. E o mesmo com as plantas, com as plantas da medicina e todas essas coisas (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayiñ, 08.11.2016).

Ao retirarem algo do *território* para utilizarem os Mapuche costumam ressaltar que se deve tomar apenas o *"justo e necessário"*. Assim era quando, por exemplo, os pais de Esmeralda iam buscar mel de abelha. Associada a esta ideia de atender apenas as necessidades das pessoas está a importância de garantir "*um sentido de proteção e de projeção da vida*". Trata-se de um equilíbrio entre o que é o necessário para que as pessoas vivam, e o que não coloca em risco o ordenamento das *forças* do *território*.

Se voltamos à questão da presença das petroleiras em *Puel Mapu,* percebemos que, sendo o *território* um conjunto integrado que articula humanos com as demais vidas e *forças* que povoam o cosmos, as consequências da extração de petróleo e gás afetam não apenas os *ce* e seus corpos. A presença das petroleiras têm afetado as demais *forças*

> [...] da mesma maneira que tem afetado a nós [Mapuche]. Porque chegaram a nossa casa, onde vivemos todos. Ou seja, o *território* vem a ser nossa casa, onde nós nos sentimos cômodos, nós vivemos, onde comemos, onde nos curamos. Então, a cada um deles, a cada *newen,* passa o mesmo (Esmeralda Cherqui, *lof* Kaxipayñ, 08.11.2016).

Esmeralda sempre ressalta isso ao falar das profundas transformações geradas no *lof* Kaxipayiñ ao longo desses quarenta anos, por conta da exploração do reservatório de Loma de La Lata: o que as petroleiras estão fazendo não é apenas adoecendo as pessoas. Estando todos os planos de *waj mapu* ligados através de uma malha de *forças* circulantes, o que estão fazendo debaixo do solo atinge o próprio ordenamento do mundo. A conexão entre a contaminação dos corpos e a contaminação presente no "ambiente" ganha contornos mais complexos. Não se trata apenas de substâncias contaminantes (como os metais pesados e hidrocarbonetos) que estão presentes ao mesmo tempo nos corpos do *ce* e também no solo, nos rios, nas plantas ou em animais. O que está em jogo é um certo equilíbrio no fluir de *forças*, que é o que sustenta o mundo como um todo.

Afinal, o que as *petroleiras* mobilizam (como a água e a areia utilizadas nas perfurações, e mesmo os hidrocarbonetos que se extraem do subsolo) não são mera "matéria-prima", inerte e disponível para qualquer uso. Elas mobilizam coisas que são *newen*, que

devem ser respeitadas e cuidadas de uma certa maneira. Na socialidade mais-que-humana que envolve os Mapuche, as "relações entre humanos e não humanos têm precedência sobre a ação instrumental dos seres humanos sobre a natureza" (FAUSTO, 2007, p. 497). Como bem pontuou De La Cadena, a partir da tentativa de implementação de um projeto de mineração nos Andes peruanos,

> escavar uma montanha para abrir uma mina, perfurar o subsolo para encontrar óleo, ou derrubar árvores para obter madeira produzem mais que puro dano ambiental ou crescimento econômico. Estas atividades podem se traduzir na violação de redes de posicionamento que fazem a vida localmente possível […] (DE LA CADENA, 2010, p. 357).

Poder-se-ia pensar a *luta* mapuche contra a presença das petroleiras simplesmente a partir de "parâmetros da economia política e o vocabulário analítico que ela torna disponível. […] Como respostas indígenas à expropriação neoliberal de suas terras, ou o resultado de algo como 'consciência ambiental'" (DE LA CADENA, 2010, p. 340). Não que esta perspectiva deva ser considerada incorreta, mas ela está longe de ser suficiente, como bem destacou a autora com base na situação de ameaça de mineração em uma montanha nos Andes peruanos. É nesse mesmo sentido que os Mapuche em *luta* contra uma exploração de minérios na província de Chubut (Argentina) concluíram que não era necessário mobilizar argumentos "científicos" no processo de diálogo com outros *peñi*[311] e *lamgen*: bastava falar nos termos do próprio "pensamento mapuche" (RAMOS; SABATELLA, 2014).

Em *waj mapu*, assim como no norte andino, os "seres-terra e as interações humanas com eles […] têm sido presenças cada vez mais frequentes nos cenários políticos" (DE LA CADENA, 2010, p. 337). As práticas cosmopolíticas Mapuche trazem para a arena não apenas as *autoridades* humanas, mas animais, plantas, montanhas, lugares e vários outros seres, bem como os respectivos *newen* que se atualizam neles ao mesmo tempo que os originam. Presenças que colocam em xeque a separação natural/cultural – sob a qual as práticas cosmopolíticas moderna-ocidentais se erigem (DE LA CADENA, 2010) – e instauram um "parlamentos das coisas" (LATOUR, 1994[1991])[312].

311 Como homens Mapuche se referem a outros homens, em geral Mapuche, mas também não Mapuche.
312 Considerando "coisas" aqui no sentido ingoldiano, que inclui organismos. Entendo que, com a ideia de um parlamento das coisas, em vez de um parlamento apenas composto por humanos, Latour problematiza fundamentalmente a separação entre política e ciência. Trago a ideia justamente como forma de questionar a perspectiva moderna-ocidental de que a (cosmo)política é algo exclusivamente humano.

Também como nos Andes dos quais fala De La Cadena (2010), as práticas cosmopolíticas mapuche incluem relações não apenas entre humanos, mas também entre humanos e seres "outros-que-humanos" ("other-than-human beings"). Assim, os sonhos, os *perimontun* e as cerimônias também fazem parte dessas práticas cosmopolíticas, por permitirem o diálogo e alinhamento humano com as *forças* do mundo, contribuindo com a manutenção desse ordenamento.

Aqui é necessária uma pontuação. Os Mapuche costumam classificar suas *autoridades* em duas grandes categorias: *autoridades políticas* e *autoridades filosóficas*. Os *logko*, *inan logko* e *werken* seriam *autoridades políticas*, enquanto os *maci* e as *pijan kuse* seriam *autoridades filosóficas*. Porém entendo que esta bipartição trate mais da necessidade de estabelecer um diálogo com os *wigka* do que uma separação radical entre *autoridades políticas* e *autoridades filosóficas.* Político e filosófico também operam como equívocos produtivos que precisam ser explicitados, como vemos a partir da fala de Piren sobre os *maci.*

> Os *maci*, por exemplo, *maci* Victor é uma referência espiritual, porque ele é que pode se comunicar como *maci* com todas as *forças* da natureza, porém à parte é uma referência na *comunidade*. A nível político. É consultado, e pode ser homem ou mulher, o *maci* é consultado a ver que convém fazer, que é melhor para a *comunidade*, que faça a relação com o espaço, por exemplo, com a água para que não haja escassez, com as fontes de alimento para que não falte alimento; a nível político, quais seriam os valores necessários para que a *comunidade* esteja fortalecida. Esses são mais que... mais que guias espirituais, são pessoas que vêm a cumprir uma função essencial para manter esses laços que são tão importantes, essas práticas que são tão importantes (Ailin Piren Huenaiuen, cidade de Neuquén, 13.11.2016).

Por mais que os papéis práticos desempenhados pelas distintas *autoridades* se diferenciem, também na prática muitas vezes se mesclam. Se uma *comunidade* faz um pronunciamento público numa situação de conflito, é o *werken* que deve assumir essa função. Mas isso não exclui, por exemplo, a possibilidade que um *maci* também o faça. O essencial aqui é destacar que as *autoridades filosóficas* desempenham um papel cosmopolítico, como chama atenção Piren ao falar sobre os *maci*. O mesmo vale para as *pijan kuse.* E esse papel diz respeito não apenas à relação com os outros-que-humanos no *território*, mas também com os humanos.

Recentemente, no Chile, dois *maci* tiveram grande visibilidade nas mídias e redes sociais, explicitando os papéis cosmopolíticos que desempenham essas *autoridades*: a *maci* Francisca Linconao e o *maci* Celestino Córdova. Este *maci* esteve, no início deste ano, por

mais de cem dias em greve de fome. Com isso pretendia pressionar a justiça chilena a aprovar seu pedido de saída da prisão por quarenta e oito horas para que pudesse estar em seu *rewe*. O *maci* foi condenado à prisão pelo famoso caso Luchsinger-Mackay, em que um casal de uma parentela de origem suíça, proprietária de grandes extensões de terra na região da Araucanía, morreu em um incêndio em sua própria casa. A condenação do *maci* é cercada de controvérsias e vem sendo denunciada como uma prisão arbitrária, num contexto em que os Mapuche vêm sendo acusados de atos terroristas[313]. Uma outra acusada neste mesmo processo, que acabou sendo absolvida, foi a *maci* Francisca. Em 2009, a Corte Suprema chilena deu sentença favorável ao pedido da *maci* pela proteção de uma área de mananciais em que atuava uma empresa florestal. Esta decisão criou uma importante jurisprudência no país, com base na Convenção 169 da OIT[314]. No final de 2017, a *maci*, então em prisão preventiva, iniciou uma greve de fome para chamar a atenção ao pedido de prisão domiciliária que havia apresentado. A repercussão de ambos os casos faz parte de um contexto maior de conflitos vividos pelos Mapuche em *Gulu Mapu*, e demonstra o papel (cosmo)político desempenhado pelos *maci*.

Briones (2003) afirma que o *Wiñoy Xipantv* possui "significância religiosa tanto quanto política" (p. 44). Eu prefiro dizer que *Wiñoy Xipantv* possui uma significância cosmopolítica, assim como a cerimônia do Lanín (por mais que a última envolva diretamente, durante os quatro dias de cerimônia, praticamente só Mapuche). Um dos problemas da abordagem de Briones, comum a boa parte do que se escreveu sobre os Mapuche que vivem na Argentina, é justamente essa separação entre política e o que se costuma chamar espiritualidade, a qual está alinhada com a ideia de pensar cerimônias em termos de "símbolos culturais". Essa é uma separação própria do fazer cosmopolítico moderno-ocidental.

Se não entendermos a distinção entre *autoridades filosóficas* e *autoridades políticas* enquanto equívocos necessários, um aspecto fundamental das práticas cosmopolíticas mapuche invisibiliza-se: que elas estão baseadas na continuidade, através dos fluxos de *newen,* entre pessoas, animais, plantas e as coisas do mundo. Por isso Piren falava da separação *wigka* entre práticas espirituais e políticas como uma dissociação de algo indissociável.

313 Cf. Resumen (2018).
314 Cf. El Desconcierto (2017).

> É como querer dissociar o coração e o sentimento do corpo, o corpo do que te dá vida, do *pvjv*, é como querer dissociar as partes de algo que é uma integralidade. É dissociar a nós mesmos, digamos. É como querer lhe negar a você mesmo, como sua integralidade. Isso é o que faz o Estado, a formação que tem, porque a você te ensinam isso. Você para ser doutor tem que aprender as partes do corpo dissociadas, e vais atender, atender isso e supostamente sanar essa parte, melhorar todo o resto, porém atender essa parte. As políticas do Estado são assim, tão focalizadas, não são integrais, ou seja, esta mesma lógica está toda associada. E o outro é que é por isso que lhes custa entender tanto, mais que lhes custa entender, lhes custa a ver eles mesmos. Ninguém pode se dissociar. Nem do lugar onde vive, te determina queira ou não queira. O ar de agora, o Sol de todos os dias. É parte nossa. O que passa também um estabelece certas relações com essas… com um mesmo, com o espaço onde vive. Com os outros. Esta é uma construção também, digamos. Há coisas que se constroem de maneira conjunta… Bom, e essa é uma lógica colonizadora. É assim (Ailin Piren Huenaiuen, cidade de Neuquén, 13.11.2016).

À separação entre espiritualidade e política, Piren compara a separação entre o corpo e o *pvjv* de uma pessoa: algo impossível. Essa mesma lógica *wigka* dissociativa aparece na maneira de transmitir conhecimentos: o aprendizado se dá separando as coisas, como quando na formação de um médico. Essa obsessão por separar e distinguir – ou purificar, como diria Latour (1994[1991]) – permeia também as práticas cosmopolíticas *wigka*, e é por isso que "*lhes custa entender*" as questões colocadas pelos Mapuche. Porém mais que uma incapacidade de entender o que os Mapuche trazem para a arena cosmopolítica, Piren ressalta que a dificuldade *wigka* é de ver a si mesmo enquanto parte "*do lugar onde vive*", enquanto parte de um ordenamento mais amplo do mundo.

Stengers (2005), partindo fundamentalmente de uma crítica à perspectiva kantiana da política enquanto a busca de um mundo comum, propõe a ideia de cosmopolítica. Ao somar o cosmos à política, a autora chama a atenção para o "desconhecido constituído por esses múltiplos, divergentes mundos e para as articulações das quais eles podem eventualmente serem capazes" (p. 995).

Importante destacar que não se trata aqui de considerar apenas as práticas distintas do modo moderno-ocidental de fazer política enquanto cosmopolítica. Toda e qualquer política deve ser entendida enquanto cosmopolítica: "a política [moderna] é apenas um departamento da cosmopolítica [...]" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 126). Também parece que se trata não de tipificar cosmopolíticas (a cosmopolítica Mapuche, a cosmopolítica *wigka*, e por aí vai). Mas de entender que o que costumamos encarar como um espaço de diálogos e conflitos políticos é necessariamente um espaço cosmopolítico, onde cada parte traz aqueles seres e questões que considera relevante. Claro que, como alerta Blaser (2016), a

capacidade de definir o que será levado em consideração como genuinamente "político" varia absurdamente – e sempre pende para os que impõem a cosmopolítica como mera política.

Tentei mostrar no presente capítulo como essa cosmopolítica que reúne Mapuche e *wigka*, especialmente a partir dos conflitos ontológicos que se estabelecem ao redor do Lanín, só pode ser entendida se levarmos em consideração que a vida Mapuche se desenrola em um *território*-mundo que é uma malha de linhas de *newen-forças* em movimento. A vida, que vai além do que os *wigka* consideram como organismos, origina-se e mantém-se a partir desses fluxos, os quais possuem um certo ordenamento, do qual os Mapuche fazem parte e ao qual necessitam estar alinhados.

Por isso, diferente dos *wigka* que encaram a paisagem enquanto um somatório de recursos a serem explorados (e eventualmente preservados), os Mapuche ressaltam a importância de respeitar essas *forças* e delas cuidar. Compartilhar alimentos com o *território*, seja em ações cotidianas mais simples ou em cerimônias coletivas mais amplas, bem como estar atento a outras formas de comunicação com o *território* (como os sonhos, os *perimontun* e os *sinais*) fazem parte desse respeitar e cuidar.

O que os *wigka* encaram como transtornos ou desastres naturais, os Mapuche veem como alertas de que algo está desordenado no *território.* Seja porque as *forças* querem avisar sobre algo que está acontecendo ou acontecerá, seja por conta de algum comportamento humano inadequado. E esses comportamentos inadequados podem deixar os seres outros-que-humanos irritados. O que implica trazer à arena cosmopolítica esses seres, que são ignorados pelos *wigka* ou tratados simplesmente como recursos ou paisagem a serem consumidos.