

Lucas da Costa Maciel

**Vidas em cativeiro: histórias do mogen
mapuche e coleções em museu**



SÃO PAULO

2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Lucas da Costa Maciel

**Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e
coleções em museu**

SÃO PAULO - SP

2022

Lucas da Costa Maciel

**Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e
coleções em museu**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino
Co-orientadora: Profa. Dra. Vanessa Rosemary
Lea

São Paulo – SP

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico para fins de estudo e pesquisa desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M152v Maciel, Lucas da Costa
 Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e
 coleções em museu / Lucas da Costa Maciel; orientador
 Pedro de Niemeyer Cesarino - São Paulo, 2022.
 255 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
 Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de Antropologia. Área de concentração:
 Antropologia Social.

 1. Etnologia. 2. Coleções em Museus. 3. Xamanismo.
 4. Patrimônio Cultural. 5. Mapuche. I. Cesarino,
 Pedro de Niemeyer, orient. II. Título.

Maciel, Lucas da Costa. Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e coleções em museu. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Presidente:

Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino – FFLCH/USP

Membros Titulares:

Prof. Dr. José Quidel Lincoleo – Universidad Catolica de Temuco – Externo

Profa. Dra. Marisol de la Cadena – University of California, Davis – Externo

Prof. Dr. Magnus Course – the University of Edinburgh – Externo

Para Rosita, Moni e Juanita,
todo o meu carinho.
Chaltumay pulamuen.

AGRADECIMENTOS

Como agradecer o caminho dos sonhos que se estende sobre o tempo? Como conjurar a vida mesma que dá forma às experiências, ao texto e às condições para que ambos fossem possíveis? Pisco uma e outra vez, olhando longe. Penso sobre como começar a agradecer. Pela janela, uma São Paulo noturna, escura, e ainda assim, tão cheia de luzes, me devolve a imagem de um abraço. Começar com um abraço que já foi. Meu avô: foi ele quem me fez entender os desafios das minhas escolhas e a grandeza da tarefa. Também ele me mostrou a importância de não esquecer quem somos, de onde viemos, e a batalha de muitos para que o hoje fosse possível. Como me disse Tranca Rua, “você não sabe quem você é, mas eu sei de onde você vem.” Então, começo esses agradecimentos invocando o carinho e o caminho paciente daquele que foi meu maior incentivador, Seu Gustavo da Costa, para que meu pensamento se expanda pelo mundo e o encontre, onde estiver, com os braços abertos, reconhecendo nele, em seu trabalho e respiro, o começo do que aqui vamos terminando. Obrigado, vô.

Esta tese é o resultado da generosidade de muitos e do trânsito por muitos lugares. Agradeço, com muita admiração e afeto, o acompanhamento e a amizade da Vanessa Lea e do Pedro Cesarino, que foram meus faróis ao longo desses anos todos, sempre dispostos a me escutar e a me alentar apesar das minhas próprias implicâncias e ansiedades. Sem eles, este texto não teria sido concluído. Agradeço também a entrega daqueles que dedicaram seu tempo e sua energia para nos ensinar, a mim e a outras colegas, a linda tarefa de pensar com a antropologia, especialmente a Marina Vanzolini, o Antonio Guerreiro, o Renato Sztutman, a Nicole Soares Pinto, a Joana Cabral de Oliveira e a Marta Amoroso.

Agradeço às minhas amigas queridas por todo o diálogo que sustentou minha criatividade e minha vontade de continuar trabalhando mesmo durante os duros anos em que o Covid-19 nos separou. Fernanda Borges, Isaura Aguiar, Verônica Monachini, Janaina Tatim, Chryslen Barbosa, Fábio Zuker, Diana Gómez, Lux Lima, Antonio Calibán, Diego Madi, Brett Buckingham e Bru Pereira, em especial. Agradeço também às minhas colegas do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena da Unicamp, do Centro de Estudos Ameríndios da USP e, especialmente, minhas irmãs de fecundações cruzadas.

Agradeço à minha querida Sofia Marcia, outra parte de mim que está no mundo, pela alegria, pelo amor e pelo cuidado. Também agradeço minha família centro-

americana pela poesia que habita em mim: Ale, Vane, Pablo, Eli, los quiero. Não posso deixar de mencionar os amigos que fiz em Edimburgo, e tornaram a saudades de casa menos doída: Aphaluck, Daniel, Eunsil, Jamie e Pati. Obrigado. Muitas pessoas queridas me acompanharam ao longo desses anos, e sou muito grato e feliz por sua presença, especialmente as minhas comadres Thay e Nina.

Agradeço à Marisol de la Cadena por participar da banca de qualificação, por incitar o pensamento com generosidade e por aceitar avaliar esta tese. Agradeço ao José Quidel por participar da banca de defesa, pelas conversas, pela recepção carinhosa, pelo incentivo e pela troca. A Magnus Course devo agradecer por participar das bancas de qualificação e defesa, mas também pela amizade tão gentil, por abrir tantos caminhos, por confiar em meu trabalho, pelos conselhos valiosíssimos e, por fim, por receber-me em Edimburgo como supervisor de pesquisa.

Não tenho palavras para agradecer à minha família pelos momentos tão lindos que vivemos e que me enchem de alegria. Eu me sinto uma pessoa muito afortunada por tê-los ao meu redor. À minha madrinha linda, Selma, à minha tia que é pura alegria, Maria, e à minha tia que é a pura definição do amor, Romilda, eu agradeço por tomarem conta de mim, por me receberem como filho e por fazer a saudades da mamãe ser tolerável quando ela dói mais. Agradeço às minhas três tias queridas por estarem aqui: com elas, sei que posso seguir em frente porque o caminho de volta é sempre mais bonito. Agradeço aos meus primos e primas, tios e tias, pela parceria, pela amizade, pelos bons momentos. Agradeço ao meu irmão, Felipe, pelo orgulho que me faz sentir, todos os dias, pela sua trajetória. Agradeço à Dona Suemi e ao Seu Jefferson pelo carinho e pelo suporte de todos os dias. Sou muito sortudo de tê-los como família, como vizinhos e como companheiros do cotidiano. Agradeço ao Danilo, meu companheiro de vida, meu suporte, apoio e descanso para os bons e maus bocados, sempre juntos, rindo, sonhando, planejando. Nada disso teria graça não fosse por sua presença e incentivo.

Por fim, agradeço às colegas do Museu Mapuche de Cañete pela acolhida, pelo aprendizado e pela amizade. Em especial, agradeço à Mónica e à Juana pela confiança e pelos lindos momentos vividos nos corredores do museu e nos campos do wajmapu. À Rosita, agradeço por tanto ensinamento, pela amizade e pelo afeto. Agradeço, ainda, pela recepção sempre tão calorosa em sua casa e pelos caminhos que vamos traçando juntos. Por fim, agradeço a todos aqueles que me receberam, que compartilharam tanto conhecimento e que confiaram no trabalho que Rosita e eu realizamos. A Antonio Chiwaikura, Don Vicente Huenupil, Maci Mauricio e Maci Millacoya devo um

agradecimento especial. A Don Miguel devo agradecer pelo acompanhamento, pelo conhecimento e pela confiança. Por fim, agradeço ao Ignacio, Sofia, Aywin e Yanko por me fazerem família.

Agradeço, por último, a Eliana, mãe querida, pelo amor que mantém a vida a despeito da morte.

Esta pesquisa contou com bolsa de doutoramento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, à qual agradeço. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Processo nº 2018/00894-5, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Muidunga e Tuahir param agora frente a um autocarro queimado. Discutem, discordando-se. O jovem lança o saco no chão, acordando poeira. O velho ralha:

— *Estou-lhe a dizer, miúdo: vamos instalar casa aqui mesmo.*

— *Mas aqui? Num machimbombo todo incendiado?*

— *Você não sabe nada, miúdo. O que já está queimado não volta a arder.*

Muidunga não ganha convencimento. Olha a planície, tudo parece desmaiado. Naquele território, tão despido de brilho, ter razão é algo que já não dá vontade.

Mia Couto, Terra Sonâmbula.

RESUMO

Partindo de conversas e reflexões ao redor de quatro conjuntos de coisas mapuche, objetos etnográficos aqui entendidos como *mogen* (seres vivos), esta tese discute a formação de alguns acervos de museus, questionando os contornos coloniais das coleções. Mais especificamente, pergunta pelas consequências do colecionismo a partir de elaborações realizadas com colaboradores mapuche. Tendo o colonialismo como objeto de inquérito, esta tese explora não só uma série de relações que se assentam ou que se dão na vizinhança das coisas, como reflete sobre as condições de vida dos espíritos, das linhagens e dos conhecimentos, entre outros, associadas e afetadas pelas coleções. Esta pesquisa se deu em estreito diálogo e colaboração com o Museu Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura, e em especial com Rosa Huenchulaf, então responsável pela área educativa do museu.

Palavras-chave: patrimônio; autonomia; xamanismo.

RESUMEN

A partir de conversaciones y reflexiones en torno a cuatro conjuntos de cosas mapuche, objetos etnográficos entendidos aquí como mogen (seres vivos), esta tesis discute la formación de algunas colecciones museísticas, cuestionando los contornos coloniales de las colecciones. Más específicamente, se pregunta por las consecuencias del coleccionismo a partir de elaboraciones realizadas con colaboradores mapuche. Teniendo como objeto de indagación el colonialismo, esta tesis explora no sólo una serie de relaciones que se fundan o se dan en la vecindad de las cosas, sino que también reflexiona sobre las condiciones de vida de los espíritus, los linajes y los saberes, entre otros, asociados y afectados por las colecciones. Esta investigación se realizó en estrecho diálogo y colaboración con el Museo Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura, y en particular con Rosa Huenchulaf, entonces responsable del área educativa del museo.

Palabras clave: patrimonio; autonomía; chamanismo.

ABSTRACT

Based on conversations and reflections around four sets of Mapuche things, ethnographic objects understood here as *mogen* (living beings), this thesis discusses the formation of some museum collections, questioning their colonial contours. More specifically, it asks about the consequences of collecting based on elaborations carried out with Mapuche collaborators. Having colonialism as an object of inquiry, this thesis explores not only a series of relationships that are based or that take place in the vicinity of things, but also reflects on the living conditions of spirits, lineages and knowledge, among others, associated and affected by collections. This research took place in close dialogue and collaboration with the Mapuche Museum of Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura, and in particular with Rosa Huenchulaf, then responsible for the museum's educational area.

Keywords: heritage; autonomy; shamanism.

CONVENÇÕES E GRAFEMÁRIO

Nesta tese, optamos por usar o grafemário Ragileo como padrão geral para a escrita dos termos em mapuzungun, a língua mapuche. Decidimos, ainda, por não utilizar itálicos para termos em línguas estrangeiras, o que inclui termos em mapuzungun. Estas decisões seguem o padrão de escrita do Museu Mapuche de Cañete, contexto a partir do qual se desdobra esta pesquisa. Além disso, não usar a convenção dos itálicos permitiu retirar certa marca visual que, no texto, permite separar, a priori, uma língua de outra. Com isso, quisemos emular certa passagem contínua entre o espanhol e o mapuzungun durante as conversas que sustentam a tese.

Grafemário Ragileo

Vogais

A-E-I-O-U, estas cinco letras mantêm o mesmo fonema do português

V, uma sexta vogal com o som similar ao da U, mas com a boca disposta como na pronúncia de uma I. A língua deve ser encolhida para trás, a ponta é encostada na base dos dentes inferiores e a metade dela se levanta em direção ao meio do palato.

Semivogais

Y, Q, W, correspondem aos fonemas das vogais I, V, U, respectivamente, mas em presença de outra vogal.

Consoantes

C tem som TCH no português, ou de CH no espanhol.

Z tem som intermediário entre D e Z do português, similar ao TH do “thanks”, no inglês, pronunciado com a ponta da língua levemente posicionada entre os dentes. Entre os as pessoas lafkence, costeiros, em que se desenvolve o grosso da pesquisa, a pronúncia é de um D mais marcado. Neste sentido, é corrente que ao longo do texto ocorra a substituição da grafia de Z por D.

F soa como no português;

K como a Q no português;

L soa como no português;

B tem som de L interdental, pronunciada com a ponta da língua entre os dentes.

J tem som de DJ no inglês; ou de LL no espanhol chileno e mexicano, isto é, mais próximo de uma Y espanhola do que de uma LH portuguesa ou LL tal como pronunciada na Bolívia.

M como no português;

N como no português

H soa como uma N interdental, pronunciada com a ponta da língua entre os dentes.

G corresponde a uma N velar, que se pronuncia com a base da língua e o palato mole; tem som similar a uma NG pronunciada de um só impulso, sendo a G aberta como em gato.

Ñ tem som de NH no português.

P soa como no português.

R tem som de R suave, como em “feira”. Se pronuncia suavemente, dobrando a língua para cima, de modo que toque a parte média do palato. É uma consoante retroflexa e áfona.

S como SS no português.

T como a T do português nas sílabas ta e to, por exemplo.

X tem som intermediário entre TR e TCH, colocando a ponta da língua na base dos dentes.

É similar ao TR na palavra inglesa “train”.

São consoantes obstrutivas: C K P T X; as demais são não obstrutivas

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| <i>gvxan</i> | 3 |
| MUSEU E CATIVEIRO | 8 |
| DESCREVER COLABORAÇÕES | 18 |
| DESCANSAR AS IDEIAS | 27 |
| <i>rvxan</i> | 28 |
| RVXAN NO RUKA KIMVN | 31 |
| A LUZ FEITA MATÉRIA E ALGUMAS HISTÓRIAS COLONIAIS DO CORPO DA PRATA | 39 |
| RVXAN E NACIONALISMO CHILENO | 53 |
| CANTO, BRILHO, TERRA: O METAL SEGUE FALANDO | 65 |
| METAWE ENCANTADOS | 72 |
| <i>metawe</i> | 74 |
| OS METAWE DA COLEÇÃO E A EXPOSIÇÃO PERMANENTE | 78 |
| GENRAG, O DONO DA ARGILA: TERRITÓRIO E RECIPROCIDADE | 88 |
| A VIDA EM OUTROS LUGARES: GENMAPU E UBIQUIDADE | 90 |
| GENKO, O DONO DO RIO: CONHECIMENTO E CONEXÃO | 93 |
| GENKVXAL, O DONO DO FOGO: RECONSTITUIÇÃO | 97 |
| OLHAR COM CARINHO: OBJETIFICAR E DECOMPOR RELAÇÕES | 102 |
| <i>kvxa</i> | 108 |
| UMA PESQUISA SOBRE AS KVXA | 110 |
| A COLEÇÃO | 115 |
| O LUGAR DO FOGO | 116 |
| FVSHOTUN: A FUMAÇA COMO CONTRA | 121 |
| GIJATU, A FUMAÇA COMO VEÍCULO DE COMUNICAÇÃO | 126 |
| E DO QUÊ É? | 129 |
| OBJETOS PESSOAIS | 134 |
| PILHAGEM | 139 |
| <i>cemamvl - purapurawe</i> | 146 |
| A EXPEDIÇÃO | 150 |
| CEMAMVL: GENTE DE MADEIRA | 166 |
| PURAPURAWAWE: PARA ELEVAR OS PVJV | 176 |
| A VIDA DEPOIS QUE AS COISAS FORAM LEVADAS | 189 |
| DEVOLVER-LHES A TERRA... DEVOLVENDO-OS À TERRA | 197 |
| <i>kvmepukintun (ampliar o olhar)</i> | 200 |

| | |
|---|-----|
| <i>referências bibliográficas</i> | 220 |
| <i>glossário</i> | 234 |

Para todos os mogen que foram,
esperando que descansem,
que voltem,
que vivam,
que morram
a boa morte
daqueles que fabulam
projetos
de
vida.

gvxan

[...] é a conversa que, seja sob um tema específico ou uma chuva de temas, vai se desenvolvendo sem um tempo determinado ou definido, podendo ser levado a cabo em várias sessões, até esgotar o tema.

Quidel, 2019, p. 22

- Como começar, kimmelcefe [professora]?
- Vai escrevendo. Escreve, escreve, escreve, e depois você edita.
- Vou escrever como se o texto fosse um gvxa.
- Isso. Traz o zugu [tema], assim como nos gvxa que fizemos. Começa pelo começo.

Os olhos ainda ardiam da noite curta de sono. Havíamos varado a noite conversando, compartilhando histórias do tempo que ficamos, em razão da pandemia de Covid-19, sem nos ver pessoalmente. Seis horas da manhã, avisava o alarme. Sairíamos às 06:30 em direção ao Lago Budi, para uma de nossas visitas. Quando cheguei à sala, encontrei Rosita com dois cântaros pequenos nas mãos. “Vamos?”, ela me perguntou, entregando-me um dos recipientes. “Vamos,” respondi. Lá fora fazia um frio horrível, e eu reclamei. “Será por sua compleição brasileira,” ela me disse em tom de graça. A noite que havia sido muito escura, ia dando passo à manhã. Sobre nossas cabeça, estendia-se uma faixa de luz que cruzava o céu, vindo da cordilheira rumo ao mar. Era o momento de começarmos.

Parados a poucos passos da porta de entrada, olhando em direção ao território a leste, ao puelmapu, de onde vinha a luz, colocamos um tanto de água dos cântaros na boca e, sincronizados, com os dentes fechados e os lábios ligeiramente abertos, lançamos a água repetidas vezes. A névoa que formávamos era o prenúncio das palavras que se seguiram. Começamos saudando o território e Rosita, em mapuzungun (a língua da terra), passou a convocar as espiritualidades dali e de outros mapu (terras, territórios), enquanto eu mantinha silêncio.¹ Ela pedia permissão para o que faríamos: nosso zugu (tema, assunto), nossa pesquisa. Pedia, ainda, que nos entregassem o conhecimento que achassem necessário, encomendando que nossa empreitada saísse bem, e que, se aqueles que nos escutavam pensavam que aquela era uma atividade necessária, que nos entregassem condições para seguir adiante... para continuar trabalhando no compromisso que havíamos assumido.

Rosita pediu que eles nos aproximassem dos mogen (formas de vida) conhecidos como purapurawe (escadas cerimoniais) e como cemamvl (pessoa de madeira), parte dos assuntos a que dedicaríamos as próximas semanas e eixo central daquela pesquisa em específico. Pedia, por fim, que as espiritualidades guiassem nosso pensamento para conhecer as consequências da formação da coleção de mogen (vidas) mapuche levadas

¹ Nesta tese, o termo espiritualidades não é um sinônimo de espíritos. Veremos como estes últimos dizem respeito a um conjunto específico das primeiras, que têm uma abrangência maior, e apontam para vários conjuntos de seres.

por uma expedição estado-unidense em 1930, tema da quarta parte desta tese. Depois que Rosita terminou de explicar nossas intenções e de pedir pelo acompanhamento do território, despejamos sobre a terra o que restava de água nos cântaros, nos despedimos e subimos no carro.

Assim começávamos, Rosita e eu, nossas empreitadas. Ela me ensinou que essa “petição às espiritualidades”, chamado de gijatu, era uma condição indispensável para que nossos gvxañ (conversas; gênero discursivo em que se compartilha conhecimento) saíssem bem, para que aprendêssemos o que deveríamos aprender com responsabilidade, e para que esse conhecimento ajudasse no processo de reconstituição e retomada da vida nos territórios mapuche. Os gijatu, passei a pensar, nos abriam os caminhos, mas exigiam compromisso: deveríamos implicar-nos no conhecimento que convocaríamos e nas consequências desdobradas pelas nossas conversas, afinal, eramos nós quem, paradas diante da casa, chamávamos pelos newen (energias, forças), e, quando eles respondem, demandam responsabilidade. Esta tese é a porta de entrada a esse compromisso: é uma convocatória a ele.

O que se segue é um experimento etnográfico em mutação: a apresentação de uma série de histórias e conversas ao redor dos mogen (vidas) mapuche que a antropologia descreveria como parte do “universo artefactual ameríndio”, de acordo com a expressão de Lagrou (2009, p. 39), e que se encontravam em acervos etnográficos de museus. Tendo a conversa em que se compartilha e se refaz conhecimento, o gvxañ, como horizonte metodológico, esta etnografia acompanha o fortalecimento de uma relação de colaboração entre Rosita e eu enquanto concebemos problemas, discutimos análises e visitamos e conversamos com outros colaboradores a respeito da vida desses mogen. Em especial, dedica-se a explorar e desdobrar o modo como essas vidas são atravessadas pelo colecionismo e pela política de enclausuramento colonial que lhe dá sustento.

No entanto, essa proposta tampouco é constante e linear. Explico: a partir do nosso encontro, em fevereiro de 2019, Rosa e eu fomos aprendendo a trabalhar juntos de um modo imprevisto, sobre a marcha, e ela foi se tornando cada vez mais presente nas diferentes dimensões da pesquisa, da problematização à concepção da escrita. Além disso, também dá conta de uma intensa interação virtual, levada a cabo especialmente a partir de 2020, quando nossa relação se viu atravessada pela pandemia de Covid-19. Tivemos que aprender modos de seguir pensando e colaborando a despeito da distância. As partes que conformam este texto são índices desses aprendizados: foram pensadas com Rosa, mas a forma da nossa colaboração se alterou e se intensificou de uma a outra, e isso se

torna evidente através da escrita, que intencionalmente aponta para esse processo paulatino de aprendizagem, de colaboração, de distanciamento, mas de insistência na presença uma da outra. Isso significa, por exemplo, que entre os capítulos que seguem há diferenças de tom, de elaboração reflexiva, de linguagem de descrição e de formas de interpelar conjuntos diferentes de leitores. Essas diferenças, que transitam de capítulos mais próximos das tradicionais elaborações etnológicas para textos que evidenciam reflexões cada vez mais compartilhadas, não deveriam ser tomadas como uma instabilidade ou uma falha da colaboração, mas como um traço da sua constituição e das mudanças que ela produziu sobre as descrições etnográficas.

Assim, ao passo em que crescia nossa confiança, nossa amizade e nossa vontade de continuar colaborando, pensando e atuando juntos, o acesso ao conhecimento, seu conteúdo e o modo em que o apresento através da escrita foram se alterando. Eu assino esta tese como autor, mas o grosso dela foi planejado, debatido, realizado e concebido em estreito diálogo com Rosita. Com isso quero dizer que não só o desenho dos problemas de pesquisa e as conversas em que esses problemas foram pensados foram feitos com ou na presença de Rosa, consultando-a, debatendo com ela os alcances das propostas, mas também a forma de transformar fragmentos da nossa colaboração em um texto linear; isto é, pensar juntas sobre quais estratégias usar para converter um processo espiralado de colaboração, perpassado por uma série de retomadas e descansos, num texto que, a despeito do recurso que se use, exige certa linearidade.

Rosita enfatizou a importância de contar as histórias que nos foram compartilhadas, e outras, que nós mesmas produzimos com recursos de distintas ordens, seguindo os critérios pelos quais contaríamos essas histórias em outras conversas. Por isso, “nos contou...”, “nos disse...”, “soubemos de...” e “nos ensinou”, entre outros, são alguns marcadores epistêmicos constantes nas descrições que seguem. Rosita me disse que é desse modo que as pessoas mapuche validam o conhecimento: pela conversa, pela experiência direta e pelo rakizuam, o pensamento-criação em que lógica e análise não são para nada distintos da criatividade e da elaboração especulativa, uma sorte de pragmática, portanto (cf. DEBAISE; STENGERS, 2016).

Além disso, essa é uma das estratégias escolhidas para instaurar uma linguagem que incorpore nossa colaboração, compondo sequência de conversas que, mais do que alçar-se à linguagem analítica, pretende manter-se sobre o solo, sobre o território em que as conversas aqui replicadas fazem sentido e, como consequência, as pessoas que visitamos em nossas andanças, e aquelas que lemos porque, de forma clara, nos

permitiram seguir adiante com os problemas. De certo modo, a escrita tentou instaurar “[...] a visão a partir de um corpo em lugar de uma visão de cima” (STRATHERN, 2004, p. 32, minha tradução): um corpo que se depara com um problema, que estuda, debate e participa de diálogos com pessoas que reagem ao que é dito, resistindo à tentação de se posicionar acima da escala da própria conversa. Antes, pessoas e autorias aqui citadas são co-possibilitadores de histórias que remontam à retomada sobre a vida dos *mogen*.

Nossa intenção ao realizar as pesquisas foi, por um lado, refletir sobre o modo em que a administração colonial dos *mogen mapuche*, especialmente a do nacionalismo chileno, embute tecnologias temporais e espaciais para governar diferenças. Esta é uma ideia que, se bem comunga de certa linguagem foucaultiana (cf. FOUCAULT, 2014a, b; GARCÍA CANAL, 2002), aponta para o modo em que intelectuais e lideranças de origem *mapuche* se referem ao governo *winka* (não *mapuche*) dos territórios *mapuche* (e.g. MARIMÁN QUEMENADO *et al.*, 2006; NAHUELPÁN, 2012). Por outro, quisemos explorar as conexões desses *mogen* (seres vivos) com outros, o que não só aponta para uma rede de implicados no problema que excede o que pode ser ordinariamente visto, mas inclui uma série de vidas outras, em outros *mapu* (terras, territórios, dimensões), onde vivem diferentes pessoas *mapuche*, como veremos.

Como resultado, aprendemos sobre a vida dos *mogen*: sua feitura, suas capacidades, sua relação com outras pessoas, o modo como participam da transformação dos mundos *mapuche*, a forma em que deixam de existir e de que modo o colecionismo as altera, para, por fim, sonhar com sua liberação das coleções de museus, entre outras, em que se encontram: condição que ganhará, aqui, como veremos, a imagem de um cativo colonial. Aprendemos que a feitura e o desfazimento das coisas são igualmente importantes para o ciclo de vida que dá corpo às conexões que as coisas convocam, e que o regime colonial se insere, entre outras coisas, como um impeditivo desse ciclo. Por isso, retomar vidas cativas, isto é, reconectar com os *mogen* em acervo poderia implicar justamente no desfazimento de vínculos, algo impensável na vizinhança das práticas patrimoniais nacionalistas.

Neste sentido, ao perguntar pelos *mogen*, nosso objeto de inquérito era o colonialismo como condição e como governo das coleções etnográficas, situação que se reifica para dar corpo ao patrimônio nacional e ao multiculturalismo no Chile. O conhecimento sobre as coisas emergiu durante nossas conversas e pesquisas como um fundamento para que, insistindo em conversar e criando uma linguagem em que isso fosse possível, conseguíssemos pensar juntos sobre a vida das coisas sob o regime colonial. Se

um objetivo claro dessa tarefa era levantar elementos para produzir esta tese doutoral, ele foi combinado com outros dois: (1) a necessidade de dar cabo das tarefas laborais de Rosita como encarregada da área de educação do Museu Mapuche de Cañete, produzindo pesquisas sobre as coleções,² e (2) gerar subsídios para complicar a tarefa de seguir adiante implicando-nos na responsabilidade de que as coleções existem e de que algum futuro deve haver para elas que não o acúmulo do encapsulamento colonial. Esse é o ponto de partida da nossa colaboração, e se desdobra da situação que o Museu Mapuche vivia quando cheguei a Cañete em 2019.

MUSEU E CATIVEIRO

Os verões na região de Cañete são muito secos. Ainda que próximo ao mar, e caracterizado pela presença de uma infinidade de lagos, esse setor do *lafkenmapu* (território costeiro) mapuche sofre com períodos de intensa estiagem. Somada à falta de água na terra e a uma paisagem rural tomada pelas monoculturas industriais de pinheiros e eucaliptos, o ar é até difícil de respirar. Isso se torna ainda pior nos dias bastante frequentes em que a fumaça dos incêndios florestais toma conta do território. Tenho a lembrança de descer do micro-ônibus que viaja de Cañete a Tirúa, ligando as



Figura 1 - Fachada do Museu Mapuche de Cañete, visto da parada do microbus.

duas cidades e passando em frente ao museu, e me surpreender outra vez pelo prédio (ver figura 1), naquele dia um tanto ofuscado pela fumaça. Era fevereiro de 2019 e eu estava ali para me reunir com Juana Pailallef, então diretora do museu, para discutir a viabilidade da minha pesquisa doutoral e pensar não só como simetrizá-la, mas como torná-la acorde

² Como encarregada da área de educação do Museu Mapuche de Cañete, de Rosita era exigida a condução de atividades de pesquisa sobre o acervo. Neste sentido, nossas pesquisas também fizeram parte do seu cronograma de trabalho e das tarefas executadas pelo setor de educação do museu.

às necessidades da instituição. Eu já havia estado no museu anos antes, durante uma viagem, e troquei e-mails com Juanita quando decidi me candidatar ao doutorado com um projeto derivado do interesse pela experiência do museu. No entanto, eu não a conhecia em pessoa, e isso me deixava nervoso. Foi isso a primeira coisa que eu lhe disse, quando começamos a conversar. Ela olhou para mim, rindo, como sempre, mas ainda formal, e disse: “não se preocupe, lamuen [irmão], porque a gente sente só pelo modo de chegar quem quer vir para somar. Você está entre amigos.”

Juana Paillalef chegou ao museu na virada dos anos 2000. Ela ganhou o concurso público para a direção depois de retornar de Cochabamba, na Bolívia, onde estudou um mestrado em educação intercultural, e de uma experiência de trabalho no Museu Regional da Araucanía, em Temuco. Esse momento foi um marco para o museu porque ela somou a vontade política de transformar a instituição às muitas demandas das comunidades mapuche do entorno, que há muito vinham manifestando seu desacordo com as práticas museológicas da gestão anterior. Apoiada por alguns lonko (chefes) e outras autoridades da região, Juana pressionou os órgãos patrimoniais chilenos, aos quais o museu pertence, para renovar por completo o lugar. Esse “processo de revitalização e redesenho”, como se referem a ele Obreque Guirriman e Muñoz Pérez (2020, p. 99), então funcionárias do museu, começou em 2005.

Fundado na década de 1970, o Museu Mapuche de Cañete foi criado para “prestar homenagem à cultura mapuche” e sua coleção se formou principalmente de compras e doações de colecionadores privados, e de transferências vindas de outras coleções públicas, como discutiremos a seguir.³ Chamado naquele então de Museu Folclórico Araucano, este último um termo insultante com que a sociedade chilena tradicionalmente se refere às pessoas mapuche, Juanita foi a primeira pessoa de origem mapuche a dirigir o museu.⁴ Inicialmente, o esforço se concentrou em reformar a estrutura predial, a metodologia de trabalho e a exposição permanente.

Durante anos, reuniões e conversas foram convocadas por todo o território, convidando diferentes pessoas e comunidades a se engajarem na concepção e montagem

³ Ainda que a trajetória das coisas mapuche e sua passagem para a posse de colecionadores e instituições não mapuche sejam ocluídas pelas documentações a que tivemos acesso, escamoteando as relações coloniais que permitem a existência dessas mesmas coleções, algumas informações básicas sobre o acervo do museu estão disponíveis na plataforma surdoc.cl, um catálogo digital das coleções dos museus públicos chilenos.

⁴ Juanita se aposentou em dezembro de 2021. Depois disso, Mónica Obreque, então encarregada de coleções, foi nomeada temporariamente como diretora. Em maio de 2022, quando eu estava no wajmapu realizando parte desta pesquisa, ela foi empossada de modo definitivo, sendo, em julho de 2022, a atual diretora, e a segunda pessoa de origem mapuche a encabeçar o museu.

da nova exposição e da renovação do espaço. Erigida sob a ideia de *kvmepukintun* (“ampliar o olhar”),⁵ a exposição foi inaugurada em 2010, junto com uma reabertura do museu, e tinha como objetivo fundamental passar uma mensagem do território mapuche a quem a visitasse. Como em outras experiências, podemos dizer que a transformação vivida pelo museu partiu de reconhecer “a participação comunitária na proteção e promoção de tradições culturais [...] [como] o eixo central do conceito de salvaguarda” (GALLOIS, 2008, p. 34). No entanto, demandada pelas comunidades da região e apoiada pela diretora, em 2019 a prática participativa do Museu Mapuche se encontrava sob um novo horizonte, um que, diria, excede a ideia de participação comunitária *stricto sensu*.

A abertura da instituição à vida das pessoas e dos territórios mapuche, que se iniciou pela alteração dos regimes de representação e exposição, atravessou dimensões imprevistas no que diz respeito às atividades do museu. A presença mapuche e a transformação do Museu Folclórico Araucano em *Ruka Kimvn Taiñ Volil* (RKTV, “a casa do conhecimento de nossas raízes”), nome também decidido pela participação territorial da década anterior, permitiram que novas presenças passassem a compor o cotidiano e as preocupações imediatas associadas às práticas diárias do museu. A partir de 2015, aproximadamente, a presença de uma infinidade de espiritualidades passa a transformar a relação da equipe com as coisas em seu acervo, redesenhando seu mandato territorial e desestabilizando as certezas ao redor dos ditos objetos patrimoniais e das práticas museológicas. De aí em diante, as coisas não poderiam ser encaradas – e as tarefas museais praticadas – como se fossem apenas objetos de conservação e de exposição, mas como pessoas,⁶ apontando para algo que Juanita explicou, ao tratar sobre as coisas resguardadas pelo RKTV, dizendo que “todos os objetos têm alma” (PAILLALEF, 1998, p. 78).

Minha primeira conversa com Juanita se deu num momento em que todas essas questões estavam sendo discutidas no RKTV. Então, quando eu cheguei dizendo que queria estudar uma determinada intervenção xamânica sobre a preparação colaborativa da exposição permanente, tema do meu projeto inicial, Juanita me alertou para o fato de que essa temática já estava ultrapassada. Disse, no entanto, que eu era bem-vindo. Ela

⁵ A glosa “ampliar o olhar” é dada pela própria exposição permanente do museu, e foi criada durante o processo colaborativo que preparou tal exposição, funcionando, a partir desse momento, como sustento conceitual para a renovação da instituição.

⁶ Agradeço à querida Mónica Obreque por me aclarar esse ponto. Coisas como pessoas é o horizonte da preocupação manifestada por Mónica, então encarregada da área de coleções, tanto como profissional formada em antropologia e trabalhando para o museu, mas principalmente como mulher mapuche.

contou que o trabalho que haviam feito nos anos anteriores precisava ser atualizado porque o museu vivia novos desafios, ainda que, naquele momento, ela não tivesse especificado quais. Concordamos, então, que o melhor modo de que eu fosse útil para o museu seria pesquisar enquanto me voluntariava de segunda a sexta-feira, oito horas por dia, como integrante da equipe. Assim, para que aprendesse mais desses desafios e pudesse ajudar com outras temáticas associadas às minhas experiências prévias com educação indígena e movimentos autonômicos, ela me colocou sob a chefia de Rosa Huenchulaf Cayuqueo, então responsável pela área educativa do museu. Convidou-me, ainda, para tomar, a partir do dia seguinte à nossa conversa, um curso de língua e cultura mapuche que seria ministrado pela própria Rosa para funcionários públicos da municipalidade de Lebu, a pedido desta última.



Figura 2 - Parque do Museu Mapuche, área externa, em 2019.



Figura 3 - Ruka (casa), área externa, em 2019.

Durante o curso, além dos funcionários públicos da cidade vizinha, conheci algumas das pessoas que se tornariam meus amigos, colegas e colaboradores, especialmente o peñi (irmão) Ignácio Raymañ, com quem morei durante sete meses em 2019, e a própria kimelcefe (professora) Rosa. Depois dessa ocasião, Rosita me apresentou diversas vezes como seu aluno. Nessas circunstâncias, ela contava às pessoas com quem nos encontrávamos que eu havia sido um excelente estudante em seu curso, e que nos meses em que estive como voluntário, sob sua orientação, realizei um ótimo trabalho e demonstrei grande comprometimento. Por isso, ela dizia, ficamos amigos e começamos a trabalhar juntos em projetos comuns. Aos demais, ela dizia que se eu não fosse assim, se não fosse respeitoso e comprometido, não teríamos nos tornado amigos. Eu me alegro que isso tenha sido possível, e que ela faça questão de me apresentar desse modo. O trajeto de aluno a amigo aponta, penso, não só para a intensificação da nossa colaboração, mas para a dimensão afetuosa que sustenta e ao mesmo tempo se desdobra

do dificultoso exercício de pensarmos juntas. Além disso, mesmo sendo minha amiga, eu continuo a chamá-la de maestra ou kimmelcefe, e ela, a dizer que sou seu pollo (seu franguinho, seu protegido), causando graça em quem nos escuta.⁷



Figura 4 - Gijatuwe (lugar de cerimônias), área externa, em 2019, durante um xafkintu (cerimônia de trocas de sementes e outras coisas). Foto retirada da página do museu no Facebook. No lado esquerdo, tomando mate de uma caneca branca, está o antropólogo.

Entre agosto e setembro de 2019, já de volta a Cañete e sob orientação de Rosa, realizei um estudo de público do museu encomendado por ela e por Juanita. No marco da pesquisa, as funcionárias, colaboradoras e eu tivemos uma série de conversas destinadas a pensar algumas questões recorrentes no trato com os visitantes, e a relação destes com a exposição permanente, as áreas externas ao prédio do museu (ver figura 2 a 4) e o acervo. Em uma dessas conversas, Juanita me contou sobre o excelente trabalho que uma colega,

⁷ Isso parece apontar para modos análogos de dar forma às relações de aprendizado e de conhecimento em diferentes contextos das Américas indígenas, assim como às colaborações entre pesquisadores e mestres de saberes. Desse modo, a história de aprendizado que sustenta esta tese também aponta para relações entre sujeitos que remetem a pessoas específicas como fonte de conhecimento, e ao cuidado como linguagem dessa relação (SÁEZ; NAVEIRA; GIL, 2003, p. 9). De certa forma, não deixa de reconhecer o quanto relações de conhecimento emergem em situações em que o parentesco também se dinamiza, passando de relações de comunhão para a troca, e apontando para processos de incorporação que, mais do que consequência de relações de semelhança, indicam uma política ativa que influi sobre o parentesco (cf. FAUSTO, 2001; SÁEZ; NAVEIRA; GIL, 2003, p. 12). Esse é um problema que também remonta às figuras dos donos e mestres indígenas, seus conhecimentos e domínios (cf. CESARINO, 2010; FAUSTO, 2008; GUERREIRO, 2016a; LEA, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a) que discutiremos mais adiante.

Mariela Gonzalez, havia realizado ao fixar os suportes para as coisas que estavam expostas nas vitrines da exposição permanente. Ela me dizia que, apesar do museu ter sido afetado há alguns anos por um forte terremoto e por meses de intensas réplicas, nada havia sido perdido, e nenhum suporte havia se desprendido da base. Em seguida, referindo-se ao ocorrido, disse que “os genmapu [espiritualidades, donos-cuidadores dos territórios] ainda nos escutam, ainda nos cuidam, apesar de que esta [Ruka Kimvn] seja uma instituição que impediu os caminhos de muitos mortos, que deveriam retornar às suas sepulturas e lá descansar em paz”.

Aos comentários de Juana, depois de semanas vendo como o trabalho era feito no museu, eu respondi, incitado pela sua reflexão, que “eles [os genmapu] sabem que [as funcionárias] estão fazendo o esforço para que possam sair daqui e ir aonde tenham que ir. Também veem que a todo momento são considerados por vocês, que são respeitados e que [vocês] sempre pedem, os mencionam. E isso é visível. Quando visitamos as vitrines e encontramos aí as coisas que vocês entregam para eles...”; “sim, sua oferenda, seu carinho”, me interrompeu Juana. A partir desse momento, a conversa que havia começado preocupada pelo histórico de participação das pessoas mapuche do território e pelas ações de colaboradores no museu terminou se enveredando para a intervenção das espiritualidades sobre a prática e a vida cotidiana da instituição com respeito àquilo que o Estado chileno, proprietário legal do patrimônio resguardado pelo Ruka Kimvn, chama de “bens patrimoniais” ou “monumentos nacionais”.

Juana contou que em 2018, pouco menos de um ano antes da nossa conversa, a equipe e alguns colaboradores realizaram uma limpeza de todo o museu, uma atividade que Rosita depois me disse se chamar *pjvtu* (ver com espírito). Para encabeçar a atividade, trouxeram um *maci* (aquele que vê com espírito; *xamã*) às instalações, percorrendo com ele as diferentes salas, depósitos, áreas técnicas e partes externas que constituem as dependências da instituição. “Andamos uns dez quilômetros aqui dentro”, disse Juanita, “subindo e descendo escadas, indo a cada cantinho do museu, durante toda a noite, do crepúsculo ao amanhecer.” Foi uma atividade necessária, contou ela, que se desprendeu dos próprios protocolos do território: diz respeito ao *mapucekimvn* (conhecimento mapuche) e ao fato de que, em suas palavras, “o que há aqui [no museu] não são peças, mas muito mais do que isso.”

Naquela ocasião, Juana me explicou que o museu e sua equipe sempre estiveram atentos para as demandas dos territórios mapuche, tanto aquelas transmitidas por bocas humanas, quanto aquelas vindas através de outros canais pelos quais flui o conhecimento

mapuche. A transformação da instituição na década anterior, entre 2000 e 2010, era um exemplo disso. A partir da colaboração com as comunidades, lideranças e organizações lafkence (pessoas do mar; costeiros),⁸ o RKTV passou a ser apropriado por elas, que começaram a entendê-lo como um prestador de serviço cultural. Ali podiam – ainda podem – acudir a solicitar oficinas de treinamento, a utilizar o gijatuwe (centro cerimonial) ou o paliwe (quadra para realizar palin, um jogo cerimonial e de entretenimento parecido ao hockey)⁹ com suas atividades sociais e espirituais, e, inclusive, refugiar-se da truculência das forças armadas e policiais chilenas.¹⁰

Com frequência, durante conversas com moradores da região, referia-me à instituição como “o museu”, e, com igual frequência, me corrigiam: “não é museu, é Ruka Kimvn [‘casa do conhecimento’]”; asseveração que vinha frequentemente acompanhada de uma consideração geral: “não gosto de museus”. O fato de que o Museu Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil não seja tratado como museu, mas como casa de conhecimento, parece indicar, de passo, as consequências da intervenção dos protocolos e do conhecimento mapuche sobre ele, como se a partir desses, ele tivesse se tornado outra coisa.

É difícil descrever o alcance das transformações que os quinze primeiros anos de trabalho das funcionárias e das comunidades ocasionaram. Poderíamos dizer, por exemplo, que a exposição permanente, desdobrada da metodologia participativa, é resultado de um regime de autorrepresentação. Poderíamos, ainda, sugerir que se trata de um museu fundamentado na curadoria participativa. No entanto, ao dizer algo assim há certas dimensões pragmáticas, associadas aos protocolos e aos processos de criação e engendramento, que parecem ser ocluídas, passando para o segundo plano. Isso acontece porque as ideias antes mencionadas induzem a uma associação rápida e indevida com (apenas) regimes de representação e identidade que, penso, não estão ausentes, mas convivem com outros, igualmente importantes.¹¹ Com isso quero me referir às

⁸ RKTV está localizado no lafkenmapu, o território dos mares e lagos. Situado na costa do Oceano Pacífico, lafkenmapu é um dos conjuntos de territórios onde habitam as pessoas mapuche. Lafkence é a o gentilício do lafkenmapu.

⁹ Para detalhes e reflexões sobre o palin, consultar Course (2008).

¹⁰ Em diferentes momentos, manifestantes mapuche ingressaram às dependências do Museu para buscar asilo e travessia em momentos de conflito aberto com Carabineros de Chile. Um exemplo pode ser consultado na nota de imprensa disponível aqui: <https://is.gd/oNhYuV>

¹¹ Na vizinhança desse problema, Mónica e eu também conversávamos, certa feita, a respeito dos limites e das capturas que a ideia de um museu colaborativo, participativo ou comunitário implicam. O RKTV é um museu público pertencente ao Estado chileno que é hoje dirigido por mulheres mapuche e que contou com a colaboração de pessoas e comunidades mapuche para preparar e montar sua exibição permanente. RKTV

intervenções que “os mortos”, como disse Juana, produzem sobre o conjunto de práticas, pessoas e coisas que animam a vida em Ruka Kimvn.

De certa forma, a sequência de acontecimentos e agenciamentos que passaram a atravessar o museu colocou em xeque a autorrepresentação como um discurso de si para o outro não indígena. A mensagem do território abriu espaço não só para um diálogo que não se baseie apenas na representação colonial do povo mapuche, que abunda na mídia nacional chilena, por exemplo, mas para a intervenção das espiritualidades que, de forma preponderante, ocupam as preocupações das transformações vividas pelo RKTV.

Segundo Mónica Obreque, então responsável pela área de coleções do RKTV, a maior parte das coisas que estão resguardadas pelo museu passaram ao acervo de duas formas principalmente. A primeira delas, que ela ilustrou através do caso da prataria, se deu a partir do roubo de terras e do empobrecimento compulsório aos quais o povo mapuche foi submetido após à invasão territorial do wajmapu (todos os territórios mapuche) pelo exército chileno, no final do século XIX. Forçadas à agricultura de subsistência em parcelas drasticamente reduzidas em razão do governo colonial das terras, e espoliadas dos rebanhos de animais que antes tinham, muitas famílias mapuche enfrentaram um longo e difícil período de fome. Sob estas circunstâncias, muitas delas foram compelidas a entregar suas coisas — especialmente as peças de prata — a mercearias e casas de penhor em troca de alimentos, sementes e ínfimas quantias de dinheiro. Dessas casas de penhor e mercearias, as peças eram adquiridas por colecionadores privados que, por sua vez, as vendiam ou doavam às coleções de museus, por vezes depois de outras mediações mais. Falaremos disso com mais detalhe adiante, uma vez que esse é o primeiro tema de conversa desta tese.

O segundo registro de passagem das coisas mapuche para os museus se refere à profanação de espaços espirituais e de descanso dos mortos, explicou-me Mónica. “As coisas nem sempre provêm de espaços funerários; também de espaços sagrados onde se fazem pagos.” Com isso, se referia às coisas que se entregam aos genmapu (donos-cuidadores dos territórios), seres frequentemente descritos como espíritos guardiões de

ainda conta, hoje, com uma série de colaborações vindas do território que o diferem de outros museus públicos. Ainda assim, isso seria suficiente para falar de um museu colaborativo ou qualquer outro termo análogo? Mónica e eu compartilhávamos uma desconfiança: quando as instituições chilenas, corpos disciplinares e outros organismos institucionais começam a mobilizar a imagem do museu como colaborativo, quais riscos, quais compromissos e quais cortes de caminhos estão se operando? Sem respostas, essas perguntas, conversávamos, são sinais para a precaução, especialmente quando o contorno colaborativo dos museus e das metodologias parecem preceder as experiências concretas, chegando como um pacote de medidas que dizem o que é e o que não é colaboração.

determinados domínios, coisas e outros seres, ou, ainda, como “espíritos protetores dos ecossistemas” (cf. HUENCHULAF CAYUQUEO; OBREQUE GUIRRIMÁN, 2022). Voltaremos a eles mais adiante. Rosa me contou que antigamente os pagamentos eram mais frequentes. Nos leitos dos rios e em áreas de substratos de argila, por exemplo, as pessoas rogavam e pediam autorização aos donos-cuidadores para retirar um bocado do material. Como agradecimento, as pessoas costumavam levar os metawe, cântaros de cerâmica já trabalhados e cozidos, para presentear o genrag (dono-cuidador da argila). Vários desses lugares em que frequentemente se faziam entregas às espiritualidades também foram alvo do saque colonial e do ímpeto colecionista. Retiradas dali, as coisas ingressaram às coleções privadas por meio do comércio de atravessadores e, por fim, algumas delas chegaram aos museus. “Que esses objetos estejam aqui [no museu] é um quebre e uma transgressão desses espaços sagrados, cerimoniais e funerários”, disse Mónica. Também falaremos sobre o espólio dos donos-cuidadores e dos mortos ao longo da tese.

Partindo dessa reflexão, Mónica trouxe à tona a limpeza realizada pelo maci em 2018. Ela contou que, primeiro, o maci foi até o museu para ver o que tinha ali. O diagnóstico foi de que havia muitas espiritualidades vivendo no museu. Disse que algumas não iriam embora, que ficariam ali. Disse, ainda, que algumas eram humanas, mas que outras não eram, e que muitas delas estavam presas aos objetos e que não se separariam delas. “Então”, concluiu Mónica, “nós convivemos com essas espiritualidades aqui no museu. Não são perigosas, mas terminaram nessa situação. Entendi que muitas, depois do macitun [cerimônia, trabalho de maci], seguiram seu caminho, mas outras ficaram aqui, ainda que num estado de mais tranquilidade. Isso é o que nos disse o maci naquele momento.”

Tranquilizar as espiritualidades era, de certo modo, a razão pela qual o maci tinha sido convocado. Sua intervenção no RKTV implicou uma mudança muito importante para o cotidiano de trabalho das colegas porque, me contou Mónica, “antes da limpeza estávamos mais doentes. Além disso, se acalmaram os ânimos entre nós mesmos, e isso era algo que, na verdade, não pensávamos muito antes por que naturalizávamos o fato de estarmos aqui e que era apenas um lugar de trabalho. Sabendo que somos Mapuche e que estamos em um lugar diferente, não chegávamos a essa análise de dizer que nunca tínhamos feito uma limpeza com maci.”

Acontece que nos anos que antecederam a limpeza, uma série de adoecimentos acometeram as funcionárias do RKTV. Inicialmente, elas acudiam às clínicas de saúde e

à medicina winka (não mapuche) em busca de tratamento. No entanto, o resultado era apenas uma atenuação dos sintomas, e o adoecimento eventualmente reaparecia, ainda que sem causa aparente. Depois de anos, mesmo que a ideia de uma limpeza no museu já tivesse sido levantada, a falta de recursos para tanto arrastou a circunstância ao limite e uma das funcionárias terminou gravemente adoecida. Segundo Mónica, esse foi um modo das espiritualidades demandarem que algo fosse feito; elas não só interviram sobre o cotidiano do museu, ela conta, como forçaram a que a limpeza fosse feita em caráter de urgência.¹² “As espiritualidades fizeram com que a limpeza acontecesse, pela sua saúde [de uma das funcionárias]. O maci disse que essa limpeza tinha de ser feita, do contrário ela [a funcionária doente] não aguentaria terminar sua vida laboral no museu.” A partir da mediação do maci, as colegas souberam que esses adoecimentos de que padeciam eram consequência da própria existência das coleções que conformavam parte do acervo: milhares de coisas e restos humanos de origem mapuche, todos catalogados como parte do patrimônio nacional chileno, todos, para o kimvn (conhecimento), formas de vida, mogen.

Entendidos como representações da “cultura mapuche” à qual o museu foi criado para prestar homenagem, o grosso desses mogen se tornaram parte de coleções a partir das trocas, atos violentos e relações profundamente assimétricas que deram forma – ainda dão, como veremos – ao regime colonial que se instaurou sobre o território mapuche a partir do genocídio chamado de Guerra do Arauco e Pacificação da Araucania. Reparar as relações transtornadas pelo impedimento de caminhos posto pelo colecionismo, para relembrar a reflexão de Juana, tornou-se parte da prática reflexiva, curatorial e museológica do RKTV.

No entanto, e isso é fundamental, eram os mogen, coisas e espiritualidades, quem exigiam, quando esta pesquisa era levada a cabo, a reparação das mazelas que são a condição mesma da existência das coleções. Eram elas quem intervinham — adoecendo as funcionárias, entre outras coisas — sobre a vida ordinária do RKTV. Elas convocavam as funcionárias a um reajuste com a “naturalização” do museu, recordando a expressão de Mónica: com o fato de que as coisas em acervo fazem parte do mogen (vida) mapuche e que, não obstante, ali eram tratadas com se não fossem, como se fossem apenas como objetos. Ao desnaturalizar o museu, as coisas — através das quais o RKTV vinculava a mensagem do território criada a partir da curadoria participativa e da sua renovação —

¹² Acesso ao documento de transparência institucional referente à limpeza no Museu: <https://is.gd/ai6cnX>

passaram a demandar uma prática museológica distinta, uma que mantivesse em tensão a existência da própria coleção. Em certa medida, as coisas parecem haver desestabilizado o lugar de apenas veículo de uma mensagem territorial para, através dela, demandar o reajuste das relações coloniais que permitem a existência das coleções e, neste sentido, a sua própria permanência em um museu. Coisas-enquanto-objetos de museu passaram a conviver, então, com a imagem recalcitrante de coisas-enquanto-pessoas, como mogen (vidas). Como me explicou Mónica, isso aconteceu porque as espiritualidades “já não querem estar aqui [no museu]”, mas ser libertadas da prisão colonial em que se encontram, queriam livrar-se das condições de existência que o museu enquanto um cativo de coisas e espiritualidade e, portanto, um cativo de mogen (vidas), impunha sobre elas.

Depois da visita do maci, contou Mónica, iniciou-se um novo período de calma e de saúde. No entanto, essa tranquilidade parece estar também associada à transformação da relação das funcionárias com Ruka Kimvn. A intervenção das espiritualidades parece ter alterado e aprofundado as relações que elas mantinham não só com o museu, enquanto instituição, mas com as materialidades e as coisas que estão ali resguardadas. Os adoecimentos, que apontaram para a presença das espiritualidades, fizeram com que a própria prática cotidiana das profissionais do museu se alterasse: as espiritualidades exigiram, me disse Mónica, que as funcionárias se atrevessem, como pessoas mapuche, a fazer mais do apenas “marcar o passo, cumprir metas, e outras questões, como medir temperatura” que, segundo ela, “são importantes, mas que há outras coisas relevantes que precisam ser feitas, e que veem do fato de sermos Mapuche”.

É dessa intervenção das espiritualidades que nascem os problemas que esta tese percorre. Também é nesse momento de mais calma, saúde e reflexão, que se seguiu à intervenção do maci, que tomou corpo minha colaboração com Rosita. De certo modo, então, o que fizemos foi seguir a rede de conexões e interrupções que se desdobrou em razão da abrupta intervenção das espiritualidades sobre a vida no RKTV.

DESCREVER COLABORAÇÕES

A primeira coisa em que Rosita me treinou, quando comecei como voluntário no RKTV, foi a realizar as visitas guiadas que ela e outras colegas conduziam pela exposição permanente. Para isso, ela me disse, nada melhor do que a acompanhar nas visitas que ela mesmo conduzia. Aprenderia vendo e escutando o que ela fazia e dizia. Ao longo dos meses em que estive em voluntariado, devo ter participado de mais de trinta dessas visitas,

aprendendo de cor e salteado o roteiro museográfico. Em seguida, Rosita pediu minha ajuda para reformular o plano estratégico do Ruka Kimvn, um documento exigido pela administração pública de Santiago. Para isso, ela me recomendou que atentasse para a versão anterior do plano, mas que considerasse especialmente as questões relacionadas ao setor de educação e mediação. Além disso, pesquisamos e apresentamos a toda a equipe de funcionárias os documentos de concepção, missão e eixos de ação de museus paradigmáticos em termos de questões e colaborações concernentes aos povos indígenas, como o National Museum of American Indian (Estados Unidos), o Te Papa Tongarewa (Nova Zelândia) e o Maguta (Brasil), entre outros. Depois, trabalhamos juntos no estudo de público já mencionado que, mais tarde, daria elementos para pensar as ações do setor educativo, entre outras atividades.

No entanto, desde o começo eu havia manifestado a Rosita, e depois a Mónica, minha intenção de realizar pesquisas sobre alguma das coleções de coisas do acervo do RKTV, uma das chamadas “materialidades”, como dizem as colegas. Meu primeiro interesse foram os metawe, cântaros de barro, aos quais dedicamos uma das partes desta tese. No entanto, durante uma de nossas conversas, Mónica expressou a necessidade de produzir conhecimento a respeito de duas coleções específicas, sobre as quais não se sabia muito: os kulxug, tambores feitos de madeira e couro animal, especialmente aqueles que as maci (xamãs) chamam de kaiñ kura (pedra de festa), e as kvxa, cachimbos incluídos no acervo a partir de “descobertas arqueológicas”. Rosita e eu, conversando, decidimos tomar as kvxa como objeto da nossa primeira pesquisa territorial, com saídas a terreno e visitas, e que corresponde à terceira parte desta tese. Essa pesquisa foi um marco importante na intensificação da colaboração entre Rosita e eu, como se verá. Nesse momento, ela passou a me acompanhar para as conversas e a conceber mais diretamente comigo a forma e a linguagem dos textos. Minha tese e o trabalho de Rosa nos fizeram somar esforços para apresentar diferentes coisas do acervo do museu como zugu (tema, assunto para conversas) do nosso trabalho: o rvxan (prataria), os metawe (cântaros de barro), as kvxa (cachimbos) e dois mamvl (madeiras), os purapurawe (centro cerimonial de xamã) e os cemamvl (pessoas de madeira, efigies mortuárias).

Rosa Huenchulaf é minha professora, minha amiga, minha colaboradora, minha co-orientadora honorária de tese e minha co-pensadora. Ela se tornou, para mim, muito mais do que alguém com quem trabalho. Ela diz que sou seu pupilo e eu digo que ela é minha chefe. De fato, ela foi minha chefe no museu, mas ela é, de certa forma, uma lonko (chefe, cabeça) para mim: ela me orienta, me mostra caminhos, mas também me escuta e

me valoriza. Como ela mesma disse, eu sou seu pollo (frango), seu protegido. Rosita e eu nos preocupamos uma pela outra, nos respeitamos e sempre nos convocamos reciprocamente para as oportunidades que nos cruzam o caminho. Ela me convida para suas atividades, e eu a convido para as minhas, abrindo portas para ambas. Rosita e eu nos gostamos. Gostamos de estar juntos, e como ela me disse em mais de alguma ocasião “gosto de trabalhar contigo porque trabalhamos bem juntos, nos entendemos.” Sou grato a Rosita por esta tese, porque sem ela este texto não teria sido possível, mas sou ainda mais grato pela sua amizade. Com ela aprendi onde, como e com quem posicionar meus compromissos.

Esta tese é um dos resultados que meu trabalho com Rosita já rendeu, e há outros que esperamos por vir. Enquanto conversávamos em maio de 2022, reflexionando sobre nosso caminho até ali, e sobre porque insistir em planejar coisas juntos, chegamos à conclusão de que nossa contribuição – e, portanto, nosso esforço vital – com essas pesquisas está direcionada aos mogen, ela como pesquisadora, professora e mulher mapuche, e eu como antropólogo e colaborador winka (não mapuche) implicado nos problemas que juntos convocamos a ser pensados. Depois de aprender aquilo que aprendemos e de conversar sobre aquilo que conversamos, não podemos mais nos desimplicar das questões que nos foram apresentadas. Nós somos corresponsáveis pelo conhecimento que mobilizamos.

Rosa e eu somamos esforços para pensar a trajetória dos mogen, mas também para trazê-los de volta à terra, o que longe de ser uma metáfora, é uma promessa: “essa é a razão de ser do nosso trabalho, afinal... mesmo que naquele então a gente não soubesse”, ela me disse. Por isso, aprendemos a apostar pela vida depois do cativo, isto é, na possibilidade de desapatriomonalização e repatriação das coisas que apontam para outros caminhos para os mogen. No entanto, isso requererá novas conversas, em que estejam incluídos os próprios mogen. Desfazer algumas das condições coloniais que os mantêm aprisionados, e que são exploradas nesta tese, é o horizonte da minha colaboração com Rosita e o ímpeto que me mantém convencido dos compromissos que eu, como antropólogo, assumi com Rosa, com o RKTV, com outras pessoas que visitamos e com os mogen, especialmente eles, ao buscar conhecimento para as descrições que se seguem.

No entanto, Rosita e eu, como outras colegas, somos interlocutoras em conversas que vem se desdobrando da experiência do RKTV e daquelas que nós dois convocamos e produzimos. Partindo do Ruka Kimvn, as histórias e conversas que seguem tiveram como intenção explorar alguns meandros referentes aos mogen tendo como contexto o

colonialismo que se apossa deles: as transferências de posse pelas quais as coisas passaram, a formação de algumas coleções, o conhecimento ao redor de alguns mogen e as consequências do colecionismo sobre suas vidas, entre outras coisas. No entanto, mais do que isso, quisemos produzir uma cadeia de conversas que, no fluxo, exigiam outras e que, sabemos, exigirão outras mais, que já estão na sequência e que se estendem depois deste texto. Feitas de histórias que aconteceram com nossos colaboradores, de coisas que escutaram de seus pais velhos, amigos e familiares, de reflexões sobre o povo mapuche e sua presente situação, e de um importante índice de futuridade, de vidas possíveis para os mogen, as descrições desta tese – e tentei escrever privilegiando essa dimensão do conhecimento – fazem sentido dentro das conversas em que se dão e das conversas que queremos ter, imaginando, esperançadas, o fim do aprisionamento dos mogen.

Com Rosita, com nossos colaboradores, com Mónica e Juanita, com as demais funcionárias e voluntárias do museu, com elementos da literatura antropológica que pudessem vir a conversar e com a produção de outras colegas mapuche e não mapuche, essas conversas, e o desejo por mais, são a condição da qual emergem as descrições que seguem, quiçá até enfastiantemente dialógicas, cheias de voltas, como verão. Por fim, minha intenção, conversada longamente com Rosita, foi trabalhar para que pudéssemos contar boas histórias... histórias que demandassem outras (cf. HARAWAY, 2016; KRENAK, 2019), em que pudéssemos contar, depois daqui, como os mogen (vidas) voltaram a ser mapu (terra, território), como as coisas voltaram para casa, e como a terra lhes foi devolvida. As nossas são, então, conversas otimistas que, a despeito da violência que percorrem, da frustração, da tristeza e da ira que por vezes nos abatiam, pretendem não ceder ao colonialismo a capacidade de ditar os termos finais sobre as coisas e seu destino. Rosita me ensinou que tão importante quanto começar bem, é terminar bem. Então, terminamos cada parte dessa tese abrindo perguntas, narrando fissuras, mostrando caminhos a trilhar.

Discutida com Rosita, a intenção ao me decidir por essa estratégia de escrita – fui eu quem escrevi, afinal – não é me eximir de responsabilidade pelas minhas escolhas. Como já afirmou Morgensen (2016, p. 611, minha tradução):

Acadêmicos podem tomar uma série de decisões éticas e metodológicas: rejeitar o primitivismo para honrar a coetaneidade; respeitar termos locais enquanto se recusam a impor externos; escrever respondendo aos sujeitos, se não colaborativamente com eles. Ainda assim, sozinhos ou em conjunto, esses métodos não deslocam o

contexto epistêmico da modernidade colonial em que eles são empregados.

Ao contrário, então, a intenção aqui é me implicar nessas escolhas até os cotovelos, reconhecendo a conjectura colonial em que essas escolhas devem ser feitas. Ao mesmo tempo, reconhece o potencial da antropologia em criar espaços em que diferenças importam como tais, e não como outros. Por isso, o processo da escrita exigiu uma reflexividade contínua a respeito do próprio ato de escrever, isto é, ganhar consciência sobre as estratégias utilizadas como descrição e a importância da linguagem durante o próprio exercício de escrever. Assim, o horizonte do texto é aquele em que descrições emulam ou emergem como as conversas que Rosita e eu queremos ter como o futuro da nossa colaboração, e o modo como queremos que ela alcance os mogen. Elas, as coisas, se colocam como convocatórias ao engajamento e ao diálogo ao mesmo tempo em que se fazem presente por sua própria intervenção sobre o RKTV e sobre as formas que esta pesquisa foi adquirindo.

Portanto, esta não é uma tese interessada em operar fechamentos e em ter a última palavra sobre os assuntos que percorre, tampouco é minha intenção ter razão sobre o que é dito. As pessoas que participaram desse trabalho nunca tomaram parte dele para mostrar o quanto estavam certas, a despeito dos demais. Ao contrário, ao escrever esta tese, também me interessa abrir nossa colaboração, com a co-orientação de Rosa, ao aprendizado: por isso seguimos visitando novos colegas, novas pessoas, enredando gente em nossa conversa, por isso continuamos perguntando e insistindo em pensar juntas. Não ter razão; ter gente, territórios: quiçá por isso os textos também estão cheios de diferenças e de desencontros. Quiçá por isso, do primeiro ao último capítulo, parece que pessoas diferentes os escreveram, como se a linha de argumentos que sustenta a tese se diferisse de si mesma enquanto era aprendida e, como reflexo, escrita.

Aqui, a colaboração com Rosita conduziu também a um processo de desidentificação da escrita. Talvez esta também seja a sua faceta mais bonita: quanto mais a colaboração se intensifica, mais difícil fica arregimentar enunciados genéricos sobre os mogen e sobre suas trajetórias. As coisas são e, em seguida, já não são. Isso está patente no texto: as duas partes que seguem têm argumentos mais gerais sobre a prataria e a cerâmica, enquanto as duas seguintes, ainda mais inflexionadas pela insistência de pensar juntas, dificilmente conduzem a um único problema. Ao contrário, penso que é a

colaboração, mais intensa no caso das conversas sobre os cachimbos e as pessoas de madeira, que escancaram os muitos modos de existência dos *mogen mapuche*.¹³

Em diferentes ocasiões, quis, por exemplo, mostrar as diversas formas em que nossos colaboradores mobilizaram suas reflexões, por vezes sobre coisas que facilmente poderiam ter sido resumidas em alguma afirmação genérica sobre o que pensam os Mapuche. Aliás, esse é um tipo de elaboração que tentei – com muitas falhas e recaídas – evitar. Quando a expressão “os Mapuche” aparece, ela está associada à reflexão de outrem e, portanto, ao modo como certas intervenções em conversas e histórias acontecem. Eu, no entanto, tratei de ocupar a palavra *mapuche* como adjetivo, ainda que meus interlocutores a usassem, como veremos, como substantivos.

As pessoas que nos receberam em suas casas e conversaram conosco sabiam por qual razão íamos, e foram orientadas a dizer as coisas como quisessem, no limite do que podiam dizer, dado que muitas delas têm um compromisso de cuidar do conhecimento que nos transmitiriam. Como *ce* (pessoas), essas pessoas têm nome, sobrenome e *tuwvn* (lugar de origem) a partir dos quais o conhecimento que nos compartilharam se materializa. Neste sentido, as descrições que seguem não informam sobre “os Mapuche”, ainda que uma série de conversas e histórias aqui apresentadas se coloquem em uma escala de relações análoga a essa, nem reflete as muitas perspectivas das pessoas *mapuche*. Elas apontam, primeiramente, para uma série de reflexões que se erguem da colaboração e da conversa com algumas pessoas *mapuche* específicas, e, por isso, é nessa escala que elas devem ser imediatamente apreendidas.

Como consequência, minhas escolhas não visam melhor traduzir o mundo *mapuche*, minha suposta alteridade radical. Não assumo, aqui, um conjunto de conceitos *mapuche* que estão fora das minhas conversas com Rosa e com os demais, e que, por isso, precise deter-me a investigá-los. Tampouco é meu interesse a “produção conceitual que faz mundos” (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 16; cf. HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017): essa empreitada autoatribuída sempre me gerou desconfiança, e eu aprendi, pela economia da sobrevivência transviada, a aguçar meus sentidos para desviar daquilo que me deixa intranquilo. Isso não quer dizer que não me preocupe pelos conceitos: minha aposta pelo ontologismo, por aberturas onto-epistêmicas (cf. BLASER, 2014; BLASER; DE LA CADENA, 2017; DE LA CADENA, 2015; ESCOBAR, 2017;

¹³ Modos de existência é uma expressão que empresto de Latour (2012) para designar as diferentes formas em que as coisas se conectam em redes de vida, transformando elementos que por vezes chamamos pelo mesmo nome, como *kvxa*, em *mogen* (vidas) completamente distintas entre si.



Figura 5 – Kacal Xalkan Kura, Museo Mapuche de Cañete, número de inventário 4-95-70. Foto de Romina Moncada Zilleruelo.

STRATHERN, 2018), por assim dizer, tem outra entrada porque imagina, para si, outras saídas.

Tentei resistir à tentação de mobilizar coisas vistas e reflexões ouvidas em outras circunstâncias no momento de descrever as conversas e formular as histórias. Assim, quando o texto passa a inquirir conceitos, o faz no fluxo dos diálogos e na medida em que eles não se detenham. Meu autocuidado pelos conceitos vem daí, de uma certa precaução pela materialidade das práticas etnográficas, e isso também tem a ver com o museu.

No RKTV, as etiquetas infográficas levam o nome da coisa exposta em mapuzungun, a língua da terra, e, em seguida, uma interpretação, uma breve glosa em espanhol sobre ela. Coloco um exemplo. Na etiqueta referente à *kacal xalkan kura* que se vê na figura 5, ela é interpretada como “pedra ou machado do raio”. O texto avança dizendo, ainda, que a ela se dá uso cerimonial, sociopolítico e doméstico, e que seu formato é natural. Com isso, a exibição se refere ao fato de que, me explicou Rosita, “estas são pedras caídas do raio”. Alguém as sonha e as encontra fincadas na terra já nesse formato. Elas são uma das materialidades que não requerem a intervenção de um mestre artesão para executar a forma, “elas vêm prontas”. E só as acham aqueles que devem achá-las: “são elas que se deixam ver”, me ensinou Rosita.

Ainda que a *kacal xalkan kura* possa ser interpretada como “pedra ou machado do raio”, elas não são a mesma coisa. *Kacal xalkan kura* não é uma pedra ou um machado do raio, mas o museu precisa interpretá-la como tal e adicionar os comentários que seguem para que outras pessoas possam entender do que a exibição está falando. Não se trata, então, de explicar e melhor traduzir o que são essas coisas, uma vez que a coisa que se expõe e sua interpretação não correspondem diretamente, mas de glosá-las, no fluxo do texto expositivo, para que elas possam participar, como coisa e interpretação, dessa “mensagem do território”. Por isso, coisas que recebem um mesmo nome podem ser glosadas de modos distintos a depender do tema que está em questão quando são mobilizadas. Isto é, não importa o quão preciso ou bem traduzido a glosa esteja em relação a uma ideia original de *kacal xalkan kura*: importa o quanto esse comentário permite que o zugu (assunto, tema) caminhe sem ser detido. Mónica me explicou que essa postura

parte de um temor ao exercício da tradução em winkazugun (língua que não é da terra, espanhol) como técnica para melhor revelar a plasticidade de um conceito mapuche. A assunção de fundo é a de que as implicações das coisas exibidas não são imediatamente capturáveis pelo exercício de interpretação que museus, como instituições de origem europeia, permitem.

Então, essas traduções não se dão fora da “mensagem territorial” específica que a exibição permanente quer passar. Essas interpretações só fazem sentido quando tomadas no fluxo dessa mensagem e os vínculos entre uma coisa, seu nome e sua interpretação não podem ser tomados como relações suficientes se extraídos dessa mesma condição reflexiva que lhes dá sustento. Fora da exposição, a relação entre kacal xalkan kura e pedra ou machado do raio se perde. Aprendi a pensar, quiçá também um pouco influenciado pelo trabalho de Francisco Huichaqueo, que a interpretação é um convite para conversas determinadas.

As equivocções, “alteridade referencial entre conceitos homonímicos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5), se fazem sentir no texto, aprendendo da postura interpretativa do RKTv, de um modo distinto: não como o objeto das descrições, mas como realidades implicadas que são condição das conversas que tivemos, Rosita e eu, com outras pessoas e entre nós mesmas. As equivocções têm a ver com o fato de que, sem entender-nos completamente, insistíssemos na necessidade de continuar conversando respeitosamente. Respeitar sem saber, veremos, é uma importante lição que aprendemos conversando, ideia que remete aos protocolos de respeito, ekun, que dão lugar à vida mapuche. Então, ainda que com o tempo tenhamos aprendido a conversar, isso não significa que nos entendemos melhor.

Ao contrário, tenho a sensação de que com frequência, enquanto mais conversas me engajava, menos entendia, menos sabia, porque essas conversas produziam aberturas – sempre acompanhadas de um “sim, mas...” – e porque minhas certezas também pareciam se ancorar em saberes que essas conversas diluíam, desestabilizavam. Assim, a proliferação de equivocções que aqui se verá é produzida porque se insiste em conversar: as entendo como equivocções produtivas que, em lugar de ser descritas, permitem que sigamos com o diálogo, insistindo em pensar na presença uma da outra, ou, para ser mais preciso, pensar uma com a outra reconhecendo o limite do conhecer.¹⁴

¹⁴ Uma lição pela qual também devo agradecer a Mario Blaser e às colegas das nossas leituras latino-americanas.

Não há, nesta tese, conteúdo que deva ser apreendido fora das conversas e das histórias que apresentamos. Tudo o que aqui se diz é feito para dar corpo e condição ao que está sendo dito e às conversas que queremos continuar a promover. Portanto, tento desfazer a imagem de uma sociedade, um mundo ou um conjunto de conceitos mapuche que precisem ser descritos. Descrições de relações mapuche emergem por todos os lados, já verão, mas na medida em que elas nos permitem acompanhar os temas em cada parte do texto e que nos permita engajar com as consequências do colecionismo, nosso objeto de inquérito. Assim, como diz de la Cadena (2015, p. xxvii) sobre sua colaboração com Nazario e Mariano Turpo,

Não consegui acessar o original – ou melhor, não havia original fora de nossas conversas: os textos deles e o meu foram coconstituídos na prática e, embora estivessem 'apenas' parcialmente conectados, também eram inseparáveis. A conversa era nossa, e nem um 'eles' (ou ele) e 'nós' (ou eu) purificados poderiam resultar dela. Os limites do que cada um de nós poderia aprender com o outro já estavam presentes no que o outro revelava em cada um de nós.

Portanto, não há contexto para nossas conversas se não a sobreposição e a multiplicidade de referentes que só podem aparecer numa conversa na medida em que levam a outros de mãos dadas. Algo diferente, portanto, da imagem da alteridade referencial. A mistura, a inseparabilidade, a conexão e o não saber são as características que, eu diria, dão forma a essas conversas-em-mundos-implicados em que, gosto de pensar, faz sentido o esforço colaborativo que Rosita e eu empreendemos.¹⁵ Ao falar de mundo, muitos outros mundos já estão implicados, como me disse Rosa repetidas vezes, então, não procede a imagem de um conjunto complementar de relações ocluídas pela conversa, e que possa ser trazida à colação para que as ideias façam sentido, separando e especificando as situações em jogo. Remetaporizando a metáfora ciborgue de Haraway (2009), fogem as realidades exteriores a esse ciborgue dialógico, em que todas as conexões são já circuitos internos ao seu funcionamento.

¹⁵ A expressão “mundo implicado” aparece em Escobar (2008) e em Bird Rose (2008). Gosto dela porque remete às conexões que não exigem diferenças radicais entre mundos para que se proliferem. Antes, enfatiza as relações de conectividade num emaranhado que implica a mutualidade reflexiva: todas as partes se pensam reciprocamente através dessas conexões, ainda que em condições que podem, sim, ser assimétricas. Uso o termo, então, porque além de lembrar Arturo e Deborah, ele me convoca ao trabalho de Ferreira da Silva (2019) e à condição ubíqua, em que contextos emergem conectados e inseparáveis, das reflexões e práticas xamânicas (cf. CESARINO, 2018; KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Agora, antes de dar mais um passo, um repouso, uma pausa para respirar.

DESCANSAR AS IDEIAS

Sentamo-nos para almoçar em um restaurante no centro de Cañete. Fazíamos isso de vez em quando: íamos do RKTV até à cidade para comer algo diferente e conversar. Assim aproveitávamos mais o horário do almoço, e papeávamos mais livremente sobre o que fosse. Naquele dia, no entanto, Rosita parecia incomodada com algo. Eu lhe perguntei o que era, e ela me respondeu que estava com dor de cabeça. Uns segundos de pausa depois, enquanto respirava profundamente, disse que precisava me falar algo, porque gostava de mim. Passamos a manhã que antecedeu nosso almoço discutindo e elaborando um projeto de financiamento para pesquisa – destinada ao British Museum, que o deferiu – sobre os ayekawe, uma série de objetos musicais mapuche, e Rosita disse não haver acompanhado muito do que discutíamos.

Junto com outros colegas, esboçamos o grosso do projeto em um par de horas. “Muito rápido”, ela me reclamou. “As coisas não podem ser assim para tocar o mapucekimvn [conhecimento mapuche].” Ela disse que a discussão havia sido muito acelerada, e que pulávamos de uma coisa a outra muito rápido. Disse, ainda, que o conhecimento toma tempo; é preciso tempo para maturar uma ideia, discuti-la, deixá-la descansar e ver quantas facetas ela pode ter, isto é, quantas outras ideias ela pode convocar. “Quando fazemos correndo”, ela disse, “perdemos esse tempo que requer o pensamento”. Por isso, ela me contou, eu precisaria aprender a dar tempo ao conhecimento, “tem que deixar as ideias descansarem.” Dar tempo ao pensamento, “tempo mapuche”, ela disse, para que ele mostre suas facetas, porque “tudo é mais complexo e não podemos decidir as coisas tão rápido”. Antes, me ensinou, era preciso perguntar, escutar o que as pessoas vão dizer, conversar. “O conhecimento se conversa”, ela disse.

rvxan

Para Antonio e Clorinda



Imagens do acervo de prataria do Museo Mapuche de Cañete, disponível em surdoc.cl

No domingo 24 de julho de 2016, sob o frio do inverno de Santiago, um grupo de cerca de cinquenta pessoas atravessou o centro histórico da capital chilena dançando, cantando e tocando seus instrumentos. Tratava-se de uma rogativa e uma passeata mapuche. O grupo, que se encontrou no Cerro Huelen – Santa Lucia, para os chilenos – tinha como destino a sala ArtEncuentro, do Museo Chileno de Arte Precolombino,¹⁶ onde mais de seiscentas peças de prata de autoria dos *rvxafe* (aqueles que trabalham o metal) Clorinda Antinao e Antonio Chiwaikura seriam exibidas a partir da segunda-feira, dia 26. O evento ao qual o grupo atenderia era a abertura da exposição, curada pelo artista visual e cineasta Francisco Huichaqueo.

Enquanto nas instalações do museu os funcionários e a direção se preparavam para um encontro com os artistas, suas famílias e convidados, no alto do Huelen, Clorinda Antinao e Antonio Chiwaikura, junto com sua comitiva, convocavam os *newen* (forças, energias) do lugar a que os acompanhassem até o museu. Carregando *metawe* (cântaros de barro), *rali* (pratos), *mvrke* (farinha tostada), *muday* (chicha), *rvxan* (peças de prata) e bandeiras, entre outras coisas, a delegação desceu o Cerro fazendo *purrun* (dançando e tocando) para alegrar os participantes convocados à marcha, humanos e outros seres que tomavam parte da rogativa. Durante cerca de uma hora, atravessaram o quilômetro e meio que separa a cume do Cerro até a entrada do Museo Precolombino. Ali, a comitiva de pessoas, coisas e *newen* se deteve a *purruncar* (dançar e cantar) e a fazer *afafan* (grito de guerra, celebração).

Entre os seus, Clorinda e Antonio discursaram em *mapunzungun* (a língua da terra) para todos ali presentes — incluindo os *newen* convocados no Cerro. Agradeceram pela presença e pelo acompanhamento de todos, falaram sobre a exposição e convidaram a que entrassem à instituição junto com eles. Assim como haviam vindo, cantando e dançando, ingressaram nas dependências do Precolombino, enquanto o toque dos *kulxug* (tambores) fazia vibrar o edifício. Já no interior, na antessala da exposição, quando os tambores deixaram de sonar, e antes que qualquer discurso institucional fosse proferido, escutou-se um *mariciweu* (dez mil vezes venceremos),¹⁷ expressão associada à demanda mapuche por autodeterminação, território e justiça histórica.

¹⁶ Fundado em 1981, o Museo Chileno de Arte Precolombino está localizado no antigo Palácio da Real Aduana, datado do período colonial, a apenas uma quadra da Plaza de Armas de Santiago, o centro histórico e colonial da capital chilena. É depositário de uma vasta coleção de peças indígenas — pré-colombianas e contemporâneas —, razão pela qual a instituição manifesta “dar a conhecer o legado artístico de diferentes povos pré-colombianos das Américas”.

¹⁷ Registros audiovisuais dessa travessia estão disponíveis aqui: <https://is.gd/N3AM6m>

A partir daí, algumas pessoas que participaram da realização da exposição se revezaram no microfone, discursando sobre os “significados” daquele momento. Carlos Aldunate, diretor do Museo Precolombino, puxou a fila. Ele mesmo um estudioso da prataria mapuche (cf. ALDUNATE, 1983), enfatizou que o trabalho de Clorinda e Antonio atualizavam a tradição dos antigos *rvxafe* e que, por isso, podia ser considerado uma mostra da riqueza que *teve* o povo Mapuche no século XIX, período indicado por ele e outros autores como o ápice do desenvolvimento da arte da prataria. Por fim, tomando a palavra a partir da instituição para a qual trabalhava, disse que “para nós, este [a prataria] é um patrimônio que não se pode perder.”

Aberta ao público entre os dias 26 de julho e 21 de agosto de 2016, a exposição chamou-se “Chi Rüttran Amulniei ñi Nüttram / El Metal Sigue Hablando” e foi a primeira em exibir peças de *rvxafe* vivos na chamada “Capital do Reyno” (cf. ALVARADO LINCOPI, 2016)(ALVARADO LINCOPI, 2016). Ainda que Francisco Huichaqueo, o curador, tenha a descrito como um abraço, uma demonstração de afeto do mundo mapuche para o diálogo com o mundo chileno, a mostra é inaugurada, transcorre e conclui sendo descrita pela mídia e pelas instituições (1) como uma demonstração da riqueza mapuche de outrora, ainda que atualizada, como afirma o diretor do Museu; (2) como uma exibição do patrimônio cultural nacional; ou, ainda, (3) como expressão da salvaguarda impulsada pelas instituições não mapuche contra uma perda sempre iminente das práticas ditas tradicionais. Requeridas por Clorinda, Antonio e a comitiva mapuche, as muitas presenças ou *newen* que acompanhavam a comitiva até o museu eram (parcialmente) submergidos pelos critérios multiculturalistas que ainda dirigem as elaborações institucionais sobre as relações interculturais, sobre a propriedade e o patrimônio nacionais e, ainda, sobre “a cultura e a tradição mapuche”, sempre singularizadas.

Partindo em direção à exibição de *rvxan* (prataria) feita por Clorinda Antinao e Antonio Chiwaikura, esta parte da tese recupera a materialidade da prata como um índice das relações coloniais entre a sociedade chilena e os modos de existência mapuche. Para isso, desdobraremos os ensinamentos de Mónica Obreque sobre a coleção de prata do Museu Mapuche de Cañete. Faremos isso entendendo que, da perspectiva que aqui remontaremos, a prataria acumula em si, enquanto matéria, a dimensão do tempo histórico inscrito sobre o *wajmapu* (território mapuche) pela gestão colonial chilena cujo pontapé é o genocídio que a historiografia chilena chama de Guerra do Arauco e Pacificação da

Araucania. Segundo me explicou Mónica, esse é uma questão de *newen*: uma história que se concentra e que vibra através da prata.

Para que isso seja possível, enfatizaremos como, nas histórias compartilhadas comigo sobre a trajetória do metal, se acumulam sobre sua materialidade as relações de expropriação e de violência colonial, assim como o modo em que a arte dos *rvxafe* ativa e reconduz essa trajetória em suas práticas.¹⁸ Veremos, ainda, como ela dá corpo ao multiculturalismo indigenista chileno a partir da década de 1980: uma forma de discurso autorizado do patrimônio (cf. SMITH, 2006) que dá sustento à temporalidade do nacionalismo chileno. Para isso, nos deteremos sobre algumas exposições de prataria que ocorreram desde então, focando aquelas que se desdobraram da coleção Walter Reccius, do Museo Precolombino.

Por fim, concluiremos mostrando o quanto esse mesmo corpo que dá legibilidade ao multiculturalismo chileno é aquele que o excede. Nisso, a exposição e a prática *rvxafe* de Clorinda Antinao e Antonio Chiwaikura, em especial o modo em que com eles a prata se faz *rvxan* (prataria), serão fundamentais. A intenção é mostrar que, antes que um mergulho completo no multiculturalismo, as presenças que excedem os critérios da inclusão e da autorrepresentação mantêm-se em constante fuga para lugares que escapam ao tempo e ao espaço coloniais a partir dos quais essas exposições se fazem. Através desses critérios, a prata mapuche passa a chamar a atenção para uma materialidade múltipla. Antes de chegar a esta discussão, no entanto, começamos nosso caminho pelo fim, num tempo mais recente, para daí rumar em direção ao corpo da prata e à exposição do Precolombino. Nossa primeira imagem é um sobrevoo pela coleção de prataria do RKTV e pelas histórias que ela suscitou durante minha estadia em Cañete, em conversas com minhas colegas. As peças de prata no Museu Mapuche guiarão nosso caminho enquanto recontamos uma história da prataria e, daí, a Santiago, do Huelen à sala ArtEncuentro e ao trabalho de Clorinda e Antonio.

RVXAN NO RUKA KIMVN

Na antiga exposição permanente do Museu Mapuche de Cañete, as peças de prata apareciam especialmente em duas vitrines. A primeira delas se localizava na Sala 1

¹⁸ Por prática quero sugerir — como quem aponta para um problema sem claramente saber do que se trata — formas que habilitar e de viabilizar modos de existência. Neste caso especial, interessa o modo de existência não absoluto pelo qual a prata se faz/é feita matéria, sabendo, na sequência, que esta última noção já convém, então, uma série de outras implicações.

(Wajmapumogen. “A vida no território”) e expunha uma série de elementos associada à histórica relação do povo mapuche com os cavalos e a pecuária, entre outras coisas. Chamada de Wajmapu azvmtun (“vendo o território”), ela continha mantas equestres, perneiras, bolsas de couro, selas e outros apetrechos de montaria. Ali expostas estavam duas esporas, um freio para cavalos e um estribo feitos de prata. Enquanto as esporas, usadas pelos montadores, estavam moldadas e acabadas inteiramente com o metal, as peças da montaria, tanto o estribo quanto o freio para o animal, eram forjadas com ferro e moldadas com prata, dando um acabamento lustroso às partes mais visíveis e externas das peças. Dessas quatro só uma delas, uma espora, não foi levada durante o assalto de setembro 2020, em que grande parte da coleção de prataria, além de outras coisas, foi levada.

A segunda vitrine que exibia prataria encontrava-se na Sala 2 (Cum Gecimogence, “como vivem as pessoas”), dedicada aos objetos rotineiros da vida mapuche, da agricultura à arte têxtil e às vestimentas. Chamada de Rvxafvn, “criar objetos de prata”, a vitrine expunha pouco mais de oitenta peças, indicando suas características, a história da arte rvxafe e alguns elementos cosmológicos. No geral, as peças exibidas nessa vitrine diziam respeito a ornamentos femininos, tais como brincos, prendedores, peças de cabeça e peitorais, entre outras. Além disso, expunha pequenos pijan, interpretados como itens antropomorfos associados a espíritos antigos. Somente algumas quantas peças dessa vitrine não foram levadas durante o assalto de 2020. De fato, dos oitenta e quatro registros de patrimônio que dizem respeito a peças de prata, cinquenta deles foram roubados. Isso implica uma quantidade ainda maior de peças, dado que os registros podem conter mais de uma, especialmente no caso da prataria, que inclui pares de brincos, coleções de moedas, de pijan e outros.

Especulando sobre o provável destino dos itens roubados, a equipe do Museu elenca dois: (1) coleções privadas formadas por vendas ilícitas, dentro e fora do Chile; e (2) fundição e venda da prata como matéria-prima. Ainda que o Serviço Nacional ao Patrimônio, órgão público ao qual pertence o Museu, tenha emitido um alerta às autoridades de fronteira e às forças de segurança, tratando de evitar que as peças fossem retiradas do país ou vendidas ilegalmente, as colegas manifestavam poucas esperanças de que elas sejam encontradas e devolvidas ao acervo do Museu.

Isso se deve, primeiro, à reiteração dos roubos a museus e outras instituições associadas aos chamados “monumentos nacionais” que terminam de modo inconclusivo. No mesmo ano de 2020, o Museo Dillman Bullock, localizado em Angol, também foi

assaltado.¹⁹ Como no caso do RKTV, também ali a coleção de prataria foi um alvo privilegiado. Somado a estes eventos, estão as frequentes denúncias de colecionistas privados que adquirem peças roubadas, como no caso Schüller, que em 2018 foi tema de um acalorado debate público no Chile sobre como particulares atuam nesse mercado e se intitulam defensores do patrimônio.²⁰ Ou, ainda, o escandaloso caso de Jaime Quinteros, preso em 2000 depois de trinta e cinco anos dedicados ao saque de zonas arqueológicas e cemitérios indígenas na região do Atacama (RIVERA DÍAZ, 2004, p. 71). Junto com sua prisão, veio à tona um negócio milionário envolvendo colecionistas chilenos e estrangeiros, além de instituições de arte reconhecidas no mercado, tal como a galeria David Bernstein, em Nova Iorque.²¹

No Chile, esses roubos têm como alvo zonas arqueológicas, cemitérios indígenas e instituições públicas associadas ao patrimônio e aos monumentos nacionais, mas que, a despeito disso, contam com baixo financiamento, pouca vigilância e posse de peças de alto valor de mercado. Sabe-se, ademais, que esses atos são executados a mando de pessoas que conhecem as peças e têm canais para escoá-las com facilidade. Um item patrimonial como as newenkekura (pedra de poder), por exemplo, pode ser arrematada no exterior pelo exorbitante valor de 170 mil reais cada uma; só do Ruka Kimvn foram extraídas quatro durante o mencionado assalto. Esse valor diz respeito ao caso de uma tokikura (pedra de chefe de guerra) recentemente vendida por 27 mil e quinhentos euros pela casa de leilões Christie's, em Paris, famosa pelos leilões e pelas polêmicas envolvendo peças não europeias.²² Datada do período pré-colonial, a peça é interpretada como um bastão de mando utilizado pelos toki, os grandes chefes de guerra mapuche. Ainda que uma “venda legítima” da perspectiva da instituição, que comercializava a peça informando que ela pertencia, nos anos 80, a Léon Buki, um colecionista francês radicado em Miami, a falta de informação sobre a trajetória da peça levantou a ira de pessoas e organizações mapuche.

¹⁹ Nota de jornal local sobre o assalto está disponível aqui: <https://is.gd/5wZziH>

²⁰ O colecionador, encontrado em posse de uma grande quantidade de peças ilícitas, dizia que as adquiria para proteger o patrimônio em um país em que todos estavam mais interessados em destruí-lo. Com frequência afirma-se, ademais, que as pessoas não sabem cuidar desses itens, o que parece legitimar a autopercepção de que estariam, os colecionadores, prestando um serviço benéfico a todos. Mais detalhes estão disponíveis na seguinte matéria de jornal: <https://is.gd/sh8qxN>

²¹ Veja nota em jornal chileno sobre o caso de máscaras pré-hispânicas vendidas à galeria nova-iorquina a partir do antiquário em Arica, Chile: <https://is.gd/zORMeo>

²² A tokikura foi vendida como parte de um conjunto de itens indígenas pré-coloniais chamado de “Quetzalcóatl, a serpente emplumada”. Esta informação consta na página da casa de leilões: <https://is.gd/1M9GH9>

Nas redes sociais, as pessoas se perguntavam como uma peça como aquela termina num leilão parisiense.²³ Questionava-se não só as condições de cumplicidade em que a peça havia sido extraída do Chile, viajado aos Estados Unidos e daí à França, para ser leiloada, como parecem alegar os vendedores, mas sobre um campo que conjuga compradores, especialistas e interessados que validam a originalidade, o valor econômico, a posse e a venda dessas coisas. Questiona-se, então, uma rede de circulação e administração de peças que, desse ponto de vista, só é possível em razão da completa ausência de relações éticas, de modo que muitos entendem o ato como um contínuo das práticas de espólio colonial e territorial que enriquecem pessoas brancas. Ainda que o governo chileno tenha solicitado a suspensão da venda dessa peça em específico, a casa de leilões parisiense simplesmente ignorou o pedido.^{24 25}

A falta de esperança da equipe do RKTV sobre a possibilidade de recuperar as peças se deve, em segundo lugar, à memória da expropriação material persistente desde a invasão dos territórios mapuche, especialmente no que diz respeito à prataria. Essa é uma questão para a qual Mónica Obreque me chamou a atenção durante uma de nossas conversas. Depois de um dia de trabalho no setor de coleções do Ruka Kimvn, nós debatíamos sobre a origem das peças do acervo. Falando de algumas materialidades, ela me contou que a coleção de prataria provinha de compras e doações envolvendo os donos de mercearias da região. Um tipo comum de estabelecimento criado pelos colonos que passaram a ocupar as terras mapuche depois da invasão chilena, as mercearias acumularam uma grande quantidade de peças de prata que eram entregues pelas famílias mapuche em troca de comida, sementes ou pequenos valores em dinheiro. Isso se deu, me contou Mónica, porque a colonização dos territórios implicou num longo e árduo período de fome que se arrastou por várias décadas. Para sobreviver a essas circunstâncias, as famílias mapuche entregavam a prataria como pagamento, entendendo que este era um metal apreciado pelos colonos.

Segundo Mónica, isso aconteceu com sua própria família.²⁶ Ela me disse que há muitas décadas uma forte seca atingiu a região de Cañete, acabando com as hortas e os

²³ Ver nota no Facebook: <https://is.gd/S5qaZC>

²⁴ Atualmente, o governo chileno tem uma extensa lista de bens patrimoniais roubados, entre eles consta os itens levados do RKTV. A informação está disponível na página da Política de Investigações (PDI) chilena: <https://is.gd/iTCiGV>

²⁵ Para um estudo detalhado sobre uma política francesa, e de certo modo extensível a outros contextos, a respeito dos trânsitos soturnos operados pelo colecionismo, consultar Price (2007).

²⁶ Antonio Chiwaikura, em outra oportunidade, me disse que toda família mapuche passou por isso ou tem algum parente imediato a quem isso também aconteceu. Segundo ele, o passo da prataria para as mercearias é uma história compartilhada pela maior parte das famílias mapuche.

cultivos domésticos, de modo que sua família terminou sem alimento por vários meses. Sem ter o que preparar para os filhos, sua avó materna foi, mês a mês, trocando as prendas de prata por alimentos e sementes em uma mercearia de Cañete. No entanto, ela contou, essa era uma prática comum que perdurou por muito tempo ao longo de todos os territórios mapuche. Se bem a situação é recordada com tristeza, especialmente pelas mulheres que, como a avó de Monica, tiveram de desfazer-se de suas coisas pessoais, a prata também permitiu àqueles que ainda a tinham que sobrevivessem à fome que se derivou do espólio territorial e ao economicídio imposto pela política chilena sobre as vidas mapuche (cf. CHIWAIKURA, 2021). São essas peças, entregues aos colonos em troca de alimento, que conformam parte dos acervos de *rvxan* dos museus, contou Mónica.

No entanto, saber com precisão de onde vem essas peças, a quem pertenciam e como foram conseguidas, entre outras coisas, é algo muito difícil, uma vez que não são sistemáticos ou detalhados os registros sobre isso. Os arquivos institucionais dos museus criaram um apagamento sobre como as peças mudaram de posse, remetendo sua origem sempre a um dono não mapuche, sem indicar como elas terminaram em suas mãos. Aqui, como também argumentado por Spivak (1985) para o caso dos arquivos britânicos sobre a Índia, as lógicas coloniais que regem os documentos terminaram registrando conteúdos que informam senão sobre as próprias relações coloniais e as obliterações em que se fundamentam. Outro caminho para saber essa origem exigiria consultar as peças com *maci* (pessoa que vê com espírito), mas desde que elas próprias queiram contar suas histórias, o que nem sempre é o caso.

Através dos registros patrimoniais do RKTU, sabe-se que dois terços da coleção de prataria foi adquirida em dois momentos. Em 1970, um primeiro terço foi comprado para constituir o acervo do museu que havia sido recém-fundado. Vinte e oito peças foram adquiridas de Magdiel Gutiérrez Pérez, oito vieram da coleção de Celia Leyton Vidal, ambos de Santiago, enquanto sete dessas peças foram adquiridas de Rolando Ulloa Carrasco, em Cañete. Por fim, outras sete foram registradas tendo como procedência a Direção de Bibliotecas, Arquivos e Museus, de Santiago, instituição pública à qual o Museu Mapuche pertencia naquele momento, constituindo uma transferência interna ao órgão. Outro terço da coleção foi recebido em forma de doação, em 1989. No livro de registro consta uma nota à mão sobre parte dessa doação, dizendo: “coleção de joias mapuche doadas pelo cidadão alemão residente em Purén, Dr. Alfred Hoebel”. Refere-se a Alfred Hoebel Schwind, um colecionador alemão radicado no território mapuche na primeira metade do século XX, que era proprietário de um armazém chamado El Molino,

na cidade de Purén, não tão longe de Cañete. Entre outras coisas, tanto a casa de residência da sua família, quanto a sede do armazém são hoje consideradas patrimônio histórico dessa cidade.



Figura 6 - Xarilonko doado por Don Armando Marileo ao RKTv, número de registro patrimonial 14-1287. Fotos de Romina Moncada Zilleruelo (lado esquerdo, parte de trás, frente)

Em 1994, algumas peças foram compradas de pessoas não identificadas, enquanto outras foram transferidas das coleções de outras instituições públicas para o RKTv. Outras quinze foram recebidas como doação, em agosto de 1995, de Doris Kuhlman Bade de Moller e, em 1996, um item foi doado por Eugenia Pulpeiro. Um dos primeiros registros em que consta a transferência de um objeto para o Museu vindo diretamente de mãos mapuche é um xarilonko doado em 1998 pelo kimce (sábio) e artesão Don Armando Marileo, radicado em Cañete (ver Figura 6). Também extraída durante o assalto de 2020, essa peça ficava em uma vitrine dedicada às coisas da maci (xamã). Outro registro de transferência vinda de uma pessoa mapuche, referindo-se igualmente a um xarilonko, está a nome de Ruben Huenul Llancao, também de Cañete. Isto quer dizer que, ainda que algumas poucas peças de prata tenham sido doadas ao RKTv por pessoas mapuche, o grosso da coleção se formou a partir de objetos em posse de colecionistas não mapuche, um deles explicitamente associado às mercearias dos colonos. Assim, a questão é não só a impossibilidade de certeza quanto à travessia das peças por diferentes regimes e titularidades de posse, mas o modo como os arquivos mostram a desconsideração sobre as relações coloniais que tornam possível a própria coleção.

No entanto, esta não é uma condição exclusiva do RKTv, mas uma constante entre as instituições chilenas. Um exemplo é o Museo Regional de la Araucanía, localizado na cidade Temuco, e igualmente pertencente ao Serviço Nacional ao Patrimônio. Grande parte das suas peças foi comprada em 2011 da coleção de Yerko Obilinovic,²⁷ formada por ele entre os anos de 1956 e 1964 na mesma cidade de Temuco.

²⁷ Além do Museo Regional de la Araucanía, este colecionador vendeu peças talhadas de madeira, de origem rapanui, para as coleções do MAPSE, o Museu Padre Sebastián Englert, localizado em Rapanui.



Figura 7 - Sikil pertencente à coleção do Museo Regional de la Araucanía, número de registro patrimonial 6-3764. Foto de Romina Moncada Zilleruelo (frente da peça)

No entanto, como consta no registo de uma das peças, um sikil datado do começo do século XX (ver figura 7), a maioria dos itens adquiridos de Silvia Obilinovic, filha do colecionador, foi arrematada por ele em leilões da Caja de Créditos Populares, uma casa de penhores associada ao governo chileno hoje conhecida como DICREP, Dirección General de Crédito Prendario.²⁸ Das noventa e uma peças compradas de Obilinovic e que fazem parte do patrimônio do Museo de la Araucanía, trinta e quatro são de prata, o

que corresponde a mais de três quartos de toda a coleção de prataria da instituição, que soma um total de quarenta itens.

Segundo Flores Chávez (2013, p. 843), a invasão militar chilena da Araucanía e as transformações engendradas pela atualização do regime colonial a partir de então foram acompanhados pela produção de uma prolongada escassez alimentar. Assim como indicado pelas memórias familiares de Mónica, na região de Cañete, o pesquisador afirmou que a venda e o penhor da prataria foi um modo de mitigar a situação. Em razão disso, ele disse, se multiplicaram, especialmente depois da virada para o século XX, as casas de penhor e as lojas de venda de antiguidades mapuche na cidade de Temuco, localizada a mais de duzentos quilômetros de Cañete. Conforme relatado por Claude Joseph (1928), uma personagem que tornará a aparecer durante a tese, e que esteve na região no começo do século XX, as casas de penhor entregavam às famílias mapuche cerca de 50% do valor da prata com a qual uma peça era feita. Além disso, contava o autor, era enorme a quantidade de prataria depositada nas casas de penhor em Temuco.

Flores Chávez (2013) mostrou, ainda, a associação íntima entre as famílias donas das casas de empréstimos, das mercearias e dos antiquários operando na cidade. Segundo ele (ibid., p. 845), os colonos aplicavam trocas profundamente desiguais para forçar as famílias mapuche a entregarem as peças, cobrando preços exorbitantes pelos alimentos que vendiam ou, ainda, pagando preços muito abaixo do mercado pelo peso das peças em

²⁸ Acesso ao registo patrimonial do sikil mencionado: <https://is.gd/dVzb8j>

prata. Depois, transferidas das mercearias e das casas de penhor para os antiquários, elas se tornavam relíquias de coleções, vendidas sobretudo em razão de sua técnica, procedência e desenho. Isto é, os objetos eram adquiridos muitíssimo abaixo do valor em prata, e negando suas características específicas de peças mapuche, mas eram vendidas como joias originais a colecionadores de diferentes partes do Chile e do mundo. O autor identifica algumas mesmas famílias que controlavam essa rede de negócio profundamente lucrativa, permitindo que muitas delas, famílias de colonos, fizessem fortuna (ibid., p. 847).

Mónica me contou que muitas das coisas que hoje se encontram no RKTV estão carregadas de histórias profundamente dolorosas para o povo mapuche. Essas histórias, me disse, são energias, *newen* que fazem vibrar as coisas expostas e afetam as pessoas que vão até lá. Muita gente sai do Museu entristecido, “afetados porque são muito sensíveis a essas energias, especialmente as pessoas que de algum modo estão associados a elas”. Essas histórias se acumulam na materialidade das coisas, tornando-se parte delas, ela me explicou. Tudo o que acontece à prata, e tudo aquilo pelo que ela passou, se reverte em energia que acumula. Ela se alimenta desse *newen* que passa a ser parte dela.²⁹ É por essa razão que, me disse, elas continuam contando e lembrando-os das histórias que viveram. Foi falando sobre isso que Mónica compartilhou a história da coleção de prataria do RKTV e sobre sua avó.

Por um lado, é óbvio o quanto o mercado de objetos mapuche não só estimulou a violência e o espólio colonial durante a invasão e a colonização ainda em curso, como é impossível, por outro, desassociar o mercado de peças e a violência colonial, entendendo que essas histórias passam a conformar a materialidade mesma que dá corpo às peças. Isto implica que a passagem entre a posse por pessoas mapuche e aquela dos não mapuche está historicamente permeada de violências coloniais que se acumulam na matéria das peças e que não deixam de se fazerem presentes com elas, uma vez que a prata é quem vibra e conta essas histórias. O processo pelo qual as coisas mapuche são objetificadas e transacionadas enquanto mercadoria parece ser o mesmo que inscreve a violência colonial sobre seus corpos materiais, sobre a própria prata. Mas o metal continua falando, para recordar o nome da exposição de Clorinda e Antonio. Dentro da vitrine, conforme me contou Mónica, a prataria continua vibrando o *newen* que acumula. A história aparece,

²⁹ Assim como, me explicou Antonio Chiwaikura, a prataria mapuche se alimenta do *newen* da pessoa que a carrega. Por isso, ele me alertou, é muito importante ter cuidado com a prata e estar em dia com as atividades cerimoniais.

aqui, como um problema material colocado para o corpo das peças — o que faz da história toda uma outra coisa. E são essas as peças que se exibem nas vitrines dos museus.

A LUZ FEITA MATÉRIA E ALGUMAS HISTÓRIAS COLONIAIS DO CORPO DA PRATA

Certa feita, Rosa Huenchulaf me disse que a prata era a luz feita matéria, expressão com a qual me encontrei uma dezena de outras vezes depois. No entanto, não se trata de qualquer luminosidade. Ela me contou que tanto o ouro quanto a prata são metais que contêm luz. Enquanto o primeiro contém luz solar, a última está feita da luz da lua. Isso é importante, porque a luz do sol, em razão do excesso de força que ela carrega, me explicou, coloca as pessoas em risco.

Enquanto isso, a prata está feita da luz fria, descida da lua. Esta, ao contrário, tem propriedades protetoras. Durante uma das conversas entre Anita Riquelme, nossa colega na área de educação do museu, Rosita e eu, a primeira nos disse haver aprendido que a prataria protege quem a carrega, porque seu brilho chama a atenção do olhar alheio, desviando e incorporando em si a inveja e as tristezas das pessoas. É importante usar sempre alguma pecinha de prata, ela recomendou, seja nas cerimônias, para proteger dos maus newen que eventualmente circulem por ali, seja no cotidiano, para cuidar-se do olhar winka (não mapuche). A essa ideia, Rosita respondeu dizendo que a prata era usada pelas maci para curar determinadas doenças.

Não à toa, o amigo Antonio Chiwaikura, mestre prateiro que também expôs no Precolombino, insistia conosco, durante uma conversa com Rosita, que a prataria não está feita de joias, como querem os winka, mas de remédios para o corpo, proteções para o piwke (coração) e para o lonko (cabeça). Ele nos contava que o poder medicinal desse “nobre metal” vem do conhecimento que recolhe do mapu (terra, território). Chiwaikura disse que, em sua terra natal, Chol Chol, aprendeu que a prata é um ser vivo que nasce, cresce, conta histórias, escuta coisas, vai às rogativas, recolhe o conhecimento da terra, o canta nas cerimônias e, como todo ser vivo, morre. No entanto, ele alertou, também é preciso ter cuidado com a prata. Quem a usa deve sempre pedir e agradecer em rogativas para recobrar newen. Isso porque a prata exige e vai consumindo a energia da pessoa.

Ainda conversando sobre isso, Rosa me ensinou que a prata desceu da própria lua e se escondeu na terra. É ela quem escolhe a quem vai aparecer, fazendo dessa pessoa

rvxafe.³⁰ Caída da lua, como me contou Rosa, a prata sempre esteve presente nos territórios mapuche. Assim mesmo, como a prata é muito antiga, também muito antiga é a arte rvxafe, dizia Rosa. Entrevistada por Pagnossi (2018, p. 97), a mestra prateira Celeste Painepan contou sobre a existência de veios de prata muito antigos. Ela disse que “existem histórias maravilhosas sobre quem era o prateiro antigamente; era aquele que se encontrava com um tronco de prata na natureza,” referindo-se à prata em estado puro.

No entanto, conforme me explicava Rosa, a prataria mapuche, tal como a conhecemos atualmente, é um contínuo que se estende pelo tempo, mas que se acentua e se transforma com as invasões inca e espanhola. É por isso que as peças de prata também apontam para as relações históricas que se mantinham com outros povos estabelecidos ao norte dos territórios mapuche, sendo, por isso, uma materialidade também associada às “relações de fronteira”. Além disso, a prataria mapuche conforma em si mesma um mar de diferenças: aponta para distintos conhecimentos territoriais, histórias familiares, formas de relação e necessidades pessoais. Falar de prataria mapuche é, em certa medida, uma forma genérica de enunciar conhecimentos sobre essas diferenças.

Sua característica de fronteira e de relações entre diferenças é especialmente importante porque enfatiza a opulência e o poderio econômico no período anterior à invasão chilena, de tal modo que o empobrecimento mapuche seria a consequência das condições coloniais impostas pela invasão chilena, algo que Antonio Chiwaikura (2021) explicou como “economicídio”. Assim, se por um lado o metal aponta para a circulação de conhecimentos tecnológicos e míticos associados aos mundos andinos, por outro releva sobre as trocas comerciais estabelecidas entre o povo mapuche e os espanhóis, primeiro, e, mais tarde, com os chilenos, tornando visíveis as consequências da invasão colonial. Para contar essa história, recuperarei alguns dados historiográficos e arqueológicos.

³⁰ Em algumas narrativas orais recopiladas por Koessler-Ilg (2018, p. 188), o ouro aparece como o suor do sol que escorre para a terra, enquanto a prata seria a lágrima da lua: lágrimas ardentes que se converteram em prata ao tocar a terra, e que se origina de um desentendimento entre Sol e Lua, fazendo com que este último chore. Versões dessa narrativa parecem circular por distintas partes dos Andes (cf. MOULIAN et al., 2020), conformando um conjunto mítico que associa a origem dos metais às relações entre os agentes celestes. Uma versão interessante foi compartilhada comigo, durante outra conversa, por Don Jaime, professor de mapuzungun da escola de Antiquina, onde eu apoiava o projeto de educação artística do RKTV e de Daniela Negri. Ele contou que Lua (kvyen) e Sol (antv) eram esposos que cruzavam o céu um em companhia do outro, sempre juntos, sempre muito afetuosos. No entanto, eles passaram a brigar entre si, e os mal tratos de Sol a Lua terminaram provocando tanto a separação dos dois, quanto o choro de Lua. O choro, que foi derramado sobre a terra, se converteu em prata. Segundo Don Jaime, a prata surge quando o dia e a noite se diferenciam. No entanto, ele diz, a prata é o choro de Lua na mesma medida em que é terra. É quando toca a mapu (terra, território) que o choro trata se torna o metal. A prata é então um vínculo entre Lua e Terra, kvyen e mapu, contou-me Don Jaime.

Os dados arqueológicos indicam a presença mais antiga de prata em objetos mapuche num enterro múltiplo, com datação aproximada entre 1455 e 1480, na Ilha Mocha, localizada no Pacífico, justo em frente às municipalidades de Cañete e Tirúa (cf. MOULIAN et al., 2020). Era ali que as comunidades davam descanso aos lonko (chefes) e outros elce (pessoas com relações espirituais especiais; autoridades). As peças mais antigas ali encontradas foram associadas pelos especialistas à cultura arqueológica de El Vergel, que se estende por grande parte do território mapuche e cobre um período de quatrocentos anos, entre 1100 e 1500 d.C. Os autores argumentaram, ainda, que os enterros também apresentavam rastros da presença inca na região (cf. CAMPBELL, LATORRE, 2003), cujo início é estimado entre 1390 e 1436 (cf. CORNEJO, 2014).

Apesar da presença de *rvxan* anterior ao contato com os europeus, o mestre prateiro e pesquisador Don Juan Painecura argumentou que foram os acordos com os espanhóis que permitiram o incremento sem precedentes na disponibilidade de prata nos territórios mapuche. Ele menciona, em especial, os Parlamentos de Quilín (1641) e de Negrete (1793), em que se estabeleceu, entre outras coisas, o rio Bío-Bío como a fronteira entre o império espanhol e o território autônomo mapuche (PAINECURA ANTINAO, 2018).

Em certa medida, parece ser a dependência espanhola da moeda enquanto medida de troca que produz uma acumulação de prata no *wajmapu*. Tendo já instituído o governo colonial em toda a Cordilheira dos Andes, os espanhóis escravizavam mão de obra quéchua nas imediações de Potosí, na atual Bolívia, de onde era extraída a prata que chegava a Santiago em forma de moedas. Especialmente a partir do século XVIII, essas moedas e outros bens participavam de um fluxo incessante pela fronteira entre a colônia e o território mapuche. Fazendo uso precoce dos cavalos, logo depois do contato com os espanhóis, a tecnologia de guerra mapuche se tornou, nos tempos de concertação colonial, uma máquina pecuarista. O grosso dos animais que serviam de alimento para os colonos espanhóis eram negociados na fronteira, trazidos pelos chefes mapuche de diferentes partes do território, inclusive das pampas argentinas, cruzando os Andes.³¹ Junto com os animais, têxteis e outros produtos eram trocados na região fronteira por moedas de prata

³¹ Sobre isso, Aldunate (1985, p. 14-15) diz que “[...] durante el siglo XVIII casi todo el ganado que se consumía en el Reino de Chile se adquiría en las plazas de Chillán y Los Angeles. Estos mercados fronterizos eran abastecidos por los mapuches, los que a través de contactos con los indígenas cazadores de la cordillera – los pehuenches – se relacionaban con los habitantes de las pampas transandinas, donde los caballos y vacunos se habían reproducido en tal proporción, que constituían gigantescas manadas de ganado salvaje o cimarrón”.

que, uma vez que ingressavam no circuito das trocas mapuche, deixavam de intermediar comercialização de mercadorias, para se tornarem prestações e dádivas. Depois de fundidas e/ou marteladas, as moedas coloniais, agora a principal matéria-prima da metalurgia mapuche, se tornavam peças entregues como prestação matrimonial ou como selo de alianças entre diferentes territórios mapuche e seus chefes (cf. PAINECURA ANTINAO, 2011).

Em certa medida, a prata passou a dividir com o gado o lugar de coisas preferenciais nos circuitos de dádiva. Obtido dos espanhóis em troca de gado, o metal parecia indicar a própria capacidade de criação e circulação de animais por um lonko e seus associados (MENARD, 2018, p. 174). Em ambos os casos, tanto o gado como a prata não conduziam a um descompromisso entre as partes de uma troca, como acontece com as mercadorias e o dinheiro. Ao contrário, apontavam para uma capacidade de estabelecer e multiplicar vínculos a partir de coisas e materiais adquiridos dos espanhóis. O próprio gado, diga-se de passagem, parece ter sido difundido no território através dos malon (incursões de guerra) contra os fortes e assentamentos coloniais e as trocas de dádivas entre territórios.

O fluxo de circulação na fronteira era tanto que a acumulação de prata no território mapuche deflagrou períodos de escassez de moedas do metal nas cidades do sul da colônia, o que, por sua vez, conduzia a uma interrupção das compras de animais. Isso se dava porque os chefes mapuche que encabeçavam essas trocas não tinham qualquer interesse pelas demais moedas, de ouro, cobre e níquel. Claude Gay, que viajou pela fronteira no século XIX, escreveu que as pessoas mapuche “recebem prata chilena, mas não a trocam mais, guardam para fazer esporas e ornamentos” (citado por FLORES CHÁVEZ, 2013, p. 836).

Em especial, se interessavam pelas moedas menores, de 5 centavos. Engenheiro belga que viveu por uma década na Araucanía, Gustave Verniory (2001, p. 409) relatou o curioso fato de que pessoas mapuche vendiam duas dúzias de ovos por duas moedas de cinco centavos, feitas de prata. No entanto, se a pessoa quisesse pagar com uma moeda de dez centavos, ela receberia menos de vinte ovos. Como transformavam as moedas em joias, ele disse, para as pessoas mapuche duas moedas de cinco centavos tinham mais valor do que uma moeda de dez. Isso provavelmente se deve à uma equivocação em torno da noção de valor, em que valor monetário parece ser parcialmente deslocado por interesses pela materialidade das moedas. Em certa medida, é sugestivo que a preocupação aqui pareça recair sobre como a materialidade das moedas aponta para essas

relações de fronteira. Isto é, mais do que o quanto as moedas, enquanto índices da colônia, possam mediar em termos de trocas mercantis, parece interessar o quanto ela dá corpo a relações de diferença e de conjunção através da materialidade mesma com a qual elas ganham forma, o que por sua vez aponta para a capacidade de relação de um lonko (chefe) em termos de vínculos territoriais por todo o wajmapu.

A partir de 1851, quando o então presidente chileno Manuel Bulnes promulgou uma nova lei que instaurava o sistema métrico decimal para as moedas nacionais, cinco diferentes tipos de moedas de prata passaram a circular no país, além daquelas feitas de outros metais. Somado à nova diversidade de moedas, o governo emitiu uma grande quantidade delas. São essas moedas, especialmente as três de menor valor monetário, de cinco, dez e vinte centavos (ver figura 8), que passam a alimentar a prataria mapuche. Ainda que Painecura Antinao (2011) tenha mencionado incursões de guerra e atividades de exploração da prata em estado natural como outras fontes para as fundições mapuche, argumentou que a prataria era basicamente o resultado da *transmutação* das moedas coloniais. Não só em termos de seu formato, mas também de sua significância e de sua forma de existir e circular. O autor, que, como mencionado, é um reconhecido mestre prateiro, propõe o conceito de transmutação para indicar, tanto o derretimento das moedas para convertê-las em matéria-prima para a prataria mapuche, quanto sua transformação em termos do mapuche rakizuum (pensamento, filosofia mapuche). Os rvxafe aparecem, então, como conversores de matéria e filosofia, aqueles que transformam moedas em rvxan, e dinheiro em dádivas.



Figura 8 – Frente e verso de algumas moedas de prata que circularam no final do século XIX e começo do século XX. (1) Moeda de 5 centavos, datada de 1896; (2) moeda de 20 centavos, datada de 1899; (3) moeda de 50 centavos, datada de 1902; (4) moeda de 1 peso, datada de 1915.

Além de fundidas e retrabalhadas, a feitura de algumas peças também inclui as moedas chilenas sem modificá-las. Furadas ou costuradas sobre tecidos, elas são adicionadas às peças de rvxan, especialmente os xarilonko, usados na cabeça. Na Figura 9 é possível ver em detalhe as moedas de vinte e dez centavos, datadas das décadas de 1920 e 1930, que tanto cobrem a superfície da peça quanto são penduradas dela. Além disso, estão acompanhadas por contas e pequenas chapas de prata que são costuradas nas partes superior e inferior da peça, acima e abaixo das três fileiras de moedas que ocupam

o centro dela. Esse é um design de xarilonko bastante apreciado na região do Arauco, onde se encontra Cañete.



Figura 9 - Xarilonko, comprado pelo Museu Mapuche em 1995, número de registro 14-1023. Detalhe das moedas, à esquerda, e imagem frontal, à direita. Fotos de Romina Moncada Zilleruelo.

No entanto, outros xarilonko, inclusive mais antigos que esse, possivelmente montado no final da década de 1930, começo de 1940, podem apresentar tanto moedas com seus relevos próprios, como o da Figura 6 (p. 36), quanto chapas de prata fundida ou moedas marteladas. As figuras 10 e 11 dão exemplos disso. Uma diz respeito a uma peça pertencente à coleção do Museo Regional da Araucanía, na qual é possível ver o relevo das moedas chilenas, enquanto a outra, parte do acervo do RKTU, está feita de chapas fundidas. A formação das peças correspondia, então, a uma transmutação das moedas chilenas, mas uma em que a origem winka (não mapuche) da materialidade da prata não precisava ser ocluída — e, discutíamos com Rosita, quiçá isso esteja associada a uma concepção de propriedade que não requer de posse absoluta sobre coisas. Se a passagem entre diferentes regimes de posse parece estar ausente do arquivo chileno envolvendo instituições e colecionadores, o registro mapuche que se materializa nas peças parece justamente enfatizar essa passagem enquanto transmutação. Como bem diz Menard (2018, p. 173-174) “[...] as moedas, ao se converterem em partes das joias, ou ao martelá-las ou fundi-las e torná-las matéria-prima daquelas, eram retiradas da lógica do arquivo político-econômico chileno [...]”, de modo que, extraídas da dinâmica de circulação enquanto dinheiro, ganhavam outras modalidades de vida nos territórios mapuche.



Figura 10 - Xarilonko pertencente à coleção do Museo Regional de la Araucanía, número de registro 4-478. Detalhe das moedas, à esquerda; imagem da peça, à direita. Fotos de Claudio Henríquez.



Figura 11 - Xarilonko pertencente à coleção do Museo Mapuche de Cañete, número de registro 14-245; imagem frontal da peça, à esquerda; detalhe das chapas e broche com inscrição de molusco, à direita. Fotos de Romina Moncada Zilleruela.

A segunda metade do século XIX é unanimemente apontada como o momento de maior enriquecimento da prataria. Peças que até aquele momento eram de pequena dimensão, começam a se tornar cada vez mais volumosas. Junto com o incremento das dimensões, elas se tornavam mais pesadas e feitas a partir da combinação de diferentes partes articuladas e móveis, intensificando o efeito sonoro causado pelo movimento de alguém que as usa, especialmente ao caminhar³² e ao dançar, como nas cerimônias. Este é um efeito bastante enfatizado contemporaneamente em relação à prataria. Como outras

³² Na primeira toma de um vídeo preparado por Francisco Huichaqueo para a exibição no Museu Precolombino, é possível escutar como soam as peças de prata de uma papay (senhora) enquanto ela caminha pela pradaria. Ela traz duas peças postas, uma xapelakuca e um xarilonko. Em seguida, o vídeo mostra a rxxafe Clorinda Antinao preparando e cantando para suas peças. Disponível aqui: <https://is.gd/lqivzw>

peças, os brincos têm que soar ou cantar bonito, me explicava Rosita enquanto encomendava dois pares de brincos do mestre Wenuche Rayman. Essa também é uma dimensão fundamental da arte rvxafe: o som também conduz a feitura das peças, como veremos a partir do trabalho de Clorinda Antinao. Na figura 12, foto de uma papay (senhora) belamente adornada, tomada por Gustavo Milet por volta de 1890, podemos ver o tamanho das peças. A papay, cujo nome não conhecemos, veste xarilonko (na cabeça), tupu (uma agulha de prata com acabamento circular em uma das extremidades, usado para alfinetar a roupa), caway (brincos) e xapelakuca (peitoral pendente).



Figura 12 - Fotografia em preto e branco, datada de 1890. Nela é possível ver a dimensão das peças de prata com as quais a papay (senhora) é retratada por Gustavo Milet, na região de Traiguen. Foto pertencente ao acervo do The British Museum.

O tamanho dos caway são especialmente indicativos. Aqueles datados pelos especialistas como se referindo à cultura arqueológica do El Vergel – apontada como anterior à cultura mapuche histórica – são muitíssimo menores que aqueles datados do final do século XIX em diante. Compare, por exemplo, as figuras de 13 a 18, que apresentam algumas das peças da coleção de caway do RKTV, a maior parte delas roubadas em 2020. Na figura 15, temos um caway associado à cultura arqueológica do El Vergel cujas dimensões são 3.7 cm de comprimento, 2.8 cm de largura e 0.4 cm de espessura, pesando 3 gramas. Já a peça que consta na figura 16, posterior às transformações ocorridas na segunda metade do século XIX, tem 13.7 cm de comprimento, 6.8 cm de largura, quase 1

cm de espessura e pesa 39 gramas. Além de se tornarem cada vez maiores, os brincos foram ganhando distintas formas e acabamentos. As peças associadas a El Vergel são compostas de uma única lâmina retangular, frequentemente com bordas irregulares, e um arco fixado na parte superior, para que a peça pudesse atravessar a perfuração lobular (ver figuras 13 e 15). Enquanto isso, as peças feitas a partir da segunda metade do século XIX passam a ter formatos mais elípticos e de meia-lua, muitas delas com feixes articulados, presos a perfurações nas extremidades superior das peças. Além disso, elas apresentam relevos, feitos com a adição de prata sobre a superfície das placas (ver figura 18), e



Figura 13 - Caway associado à cultura arqueológica do El Vergel. Registo patrimonial 14-220, pertencente ao Museu Mapuche de Cañete. Foto de Romina Moncada Zilleruelo



Figura 14 - Caway datado do século XIX. Registo patrimonial 14-216, pertencente ao Museu Mapuche de Cañete. Foto de Romina Moncada Zilleruelo



Figura 15 - Caway associado à cultura arqueológica do El Vergel. Registo patrimonial 14-218, pertencente ao Museu Mapuche de Cañete. Foto de Romina Moncada Zilleruelo



Figura 16 - Caway datado do século XIX. Registo patrimonial 14-275, pertencente ao Museu Mapuche de Cañete. Foto de Romina Moncada Zilleruelo

gravados, produzidos ao se martelar objetos pontiagudos sobre o metal (ver figuras 14 e 17). A inscrição de moluscos nos feixes do xarilonko, na figura 11 (p. 44), é outro bom exemplo. Ainda que a técnica de martelar as peças tenha continuado vigente, a fundição se tornou a principal forma de produção. Isso permitiu, entre outras coisas, que entre si os caway de um mesmo par se tornassem mais simétricos. Além disso, passaram a ser composto de diferentes partes penduradas por perfurações no disco de prata.

A figura 16 apresenta um par de caway cujo desenho é muito apreciado no lafkenmapu (território do mar, costeiro), onde se localiza o RKTV. Do disco em formato



Figura 17 - Caway datado do século XIX. Registro patrimonial 14-246, pertencente ao Museu Mapuche de Cañete. Foto de Romina Moncada Zilleruelo



Figura 18 - Caway datado do século XIX. Registro patrimonial 14-1070, pertencente ao Museu Mapuche de Cañete. Foto de Romina Moncada Zilleruelo

de meia lua pendem, por meio de argolas de prata, três placas com formato ovalado e pontiagudo. Esses três elementos pendurados contam, ainda, com gravados em formato linear no centro da placa, formando uma área ovalada. Rosita me ensinou que essas placas penduradas são os peixes que habitam o território e que, no tempo em que se formou o território, eram pessoas mapuche antigas que foram convertidas em animais pelo poder das águas. Assim, quando as peças estão sendo usadas, as partes penduradas se chocam uma contra a outra, fazendo o metal cantar. Ela me contou que esse é também um canto dos ancestrais — ou dos peixes — para aqueles que sabem ouvi-lo, por isso, também é muito apreciado nas atividades e cerimônias mapuche. Como conta Novoa (2011), a prataria é importante sobretudo pelo modo em que ela se funde com quem a usa, fazendo parte do corpo dessa pessoa, fazendo-o cantar.

Ainda que as peças tenham sofrido uma redução de tamanho ao longo do século XX e XXI, especialmente em razão de um mercado de produção e venda de prataria para uso cotidiano e por mulheres não mapuche, processo encabeçado pelos *rvxafe* que se mudaram para Santiago a partir da diáspora mapuche (PAINECURA ANTINAO, 2011), a prataria contemporânea segue os padrões básicos daquela datada da segunda metade do século XIX.

Como alertam uma série de autores, a enorme quantidade e a opulências das peças de prata mapuche, especialmente em vista da percepção dos colonos que viviam na fronteira da recém-criada República do Chile, foi um dos motores da invasão ao *wajmapu* (cf. FLORES CHÁVEZ, 2013; PAGNOSSI, 2018; PAINECURA ANTINAO, 2011).

Apropriar-se da prata mapuche era um dos impulsos coloniais que se somava à despossessão territorial, ao roubo dos grandes rebanhos de animais e à inscrição da mão de obra mapuche ao regime colonial de trabalho, conduzindo a uma campenização compulsória desdobrada pela instauração do regime de propriedade privada da terra. Além de deslocamentos forçados, internos ao território mapuche, se instalou o início da diáspora mapuche em direção à Capital do Reyno. A invasão chilena conduziria, então, à inclusão de vidas animais, de pessoas mapuche, da terra e dos metais ao governo colonial que obedecia — como ainda o faz — à prática de extração racista das redes de vida que conformam os territórios. Veremos mais adiante como isso se replica no caso da extração de madeira.

Reaver a prata que havia ingressado ao registro das dádivas mapuche era uma intenção não só do governo chileno, mas também do argentino, do outro lado da Cordilheira. Conforme narra Flores Chávez (2013), almejava-se não só as moedas que os chefes estocavam, mas as próprias joias e apetrechos de cavalaria³³ que já haviam circulado pelas trocas territoriais. Segundo o autor (ibid., p. 832), conforme se incrementava o comércio de animais, crescia a riqueza em prata acumulada em território mapuche, o que por sua vez implicava no aumento do volume e da complexidade da prataria confeccionada. Essas transformações certamente não passaram despercebidas do olhar dos colonos. É preciso reconhecer, além disso, o quanto o ímpeto de apropriação de metais está historicamente associado ao expansionismo e à instauração do regime colonial nas Américas e alhures, algo que Eduardo Galeano (2014) chama de “febre do ouro, febre da prata”.

Instaura-se, aqui, um paradoxo. Reconhecendo a prata como luz materializada e um item de proteção contra os olhares danosos dos não mapuche, além de apontar para as relações de fronteira, parece ser que quanto mais gado se trocava e mais prata se obtinha, mais era preciso reforçar a proteção frente à sociedade dos colonos, frente ao desejo colonial. Não obstante, quanto maiores, mais numerosas e mais suntuosas as peças de pratas usadas para essa proteção, mais cobiça despertavam no olhar dos colonos. A suntuosidade das peças — assim como a extensão dos rebanhos — não deixavam de ser índices da riqueza das terras que o governo colonial almejava controlar. Estar em posse das riquezas mapuche era uma forma de financiar a modernização da Capital do Reyno e

³³ Tomás Guevara (1925, p. 362) aponta que, desde mediados do século XVII, os freios e as rédeas usados na montaria, até então feitos de barbatana de baleia, começaram a ser substituídos por aqueles feitos de ferro. Já os estribos e as esporas, antes feitas de madeira, passaram a ser produzidas com prata.

garantir um fluxo de materiais para edificar a nascente nação chilena. As peças de prata usadas nos territórios mapuche apareciam, para o regime colonial, como marcas dessa possibilidade, abocanhada no final do século XIX durante a genocida “Pacificação da Araucanía.”³⁴

No período em que se estabeleceu o governo chileno sobre o wajmapu, a prata passava da posse mapuche para a chilena de distintos modos. Além da troca em armazéns e em casas de penhor associados ao que Antonio Chiwaikura chamou de economicídio, como vimos, os espólios de guerra eram bastante comuns. Levados pelo exército à Casa da Moeda, as peças mapuche eram derretidas e reconvertidas em moedas chilenas, para depois serem recolocadas em circulação.³⁵ Além disso, as peças também foram entregues aos soldados como retribuição pela participação nas campanhas militares. Não se sabe muito bem o montante de prata que foi extraída de posse mapuche desse jeito, mas sabemos que foi a maior parte dela. Rosa me contou que os antigos diziam sobre sacos e sacos de prata que as carroças do exército chileno levavam depois de invadir os territórios. Prata que, além disso, passou a financiar a própria colonização do wajmapu. Frequente também do lado argentino da cordilheira, Palombo (1995) relata que cada soldado que participou nas Campanhas do Deserto foi intitulado, individualmente, com a exorbitante quantia de onze quilos de prataria mapuche espoliada nos pampas.

Além disso, formaram-se por todo o wajmapu uma série de grupos bandoleiros que, armados, conduziam assaltos às reduções mapuche. São vários os relatos de lonko (chefes), mas não só, cujas casas são atacadas no final do século XIX e começo do século XX para extrair as peças de prata que restavam, além de animais. Ao mesmo tempo, pessoas mapuche que saíam do interior das reduções com suas peças de prata em direção às cidades, frequentemente terminavam agredidas e assaltadas. Ainda que hoje seja comum que as mulheres mapuche andem ao menos com pequenos brincos de prata, já não é frequente que usem várias peças cotidianamente.

Rosa me contou que ela tem medo de usar suas prendas: “antes as pessoas colocavam mais, mas agora ficou muito perigoso. Eu não coloco sempre minha prataria, porque podem me roubar.” Ela disse que não usa xarilonko e xapelakuca, entre outras

³⁴ Este é o nome gentrificado dado pela historiografia chilena à prática espoliadora desenfreada que se inicia em 1860, dura vinte anos de conflito aberto até a completa anexação dos territórios mapuche e que se estende até os dias de hoje.

³⁵ Sobre isso, afirma a colecionadora Jacqueline Domeyko, que “El gobierno chileno mandó a comprar a valor de saco, por nada, toda la platería mapuche para fundirla y hacer monedas. El 80% de ese patrimonio fue fundido en los hornos de la Casa de Moneda”. Disponível em: <https://is.gd/cF1zPE>.

coisas, com medo de que as roubem. Segundo ela, isso é algo que aprendeu de sua mãe e das mulheres mais velhas: todas as peças só devem ser usadas em presença mapuche. Circular entre os não mapuche com elas é um risco: as peças chamam a atenção dos winka, mas ao mesmo tempo em que protegem do seu olhar, também terminam atraindo-o, possibilitando roubos e agressões. Por isso, a invasão chilena altera os âmbitos de uso da prataria, reconhecendo que, sob o governo colonial, as próprias peças são inscritas a uma série de constrangimentos que diferem daqueles em que circulam no interior das reduções.

Outra modalidade de passagem de posse para o regime colonial são as profanações de enterros e assaltos a cemitérios, que se tornaram comuns a partir do final do século XIX. Antes da invasão chilena, me contou Mónica, era prática corrente que se enterrassem os mortos com suas peças de prata, incluindo os elementos de montaria, que eram enterrados com os cavalos sacrificados que acompanhavam a pessoa falecida, especialmente em enterros de chefes. A profanação de tumbas, encabeçada por mercenários, se tornou uma prática tão frequente que levou a uma alteração das práticas funerárias visando, como me explicou Rosa, proteger os antigos. Para evitar que as tumbas seguissem sendo profanadas, os mortos passaram a ser enterrados apenas com pequenos anéis. Algumas vezes, réplicas de madeira substituíam os objetos pessoais de prata, enquanto estes passaram a ser herdados de mãe para filha. Neste caso, as peças eram reformadas pelas herdeiras para que não fossem exatamente aquelas que pertenceram às falecidas. Como nos demais casos, os saques a cemitérios se inserem no contexto mais amplo de espólio territorial (PAGNOSSI, 2018, p. 100), e se tornam possíveis porque muitos deles passaram a pertencer às terras privadas dos colonos, fora das reduções mapuche. A luta por reaver as terras em que se localizam os cemitérios ancestrais é, hoje, um dos eixos da reivindicação por autonomia. Só nas imediações do RKTV, sabemos de pelo menos uma dúzia de cemitérios localizados em terras cultivadas por empresas madeireiras e colonos pecuaristas, entre outros.

Conforme me explicaram Rosa e Mónica, a maior parte das peças que estão em Museus e em posse de colecionistas vieram das mercearias e casas de penhor, como vimos, mas também dos assaltos a cemitérios. Enquanto as peças retiradas dos enterros eram comercializadas a forasteiros, que as levava a Santiago e a outras partes do mundo (cf. FLORES CHÁVEZ, 2013), terminando em coleções privadas ou em museus, aquelas conseguidas por roubos às reduções e como espólios de guerra eram conduzidas às fundições, em que eram convertidas em moedas de troca. Aqui, uma vez mais, se destaca o caráter de transmutação da prata, tal como indicado por Painecura Antinao (2011): de

prata natural ou moeda espanhola e chilena para rvxan e, deste, às coleções ou de volta às moedas chilenas, considerando não só a sua forma, mas seu modo de existência.

Assim,

[...] o roubo, a profanação de tumbas, a venda e o penhor de prendas constituíram as vias mais frequentes através das quais a riqueza da prataria transitou da sociedade mapuche para particulares ou instituições wingkas localizadas no Chile ou no exterior. [...] em alguns casos, as peças de prata eram uma forma de alcançar uma fortuna rápida (FLORES CHÁVEZ, 2013, p. 839).

Em suma, como me alertou Mónica em nossa conversa, o mercado de objetos mapuche e a intenção de se apropriar do metal acumulado durante mais de um século de trocas na fronteira estão associados ao roubo, ao espólio, ao empobrecimento e às profanações detonadas pela invasão chilena. A trajetória da prataria está marcada não só pela passagem entre diferentes modos de existência e regimes de posse, mas pela acumulação de histórias de violência que, como Mónica me ensinou, permitem essas passagens e que se tornam parte da materialidade da prata. A violência com a qual o regime colonial foi instaurado sobre o wajmapu corresponde também a um processo de inscrição sobre o corpo da prataria. Exibidas nas vitrines dos museus, é também sobre isso que a prata segue falando, enquanto vibra o newen que acumulou ao longo de suas passagens.

Encontrada em estado natural ou como resultado das incursões de guerra e, principalmente, em forma de moeda trocadas por gado na fronteira colonial, a prataria conta sobre a escravização da mão de obra indígena ao longo da Cordilheira dos Andes. Fala também sobre a extração das lágrimas de Lua do corpo das montanhas e da terra para cunhar as moedas coloniais com as quais funcionava o regime monetário da coroa espanhola e, ainda, das Repúblicas independentes. Ao falar de newen, são os corpos humanos e de outros seres, transformados para gerar matéria-prima para as Casas da Moeda, que se enfatizam: o modo como eles fazem a matéria vibrar. Mas a prata mapuche também informa sobre o incremento e as extensões das grandes alianças territoriais que permitiam a criação e o trânsito de animais de um lado a outro da cordilheira, de diferentes partes dos territórios mapuche até a fronteira com a colônia. Fala da grandeza dos chefes, dos seus parlamentos e das trocas realizadas com espanhóis e, depois, com chilenos. A prataria conta, ainda, sobre a transformação de uma arte ancestral, o rvxan, a partir do contato. Fala de tecnologias de proteção e de operação da luz enquanto matéria, mas

também informa sobre os perigosos e as violências que materializaram. Isso porque as peças de prata também contam sobre terem sido desenterradas, espoliadas, roubadas e vendidas de mãos em mãos até terminarem em vitrines e coleções, recordando, ainda, aquelas que foram derretidas nas forjas coloniais.

A prata fala sobre um complexo regime de conhecimento material mapuche que se transmuta a partir de relações com as diferenças, seja as dos outros seres que conformam o mapu (terra, território), seja as dos humanos que se estabeleceram na fronteira, além daquelas entre os diferentes territórios mapuche pelos quais circularam enquanto dádivas. Ao mesmo tempo, ela conta as histórias como a da avó de Mónica, enquanto esta, minha colega do Museu, tem a voz embargada pela narrativa. Imagino, no modo em que seu relato me atravessa, a voz embargada com a qual canta a prataria mapuche. E, no entanto, ainda que atravessada pela violência colonial, ela segue cantando, nos lembra Clorinda com sua exposição. Ci rvxan amulniei ñi nvxam, nome em mapunzugun a esta última, é um indicativo disso: “o metal continua falando”. Mas sua fala é gvxan, uma conversa em que se partilha conhecimento. O metal segue falando porque, ao parecer, continua a compartilhar as histórias que lhe dão corpo. E não há coleção de prataria mapuche que pertença aos museus que não conte essa história, me disse Mónica.

RVXAN E NACIONALISMO CHILENO

Incluídas em coleções privadas e alguns museus, é a partir do final da década de 1970, começo da de 1980, que as peças de prata reapareceram no contexto público chileno. Até esse momento, elas participavam de pequenas exposições permanentes que se propunham a narrar uma “história chilena”, mas sem nenhum destaque especial. Na década de oitenta, exposições focadas nas peças de prata começaram a ser organizadas, associando-as, para isso, a uma narrativa da “cultura mapuche” como raiz da “nação” ou da “identidade chilena”. Nessa época, uma série de coleções de peças mapuche são doadas por colecionadores ou seus familiares para instituições museológicas. Um exemplo é a coleção Walter Reccius, entregue nos primeiros anos da década de oitenta ao Museu Chileno de Arte Precolombino, mesma instituição que mais de trinta anos depois sediaria a exposição de Clorinda Antinao e Antonio Chiwaikura.

Advogado chileno e filho de migrantes alemães assentados no território mapuche, Walter Reccius foi o formador da coleção doada ao Precolombino, uma das mais

complexas e extensas de que se tem notícia. O colecionador era genro de Aureliano Oyarzún, ex-diretor do Museo Histórico Nacional e fundador do Museo de Etnología y Prehistoria, e é apontado como um estudioso da “cultura mapuche”, responsável por criar e dirigir o Museo Histórico y Etnológico de Valdivia, sua cidade natal. No entanto, antes de ser doada ao Precolombino, a coleção de Reccius foi adquirida por Noy Furman, banqueiro e empresário de origem russa que passou a residir no Chile na primeira metade do século XX. É em homenagem a ele que seus filhos doaram a coleção Walter Reccius, que leva o nome do seu formador, ao Museo Precolombino. A coleção está composta por mais de trezentas peças de origem mapuche, cuja mais da metade são itens de prataria,³⁶ além de cerâmica, têxteis e objetos líticos.³⁷ Doadas logo após o falecimento de Noy Furman, em 1981, as peças de prata da coleção foram alvo de uma publicação conjunta entre o Museo Precolombino e o Banco O’Higgins³⁸ já em 1983.

Intitulado de “Plataría Araucana”, o catálogo foi editado pelo Precolombino e conta com um texto de contextualização histórica sobre a arte da prataria, assinado por Carlos Aldunate, diretor do museu, e um texto de exploração e explicação das peças de autoria de Walter Reccius, o formador da coleção (cf. ALDUNATE, 1983a). De forma muito breve, o texto de Aldunate (1983b), segue uma narrativa linear centrada nas formas de produção da prata pelo povo mapuche, associando o desenvolvimento das técnicas e formas das peças a questões do poder político e econômico dos chefes. Para isso, foca a apresentação da prataria no estatuto social daqueles que a usavam e na sua função de pagamento pelos animais que vinham de distintas partes do território.

Chama a atenção o fato de que as discussões culturais sobre os significados da prata, um recurso recorrente nas exposições contemporâneas, estivessem ausentes do texto de Aldunate. Ainda que o artigo de Reccius, no mesmo catálogo, mencione de passagem esses temas, esse claramente não é o objeto da contextualização que os autores produzem. Associando o “ocaso da prataria”, termo do autor, ao gradual empobrecimento do povo mapuche, assim como ao estabelecimento de uma economia “de extremos

³⁶ Algumas dessas peças podem ser vistas com detalhes no seguinte catálogo: <https://is.gd/f751HE>

³⁷ A coleção completa e uma minibiografia dos colecionadores pode ser encontrada nesse catálogo: <https://is.gd/dLe8UG>

³⁸ Esta instituição financeira operou no Chile entre 1956, quando foi fundado, até 1997, quando foi adquirido pelo Banco Santiago. Durante a década de 1980, o banco foi um grande patrocinador de eventos culturais, tais como exposições e publicações, especialmente aquelas com forte caráter nacionalista. A instituição foi, ainda, parceira do Precolombino em distintas oportunidades. Em grande medida, isso se deveu às conexões de Carlos Aldunate, diretor do Museo, que era responsável por encontrar o financiamento para a atividade. A relação entre museus e empresas diz respeito, brevemente, à mobilização de “capital cultural” associado à ordem multicultural do neoliberalismo chileno. Voltaremos a isso.

minifundistas”, a contextualização de Aldunate naturaliza o roubo de terras e da própria prataria com uma narrativa que move o colecionismo em direção à inocência (cf. TUCK; YANG, 2012), desimplicando-o do processo colonial que o habilita enquanto fenômeno histórico, como vimos. Isso é feito ao mesmo tempo em que o transpasso das peças parece obedecer a uma ação deliberada das pessoas mapuche, como na seguinte passagem:

Com o tempo, os mapuche começam a desfazer-se das suas peças de prata, trocando-as por animais, produtos agrícolas ou industriais que necessitam para a subsistência (ibid., p. 13).

Não se trata de dizer que as pessoas mapuche não realizaram essas trocas. O caso compartilhado por Mónica, sobre sua avó, nos mostra algo nesse sentido. No entanto, ao ocultar as condições de constrangimento em que essas trocas se davam, sem mencionar, ainda, as demais formas pelas quais as peças de prata passaram do registro mapuche para o chileno, as desposseções coloniais se diluem e a posse das peças por colecionistas como Reccius e Furman é desimplicada da mesma violência que a possibilita. Aqui, um duplo movimento dá o fundo em branco sobre o qual roda o texto: a desimplicação do colonialismo — ou, antes, a inocência colonial do colecionista e, por consequência, do museu —, e a necessidade de obliterar a violência que, como vimos, é o corpo da prata para, em seu lugar, fazer aparecer uma progressiva de aprimoramento técnico associado ao poder político e à concentração de riquezas pelos chefes, e a uma história de grandezas de um povo que é “uma raiz da nação chilena”.

Por fim, Aldunate encerra o texto com uma elocução que quer se apresentar como um diagnóstico:

Os prateiros desapareceram apesar dos esforços de algumas instituições para salvar esse artesanato que, indiscutivelmente e nas condições atuais, está condenado a desaparecer (ibid., p. 14).

Já vimos o quanto uma ideia de ruptura e de desaparecimento da arte *rvxafe* é questionada pelos especialistas mapuche, razão pela qual me interessa agora, não refutar o dito por Aldunate, mas indicar um movimento fundamental do argumento, que aponta para a missão tutelar que se quer associar à posse da prataria por museus. Segundo o autor, mestres prateiros já teriam desaparecido e ainda que “algumas instituições” tenham se

esforçado para evitar o desaparecimento do *rvxan*, que ele chama de artesanato, esse parece ser um destino inevitável. Antes disso, o autor menciona que ainda era possível, em 1983, ver mulheres mapuche com sua prataria em cerimônias, ainda que fossem raros os chefes com apetrechos de cavalaria feitos de prata. Apesar disso, ele insiste sobre o desaparecimento, associando a iniciativa de evitar-se a perda à ação de “algumas instituições”, movimento que, depois de esconder a violência colonial, parece não só desimplicar a posse das coleções do colonialismo que as habilita, mas, ainda, colocar a própria posse como condição para evitar o desaparecimento do *rvxan*, apontando, então, para uma sorte de colonialismo necessário: colecionar para evitar o desaparecimento.

Se por um lado esta ideia anula completamente a vital relação entre as pessoas mapuche e a prataria, focando nas peças enquanto objetos, e, assim, desatrelando a agência mapuche da replicação e transmutação do metal, como vimos, ela recupera, por outro, o ímpeto colecionista associado a uma missão civilizacional que está na origem do colecionismo europeu e no estabelecimento dos museus etnográficos (STOCKING, 1985). Essa postura termina por apontar para uma não coetaneidade da arte *rvxan*, visto como algo de outrora, que precisa ser historicamente contextualizado para ser entendível. No geral, essa é uma falsa imagem sobre as dinâmicas de transmutação enfatizadas por Painecura Antinao (2011). No entanto, elas apontam para uma realidade para a qual a prata passa a dar corpo: a do nacionalismo chileno em um momento de multiculturalismo neoliberal.

Isso se torna evidente nos textos de apresentação e da financiadora do livro. O texto referente ao patrocínio do Banco O’Higgins é assinado por Luis Antonio Marchant, ex-gerente geral, e Vladimir Radic, ex-presidente da instituição. Afirmando que o livro é uma “valiosa contribuição ao patrimônio cultural do país [...] [que] também poderá ser apreciado fora de nossas fronteiras” (MARCHANT; RADIC, 1983, p. 7), o texto diz que a publicação recupera uma “faceta cultural” menos conhecida e, ainda assim, a melhor herança, de um povo “valente e lutador” ao qual presta homenagem. Segundo os autores, a prataria mapuche é uma “mostra palpável” da inteligência, desenvolvimento e capacidade de criação da gama de elementos desenvolvidos pelo povo mapuche para seu uso, vestimenta e ornamentação. Indicam, ainda, a missão que compreendem estar cumprindo enquanto instituição que financia a publicação:

Conhecer o passado, protegê-lo, conservá-lo e transmiti-lo às próximas gerações é uma tarefa inevitável de toda a comunidade que hoje nós cremos estar cumprindo satisfatoriamente (ibid., p. 7).

Assim, o texto associa o financiamento oferecido pelo banco à necessidade de conhecer e conservar um passado que, afirma, é “nosso” porque diz respeito ao patrimônio chileno. Em outras palavras, a homenagem que se presta à faceta cultural do povo mapuche diz respeito à proteção de um passado subsumido à comunidade nacional chilena da qual, segundo o texto, o Banco O’Higgins não só é uma das partes como assume a tarefa de cuidar do patrimônio ao qual ela se associada. O interessante aqui, me parece, é o modo como a apresentação do Banco parte da recuperação da manifestação cultural mapuche, uma faceta menos conhecida, eles dizem, mas que conforma sua “melhor herança” à comunidade nacional, para daí encaminhar a imagem mapuche como passado chileno a ser preservado e, assim, como patrimônio nacional que cabe a todos que pertencem à comunidade nacional, inclusive instituições financeiras como o próprio banco, proteger e preservar. Esse movimento sugere a inscrição das coisas mapuche ao nacionalismo chileno como um esquema de privatização da posse do patrimônio que aponta para a atuação de instituições como o Banco O’Higgins e o próprio Precolombino, que ainda que conte com apoio institucional da municipalidade de Santiago e do governo nacional, é uma instituição privada.

Esse não é um movimento banal: ele coincide com a política de neoliberalização econômica do país durante a ditadura de Pinochet, em que noções de cidadania são paulatinamente associadas com ações individuais e mercantis. Isso ao mesmo tempo em que as forças ditatoriais do Estado chileno perseguiram e reprimiram coletivos mapuche em luta pela terra na região da Araucania. De certo modo, o mesmo movimento que recupera a herança cultural mapuche como passado da comunidade nacional é aquele que reforça a associação estreita entre Estado e neoliberalismo no Chile, por um lado, e a imagem do “mapuche autorizado”, culturalmente homenageado e politicamente disciplinado frente ao processo de neoliberalização ditatorial e o incremento das políticas de despossessão.

O texto de apresentação, assinado pelo Museu Precolombino, parece reafirmar essas ideias. Ele começa indicando que os “restos materiais dos povos” são expressões de sua forma de vida, cultura, ideias e preocupações, e que é dever da “comunidade” custodiar esses objetos de modo adequado. Assim, afirma,

A preocupação de uma nação pelo seu patrimônio cultural é um tanto mais necessária se se refere a manifestações culturais já desaparecidas, que dão conta

de etapas da nossa história, das quais são testemunhos fieis (ALDUNATE, 1983b, p. 9).

Associadas a manifestações culturais desaparecidas – ideia que o artigo de Aldunate também apresenta, como vimos –, a prataria mapuche é entendida como patrimônio cultural da nação, uma vez que, segue o texto, a cultura mapuche é “[...] base da nossa nacionalidade e cujos descendentes formam parte viva do povo chileno” (ibid., p. 9). Até aqui, o argumento do texto de apresentação é o de que as peças seriam restos materiais que dão testemunho de manifestações culturais desaparecidas e que dão fundamento à nação chilena e seu povo, na medida em que conformam o seu passado. Em seguida, tratando especificamente da coleção Walter Reccius, o texto afirma que

Don Jacobo Furman e sua família, compreendendo a importância de resgatar esses escassos testemunhos para o país, e em um gesto de absoluto desprendimento, decidiram doar esta coleção em memória do seu falecido pai, don Noy Furman, quem foi um dos mais destacados empresários e industriais chilenos. Os doadores solicitaram que esta coleção leve o nome do seu criador, don Walter Reccius, que dedicou parte importante da sua vida ao estudo da cultura mapuche. À sua constância e esforço se deve a existência desta magnífica mostra que será conservada para a posteridade em nossa instituição.

Devemos agradecer muito especialmente ao Banco O’Higgins pela sua iniciativa de publicar esta importante coleção, para sua difusão dentro do país e no exterior. Esses esforços para salvaguardar o patrimônio cultural da Nação são cada vez mais urgentes e sobrepõem as possibilidades do Estado e suas instituições, devendo ser assumidas por pessoas naturais e jurídicas mediante iniciativas particulares (ibid., p. 9).

Esta passagem é ainda mais evidente quanto à associação direta entre a gestão patrimonial e o neoliberalismo chileno. O que a apresentação do texto produz é uma naturalização da posse das peças de prata mapuche como salvaguarda do patrimônio que pertence à comunidade nacional. Se uma imagem mapuche faz parte dessa comunidade, diz respeito à base à identidade comum da nação e, neste sentido, como algo que se refere ao passado do nacionalismo chileno. Como vimos, essa é a “faceta” cuja herança interessa. A imagem autorizada do mapuche está associada a um antes, encapsulado pelo tempo

linear que organiza a narrativa da nação. As pessoas mapuche coetâneas, aquelas que na década de oitenta, como hoje, disputam terras e são duramente reprimidas pelas forças do Estado, parecem não ter espaço em tal comunidade e suas preocupações. Vale ressaltar, ainda, o léxico culturalista em que isso é feito: abunda menções à cultura, ao passo que sociedade ou povo, por exemplo, são termos ausentes. De certo modo, essa linguagem coaduna com o projeto multiculturalista neoliberal que se edificava no Chile.

Ao mesmo tempo em que naturaliza a posse não mapuche das coisas mapuche, o argumento do texto aponta para o nacionalismo chileno para, em seguida, vinculá-lo apenas parcialmente ao Estado nacional. Cuidar do patrimônio é uma tarefa da “comunidade” porque fazê-lo ultrapassa as capacidades do Estado e suas instituições, razão pela qual a tarefa deve ser assumida, argumentava o texto, por particulares, sejam pessoas físicas ou jurídicas, como o Museu e o Banco que publicam o livro. Em certa medida, isso parece apontar como políticas culturais passam a intermediar processos de neoliberalização das relações sociais.

Ainda que o catálogo de 1983 seja apenas uma publicação de divulgação das peças de prata da coleção Walter Reccius, o grosso da pesquisa e dos elementos ali indicados dão fundamento à exposição Mapuche!, de 1985, curada pela equipe do Precolombino. Valendo-se das peças da mesma coleção e alguns itens complementares, a exposição é apresentada como abarcando a “arte aborígene” posterior à “conquista europeia”. Em específico, menciona o catálogo da exposição, o impulso para sua realização está no “interesse despertado pela forma em que o aborígene adota técnicas e materiais introduzidos pelos europeus, e os sintetiza com suas próprias imagens e com meios de expressão autóctones” (PRECOLOMBINO, 1985, p. 5, minha tradução). Mapuche! foi a primeira exposição de arte mapuche sediada pelo Precolombino, que havia sido fundado havia apenas quatro anos, em 1981. Além disso, corresponde a uma primeira expressão do tipo de exposição realizada pelo museu que, depois, desembocaria em uma das exposições permanentes do museu, chamada de Chile antes Chile. Segundo o catálogo da exposição:

Objetos de cerâmica e pedras, provenientes de antigos cemitérios, nos entregam noções sobre o que foram as bases pré-históricas do povo mapuche. As mantas sóbrias e os cinturões tecidos com complicados desenhos, assim como os inumeráveis objetos e adornos de prata, dão conta do desenvolvimento de uma cultura tremendamente vital e rica em suas expressões durante a época do contato com a sociedade criolla e republicana, demonstrando

o poder político e econômico que detinham as parcialidades indígenas durante esta época. Os instrumentos musicais e a estatuária em madeira ilustram elementos de cosmologia mapuche e constituem um testemunho de como as instituições próprias desse povo permaneceram vigentes apesar do contato desintegrador com a sociedade maior (ibid., p. 5).

Associando-as explicitamente como “provenientes de antigos cemitérios”, aqui, como no catálogo *Platería Araucana*, as peças são recuperadas como índices de elementos que, se entende, podem se depreender delas. Ao mesmo tempo, são entendidos como indicadores de práticas políticas, econômicas e sociais que as excedem, de modo que as coisas figuram, aqui, como o resultado material de ideias e conceitos – uma ideia que também animou a antropologia e a história da arte durante décadas (cf. CESARINO, 2018a; FAUSTO, 2020). Isso só é possível na medida em que se admite uma certa transparência das peças. Em outros termos, a exposição não só conecta fatores que entende como políticos, sociais, econômicos e culturais às peças, como parece indicar que esses fatores são extraídos diretamente delas, enquanto itens transparentes ao olhar especializado da curadoria. Neste sentido, a prataria é apresentada como indicador de uma cultura mapuche posterior à invasão europeia e que se vale de materiais introduzidos pelos europeus, mas que indica, ao mesmo tempo, “as bases pré-históricas do povo mapuche”, conforme menciona a apresentação da exposição. A narrativa expográfica parece assumir, então, que aquilo que ela diz sobre as peças não é uma produção curatorial, efeito daquilo que se quer dizer sobre a prataria, mas algo que as próprias peças informariam sobre a história e o povo mapuche.

O mais interessante é, no entanto, como a exposição *Mapuche!*, do Precolombino, encontra nas peças coisas que falam apenas de uma trajetória das técnicas mapuche, e, neste sentido, figuram como índices de sua cultura, política, sociedade e economia, entre outras coisas. À diferença da prataria que conta – fazendo aparecer, portanto – histórias múltiplas sobre relações de diferença, de troca, de violências coloniais e aprisionamentos multiculturalistas, nas quais o registro chileno está profundamente implicado, a noção de peças transparentes, que revelam coisas, como no caso da exposição *Mapuche!*, é uma oclusão dessas relações para indicar “as bases pré-históricas do povo mapuche”. E isso é feito, uma vez mais, pela cartada do nacionalismo identitário que associa a vida mapuche ao passado da nação, indicando-a como “parte integrante da nossa nacionalidade” (op. cit., p. 5).

Instaura-se, aqui, um contraste interessante. Por um lado, temos a concepção da exposição e do Precolombino de que as peças revelam o passado; que nelas é possível encontrar traços e elementos que apontam para ideias e critérios que já desapareceram na medida em que são restos materiais. Neste contexto, as peças são vistas como indicadores daquilo que já foi, ideia que pressupõe uma concepção linear do tempo, feito de rupturas, mas, ainda assim, progressivo. Por outro lado, está a concepção de que as histórias vividas pelas peças se acumulam nelas enquanto *nepen*, energia que vibra, como aprendi com Mónica. Por histórias, aqui, não devemos entender, de entrada, uma ideia de passado, mas de eventos, de sucessos, de coisas que acontecem e que, em lugar de passarem de uma a outra linearmente, se acumulam enquanto matéria. Ou, como dizíamos antes, trata-se do tempo como um problema material colocado para o corpo das peças.

Partindo dessa perspectiva, não é um tempo que passa e que deve ser revelado, mas que se acumula, que não passa, intensificando-se e fazendo-se presente não pela ação narrativa de uma exposição ou pela abstração de ideias e critérios desaparecidos através de traços materiais, mas pelas coisas em sua própria materialidade, que vibra o tempo acumulado enquanto *nepen* que atravessa aqueles que as encontram. Histórias que não precisam ser reveladas, porque não estão escondidas, mas que dão corpo às coisas, são sua base material.

Outro fato chama atenção no que diz respeito à exposição Mapuche!. Sua narrativa expográfica começa contextualizando as peças a partir de um resumo historiográfico da trajetória do povo mapuche. Este culmina num tempo presente que a exposição chama de “estado atual”, caracterizado pelo fim da mobilidade territorial que teria marcado a vida anterior à invasão chilena, condição que é associada às tomas de terra (ibid., p. 17). Depois, a exposição trata de uma série de tópicos que são apresentados na seguinte ordem:

1. “A ruka (casa) e a família”, em que fala da organização doméstica e apresenta fotos do século XIX;
2. “Insígnias de mando e organização social”, dedicada a apresentar e contextualizar as *nepenkekura* (pedras de poder), como as pedras de chefes de guerra, por exemplo;
3. “Os símbolos do machi (xamã)”, com peças associadas às técnicas xamânicas e com o *rewe* (centro cerimonial);
4. “A arte da cerâmica”;
5. “O jarro pato e a mulher mapuche”, em que um tipo específico de cântaro, o do pato, é apresentado e associado à condição de mulher casada;

6. “A arte têxtil”;
7. “A prataria”;

Concluindo a apresentação deste último ponto com o mesmo diagnóstico de que já não existiam prateiros, o catálogo de Mapuche! afirma, ainda, que tampouco existiam pessoas mapuche que seguissem demandando peças de prata, uma imagem um tanto diferente daquela do catálogo de 1983, em que se mencionava mulheres mapuche usando suas prendas em cerimônias. No entanto, há um ponto a mais, engatilhado ao anterior, que chama a atenção. Depois de dizer que as peças de prata já não são demandadas pelas pessoas mapuche, afirma que esses objetos são requeridos apenas pelos colecionistas (ibid. p. 35). Esta é a última informação entregue pelo catálogo da exposição.

De modo geral, Mapuche! instaura um argumento temporal linear e progressivo que, iniciado num recorrido historiográfico, termina se trasladando com um critério para organizar os sete pontos antes mencionados. Iniciando com utensílios domésticos e com a casa, é com a prataria que a exposição termina. Como vimos, as peças de prata são frequentemente apontadas como o auge da produção material mapuche e, no Chile, são mencionadas como exemplos do refinamento técnico alcançado pelos mestres prateiros. Não é fortuito, então, que a maior parte das exposições de arte mapuche, especialmente aquelas com um argumento linear, terminem com a exibição de coleções de prata. Do ponto de vista da curadoria, as peças de prata indicam o ápice do desenvolvimento ou, então, o fim da linha cronológica do refinamento mapuche: o momento antes do fim ou, ainda, o momento antes do “nós” chileno que o procederá. Ao mesmo tempo, no entanto, é notável o fato de que as peças exibidas, como também no caso da coleção Walter Reccius, não se refiram àquele tempo que a exposição Mapuche! chama de “estado atual”, mas ao século XIX, começo do século XX.

Essas peças, que são apresentadas como índices do desenvolvimento político, econômico e cultural do povo mapuche, também são as mesmas que frequentemente apontam para a glória passada da cultura que dá fundamento à nacionalidade chilena. A impressão transmitida pelo catálogo da exposição é que, de fato, o tempo do auge mapuche já foi. Ele diz respeito ao tempo antes do Chile. Porque se as pessoas mapuche seguem existindo, elas se encontram no “estado atual” que, sugere a exposição, é um tempo da perda, da ausência, da pobreza e da descaracterização. Ao falar de peças tradicionais, como a prataria, que são demandadas mais pelos colecionistas do que pelas pessoas mapuche, conforme argumenta, o catálogo parece indicar um presente mapuche

como decaimento do seu passado que, em outros termos, também é o “nosso” passado chileno. O presente mapuche, caracterizado como de perda e deterioração, é o tempo da nação chilena, é este que entra em cena enquanto aquele esvanece. Não à toa se concede ao nós a legitimidade de “preservar” o patrimônio que se refere àquele passado mapuche de glória e de refinamento técnico. A título de curiosidade, ainda que a curadoria de Mapuche! tenha estado a cargo de José Berenguer, Carlos Aldunate, o diretor do museu, é, uma vez mais, o principal nome no que se refere ao conteúdo apresentado.

Como vemos, a curadoria das exposições de prataria mapuche se valem do corpo das peças para encapsulá-las, junto com a temporalidade dos modos de vida mapuche, ao passado da nação. Ali enclausuradas, as coisas passam a esconder as relações de assimetria colonial que possibilitam a própria clausura. É através da noção de patrimônio nacional que esse movimento opera, associando não só a “cultura mapuche”, mas seu tempo, à glória passada sobre a qual se ergue a identidade nacional. O mesmo movimento que transforma as coisas mapuche em rastros das raízes chilenas é aquele que oculta as condições em que esses ditos rastros materiais chegam aos museus e se tornam lastro desse processo. Ao fazê-lo, a violência colonial sai de cena, e em seu lugar temos uma comunidade nacional que deve cuidar de seu patrimônio.

Em termos gerais, então, a reemergência das peças de prata no contexto expográfico nacional a partir do final da década de setenta está marcada pelo redimensionamento do nacionalismo chileno e pelo gerenciamento do passado mapuche como uma posse da “comunidade” e da identidade nacionais. Tomadas como índices do refinamento e de um auge mapuche sempre-já pretérito, a prataria passa a dar corpo ao multiculturalismo neoliberal ainda em vigor, mas cujas origens remontam ao período ditatorial. O mecanismo que torna a prataria um elemento percebido como “patrimônio nacional” é o mesmo que encapsula a imagem do povo mapuche no passado da identidade chilena e, neste sentido, como uma origem ou fundamento dela, isto é, como “Chile antes do Chile”, curioso nome da exposição permanente do Museo Precolombino. A prata passa, assim, a dar corpo a um projeto de governabilidade nacional das relações entre o povo mapuche e os chilenos.

Sob posse dos museus chilenos, é o multiculturalismo neoliberal que dá o marco de possibilidades sobre o qual se ergue a narrativa expográfica. Ao afirmar extrair elementos sociais, culturais, econômicos e políticos, entre outros, diretamente das peças, presumindo uma certa transparência delas, o que a curadoria que revisamos até aqui faz é, em seu lugar, reinscrever as peças aos critérios coloniais – em sua atualização

neoliberal – que dão lugar ao imaginário multicultural, reencenando, portanto, as relações de despossessão que habilitam a existência das coleções. Encapsuladas nessas exposições, a prataria mapuche dá corpo ao multiculturalismo. Por isso, e para além do newen que ela vibra, também aponta para as assimetrias que se arrastam através dos discursos de diversidade cultural promovidos pelas instituições winka.

O evento multicultural do nacionalismo chileno não deixa, portanto, de se acumular sobre a matéria. Isso é fundamental: a diferença do que parecem indicar as curadorias, as peças de prata não apontam, de um ponto de vista do acúmulo, para um passado anterior ao Chile, à origem do nacionalismo chileno ou para a glória do passado mapuche como “nosso” passado nacional. Este é o modo em que a história colonial passa a enclausurar o tempo: requer a ideia de algo que já passou – e, portanto, uma certa separabilidade temporal – para estabelecer o nós do presente. Tornando as peças marcas do passado, é o próprio tempo colonial aquele que emerge através das peças. Ele se ergue ao enclausurar a diferença materializada pelas peças em sua narrativa temporal, em seu evento nacionalista e multicultural. Em outros termos, o governo nacionalista da diferença requer o encapsulamento desta, porque é sobre o corpo da diferença que o tempo da nação se ergue. É a materialidade da prata aprisionada que dá sustento ao governo colonial que se faz presente pela exposição. Assim como a modernização de Santiago e o financiamento da empresa colonial se dá a partir da extração e deslocamento das materialidades múltiplas com as quais as pessoas mapuche se fazem gente e constituem mapu (terra, território, universo), também assim a prata passa a dar corpo material ao multiculturalismo chileno.

A conversão das vidas mapuche em matéria-prima para a constituição do mundo chileno — argumento análogo ao de Almeida (2013) — diz respeito ao colonialismo enquanto um regime material-semiótico. Por isso, quando falamos aqui de narrativas, há de se reconhecer seu lado material. De um ponto de vista do acúmulo de newen e do tempo enquanto acúmulo na/da matéria, narrativas e corpos não estão desassociados. No entanto, nos equivocariamos em ficar com a imagem de uma prata totalmente encapsulada pelo colonialismo. O newen que vibra, para recordar os ensinamentos de Mónica, é a própria materialidade que escorre e excede as categorizações violentas que se dão sobre seu corpo e a partir da quais se ergue o nacionalismo multicultural. A prata se resiste à univocidade do “passado mapuche” invocando o tempo acumulado que a forma. O metal continua falando; sua matéria mesma é sempre-já a recusa de uma ontologia forçosa para a qual o regime colonial a empurra. Ela é a todo momento inscrita ao passado e ao “nós”

da comunidade nacional multicultural porque a todo momento termina excedendo essa inscrição; a todo momento, ela vibra o newen que, alimentando o corpo sobre o qual se erguem as narrativas expográficas, também escapa delas. A forma como o tempo acumulado foge pelos calcanhares do tempo colonial, que amarra as coisas ao passado, é uma das lições da exposição de Clorinda e Antonio, e o modo em que sua prática *rvxafe* produz escapes para a matéria da prata. Vejamos.

CANTO, BRILHO, TERRA: O METAL SEGUE FALANDO

Eu cantei às prendas que quando andem com sua dona, soarão, cantarão e conversarão enquanto vão à cerimônia. E quando entrem à cerimônia para dançar, dançarão com sua dona, cantarão com sua dona, e rir-se-ão... contentes, com alegria.

Clorinda Antinao

Inaugurada no dia 26 de julho de 2016, a exposição “Chi Rüttran Amulniei ñi Nüttram / El Metal Sigue Hablando” insere um hiato na história das exposições de prataria mapuche. Localizada na sala ArtEncuentro, um espaço que o Precolombino dedica à convivência da arte contemporânea e pré-colombina, segundo informa o museu, a exibição contou com a curadoria do artista visual e cineasta mapuche Francisco Huichaqueo, enquanto a gestão esteve sob direção de Ricardo Jovel. Apresentada como a “primeira exposição de artistas *rvxafe* vivos realizada no Chile”³⁹, reuniu mais de seiscentas peças fabricadas ao longo de mais de quarenta anos de trabalho da mestra *rvxafe* Clorinda Antinao e do seu aluno, o *rvxafe* Antonio Chiwaikura. “O metal continua falando”, nome que foi dado à exposição pelo curador faz referência à dimensão viva da prata, sobre seu cantar, tão necessário para o *kimvn* (conhecimento) mapuche, conforme explicou a *rvxafe* Clorinda Antinao, e conforme constava na apresentação da exposição:

A prataria mapuche não é só ornamental, são peças vivas com uma eloquência complexa. Falam como parte de um ritual e também cantam. Sim, literalmente cantam, e o fazem durante toda a sua vida. Sua primeira canção a

³⁹ Ver matéria de cobertura da CNN Chile, por exemplo: <https://is.gd/vDtesU>

então quem lhe dá forma; é uma melodia dos materiais forjados pelas mãos do prateiro. Sua canção ajuda a encontrar a forma e a guiar a futura peça nas funções (CANALS OSSUL, 2017, p. 274).

Clorinda contou que, ao fabricar *rvxan*, a mestra prateira deve cantar para o metal. Ela pede às peças que cantem com suas donas, que recolham o conhecimento pelos lugares e pessoas com os quais se encontra e que cantem esse conhecimento por onde forem, especialmente durante as cerimônias mapuche. A artista que canta para a peça enquanto a fabrica, ensina a peça a cantar para que essa devolva a música ao ser usada. Segundo Clorinda, seu trabalho de *rvxafe* é transformar a prata em *rvxan*, um corpo metálico que vive, fala, canta, vive e morre; imagem também compartilhada por seu aluno, Antonio. Na cerimônia, a prata protege as pessoas de forças que possam lhes fazer mal, porque atraem a vista dos outros que humanos que, vindos do *wenumapu* (lugar acima) e outros territórios, tomam parte na cerimônia. Mas a prata também faz mais: dançando e cantando, ela alegra os participantes, me contou Antonio Chiwaikura. E alegrar, ele me disse, é um modo de fazer amigos, de selar o ato de compartilhar. O corpo cantante e falante da prata, na cerimônia, canta para alegrar, então, porque alegres as pessoas partilham e estão protegidas de forças que, de outro modo, causariam malefícios. É por isso que, diversas vezes, Antonio insistiu no fato de que as peças não são joias, nem enfeites, mas elementos medicinais para fins rituais e espirituais. São belas, sim, na medida em que seu brilho opaco atrai olhares indesejados e em que alegram os presentes com seu cantar.

Ademais de *rvxafe*, Clorinda Antinao é estudiosa e professora de *mapuzungun*.⁴⁰ Segundo ela, essa não é uma atividade desvinculada de sua tarefa como prateira. Isso porque a fabricação do *rvxan* requer da língua mapuche: é com ela que a mestra prateira canta para as peças e as ensina a cantar. Falar e cantar-lhes em *mapuzungun* é parte essencial do procedimento técnico que dá forma à prata, moldando o corpo do metal, ela explicou. Não à toa, então, a exposição curada por Francisco Huichaqueo começava e terminava como uma cerimônia, instalando no interior do Precolombino um *menoko* (olho d'água) e uma grande presença sonora do *mapudungun*.

⁴⁰ Em 2015, Clorinda lançou o dicionário de língua mapuche “*Ta iñ mapun dungun. Nuestra Lengua Mapuche*”.



Figuras 19 e 20 - Imagens das vitrines da exposição El Metal Sigue Hablando. Fotos de Natalia Espina

De modo geral, a exposição se voltava para a presença da prata como um tema em si mesmo. Nenhum dos painéis tinham títulos e nenhuma das peças expostas eram apresentadas individualmente, com cédulas de contextualização ou com informações sobre elas. Tampouco era aparente qualquer ordem tradicional para a disposição ou seleção das peças. Sem etiquetas ou critérios morfológicos que o guiassem, Francisco

Huichaqueo contou que as peças conversam entre si, e seu trabalho foi simplesmente colocá-las juntas para ver qual delas demandava a presença da outra. Quando elas se encontravam, ficavam bonitas, ele disse. Esse é modo em que elas pediam a companhia uma da outra. Assim Francisco foi montando as vitrines, guiado por seu *piwke* (coração) e pela presença convocada pelo *rvxan*.



Figura 21 e 22 - Vitrines da Exposição. Fotos de Natalia Espina

Fazendo uso extensivo de fundos têxteis azuis, cor que remete ao wenumapu (território dos espíritos, de cima), a prataria, colocada à frente das mantas, pareciam invocar a estrela branca de oito pontas que preenche o centro das bandeiras mapuche, apontando para a luz que caminha por detrás das cordilheiras e ilumina a alvorada do wajmapu (território mapuche). Esta mesma luz, como me explicou Rosa Huenchulaf, indica a presença do newen (forças, energias) vindo do puelmapu, os territórios espirituais a leste.⁴¹ Esta conexão não é, no entanto, apenas sugestiva. Francisco Huichaqueo incluiu bandeiras azuis (wenufoye) na exposição, especialmente na instalação do menoko (olho d'água) que ocupava a sala ao final.

Feita de dois corredores e uma sala, a exposição como um todo parecia pôr ênfase não sobre a individualidade e os detalhes de cada peça — algo frequente em exposições curadas por pessoas não mapuche — mas sobre o efeito de composição e de conjunto que o rvxan produz. Suspensas por fios de nylon, depositadas sobre uma superfície rochosa feita de pedras trazidas do wajmapu, enterradas e escorrendo de dentro de metawe (cântaros) (ver Figuras 19 a 22), as peças foram dispostas de tal modo que, como contou Francisco, apontassem tanto para o movimento associado à prataria quanto a seu peso. Essa última ideia, ele explicou, não tem a ver só com o peso em prata das peças em si mesmas, mas enquanto uma replicação da imagem de coisas que estão aterradas, que pertencem a mapu (terra, território).

O primeiro corredor da exposição continha, primeiro, uma breve apresentação preparada pelo curador. Nela, cujo fragmento citamos anteriormente, Francisco se remetia à dimensão cerimonial e medicinal da prataria, enfatizando o canto como o veículo que lhe dá presença e através do qual cumpre suas funções sociais. Além disso, os testemunhos dos mestres prateiros que cederam suas peças à exposição, Clorinda e Antonio, também compunha o corredor, que era finalizado com um vídeo de autoria de Francisco. Dele, se escutava o tilintar da prataria enquanto uma senhora caminhava pelo prado e, por fim, o canto de Clorinda durante uma de suas sessões de trabalho. Ao longo de toda a visita, o som da prata e o cantar da mestra prateira acompanhavam o percurso. Não havia um minuto de silêncio, então, porque era o canto da prata e da prateira que guiavam a passagem pelas vitrines e pela instalação idealizadas por Francisco. À diferença de outras exposições, as peças importam não — ou não apenas — pelo conteúdo histórico ao qual apontam, mas pela dimensão viva que invocam, pela coetaneidade

⁴¹ Segundo Cartes Montory (2013, p. 207) diz respeito, ainda, a “[...] la estrella de ocho puntas, conocida como *guñelwe* y que representa el lucero o Venus”.

embutida no cantar das histórias que viveram, histórias que, como vimos, nunca deixaram de ser, porque lhes dão corpo. “Quanta história você não percorreu?”: Clorinda disse que é isso que ela canta quando encontra com uma peça de prataria que não conhece. “Conte-a”, ela pede.

No segundo corredor, enquanto os cantos dos vídeos, vindos do espaço anterior, escorriam por todos os lados, vitrines se localizavam à direita e à esquerda da visitante. Completamente escuro, o lugar fazia destacar o resplendor lunar das peças, levemente iluminadas. A ênfase, aqui, segundo explicou Antonio Chiwaikura, estava em mostrar a natureza escondida do brilho da prataria mapuche. Tratava-se, segundo ele me contou, de um brilho que quer quase se esconder, que não é o brilho desmesurado da joalheria não mapuche, mas o brilho que nasce da escuridão do chamal, a vestimenta frequentemente usada pelas pessoas mapuche, feita a partir de um tecido retangular de cor preta, sobre o qual se prende a prataria. Por fim, a exposição concluía com a grande instalação do menoko (olho d’água). Plainando sobre ele, ao seu redor e dentro da água, uma série de peças de prata estavam entre pedras, plantas, troncos e outros objetos mapuche, como tambores e cântaros de cerâmica. Segundo o curador, a instalação tinha como intenção recolocar a presença do wajmapu (território mapuche) como a dimensão a partir da qual a prataria mapuche ganha vida, insistindo sobre sua condição de ser vivo associado à terra, como um mogen (vida) constituinte do mapu (terra, território). Recupera, aqui, um elemento fundamental do rxan, conforme nos dizia Antonio Chiwaikura, “a consciência de encontrar-se em um espaço do qual a pessoa não está dissociada, de que existimos com ele”. Em certa medida, então, a exposição colocou três elementos fundamentais para pensar a vida da prata: o canto, o brilho e a terra.

Ainda que se enfatize o fato de que na exposição eram os próprios prateiros quem falavam sobre os aspectos relevantes da prataria (ALDUNATE, 1983a; CANALS OSSUL, 2017) — além de haverem guiado muitas das visitas pelo museu —, argumento do qual não poderia discordar, parece-me que o trabalho conjunto de Clorinda, Antonio e Francisco extrapola a chave da representação em primeira pessoa, com a qual a direção do Precolombino dá sentido à exposição. Ao enfatizar a dimensão viva da prataria, a ela não parecia interessada em dizer o que é e o que faz a prataria mapuche, ou a que tipo de problemas ela está associada, como parece ser o objetivo das exposições que terminam encapsulando-a ao nacionalismo chileno. Ao contrário, a recriação do menoko, o canto de Clorinda, o tilintar da prataria e seu brilho parecem colocar a própria corporalidade da prata em primeiro plano. Não é uma exposição sobre a prataria mapuche, eu diria, mas

uma exposição dela. É ela quem canta, é ela quem brilha, é ela quem recoloca a vigência da constituição territorial a partir do qual ela própria é mogen, vida, de modo que não há rvxan – ou qualquer outro mogen, diga-se de passagem – sem mapu (terra, território).

Assim, me parece que representar a cultura mapuche não era nem o problema nem a intenção por trás do esforço dos três artistas, mas reconectar a vida da prataria aos seus elementos fundantes, retirando-a precisamente do marco nacionalista que a enclausura ao outrora. De certo modo, então, poderíamos entender esse esforço, na trajetória das exposições de prataria mapuche, como uma intervenção, uma liberação do corpo da prata do assédio da governalidade chilena que faz dela índice da cultura mapuche que está no “nosso” passado nacional, para lembrar os termos que percorremos anteriormente.

A exposição não responde à conceitualidade de cada uma das peças, nem pretende revelar supostos segredos ocultos que precisam da mediação de um especialista para serem revelados; ao contrário, coloca a presença sonora, visual e territorial da prata, em seu sentido mais evidente possível, como o recurso conceitual que dá sentido à toda a montagem e à concepção da mostra justamente na mesma medida em que esses elementos configuram, por assim dizer, o corpo da prata. A exposição os retoma, então, como critérios para pensar a própria instalação. Em certa medida, o trabalho expográfico dos três artistas — os dois rvxafe e o curador — transformava-se a partir das técnicas que permitem que a própria prataria exista. É como se os três juntos tivessem transmutado as peças, os espaços, os cantos e todos os elementos usados na montagem num grande rvxan pelo qual as pessoas podiam atravessar. Por isso, penso, a exposição não deixa de ser uma atividade rvxafe: canto, brilho e território transmutados.

Muitos rvxafe contemporâneos adquirem a prata que fundirão e utilizarão na feitura do rvxan a partir do comércio corrente do metal. O caso de Clorinda Antinao não é diferente. No entanto, ela contou que, sempre que pode, percorre os mercados de antiguidade da cidade de Santiago do Chile e alhures. Nesses lugares, ela busca encontrar antigas moedas de prata do tempo colonial e do período da invasão chilena do wajmapu. Sabendo que muito do metal com o qual essas moedas foram forjadas são peças de rvxan fundidas, Clorinda as adquire e as torna a derreter para com essa prata refazer as peças mapuche. “Quanta história você não percorreu?”, ela canta para a peça recém-feita. Segundo ela,

esse é um modo de reconhecer todo o conhecimento que essa prata contém, e que ela tornará a cantar, na forma de *rvxan*, durante as cerimônias.

METAWE ENCANTADOS

Este capítulo foi escrito durante a pandemia de Covid-19, enquanto o *wajmapu* e o sudeste brasileiro, onde escrevia, sofriam com perdas inumeráveis e com um distanciamento sem dia para acabar. Dos meus amigos do *wajmapu*, chegavam todos os dias notícias de novos adoecimentos. Eu retornei do Chile para o Brasil um mês antes de que a pandemia se alastrasse. A ideia, antes disso, era passar dois meses em casa e, em março, retornar ao *wajmapu*. Essa ideia nunca se concretizou. Depois de discutir com Rosita o modo de escrever um capítulo sobre o *rvxan* que nós gostaríamos de ter feito visitando pessoas pelos territórios, decidi seguir o lastro da exposição curada por Francisco a partir da obra de Clorinda e Antonio. Rosita gostou da ideia. Em 2021, como parte das atividades virtuais que ela e eu coordenamos para manter ativa a área educativa do RKTU, convidamos Antonio Chiwaikura, nosso amigo e antigo colaborador do *Ruka Kimvn*, para uma conversa sobre o *rvxan mapuche*.

Como sempre, *peñi* Antonio nos deu uma aula sobre o assunto. Muito do que ele disse deu corpo à reestruturação deste capítulo. Quando o texto ficou pronto, eu me reuni virtualmente com Rosita para apresentar o que havia feito. Grande incentivadora do meu trabalho, ela me felicitou por ele, dizendo que as reflexões apuravam coisas que havíamos aprendido, coisas que havíamos escutado e pensado juntos. No entanto, ela me sugeriu, havia uma mudança para ser feita. Disse para eu retirar a história dos cântaros encantados do meio do texto, para terminar essas histórias sobre o *rvxan* com ela. Foi Antonio que nos contou sobre esses cântaros e, como bem disse Rosita, “ela termina bem esse zugu [tema], porque dá esperança. Terminemos com esperança, po, Lucas.”

Antonio nos contou sobre a existência de *metawe* (cântaros) que eram encantados pelos antigos porque neles escondiam peças de *rvxan* durante o espólio colonial, para que não fossem levadas. Durante o *weycan* (guerra), as pessoas escondiam a prataria no interior de grandes cântaros de barro que, em seguida, eram enterrados. No entanto, ele nos revelou, muito pouco desses objetos enterrados haviam sido encontrados até o momento de nossa conversa, tanto porque a terra já havia sido arrasada pela exploração dos colonos, quanto porque muitas das peças desapareceram no interior dela. Além disso, muitas das pessoas que enterraram as peças terminaram mortas antes de poder desenterrá-

las. A exposição curada por Francisco Huichaqueo faz alusão a esses cântaros. As obras de Antonio e de Clorinda foram dispostas no interior de cântaros, que serão a razão do nosso próximo tema.

Antonio nos compartilhou, então, uma história que aconteceu em seu território de origem, Chol Chol: uma senhora já de idade, chamada Sulema, escutou, certa noite, um som forte debaixo da sua casa, sob a cama, seguida de um lamento, um choro. Com uma pá, ela decidiu cavar no lugar e terminou encontrando um enorme metawe, cheio de prata. Como era tão grande o cântaro, ela não conseguiu retirá-lo sozinha, e decidiu chamar pela ajuda do filho. Mas o metawe queria fugir, escapulindo-se pela terra. “Ele vai embora feito água”, contou Antonio. Isso porque há cerimônias, modos corretos de retirar esses cântaros. Eles devem ser convencidos a ficar, a se deixarem ver completamente e a entregar o rvxan que protegem.

Segundo nos contou Antonio, esses metawe foram escondidos pelos antigos para que um dia o povo mapuche torne a usar a prataria que eles contêm, e não para que as peças terminem em um museu, vendidos ou fundido pelos não Mapuche. E é justamente porque o roubo e a apropriação das coisas mapuche continua a ser uma prática sistemática que esses cântaros fogem de quem os tenta desenterrar desavisadamente. Então, a prataria está esperando para fazer-se ver quando o povo mapuche estiver pronto. Disse Rosa que esse momento pode estar chegando, e que, então, a prata vai voltar para embelezar e proteger as pessoas com seu canto e seu conhecimento. “Os mogen [vidas] estão voltando”, ela afirmou, e concordou Antonio. “Feley [isso mesmo]”, ele disse, “já não demora.”

metawe

Para peñi Nato e Don Armando (in memoriam)



Imagens do acervo de cântaros do Museu Mapuche de Cañete, disponível em surdoc.cl

Há alguns anos, uma jovem maci (quem vê com espíritos) esteve por primeira vez à frente de um gijatun (cerimônia). Rosita me contou que ela havia sido levantada num contexto em que as pessoas haviam deixado de realizar a cerimônia, mas que, com a ajuda de um maci vindo de outro lugar em anos passados, a tinham realizado em duas ocasiões. Ficaram anos e anos sem fazer gijatun porque estavam awinkados (vivendo como não Mapuche). Ainda assim, e como demanda o protocolo, as pessoas compareceram à cerimônia trazendo grandes panelas de comida e porções abundantes de sementes, farinha, frutos e muday (bebida alcóolica fermentada de cereais), entre outras coisas. Tudo isso deveria ser compartilhado entre as pessoas que participavam da cerimônia e, além disso, ofertado às espiritualidades. No entanto, como não tinham muita experiência ou conhecimento, os presentes que trouxeram para as espiritualidades estavam postos em recipiente de distintas propriedades, pratos e potes de vidro, vasilhas de cerâmica winka (não mapuche) e, em especial, muitos frascos e garrafas de plástico, e assim mesmo foram colocados no rewe.

O centro cerimonial estava coberto de flores de todo tipo, cor e tamanho. Rosita me disse que a jovem maci tinha um apreço especial pelas flores e que esta última havia trazido muitas delas. O rewe se via mais florido do que nunca. Para preparar-se para a ocasião, a jovem maci cortou uma série de garrafas plásticas e as juntou com outras, de vidro. Nelas ela colocou ramos de flores cortados do jardim e dos bosques, e folhas diferentes umas das outras. Por fim, ela espalhou as garrafas com flores pelo chão do centro cerimonial, ao redor do rewe, e sobre uma grande mesa em que se deixam os alimentos, chamada de jagi. Outras pessoas fizeram o mesmo: colocaram flores, água, muday, farinha e grãos, entre outras coisas, em recipientes plásticos e deixaram sobre o chão e sobre a mesa. A cerimônia começou e transcorreu como outras até o momento em que a maci entrou em kvymi (ver com espírito),⁴² algo que nem sempre acontece durante essas cerimônias.⁴³

No momento em que isso aconteceu, os instrumentos cerimoniais, aerofones e tambores, eram tocados num ritmo acelerado. A maci em kvymi dançava, saltando de um

⁴² Kvymi costuma ser traduzido como “transe” (cf. BACIGALUPO, 2007; QUIDEL LINCOLEO, 2012). Também pode ser descrito como “[...] alteração da consciência dos machi quando o püjü entra em contato com a dimensão cotidiana da cerimônia” (QUIDEL LINCOLEO, 2012, p. 169, minha tradução).

⁴³ Segundo Bacigalupo (2007, p. 65, minha tradução), “A machi entre em estado alterado de consciência durante os rituais do ngillatun [gijatun] somente se a comunidade está em perigo e importantes mensagens precisam ser transmitidas. Tanto Norma quanto José [dois maci que presidiam um gijatun acompanhado pela autora] entraram em transe durante o ngillatun. Norma falou sobre a necessidade urgente da comunidade de retornar aos modos tradicionais de vida e de realizar ngillatun periodicamente”.

lado a outro. Inesperadamente, disferiu um chute vigoroso contra um dos recipientes plásticos que ela – na posição de pessoa comum, antes da cerimônia – havia colocado no centro cerimonial com um arranjo de flores. Daí em diante, todos os objetos de plástico e vidro começaram a ser arremessados. Enquanto cantava, a maci maldizia aqueles recipientes, falando, na língua dos espíritos,⁴⁴ que eles eram feios e detestáveis. As pessoas que assistiam pareciam consternadas, e muitos disseram nunca ter presenciado algo como aquilo. Havia momentos em que sequer era claro se os pés da maci chutavam os recipientes de plástico ou se, ao saltar dançando, o maci pvjv fazia com que os objetos saíssem voando. Ou pelo menos era isso o que as pessoas diziam depois da cerimônia: contavam que era tanto o newen (força, energia) despertado pela ira que o maci pvjv sentia pelos objetos plásticos, que estes últimos saíam voando do centro cerimonial por vontade própria.

Mais tarde, o zugumacife, a pessoa que interpreta a fala do espírito transmitida pela maci,⁴⁵ afirmou que o plástico não deveria ingressar ao centro cerimonial porque as espiritualidades não gostam dele. Mais especificamente, a expressão usada pelo zugumacife para traduzir o que havia sido dito foi a de que aquele “newen não pode estar na cerimônia”, uma vez que ele afugenta as espiritualidades e as fazem embravecer. Depositadas no centro cerimonial, as coisas passam a ser vistas pelas espiritualidades na forma de seu newen. É ele que aparece para elas e, ao que tudo indica, as espiritualidades convocadas à cerimônia não gostam do newen do plástico e dos demais materiais winka. Newen envolve uma série de conexões complexas entre seres, territórios e conhecimentos, sendo correntemente traduzido ao espanhol como energia, força ou poder. No entanto, me explicou Rosita, newen dá corpo às coisas e está impregnado nelas: todo lugar, pessoa e coisa tem diferentes newen. Algo que aponta, nos termos de Quidel Lincoleo (1998, p. 30, minha tradução), para “forças que coexistem conosco, e dão sustento à vida natural. Isso significa que toda manifestação da natureza é uma força.”

Rosita me ensinou que todas as coisas que existem, todos os mogen (vidas) como pedras, animais, pessoas, vento, panelas e espíritos, estão sustentado por newen. No

⁴⁴ Língua dos espíritos é, na verdade, a mesma língua falada pelas pessoas, mapuzungun, a língua do mapu (território, dimensão). Acontece que, ainda que as pessoas conheçam as palavras que os pvjv utilizam, elas não necessariamente entendem a mensagem do que está sendo dito porque os pvjv falam e descrevem coisas a partir da sua própria posição.

⁴⁵ Segundo Quidel Lincoleo (2012, p. 174), zugumacife é a pessoa que interage com o maci quando este se encontra em estado de kvymi. Para Catrileo (1995, p. 225), trata-se do interlocutor que comunica a mensagem da maci ao doente ou seus parentes próximos. Caniullan Coliñir e Mellico Avendaño (2017, p. 48) afirmam, por sua vez, que o zugumacife é o ragiñelwe (intermediário) entre as pessoas e o espírito da xamã. Bacigalupo (2007, p. 20) traduz zugumacife por “intérprete ritual”.

entanto, ainda que as coisas ganhem forma em razão do seu newen, ele assume formas distintas para seres em diferentes mapu (terras, territórios). Pensar e conversar sobre o fato de que maci pvjv (espírito de xamã) deteste o newen do plástico convoca a atenção para o papel fundamental das vasilhas e cântaros usados como recipientes durante as cerimônias. Se são apenas coisas nas quais se colocam os presentes a serem oferecidos às espiritualidades, ou se são tão parte dos presentes quanto a farinha tostada, as sementes e o muday, o fato é que as materialidades das quais estão feitos esses recipientes importam e isso parece se relacionar com os protocolos de respeito que, por sua vez, fundamentam as conexões entre diferentes seres e que, por fim, são objetificados pelas coisas.⁴⁶

Fazendo uso de uma linguagem descritiva inspirada no modo em que Marilyn Strathern (2009) dá tratamento estético às relações de troca na Melanésia (cf. GELL, 2001; MACIEL, 2021b; OLIVIER; NEURATH, 2017), exploraremos a vida dos metawe com intenção de perguntar pelas formas de objetificação do newen, isto é, o modo como coisas corporificam relações, tornando-se nós em extensas redes de conexões que, conformando mapu (terra, território), parecem estar feitas de newen. Começaremos explorando as associações entre a coleção de metawe (vasilhas, cântaros) do RKTV e a narrativa expográfica da exibição permanente. Mais especificamente, nos deteremos sobre o infograma que abre a primeira sala da exposição e que dá o marco geral, tempo-espacial, no qual a própria narrativa, a mensagem do território, se insere, e a vitrine que, na mesma sala, exhibe a coleção de metawe. Veremos de que modo esses elementos apontam para a terra e o território e, como consequência, para a relação constitutiva entre o povo mapuche, suas coisas e os demais seres que com eles têm lugar no mapu (terra, território).

Interessa o modo em que os metawe apontam para conexões, “alianças territoriais”, com os genmapu (donos-cuidadores dos territórios). Veremos como essas conexões ganham sentido e ao mesmo tempo apontam para o processo de reconstituição territorial, de refazimento das redes de vida que tanto dão forma quanto se formam por meio do mapu. Reconhecendo a dimensão de sujeito das coisas, queremos mostrar como

⁴⁶ Neste sentido, as discussões que seguirão se conectam com um tema já clássico da etnologia americanista, as relações de respeito e vergonha que, como também veremos, apontam para tecnologias de parentesco, de, na expressão de um de nossos interlocutores, “fazer família.” Course (2011a, p. XI) menciona que em língua mapuche, o termo yewen aponta tanto para o respeito quanto para a vergonha, compondo-se como um misto dos dois. Essa glosa, “uma mistura de vergonha e respeito” é também oferecida por Lea (2012, p. 183) para o termo piaam em mebengokre. Além disso, a existência de um ethos de generosidade-respeito-vergonha já foi amplamente discutido por autores trabalhando na Amazônia (e.g. BARCELOS NETO, 2008; GUERREIRO, 2016b).



Figura 23 - Metawe, Museo Mapuche de Cañete. Registro Patrimonial 14-138-72. Foto de Romina Moncada Zilleruelo.



Figura 64 – Kollonko Achawal Metawe, Museo Mapuche de Cañete. Registro Patrimonial 5-13-70. Foto de José César Astudillo.

relações de objetificação e subjetificação estão no núcleo das alianças que faz a terra renascer no contexto de violência colonial em que o wajmapu (território mapuche) está mergulhado. Levantando alguns dos contornos do conceito de mapu (terra, território), mostraremos como as coisas apontam para as espiritualidades e como os primeiros, frente a estas últimas, apontam para pessoas e suas conexões de respeito.

Para percorrer este caminho, encadaremos algumas histórias, em especial duas narrativas compartilhadas por Rosita ao redor do reaparecimento do dono-cuidador da água e do dono-cuidador do fogo. Nesse processo, veremos como o estatuto do conhecimento está imbricado no estatuto do real, e como se relaciona com a capacidade de transformação de um coletivo de pessoas e espiritualidades comprometidas com o renascimento da terra. De modo geral, então, este capítulo se desdobra de uma série de mediações entre as histórias que me foram

contadas, as reflexões que elas suscitaram em seus momentos, ideias que se seguiram a partir da mediação de preocupações antropológicas e, por fim, a produção intelectual do RKTV e de alguns colegas e intelectuais de origem mapuche. Neste sentido, este texto é uma sorte mosaico, que ao mesmo tempo em que segue a linearidade obrigatória da prosa, e reproduz um estilo reflexivo mais próximo à escrita etnológica, aposta pela circularidade de uma temática. A cada volta que daremos, queremos que outros problemas apareçam ou, ainda, que a questão explorada assumam outras formas.

OS METAWE DA COLEÇÃO E A EXPOSIÇÃO PERMANENTE

Em setembro de 2019, RKTV tinha em seu acervo algumas dezenas de itens patrimoniais chamados metawe.⁴⁷ Interpretados pelas fichas técnicas da exposição como vasilhas,

⁴⁷ Trinta e sete itens patrimoniais chamados de metawe e resguardados pelo RKTV estão disponíveis nesse link: <https://is.gd/HMgdnD>



Figura 25 - Metawe, Museo Mapuche de Cañete. Registro Patrimonial 130-5-05. Foto de José César Astudillo.



Figura 26 – Ruku Kvju Metawe, Museo Mapuche de Cañete. Registro Patrimonial 130-5-05. Foto de Patricia Muñoz Pérez.

jarros ou cântaros, eles são descritos como “recipiente[s] para armazenar e transportar líquidos. De uso cotidiano e cerimonial. Elaborado[s] com rag [argila].” Ou ainda, como no caso do metawe que aparece na figura 23, “utilizado para guardar o mürke (farinha tostada).” A coleção conta com metawe de distintos portes: de peças entre 6 cm de altura por 6 de diâmetro, pesando ao redor de 100 gramas, a peças de 25 cm de diâmetro por 30 cm de altura, e mais de 2 quilos. Apesar disso, a maior parte delas são peças pequenas e médias, não passando dos 12 cm de altura ou de diâmetro. Como veremos, essas peças menores, que chamaremos de pici metawe (vasilhas, cântaros pequenos), ocupam um lugar proeminente nas histórias que se desdobram da exposição e da visita guiada pelo RKTV.

Como em outros casos, a maior parte da coleção foi reunida no começo da década de 1970, e pertencem ao acervo desde que o museu foi inaugurado. Nesse momento, o grosso das peças foi comprado de terceiros, cuja procedência consta nos registros patrimoniais como desconhecida. Entre os poucos itens sobre os quais há pistas da procedência, está o metawe que aparece na figura 24. Ele foi comprado em 1970 de Celia Leyton Vidal, professora e artista visual chilena que residiu por muitos anos na região do Cautín, no wajmapu, e que se inspirava no que ela chamava de “cultura do povo mapuche” para criar uma produção artística interessada pela ritualidade e pelas dimensões do sagrado. Ela fundou, em 1942, a Academia de Bellas Artes de Temuco. Como diretora da instituição, sua intenção era utilizar a pintura para criar consciência social ao redor da “integração” do povo mapuche. Em 1945, Vidal publicou “Raza Araucana”, um catálogo de imagens das suas telas, seguidos de comentários sobre elas e sobre os elementos culturais que ela queria enfatizar em cada uma delas (LEYTON VIDAL, 1953).

Nas décadas seguintes, outras peças foram incorporadas ao acervo, vindas de doações, transferências internas e desenterramentos – “achados arqueológicos” é a expressão que consta no livro de registro. Como no caso da coleção formada nos anos

setenta, as peças mais recentemente integradas ao acervo também são identificadas como pertencendo a distintas etapas da cronologia de culturas arqueológicas associadas ao território, tema sobre o qual falaremos mais adiante. No entanto, se a coleção dos anos setenta contém peças cuja procedência é mais difícil de precisar, o que implica que provavelmente venham de distintas partes do território mapuche, as incorporações posteriores estão associadas à região em que se localiza o RKTV, com peças desenterradas e adquiridas em Purén, Los Álamos, Cañete, Lebu e Tirúa. Por exemplo, dois metawe foram doados em 2005 pela família Munster Orellana, de Purén. Um deles aparece na figura 25. Em 2004, quatro metawe foram recebidos como doação da Municipalidade de Cañete. Identificados como procedentes da região do lago Lleo Lleo — de um sítio chamado apenas de Lleo Lleo 1 — esses metawe foram desenterrados durante obras envolvendo agentes públicos da prefeitura de Cañete. Um deles está na figura 26. Fruto de uma transferência interna ao serviço patrimonial chileno, cuja instituição de origem tampouco está identificada, o museu recebeu em 1994 uma série de coisas que foram retiradas de um enterro em Lebu, de um sítio chamado Puente Lebu. Além desses casos, um par de transferências internas e de doações foram feitas ao longo dos anos 90 e 2000. De modo geral, a coleção de metawe, assim como a maior parte do acervo do museu, é formada pela compra ou doação de intermediários, órgãos públicos e colecionadores privados, pelo transferências de coleções de outras instituições e como resultado de desenterramentos.

Como nos explicou José Quidel (2021) durante sua participação nas já mencionadas conversas virtuais do museu, os metawe figuram entre as coisas que alguém possivelmente levaria consigo quando morre, seu rokin. Eles poderiam ser objetos pessoais dos mortos. No entanto, e assim como outras coisas, tais como as kvxa (cachimbos) e os kulxvg (tambores) sobre os quais falaremos mais adiante, os metawe compartilham de distintos modos de existência. Mais do que centrar o caso dos objetos pessoais retirados de cemitérios e, portanto, espoliados dos mortos, nos interessa agora mostrar como os metawe se vinculam com a presença e as conexões com genmapu (donos-cuidadores dos territórios).⁴⁸ Esse é o tema principal que as guias do RKTV enfatizavam quando se detinham com os grupos em visita guiada em frente à vitrine dos metawe.

⁴⁸ Em sua etnografia, Course (2011a) afirmou que, em contexto mapuche, o gen- (dono-cuidador) de um fenômeno pode ser singular ou múltiplo, e não necessariamente difere do objeto do qual é dono. No entanto, disse o autor, todas as pessoas mapuche com quem trabalhou enfocavam suas elaborações sobre os gen- na necessidade de respeitá-los, apreciação que também reflete minha experiência. De modo geral, os gen- têm

Ao longo da exibição permanente, os metawe apareciam em três vitrines diferentes, cada uma delas em uma sala. O primeiro conjunto deles, sobre o qual nos deteremos, estava na primeira sala, chamada de Wajmapumogen (a vida no território). Nela, a exposição apresentava e explorava a formação do mundo mapuche, sua relação com as diferentes realidades que constituem o cosmos e que abarcam os territórios mapuche. Além disso, essa sala também falava sobre a existência dos “lugares de poder” por todo o território: montanhas, bosques e rios, entre outros, onde ocorreram e ocorrem

sido apresentados como “espíritos donos da natureza” (cf. GREBE, 1993), às vezes tidos como controladores (cf. QUIDEL LINCOLEO, 2012), outras como guardiões (cf. PICHINAO HUENCHULEO, 2012) ou, ainda, como “mestres espíritos dotados com habilidades sencientes que os permitem agir sobre ações humanas” (DI GIMINIANI, 2018, p. 71). Como indica Course (2010, p. 252, minha tradução), os gen- são geralmente descritos pela literatura como “[...] um tipo de ‘espírito da natureza’ responsável pela manutenção da abundância de animais e plantas [...]”. Além disso, o mesmo autor mostra que essas figuras podem ser entendidas como pessoas não humanas dotadas de intencionalidade e agência, capazes, além disso, de estabelecer comunicação e interação com os seres humanos (2011, p. 32). Segundo Pichinao Huenchuleo (2012, p. 20), a noção gen- diz respeito ao fato de que nada existe sozinho. Toda forma de vida tem seu dono, que atua como seu guardião, diz a autora. Por isso, existiriam tantos donos quanto formas de vida. Mais ainda, sendo guardiões, os donos figurariam, para a autora, como intermediários permanentes entre diferentes seres. Quidel Lincoleo (2012, p. 84) coincide neste argumento. Di Giminiiani e González Gálvez (2018, p. 5) mencionam que os gen- seriam seres que manifestam uma grande intensidade de newen (força, energia). Outros intelectuais argumentam, por sua vez, que “o conceito de ngen indica que cada um dos elementos mencionados [cada planta, animal, ce (pessoa), menoko (olho d’água) etc] tem uma entidade que habita neles e coabita com outros seres, e que conformam o equilíbrio existente. Um ngen se materializa em animais, aves, répteis, entre outros, que cuida e protege esses espaços e elementos” (CANIULLAN COLIÑIR; MELLICO AVENDAÑO, 2017, p. 44). Assim, parece haver uma certa coincidência na literatura em que os genmapu configurariam uma espécie de donos, guardiões, cuidadores ou controladores associados a determinados elementos e que, em lugar dos quais, intermedeia com outros sujeitos. Neste sentido, admitiriam ser pensados como a “senciência de fenômenos naturais”, como quer Di Giminiiani (2018, p. 74), cuja “missão”, como argumenta Grebe (1993, p. 47-48), seria a de “[...] cuidar y preservar la vida, bienestar y continuidad de los fenómenos naturales en nichos ecológicos específicos a su cargo.” Ainda, como bem nota Course (2007) para o caso do genjadkun (dono do morto), gen- também se refere àquele que engloba outros, semelhantes a si, frente a terceiros. De certo modo, essa asseveração ecoa a de Lima (2005) sobre a figura do iwa Yudjá, isto é, alguém, geralmente um chefe, como função-pessoa da congregação dele com seu pessoal. Por sua vez, Isla Madariaga (2019, p. 486) se refere aos genmapu como personagens que exercem domínio sobre os lugares em que habitam, configurando elementos constituintes das características desses lugares, tanto em sua definição, quanto em relação à possibilidade de transformação. Já Bonelli (2019, p. 70) disse que “[...] árvores, rios, montanhas, estrelas, a lua e o sol, todos têm/são seus duplos invisíveis, conhecidos como ngen e geralmente traduzidos como ‘donos’.” Além disso, esses duplos invisíveis habitam e cuidam dos seus suportes corporais, neste caso, as árvores, montanhas e rios, entre outros. Neste sentido, a relação entre o gen- e seu suporte corporal seria análoga àquela entre o espírito de uma pessoa, chamado pelo autor de duplo, e seu suporte corporal. Nos dois casos, estes elementos figurariam como aspectos duais de uma mesma composição singular (op. cit., p. 70). Para o autor, então, o termo gen- indicaria a existência de algo em relação a outra coisa, configurando a invocação de uma relação (op. cit., p. 78, nota 5). De modo geral, a figura dos gen- se conecta com uma série de descrições a respeito dos mestres de animais e de conhecimentos, chefes e donos de determinados domínios em outros contextos ameríndios. Presente em etnografias que há décadas debatem noções de propriedade entre povos indígenas (e.g. LEA, 2012), essas figuras estão hoje no centro de um debate a redor das relações simétricas e assimétricas, aliança e familiarização. Enquanto alguns autores descreveram a figura do dono indígena como “um ‘sujeito’ através de sua relação com um determinado ‘recurso’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 83), propondo-o como um mediador, outros enfatizaram a dimensão hierárquica da relação que a define (FAUSTO, 2008, p. 329). De modo geral, penso que o problema dos donos-cuidadores mapuche parece menos a de definir um tipo de relação simétrica ou assimétrica, e mais o de possibilitar que determinado fundo relacional assuma uma forma eficaz através do já mencionado respeito. Este argumento, que elaboramos brevemente em Maciel (2021b), também é sugerido por Guerreiro (2018).

“coisas especiais”, costumavam explicar as guias para os visitantes. A sala oferecia, ainda, grande parte dos argumentos (contra-)históricos que permitiam escapar à lógica territorial e geopolítica do Estado chileno, principalmente, mas também do argentino.



Figura 27 – Infografia Meli azgen mapuchemogen, Sala 1. Foto do autor.

O roteiro iniciava pela infografia Meli azgen mapuchemogen (“os quatro ciclos da história mapuche”), logo na entrada da sala. Um grande painel, feito de círculos sobrepostos com imagens e textos em luz branca e azul sobre um fundo negro (ver figura 27), ele mostrava que, do ponto de vista do conhecimento mapuche, o tempo se impregna no espaço e juntos se desdobram em quatro etapas, meli azgen mapuchemogen, “quatro modos de ser da vida mapuche”:

1. kvpanmogen (a vida porvir);
2. facimogen (esta vida);
3. mapuche wefvn (a formação do mundo mapuche);
4. kuyfimapu (o mundo antigo).

O texto da exposição, que, como vimos, foi elaborado a partir da curadoria colaborativa com as comunidades da região, explicava que as pessoas daquele território concebem o tempo como dirigindo-se do facimogen, esta vida, para o kuyfimapu, o mundo dos antigos, os kuyfikece. Apesar disso, a ênfase sobre esse caminhar do tempo não indicava uma marca automática, que leva naturalmente de uma etapa a outra. Antes, ela se colocava sobre a narração de uma série de transformações que se produzem pelas conexões com as espiritualidades e com outros mapu (terras, territórios), afirmando que

“o tempo mapuche é cíclico, não linear”. A infografia explicava que kakvpalen, traduzido como futuro e associado à vida porvir (kvpanmogen), “está às nossas costas, vem em direção a nós, nos alcança. Vislumbra-se como um retorno, isto é, a volta para um wajmapu (território) reconstituído e reinventado, como uma estação nova para começar novos tempos.”⁴⁹ Por isso, “o futuro mapuche é a construção e a consolidação do que vem sendo trabalhado desde diferentes aspectos, a partir do que foi a forçada incorporação aos estados chileno e argentino [...]. Essa consolidação, poderia se dizer, é a reconstituição do wajmapu como conceito e vida territorial [...].”

O kuyfi, traduzido ali como passado – note que se trata do tempo dos antigos, ainda que também seja um mapu (território, dimensão) –, está, por sua vez, “à nossa frente, vindo de distintas direções, como uma infinidade de imagens que estão ao nosso alcance. O passado se vê” – e isso é fundamental – “a partir da linhagem familiar [kupalme, descendência], mas também da linhagem dos Gen, espíritos tutelares relacionados com certos poderes da natureza e que habitam o espaço físico do presente” (minha tradução).

É a partir desta composição complexa que o roteiro da exposição mostrava do que se trata o wajmapumogen (a vida no território, nome dado à primeira sala). Se o conceito de mapu, como vemos, começa a extrapolar a noção corrente de terra ou território, apontando para uma sorte de lugar-tempo, o mapu específico em que se assenta a necessidade da própria narrativa museográfica do RKTV é o facimogen (esta vida). A condição inicial deste último, e que a própria narrativa explorava referindo-se a ele como um mapu (terra, território), é o processo pelo qual o mundo ganhou sua configuração atual, transformação marcada pela batalha entre Xeg Xeg e Kay Kay, mas também pela incorporação forçada aos Estados chileno e argentino. A primeira aponta para o estabelecimento das condições do facimogen, enquanto a segunda coloca essas condições em risco e, como consequência, a necessidade de reconstituir o mapu e a vida no território, o wajmapumogen.

Ao longo da exposição permanente, a narrativa da batalha entre Xeg Xeg e Kay Kay aparecia em dois momentos: no primeiro infograma da Sala 1, ainda que de passagem e em uma versão reduzida, e na Sala 5, entre uma série de projeções audiovisuais que

⁴⁹ Segundo as descrições da amiga Chryslen Barbosa, a noção aymara de qhip nayra se assemelha à compreensão do kakvpalen aqui apresentada. Em comunicação pessoal, ela me disse que inexistia uma palavra em aymara que dê conta de traduzir ou interpretar a noção de futuro, apesar de qhip nayra ser correntemente entendido como tal. No entanto, diz ela, qhip nayra é uma temporalidade que mira el pasado caminando en el presente. Essa ideia vale, ainda, uma menção, certamente contrastiva, à figura do Anjo da História de Walter Benjamin, e o argumento de que exista um futuro às nossas costas (cf. BENJAMIN, 2013).

contavam algumas “histórias tradicionais.”⁵⁰ O vídeo que se projetava é uma animação produzida a partir do relato de Leonel Lienlaf, poeta e colaborador do RKTv, cujo texto traduzo abaixo:

Em tempos muito anteriores a este, os antigos Mapuche viviam em pampas. Um dia, os animais se inquietaram e começaram a correr em direção às zonas mais altas. ‘O que está acontecendo?’ [perguntou alguém]. ‘Sou mensageira de Xeg Xeg [diz uma enorme serpente]. As forças do mar e da terra se enfrentam. Kay Kay quer dominar a terra. Fuja para as montanhas’. As pessoas correram em direção às montanhas levando alguns de seus pertences [no vídeo, as pessoas correm carregando metawe]. Muitos foram alcançados pelas águas e se transformaram em peixes. Quando chegaram no topo das montanhas, os aterrorizados Mapuche viram que as águas subiam cada vez mais. “Façamos um gijatun” [disse o lonko (chefe)] “peçamos a Xeg Xeg que nos ajude”. Enquanto dançavam e cantavam, os Mapuche sentiram como a terra se elevava sob seus pés. Era o poder de Xeg Xeg que fazia a terra crescer. Mas Kay Kay atacava com mais força, subindo ainda mais o nível do mar. E a terra tornava a crescer. Muito tempo passou, anos talvez, da incansável luta entre Xeg Xeg e Kay Kay. A montanha subiu tanto que os Mapuche tiveram que usar seus metawe para proteger as suas cabeças do Sol. Um dia, tudo se tranquilizou e as águas começaram a descer. Kay Kay havia sido derrotado. Os Mapuche, agradecidos, fizeram um novo gijatun para que Xeg Xeg tornasse a descer. Uma vez embaixo, viram que a paisagem tinha mudado. Era uma terra repleta de montanhas, rios e vales, onde se assentaram e viveram uma vida próspera e tranquila.⁵¹

⁵⁰ O vídeo está disponível no seguinte link: <https://is.gd/7Gr6RM>

⁵¹ Em sua dissertação de mestrado, José Quidel (2012, p. 61-62, minha tradução) apresenta uma versão da narrativa que lhe foi transmitida pela mãe, e que vale reproduzir aqui na íntegra: “Na terra mapuche (mapuche mapu), no mar (bafkeh) vive Kay-Kay-Filu, e nas montanhas, Xeg-Xeg-Filu. Um belo dia, ao ver que os Mapuche já não faziam suas cerimônias de agradecimento e reciprocidade (gijatun), se formou uma grande tormenta de água, vento e tormentas. O Kay-Kay-Filu gritava ‘kay kay kay!’ E a água subia e subia, cobrindo a terra. Desesperadas, as pessoas começaram a pedir ajuda às suas forças (newen), foi assim que despertou a outra grande serpente que domina as montanhas, o Xeg-Xeg-Filu. Então indicou a todas as espécies da terra que subissem sus montanhas para que se salvassem. Cada vez que Kay-Kay-Filu gritava, o nível das águas subia, e Xeg-Xeg-Filu também gritava, então as montanhas começavam a crescer. Ao cume do Xeg Xeg chegaram todas as espécies da terra, animais, insetos, cobras, répteis, pássaros. As pessoas não deveriam sentir medo, nem asco, [porque] ao gritar, as pessoas caíam na água e se convertiam em peixes. A batalha entre essas duas serpentes durou muito tempo, a ponto de que quase chegassem a alcançar o Sol. As pessoas tinham que se proteger com cântaros de argila cheios de água sobre suas cabeças para que o Sol não as queimasse. Finalmente Kay Kay, ao ver que não conseguia alcançar o alto do Xeg Xeg, se rendeu. As pessoas voltaram a realizar suas cerimônias de agradecimento e reciprocidade (gijatun) para acalmar a ira das forças (newen) e agradecer a Xeg-Xeg-Fulo por tê-los salvado. Lentamente, a água começou a descer até que a terra ficou limpa e as pessoas puderam voltar a viver.”

A batalha entre Xeg Xeg e Kay Kay inaugura o facimogen (esta vida). É nesta última que também se dá a inscrição da violência colonial sobre o mapu e se consolida a necessidade da recuperação territorial, aquilo que a infografia indicava como “a reconstituição do wajmapu como conceito e vida territorial.” Por esta razão, a exposição permanente também se dedicava a desdobrar algumas das consequências históricas causadas pelo espólio colonial, enfatizando especialmente a invasão chilena e argentina do território. Em seguida, mencionava que “a princípio de 1900 começa um movimento de resistência política e cultural do povo mapuche [...]”, processo que passaria nos anos 1980 por um momento de intensificação e expansão e que, “nos últimos anos, [...] vem se aprofundando, gerando novas organizações que têm trabalhado o conceito de Nação Mapuche [...]. Em paralelo,” continuava o infograma, “tem havido um forte movimento de recuperação territorial, [...] para reivindicar direitos legais sobre terras hoje em poder de particulares”. Por fim, argumentava que “[...] a crescente intervenção em espaços sagrados e vitais, como são as nascentes de água, por parte de empresas madeireiras, aceleraram os processos de toma de consciência e posição do mundo mapuche para reclamar pelos seus direitos à continuidade como cultura.”

Por isso, é no facimogen que se formam “os quatro movimentos vitais” do povo mapuche: o movimento político, centrado na demanda e na construção de autonomia política frente ao mundo e ao Estado winka; o movimento cultural, que “não só resgata mas recria o mundo mapuche contemporâneo”; o movimento prático, “o trabalho realizado [...] com as energias da natureza”; e o movimento sagrado, que anuncia a chegada de novos conhecimentos vindos de outros mapu (lugares-tempo, terras, territórios), como o wenumapu, o território de cima, o tempo e o lugar das espiritualidades.

Em 2018, pessoas vindas de distintos lof (agrupações de parentesco e vizinhança) participaram da revisão do roteiro museográfico da exposição permanente que foi criada durante os anos 2000. A intenção era identificar partes da exposição que precisassem ser atualizadas e retrabalhadas. Naquele momento, muitos participantes afirmaram que, do ponto de vista das condições vividas pelo povo mapuche, a Sala 1 era a mais importante da exibição. Entre outras razões, diziam que ela era a principal responsável por oferecer as informações para que os winka (não Mapuche) entendessem “porque as coisas estão como estão”, expressão de um dos participantes, recuperada da transcrição da atividade.

Nos grupos de trabalho organizados para a revisão, as pessoas concordavam que a Sala 1 escancarasse a situação de violência vivida pelo povo mapuche desde a invasão chilena do wajmapu. Por um lado, diziam que era importante falar sobre a repressão

contra as ações e os coletivos de recuperação de terra. Por outro, diziam que a sala era bem-sucedida em fazer entender que “essa mesma terra que se recupera sempre foi o lugar do povo mapuche”, disse uma das participantes.

Essa mesma questão era enfatizada pelo roteiro da exibição quando mostrava que o povo mapuche é corresponsável pela formação do *facimogen* (esta vida), o que inclui a própria configuração territorial do *wajmapu*. Entre outras coisas, a responsável por transmitir e desdobrar essa ideia era a narrativa de Xeg Xeg e Kay Kay: não só o povo mapuche assume seu modo de vida depois da batalha entre as águas e as montanhas, mas, como vimos, o próprio território ganha seus contornos atuais a partir da ação dos antigos, que realizaram *gijatun* (cerimônia) para que a terra subisse e para agradecer e pedir que ela descesse. Quando as águas se foram e as montanhas desceram, as pessoas encontraram um *mapu* modificado, feito de rios, cadeias montanhosas e bosques, e não mais as pampas em que a vida antes se dava. Por isso é que se diz, como me ensinou Don Armando Marileo, que “onde tem Xeg Xeg [montanhas, picos mais altos], tem Mapuche.” Os Xeg Xeg funcionam, entre outras coisas, como marcadores topográficos da contiguidade entre a ação dos antigos e o modo de vida no *facimogen*.

No conjunto desses argumentos, a vitrine em que se encontravam os *metawe* ocupava um lugar fundamental. Como ensinava Rosita durante uma das visitas guiadas que acompanhei, as coisas ali dispostas eram “indicadores dessa presença histórica e espiritual ancestral do povo mapuche.” Chamada de “Sequência arqueológica e histórica das ocupações humanas na Província do Arauco”, essa vitrine explicava, por meio dos seus infogramas, que os *matewe* exibidos diziam respeito a diferentes etapas de ocupação do território. Valendo-se da temporalidade arqueológica, ela mencionava diferentes culturas: “caçadores coletores e pescadores arcaicos” como um primeiro momento (4300 a.C. ao início da era cristã), e os complexos culturais *Pitrén* (400-1200 d.C.) e *El Vergel* (1000-1550 d.C.) como etapas intermediárias à formação da “cultura Mapuche histórica” (1550 d.C. até hoje), tida como a última delas.

Apesar dessa segmentação arqueológica que fragmenta o *facimogen*, “coisa de *winka* (não Mapuche)”, me alertou Rosita, todas essas culturas e pessoas às quais a infografia se referia são gente mapuche, gente da terra. Como guias do museu, aprendemos que isso era prova de que o povo mapuche não veio de nenhum outro lugar. Rosita e as demais guias contávamos aos visitantes que os *kuyfikece* (os antigos) estavam no território desde sempre: não só não haviam migrado de outro lado como teriam sido criados com o território. Algo que, penso, parece apontar não para uma anterioridade

temporal quantificável, mais antiga e que, portanto, antecede o tempo da arqueologia, mas para uma temporalidade de natureza distinta. A questão não parece somente indicar a antecedência da presença mapuche em relação às teorias e técnicas winka, mas apontar para a impossibilidade da formação do tempo e, portanto, do território, sem que como eles o povo mapuche já não estivesse presente. Afinal, os antigos tomaram parte dessa formação: foram um de seus agentes. Não há mapu que tenha lugar sem ce, terra sem gente.



Figura 28 - Visita de alunos de pré-escolar ao RKTV. Rosita, algumas crianças e professoras diante da vitrine dos metawe. Foto do autor.

Embora a longa duração do tempo arqueológico e a natureza do tempo mapuche se equivoquem, a primeira permite argumentar, mesmo que nos termos winka, que o povo mapuche é o legítimo habitante do território, existindo junto a ele desde sempre. Nem vieram da África através da Ásia, nem migraram de outras partes da América do Sul, nem são o resultado da conglomeração de vários povos — referindo-se à teoria winka da etnogênese mapuche (cf. BOCCARA, 1999): são um mesmo povo ainda que marcado por muitas diferenças, fruto dos muitos azmapu (modos de viver, agir e pensar de cada território). Os metawe configuravam, então, o lugar em que as duas temporalidades se conectam. Do ponto de vista da narrativa expográfica, eles eram importantes porque constituem evidências visíveis dessa presença que remonta à formação do território.

Corre, no entanto, um pressuposto que é da ordem do kuyfimapu (o lugar-tempo, território dos antigos): as pessoas mapuche sempre existiram lado-a-lado com suas coisas. Os metawe fazem parte das formas de vida mapuche antes mesmo que algumas pessoas tivessem sido transformadas em peixes e que as cordilheiras e os rios se formassem. Isso é evidente, entre outras coisas, na centralidade dos metawe para as práticas cerimoniais, o modo de, nos termos que me ensinou Rosita, “se conectarem com as espiritualidades”, de pedir e de agradecer. Como enfatiza a narrativa da batalha entre Xeg Xeg e Kay Kay, as pessoas mapuche traziam consigo seus metawe antes mesmo que as águas subissem e esta vida se configurasse. Os metawe são companheiros ancestrais do povo mapuche,

anteriores à formação da mapu tal como a conhecemos. É dessa conexão espiritual que transforma o território que agora nos ocuparemos.

GENRAG, O DONO DA ARGILA: TERRITÓRIO E RECIPROCIDADE

Depois de explorar a sequência arqueológica da ocupação do território, ainda em frente à vitrine dos metawe, as guias explicavam ao público sobre as relações do povo mapuche com a figura dos genmapu, seres que elas frequentemente interpretavam como “espiritualidades”, “espíritos da natureza”, “cuidadores ou protetores”, e, mais recorrentemente, “donos dos territórios.” Rosita costumava contar que, quando uma pessoa mapuche precisa de argila ou de barro, um dos materiais com os quais se faz um metawe, ela deve pedir autorização às espiritualidades que são donas e cuidadoras desse material. Ao entrar aos bosques ou se aproximar das beiras dos rios e lagos onde se deposita a argila, a pessoa deve demonstrar respeito. Segundo ela, esses são, entre muitos outros, espaços dos gen-. Por isso, além de pedir, realizando uma rogativa, a pessoa deveria deixar um agrado para as espiritualidades, “algo para pagar”, retribuir a generosidade dos cuidadores. Não só porque “sempre têm argila porque eles a produzem”, mas que, além disso, permitem que as pessoas tirem um pouquinho do material para seu usufruto.⁵²

Rosa contava que, outrora, era costume oferecer como presente retalhos ou fios da roupa com a qual a pessoa se vestia no momento de pedir autorização às espiritualidades. Segundo ela, esta é uma postura de respeito e de carinho em relação ao gen- em questão; em especial o genrag, o dono-cuidador da argila – ou, como também costuma ser interpretado, “o espírito da argila”, que mora nela ou do lado dela. Assim, explica Rosita alhures,

O ou a Rag, não é feminino nem masculino para a visão mapuche, é um mogen (vida) que se encontra como matéria em vários ecossistemas como: beiras de estuários, margens do rio, imediações de várzeas, ladeiras de colinas, dentro dos mawidantu (bosques), veios que descem dos vulcões.

Enquanto vida, não está sozinha [;] nesse espaço há um protetor, cuidador chamado Gen rag, por isso é que qualquer que seja seu habitat, corresponde aos wüzüfe (pessoa que trabalha a argila), entrar a extraí-

⁵² Recentemente, Rosita publicou em co-autoria com Mónica, um livro dedicado a uma experiência pedagógica que organizou no RKTV a respeito dos pugenko (donos-cuidadores da água), que elas interpretam como “protetores” (cf. HUENCHULAF CAYUQUEO; OBREQUE GUIRRIMAN, 2022).

la pedindo autorização ao Gen rag, manifestando o que se chama Ekun (respeito) ao mapu, particularmente, a esse espaço, pelo fato de que a argila não é uma matéria inerte, mas uma vida, como já se disse. Esse é o comportamento social que corresponde no marco das normas sociais mapuche a respeito da vinculação com os componentes da natureza. A função do Gen é cuidar pela permanência desses mogen a través dos tempos, regulando o comportamento humanos com respeito à quantidade de extração [...] (HUENCHULAF CAYUQUEO, 2021, p. 76, minha tradução).

Respeito, nos termos da reflexão que aprendi de Rosa, é aquilo que se sente quando a pessoa tem uma atitude recíproca; quando dá alguma coisa em troca daquilo que lhe é entregado. Daí que a noção de “pagamento” (kujitu) se avizinha à de “carinho” (poyewvn, afeto, cuidado). Interessante, então, que muitas vezes os presentes sejam entregues às espiritualidades antes que o material, como a argila, seja retirado. Neste ato, se produz a necessidade de que o cuidador do material seja recíproco àquele que lhe entrega algo. O ato força a atitude recíproca.⁵³ Apesar disso, a noção parece enfatizar não o ato de entrega em si mesmo, mas a pessoa que o faz e a sua atitude. A coisa entregue torna visível a atitude de respeito e, portanto, é a responsável por incitar a reciprocidade, provocando-a.

Em outro momento, trabalhando com um grupo de artesãs ceramistas que realizaram uma série de oficinas nas dependências do RKTU, fui ensinado que a argila diz respeito ao elemento visível e material do dono-cuidador que é convocado quando alguém pede autorização para retirá-la.⁵⁴ Durante a oficina, nos foi explicado que o genrag é o espírito da argila e que esta última configura, por sua vez, a dimensão material daquele, a dimensão deste que é possível ver e tocar.⁵⁵ A ideia de que o espírito seja da argila, mas que a argila também seja do espírito sugere uma certa relação de mutualidade entre as duas partes em que elementos constituintes de uma mesma singularidade podem ser concebidos e variar entre si sem que seja necessário recorrer ao estatuto da representação ou ao da identidade.⁵⁶ Se o genrag é o dono-cuidador da argila, isso parece

⁵³ Vale notar, ainda que de passagem, o quanto esta descrição se assemelha à noção clássica de sacrifício oferecida por Hubert e Mauss (2017).

⁵⁴ A noção de material diz respeito à possibilidade de algo seja tocado, o que não significa dizer que o espírito da argila, seu dono-cuidador, não tenha, ele mesmo, uma dimensão material própria. Vale dizer, de passagem, que o tato – além da visão – tem sido descrito como um operador fundamental de estabilização ontológica em outros contextos mapuche (cf. BONELLI, 2019, p. 72; COURSE, 2011a): permite reconhecer se a presença daquele que se vê é corporal.

⁵⁵ Essa ideia parece apontar para uma fórmula suplementar composta por genrag (dono-cuidador da argila) e rag (argila) que termina por representar a si mesma ou, ainda, em que a relação de representação entre os dois termina colapsando.

⁵⁶ Um argumento análogo é desenvolvido por Course (2011b).

indicar, me parece, um regime de propriedade implicado na co-constituição e na conexão entre partes.

Era a partir da reflexão sobre a reciprocidade que as guias exploravam a relevância da relação entre alguém que quer fazer uso da argila e seu dono-cuidador. Retirar da própria roupa um fio que se entrega ao genmapu seria uma operação correspondente a retirar a argila ou o barro que pertence – na medida em que também constitui a dimensão material — do genmapu em questão.⁵⁷ Além de entregar fios da própria roupa, outra possibilidade de se mostrar recíproco frente a um dono-cuidador, comentava Rosa, era trazer um pici metawe (pequeno metawe) e entregá-lo a esse “espírito da natureza”. Para isso, a pessoa deveria rogar, oferecer o metawe e enterrá-lo. Mais recentemente, no entanto, também se deixam moedas.

As pessoas fazem todas essas coisas, contava Rosita aos visitantes, porque se deve reconhecer que aquilo que alguns chamam de “recursos naturais” na verdade está vivo, é um mogen (vida). “O rag está vivo e pertence a alguém que o fez crescer e estar ali; por isso temos que pedir”. A atitude de respeito importa, então, porque aquilo que se toma – e por consequência aquele a quem se pede – também é mogen. Em outros termos, ter uma atitude de respeito implica assumir a máxima de que “tudo aquilo que a gente vê tem um dono-cuidador”, ou “um espírito”, o que é o mesmo que afirmar que tudo o que existe deve ser tratado como, no sentido de que potencialmente poderia ser, uma forma de vida, uma pessoa.

Não tratar as coisas, a argila, por exemplo, como um mogen, corresponde a fazê-lo como se ela fosse (apenas um) objeto. Uma atitude desrespeitosa parece ser justamente aquela que opera objetificações sem antes reconhecer a vida, a face de sujeito daquilo que existe, seu gen-. Nestas circunstâncias, os donos-cuidadores das coisas se ofendem e adoecem a pessoa. Para evitar que isso aconteça, mais vale reconhecer que tudo é possivelmente um mogen e que, como tal, deve ser tratado com respeito, razão pela qual é importante se mostrar recíproco frente ao seus donos-cuidadores. Voltaremos a isso.

A VIDA EM OUTROS LUGARES: GENMAPU E UBIQUIDADE

“Dono” é a tradução dada por Viveiros de Castro (2002a, p. 83) para a palavra wököti, seguindo os Yawalapíti quando falam em português. Segundo o autor, wököti pode

⁵⁷ Isto nos leva a outra relação fundamental: a da roupa como extensão do corpo da pessoa.

indicar o patrono, o mestre, o senhor, o representante ou o proprietário de algo. Distanciando-se das noções euroamericanas de posse ou propriedade, “[...] o conceito [wököti] define um ‘sujeito’ através de sua relação com um determinado ‘recurso’” (op. cit., p. 83). Por esta razão, o autor sugere que a figura do dono yawalapíti é melhor entendida e traduzida como um mediador: como já mencionado (cf. nota 48), diz respeito àquele que conecta um objeto e um coletivo, permitindo que este último acesse material ou conceitualmente o recurso do qual ele figura como dono.

Estender as elaborações de Viveiros de Castro ao material mapuche permitiria, de fato, compreender certos elementos que dizem respeito aos genmapu. Como no caso yawalapíti, os donos-cuidadores dos territórios poderiam ser descritos como mediadores entre coletivos de pessoas e “recursos”. No entanto, como ensinava Rosita durante as visitas guiadas, recursos, assim como pessoas e seus coletivos, são todos mogen (vidas) e, portanto, parte do wajmapumogen (vida no território). Em todo caso, a diferença entre eles residiria em outro matiz que não aquele da diferença entre uma pessoa e um recurso. Como me disse certa feita Ignacio Raymañ, “nós os Mapuche levamos a vida em outros lugares, os espíritos vivem de lá também, e nos mandam”. Essa não é uma condição exclusiva das pessoas, mas de tudo aquilo que tem pvjv (espírito) porque, como ele me explicou, “os espíritos vivem muitas vidas ao mesmo tempo”. Se viver em outros lugares é, ao que parece, prerrogativa de quem tem espírito e, como vimos, tudo tem um espírito – ou dono, o que dá na mesma –, tudo o que existe – ou todo mundo que existe – também parece viver em outros lugares.

Isso implicaria que os espíritos das coisas, que tornam evidente sua dimensão de mogen, também vivem em outros lugares-tempo. “Eles são Mapuche nesses lugares”, me contou Ignacio, gente dessas terras, outros mapu. É neste ponto que parece se assentar, penso, o protocolo da reciprocidade e do respeito: ele evidencia a dimensão viva, ainda que nem sempre imediatamente perceptível, daquilo que existe. Neste sentido, se podemos falar aqui uma mediação, como sugere Viveiros de Castro para o caso yawalapíti, ela provavelmente apontaria para a relação entre um dono-cuidador que se relaciona com outrem simultaneamente aqui-agora e acolá-em-outra-temporalidade. No entanto, as figuras dos donos-cuidadores fazem mais do que mediar.

Durante as entrevistas realizadas para o estudo de público, Mónica contou, como já mencionado, que parte importante dos objetos do acervo foi retirada dos lugares de oferenda às espiritualidades. Para exemplificar, ela se referiu aos metawe. Muitos lugares dos donos-cuidadores foram violados e os metawe que as pessoas entregaram às

espiritualidades, enterrando-os, foram desenterrados e levados para outros lugares, como os museus. De certa forma, quando Rosita e as demais guias, estando diante da vitrine dos metawe, se referiam à prática mapuche de presentear as espiritualidades, elas também estavam narrando a história de parte das peças que estavam na vitrine, ou, para ser mais preciso, a destinação que lhes deram as pessoas que os presentearam.

Por um lado, essa narrativa permite dimensionar a extensão da violência colonial sobre as conexões que formaram o wajmapumogen (vida no território). Por outro, ela chama a atenção para o reconhecimento e, portanto, para a presença dos donos-cuidadores das coisas que estavam ali expostas e que, vivendo vidas em outros territórios, também estavam ali ao seu lado. “Junto com as coisas” é, aliás, outro modo de se referir aos seus donos: *ina mogen* (junto a uma vida) é um dos nomes dado ao espírito de algo ou alguém. De modo geral, como mencionou Mónica naquele dia, os espíritos também vivem no interior das suas coisas e ao lado delas. Esse outro lado que está “lá”, em outro lugar e em outro tempo, e que aponta para outras dimensões, outros *mapu* onde vivem os espíritos, não está “lá fora” e, neste sentido, desvinculado do aqui-agora. Essa diferença é justamente mediada pelas coisas, que vinculam dois sujeitos e dois tempo-espacos, e termina se transformando na medida em que é possível referir-se ao “outro lado” da coisa como aquilo que está vivendo junto a ela, ao seu lado ou dentro dela.⁵⁸

Depois do *macitun* (cerimônia com *xamã*) realizado no RKTV pelo *maci* Maurício Reyes,⁵⁹ a equipe do Museu soube que os *gen- das coisas* e dos lugares aos quais elas estão conectadas continuam junto às peças. Tão vítimas da violência colonial quanto as pessoas mapuche, nem todos os espíritos das coisas, lugares e pessoas que ali estavam se foram do RKTV mesmo depois do *macitun*. De certo modo, a consequência do colecionismo e da patrimonialização operada pelo Estado chileno é também um encapsulamento da dimensão viva dos objetos, encerrando seus espíritos em acervos junto com as coisas. Porque as coisas estão fora de lugar, espoliados dos lugares em que deveriam estar, seus donos-cuidadores ficam ali cuidando-as. E, como disseram ao *maci*, ali ficarão até que as coisas estejam de volta em seus lugares devidos.

Cientes disso, e reconhecendo tanto a dimensão viva quanto a história de espólio das coisas que o RKTV resguarda, as funcionárias deixavam agrados para as

⁵⁸ Agradeço a Brett Buckingham por me chamar a atenção para a elaboração desse ponto.

⁵⁹ Acesso ao documento de transparência institucional referente ao *macitun* está disponível aqui: <https://is.gd/ai6cnX>

espiritualidades que ali estavam encerradas. Depositavam, atrás de alguma peça, no interior das vitrines, numa prateleira e em diferentes partes do museu, alguns cântaros e vasilhas pequenas com água, farinha tostada ou alguma oferenda específica. A isso elas chamavam de “protocolo intercultural de conservação”, um modo mapuche de preservar e cuidar das peças que a instituição resguarda. As coisas deixadas pelas funcionárias eram presentes, “um carinho”, me disse Mónica, “para todas as espiritualidades que, sem que as vejamos, nos acompanham no trabalho do Museu”. Dessa perspectiva, portanto, RKTV era um lugar no qual não só elas, enquanto funcionárias, foram parar, mas uma série de espiritualidades, das quais cuidam e pelas quais são cuidadas. A isso, elas chamavam de “aliança territorial”. Vejamos para onde essa ideia aponta.

GENKO, O DONO DO RIO: CONHECIMENTO E CONEXÃO

Na região de Puchacay, adjunto à antiga fronteira que separava os territórios autônomos mapuche do espaço controlado pelo Estado chileno, aconteceu algo especial, me contou Rosita. Nesse lugar de fronteira, uma das primeiras a ser espoliada e invadida pelos exércitos chilenos, as pessoas diziam que um gurufilu habitava em um dos rios. Descrito como um tipo de ser agressivo, esse ser é referido como uma serpente com corpo de raposa, ou um couro de aparência réptil. Em Puchacay se dizia que o gurufilu atacava as pessoas que se aproximassem ao rio, causando adoecimentos. Segundo Rosita, as pessoas mapuche da região, que estavam awinkados, “chilenizados”, viam o gurufilu como um wekufe, uma maldade. Além de evitarem o rio, elas também maldiziam a criatura.

Certo dia, durante a temporada seca, um jovem rapaz decidiu atravessar o rio em que se dizia habitar o gurufilu. Ele trasladava um cavalo para outra pastagem, do outro lado do rio. Por isso, desmontou do animal e o puxou para dentro d’água. Submerso até a cintura, o jovem começou a sentir dores intensas nas coxas, “como se arames farpados estivessem sendo fincados e arrastados pela sua carne”, me contou Rosa. Para sua surpresa, quando chegou à outra margem, não encontrou ferida alguma em suas pernas. Chegando à sua casa, depois de deixar o cavalo, o jovem contou à sua família sobre o que lhe havia acontecido.

No dia seguinte, ele amanheceu gravemente doente. Seus familiares, que estavam engajados em reaprender os conhecimentos dos antigos, logo suspeitaram que o jovem poderia ter sido atacado pelo gurufilu do rio. Decidiram, então, recorrer a uma maci (xamã). Durante o macitun (cerimônia de xamã) que executou, ela encontrou não um ser

agressivo, um wekufe (demônio, maldade), como diziam as pessoas da região, mas o genko, o dono-cuidador da água.⁶⁰ No encontro, o genko disse seu nome pessoal, aquele que deveria ser utilizado para se referir a ele nas rogatórias e nos demais encontros entre a família do rapaz adoecido e ele.⁶¹ Contou, ademais, que ele não é um ser agressivo ou perigoso, mas que agia assim porque os Mapuche lhe haviam solicitado e porque haviam se esquecido dele em seus gijatu (rogativas), deixando de mencioná-lo e chamá-lo enquanto rogam.

Segundo o que disse o genko, os antigos mapuche lhe haviam pedido, em certo momento, que ele impedisse que qualquer pessoa cruzasse o rio. Como ninguém havia lhe dito que não mais o fizesse, ele continuava a atacar as pessoas. Mencionando a reflexão da maci que se encontrou com o genko, Rosita me disse que, porque os antigos mapuche tinham muito kimvn (conhecimento, sabedoria), eles podiam pedir ao genko que ele defendesse o território, atacando as pessoas. Segundo Rosa, o genko teria formado, junto com os antigos mapuche, uma “aliança territorial” contra os exércitos chilenos. E ela foi efetiva, disse, uma vez que muitas tropas chilenas se afogavam nos rios do território mapuche e temiam os bosques e as montanhas. Eram os genmapu, os donos-cuidadores dos territórios, que estavam atuando. Como me explicou Rosita, “nos tempos de guerra se recorreu a poderes para montar armadilhas aos winka”, os chilenos.

Com o genocídio iniciado pela invasão do território, grande parte do acervo de conhecimentos que permitiam às pessoas de Puchacay – e outras instância do território mapuche – ver e se relacionar com o genko acabou sendo perdido. Como veremos, essa perda não é só humana: muitos genmapu foram embora dos territórios. Fonte de conhecimento para a vida na terra, quando fugiram, os donos-cuidadores levaram consigo algumas das conexões pelas quais o conhecimento transitava. Então, por

⁶⁰ A palavra genko indica uma classe genérica, não sendo, portanto, o nome daquele dono-cuidador em específico, que, aliás, não pode ser divulgado a qualquer um. Todo genmapu (dono-cuidador do território) tem nome e sobrenome, me ensinou Rosa, mas esse nome é dado e confiado somente em determinadas ocasiões. Conforme me contaram meus interlocutores, no mundo Mapuche tudo tem dono. No entanto, não existem os gencem, dono(s) da(s) coisa(s) num modo genérico, sem definir a coisa em questão. Cada coisa tem um nome que a identifica e cada dono de coisa identificada tem seu nome próprio. Façamos de conta que o genko tenha dito à maci que seu nome próprio é Kalfulikan. Isso implica que Kalfulikan, o dono-cuidador do rio específico de Puchacay, seja um genko, um dono cuidador da água/do rio que é identificado pelo seu nome de pessoa (isto é, o nome do seu espírito). Concebido como o espírito do rio, Kalfulikan aparece, em determinadas circunstâncias, como seu dono-cuidador, aquele que se vincula ao rio. Tudo o que existe e é pensável deve ter um nome de material, de coisa visível, como ko, água, por exemplo, levando à formação do termo genko, e um nome de pessoa, que é o nome do espírito da coisa quando pensado em disjunção daquilo que, em outras condições, ele aparece como cuidador.

⁶¹ Como em outros contextos, a doença causada pelos não humanos é, aqui, uma abertura à conexão e ao aprendizado (cf. BARCELOS NETO, 2008; CESARINO, 2011; LEA, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2002b).

desconhecimento, contou Rosa, alguém disse que o gen- do rio era mau e todos passaram a evitá-lo, achando que ele era por essência agressivo, que era um wekufe. “Isso é transculturar, perder a conexão”, ela me disse.⁶² As pessoas perderam de vista suas conexões com esse gen- e, por isso, tornaram-se incapazes de qualificá-las, ensiná-las ou mantê-las. Conforme me ensinou Rosa, muitos dos seres que as pessoas presumem como maus, tais como o gurufilu que atacou o jovem que cruzava o rio, são genmapu, de tal modo que, “se os tratamos com respeito, não nos farão dano, nos cuidam.”

A noção de cuidado, constantemente empregada ao tratar das relações recíprocas com os donos-cuidadores dos territórios, parece indicar que as próprias pessoas sejam também o efeito das conexões – de respeito, reciprocidade e amizade – que estabelecem com os gen- e outras espiritualidades. Fazer coisas como winka é perder conexões, transculturar, de modo que as conexões parecem produzir, no efeito avesso, um dos sentidos possíveis do modo de vida mapuche.

Esse é um dos fatos para os quais Don Vicente Huenupil nos chamou a atenção durante o encontro organizado no RKTV para tratar dos cachimbos, tornando-o mais evidente. Ele disse que “o Mapuche é família da natureza”, e explicou, “natureza é como o winka [não Mapuche] chama os genmapu. A natureza sempre foi família do Mapuche, pu peñi pu lamuen [irmãos e irmãs]”, e explicou, “assim é o nosso cewvn [fazer-se pessoa], conectar-se com a natureza”, fazer dos genmapu família. O vínculo entre eles, entre mapuche e genmapu, parece ser mais do que um mero reflexo da amplitude do campo semântico – aberto e multiplicador de sentidos – do termo mapu, contido em ambos. Antes, parece indicar uma dependência relacional entre eles.

⁶² Na história da antropologia, a noção de transculturação foi usada com distintos entendimentos, mas se refere, em sua origem, ao processo de adoção de critérios culturais alheios, mas entendidos ou somados aos próprios, implicando que as unidades culturais em contato se modificam reciprocamente. A ideia foi mobilizada para questionar o colonialismo cultural que teria sido exercido pelos colonizadores espanhóis sobre os povos ameríndios caribenhos, aculturando-os. No entanto, para Ortiz (2002), antropólogo cubano a quem se atribui a apresentação do conceito, o caso seria menos o de aculturação do que uma “falha transculturação”. À diferença da aculturação, a noção de transculturação prescinde, segundo Bosi (1992), de processos de sujeição social, em que uma das partes é agente de um processo de modificação cultural sobre outrem. O que pretendia Ortiz (2002) era pôr em relevo os processos de resistência ao imperialismo cultural, colocando os povos ameríndios na posição de corresponsáveis pela fabulação cultural que, entre outras coisas, produziria as culturas cubanas contemporâneas. Em reflexões mais recentes atreladas ao pensamento pós-colonial (cf. BHABHA, 2013; HALL, 2013a; MBEMBE, 2001; RESTREPO, 2012; SPIVAK, 2010), pontos análogos à questão de Ortiz têm sido recolocados, apontando para as disputas de poder em torno de noções culturais, bem como da cultura como ferramenta de transformação das relações coloniais, seja pelos mecanismos de co-criação através da fronteira cultural, seja pela mobilização de traços culturais diacríticos na construção de identidades temporárias através das quais correm disputas pela condição pós-colonial.

Os ensinamentos de Don Vicente parecem justamente explicitar a parte obviada, tomada como condição do próprio enunciado, digamos, da história do genko contada por Rosita. O gurufilu, que era visto como um demônio, um espírito agressor que ali habitava, passa a ser visto como um genko, dono-cuidador da água, depois do adoecimento do garoto que levava o cavalo e da mediação da maci (xamã). Segundo Rosita, o gurufilu era visto como um demônio – um ser agressivo – porque as pessoas não sabiam – na medida em que não podiam – se relacionar com ele, implicando que elas estavam desconectadas do território que o gurufilu cuida, o rio de Puchacay, assim como dele próprio enquanto genko, enquanto “família do Mapuche”, como enfatizava Don Vicente.

Com o conhecimento adequado, o gurufilu passa a ser visto como um genko, um cuidador que, mais do que uma potência agressiva, punitiva ou controladora, estaria de alguma forma se mostrando apto para compor o mapu do qual as pessoas mapuche também são gente. Poderíamos, então, resumir essa reflexão nos seguintes termos, expostos por Rosita: seres assumem formas agressivas a partir de algumas conexões, de outras, eles são possíveis aliados, são família. Quando se faz conhecer como genko, o gurufilu mostra sua intencionalidade de gente, o que é o mesmo que dizer que dá evidência às pessoas mapuche de que elas podem tornar a se conectarem, produzindo as “alianças territoriais” que transformam o mapu, estendendo-o e recompondo-o a partir de novas conexões.

Conhecimento seria, aqui, tanto aquilo que permite produzir as conexões, sua condição, de tal forma que se pode porque se sabe, quanto aquilo que dá e altera a forma dos existentes, o modo em que se dá seu aparecimento e, portanto, o efeito que ele produz numa série de relações concatenadas. É a maci quem vê o genko, mas o faz porque a família do doente tinha alcançado as condições de administrar as conexões que estabeleceriam com o cuidador do rio, mencionando-o, a partir de então, em suas rogativas, razão pela qual o próprio cuidador lhes entrega seu nome de pessoa – ou seu nome próprio de espírito.

As pessoas precisam estar preparadas, me contou Rosita, para tornar a estabelecer conexões com os seres que passam a partir daí a compor – ou recompor – o mapu. Recompor implica, por sua vez, multiplicar as dimensões territoriais e as imagens de tempo que o compõem, originando novos conhecimentos que se desdobram e que se aprendem a partir dessas reconexões. Ou, ainda, devem estar preparadas para redescobrir o conhecimento, dado que este vem de outros lugares-tempos. Todo o conhecimento que possa existir já existe; ele é da ordem dos antigos e das espiritualidades: pertence a eles.

O que acontece, e por isso as pessoas precisam estar preparadas, é que o conhecimento é transferido através das conexões que paulatinamente se fazem, mas também se perdem. Por isso, me disse Rosita, “acima está nossa universidade. É do wenumapu [território de cima, dos espíritos] que aprendemos tudo e é para lá que os Mapuche olham e pedem sabedoria. De lá vem o caminho dos antigos”.

GENKVVXAL, O DONO DO FOGO: RECONSTITUIÇÃO

Certa vez, enquanto conversávamos durante o jantar, perguntei a Ignacio Raymañ porque as pessoas mapuche defendiam a terra como tanto afinco. Ele me respondeu que “não sabemos dizer o porquê. Está no meu ser. O Mapuche não explica: faz, reage. A terra se sente porque é o que faz o Mapuche. Se não tem esse sentimento, não é Mapuche. É a terra que nos permite ter clareza de quem somos, de onde viemos e o que queremos sobre o futuro”.

Ignácio pareceu emocionar-se com a resposta. Foi isso, pelo menos, o que eu achei naquele momento, enquanto eu mesmo me emocionava com o que ele me dizia. Esse mesmo sentimento, pensei naquela noite, era o que havia criado uma amizade entre nós. Conheci Ignácio durante a já mencionada oficina de língua e cultura mapuche que Rosita ministrou no RKTV em fevereiro de 2019. Eu me lembro de me ficar profundamente tocado enquanto ele nos contava da percepção dos seus filhos sobre a cordilheira do Nahuelbuta, que perpassa toda a província do Arauco, onde está Cañete, circundando o vale de Elikura, onde Ignácio nasceu e cresceu. Ele contava que em outra ocasião seu filho caçula lhe havia dito que a cordilheira era feia, tomada como estava pelos pinheiros e eucaliptos da indústria madeireira e de celulose, naquele então, e ainda quando escrevo essas linhas, a principal espoliadora das terras mapuche.

Essas empresas, nacionais e estrangeiras, historicamente assediam as populações locais e pressionam a estrutura fundiária. Com isso, buscam acentuar a concentração da terra e explorá-la sob regime de esgotamento de recursos – vegetais, minerais, animais, hídricos e agrários, transformando todas as vidas dos territórios, o ixofijmogen, em matéria prima para sustentar o conforto ontológico, expressão que empresto de Mombaça (2021), do mundo não mapuche – uma situação que também poderia ser facilmente descrita como de “acumulação por espoliação” (cf. HARVEY, 2003). Recebendo subsídios do governo chileno, as madeireiras extinguiram os bosques nativos e os substituíram por monoculturas de eucalipto e pinheiro (cf. MACIEL, 2021a). Atualmente,

vendem o que extraem dessas florestas industriais como madeira de reflorestamento. Segundo a grande parte dos moradores da região de Cañete, as madeiras são as principais responsáveis pelo esgotamento da água e pelos períodos de seca, cada vez mais longos e mais intensos, percepção que é compartilhada tanto por pessoas mapuche quanto pelos colonos chilenos.

Segundo Don Armando Marileo (in memoriam), artesão e kimce (sábio) que residia em Cañete, a cordilheira do Nahuelbuta, hoje repleta de florestas de eucaliptos e pinheiros, era muito bonita. Durante uma de minhas visitas à sua oficina, ele a descreveu como um enorme bosque nativo, de ponta a ponta, repleta de vida. Essa imagem também reflete as descrições de Juan Viluñir, lonko (chefe) de Cayucupil. Ao longo de nossa conversa sobre os cachimbos, ele nos contou que antigamente a cordilheira estava cheia de genmapu (donos-cuidadores) com muito newen (força, energia). Abundavam os animais, as plantas e, em especial, as medicinais, e havia muita água. Ele contou, ademais, que todos sabiam que as empresas madeiras haviam incendiado e talhado os bosques nativos – com recursos públicos subsidiados pelo Estado chileno –, para substituí-los pelas florestas de monocultura. O povo mapuche sofreu muito vendo aquilo, disse, sabendo que tantos mogen (vidas) haviam sido destruídos pelo fogo e pela motosserra.

Os processos de restituição de terra que estavam em curso quando esta pesquisa se desenvolvia involucravam, entre outras coisas, a reconstituição dos bosques nativos. Plantar árvores nativas e apoiar os genmapu na formação dos bosques era uma tarefa assumida por muitos coletivos, lof (agrupações de parentesco) e pessoas mapuche. As condições de vida das pessoas em relação ao seu território já haviam sido piores, me disse Rosita. A luta pelas recuperações de terra estava alterando esta situação. De fato, essas recuperações deveriam ser encaradas, entre outras coisas, como uma restituição histórica devida ao povo mapuche e às vidas junto às quais ele tem lugar em decorrência do violento processo de colonialismo histórico, e pelo assalto das empresas madeiras e de celulose, hidroelétricas, de pecuária, de mineração e aquíferas, entre outras, que espoliaram e continuam espoliando suas terras.

Ignácio contou que, diante das circunstâncias atuais em que se encontra Nahuelbuta, trata de ensinar a seus filhos a imaginar outra cordilheira, aquela que o seu avô e os antigos conheciam: coberta de bosques nativos, com muitas nascentes de água, animais e caminhos livres para que as pessoas pudessem circular, imagem que é a antítese do seu estado atual. Ele diz que a circunstância em que hoje se encontra a cordilheira está

matando as pessoas mapuche, que já não podem viver como tais e que muitas vezes se veem forçados a se chilenizarem.⁶³

É neste contexto que se insere o “inferno dos incêndios”, uma expressão que escutei diversas vezes em fevereiro de 2019, quando presenciei uma dezena de incêndios florestares em menos de uma semana. Sem água, a cordilheira do Nahuelbuta está sempre em chamas. Mas esse não é um fenômeno exclusivo dessa região. Segundo os dados do governo chileno para 2018, uma média de cinquenta focos de incêndio florestais tiveram início todos os dias no país durante a temporada seca. No dia 14 de fevereiro de 2019, quando a cidade de Cañete foi invadida por uma nuvem espessa de fumaça dos incêndios florestais, inviabilizando o fluxo da vida local, quarenta e seis incêndios haviam sido registrados em florestas de todo o Chile, todos eles ao sul de Santiago, no território mapuche. Na expressão que usou Juana Paillalef naquele então, “o wajmapu está ardendo”. Isso nos leva à segunda história compartilhada por Rosita.

No dia 9 de fevereiro de 2019, um enorme incêndio teve lugar na região de Carahue, a duzentos quilômetros ao sul de Cañete. Rosita, que reside naquele município, me contou que estava com sua família festejando e compartilhando comida quando companheiros de um lof (coletivo de parentes) vizinho vieram pedir ajuda para combater as chamas. Dizem que o fogo era tanto que todos tiveram que se somar à tarefa. Rosa me contou que, enquanto apagavam o fogo, as pessoas viam redemoinhos que refaziam o incêndio uma e outra vez, tornando-o interminável. Depois de passarem toda a tarde e a noite para controlar as chamas, já de volta à sua casa, dois netos winkitas, criados na cidade, disseram ter visto um homem muito alto andando com uma vaca no meio do fogo.

Explicando-me o que as crianças haviam visto, Rosita disse que o homem com a vaca era o genkvxal, o dono-cuidador do fogo. O incêndio havia sido produzido por ele, ela contou, com a intenção de queimar os pinheiros plantados pelas madeiras. O incêndio começou na propriedade da madeira Arauco ao mesmo tempo que nas propriedades de alguns colonos chilenos. O fogo serviu como um alerta para as pessoas que plantam e permitem que se continuem plantando os pinheiros e os eucaliptos trazidos pelas madeiras e que acabam com a água. Segundo Rosa, as maci disseram que isso é

⁶³ A etnografia de Di Giminiiani (2012), levada a cabo na região da Araucania, é feliz em mostrar as difíceis condições daqueles que, para se manterem em seu tuwvn (lugar de origem), conceito central à concepção relacional mapuche de pessoa (cf. COURSE, 2011; DI GIMINIANI, 2016; GONZÁLEZ GÁLVEZ, 2016), devem awinkar-se cada vez mais, valendo-se, entre outras coisas, de documentos e técnicas de produção winka.

só o começo e que enormes incêndios continuariam a se arrastar pelo território por muito tempo.

Entendendo que o fogo estivesse direcionado para as plantações de pinheiro e eucalipto, perguntei a Rosa porque o incêndio havia se alastrado para as áreas habitadas por aqueles companheiros que lhes haviam pedido ajuda, e que, pelo que nos havia contado antes, realizavam suas cerimônias como correspondiam. O fogo, ela me disse, era a manifestação do *genkvtral*, mas havia mais forças, outros *newen*. “Os *wekufe*”, maldades, disse, “meteram o rabo”. Foram mandados para expulsar as pessoas *mapuche* da terra, destruindo suas casas.

O engendramento do fogo iniciado pelo *genkvtral* poderia ter causado uma enorme tragédia se as pessoas não tivessem se engajado em combater o incêndio, dado que os *wekufe* recomeçavam o fogo com seus redemoinhos,⁶⁴ levando-o em direção aos *lofmapu* (territórios dos coletivos familiares *mapuche*). Como resultado, uma enorme extensão dos bosques de pinheiros das grandes empresas e de alguns pequenos produtores se queimaram, mas muito pouco se perdeu nas terras daquelas comunidades que faziam *gijjatun* (grande cerimônia). Nenhuma casa ou horta *mapuche*, e bem pouco bosque nativo se queimou.

Entretanto, o prefeito de Carahue disse que foram os *Mapuche* que produziram o fogo, iniciando os incêndios que ele chamou de “criminosos” com a intenção de afugentar as madeireiras. Naquele dia 9, um sábado, fazia muito calor e o ar estava muito seco. Rosa contou que muitas pessoas viram como os cabos de energia soltavam faíscas, e o incêndio, que foi tratado pela municipalidade como sendo um único foco que se alastrou, na verdade começou ao mesmo tempo em vários lugares diferentes. Não poderiam ter sido o povo *mapuche*, ela disse, porque ainda não haviam terminado a colheita. Não começariam um incêndio arriscando o fruto de meses de trabalho e a garantia dos alimentos para o inverno. Segundo Rosa, “Chile diz que nós nos estamos autodestruindo, mas não sabe nada do nosso mundo.”

Em seguida, Rosita me explicou que os *genmapu* “são quem cuidam e protegem os lugares, as coisas e os animais. São seus donos; um *newen* [força, energia] que se

⁶⁴ A associação entre os *wekufe* e os redemoinhos de vento é reportada por Bonelli e González Gálvez (2016) também no caso do *pewenmapu*, onde vivem os *pewenche*. Segundo os autores, o redemoinho de vento, assim como os *wekvfe*, indicam a chegada de uma nova mentalidade. Há que se pontuar que, segundo os autores, os próprios objetos carregam tipos de mentalidade. Em específico, o texto trata das implicações ontológicas da construção de uma estrada ao longo do *pewenmapu* e da chegada de uma infinidade de coisas *winka* à cordilheira. Chegando junto com a estrada, as pessoas viam os redemoinhos de vento.

materializa em alguém”, na forma de uma pessoa. No entanto, se ele é cuidador ou agressor, depende da conexão que com ele se possa ter. Ele foi agressor para a madeireira, como no caso do genkvxal (dono do fogo), mas foi aliado dos mapuche que fazem gijatun.

As pessoas precisam estar preparadas, me ensinou Rosita, para reconhecer e se conectar com os genmapu. Eles são aliados, cuidadores, para aqueles que estão preparados para reconhecê-los e que, a partir daí, os chamam durante o gijatun (cerimônia) e suas rogativas diárias, os gijatu. E isso é importante também para os genmapu. Quando as pessoas os convocam às cerimônias, eles se enchem de newen, ela disse. Com a força do gijatun, os genmapu trazem a água, por exemplo, que, correndo pelo território, cura-o do fogo que queimou os pinheiros.

A água, me contou Rosita, é o primeiro elemento para que os bosques nativos reapareçam. Depois dos incêndios que consomem as monoculturas de eucalipto e pinheiro das madeireiras, a água que começa a correr nas montanhas é a indicação de que os bosques estão por se refazer. Daí também a importância das ações de retomadas de terra.



Figura 29 - Foto publicada por Aukin.org que mostra um dos atos de recuperação da terra. Nela, as pessoas ocupam a estrada que liga Cañete a Tirúa

Sem que as pessoas as levem a cabo, as madeireiras tenderiam a replantar seus bosques e, outra vez, esgotar a água. A cura do território é, portanto, um agenciamento político do povo mapuche e dos seus aliados, os genmapu, bem como das dimensões/territórios que eles angariam. Ou, em outros termos, o mapu se transforma na medida em que aqueles o conformam intensificam e multiplicam suas conexões, fazendo-se família.

No dia 27 de setembro de 2019, Aukin.org, um canal de informação e jornalismo mapuche, como ele mesmo se identifica, publicou uma nota assinada pelos Pu Lov e Comunidades em Resistência Lavkence. Ela foi publicada em ocasião da visita do Ministro do Interior, Rodrigo Ubila, à Província do Arauco. Entre outras coisas, a nota se referia ao processo de recuperação das terras ao redor do lago Lanalhue, tratando-o como uma reinstauração do equilíbrio com os gen- do lugar. Textualmente, dizia a nota:

Em Peleco, Elicura e Lanalhue, pouco a pouco, se instala a vida mapuche e, com isso, o equilíbrio com os gen que ali habitam. A contradição com o mundo winka é e será evidente. O lago Lanalhue é e seguirá sendo território mapuche.

A nota segue dizendo que os lof exigiam a saída da madeireira Mininco da região e a entrega imediata do fundo de terra em que se localiza o Xeg Xeg do lugar, entre outras coisas. Por fim, afirma,

o modelo capitalista que impulsa o estado chileno, respaldado política e militarmente por este e todos os governos anteriores, é o verdadeiro inimigo do povo mapuche. Este sistema extrativista criminoso não é compatível com a reconstrução cultural, social e política do nosso povo.

Conversando sobre isso com Rosita, ela agregou à nota uma consideração fundamental: onde rege o regime dos genmapu não há espaço para a forma de ganhar dinheiro dessas empresas. O que elas exigem é incompatível com o ekun, o respeito que se deve aos donos-cuidadores, os gen-.

O “inferno dos incêndios” pode, então, ser uma oportunidade se as pessoas estiverem preparadas: possibilita que, partindo das conexões com os genmapu, o território ganhe outra forma, distinta daquela em que está, dominado pelas madeireiras e assolado pela seca. “Ver a água correndo sobre a cordilheira,” diz Rosa, “nos dá esperança; mostra que é importante continuar aprendendo e fazendo gijatun.” Antes os territórios mapuche estavam povoados de uma infinidade de genmapu porque o povo mapuche também era outro, fazia muito gijatun e intervia de forma correta frente aos cuidadores. Tinha muito conhecimento, o que quer dizer que tinha muitas conexões com as espiritualidades. Mas tudo isso se alterou com a invasão chilena. Os gen- foram embora, fugindo da mesma violência colonial que inscreveu a terra no regime de propriedade moderno e os corpos mapuche ao padrão racial da colonialidade. No entanto, os genmapu estão voltando, estão aparecendo e exigindo respeito e, como consequência, conexões. Como eles, a vida se adensa, e isso enche os territórios mapuche de esperança.

OLHAR COM CARINHO: OBJETIFICAR E DECOMPOR RELAÇÕES

Vejamos, agora, como essas histórias e os problemas que elas enfatizam se imbricam na constituição dos metawe, e de que modo isso se relaciona com o fato de que, como foi

dito durante a cerimônia da maci que chutava as garrafas de plástico, o newen (energia) do plástico não pode estar no gijatun. A despeito de que newen seja um conceito complexo, com muitas implicações, propomos entendê-lo, no contexto que aqui nos interessa, como a indicação das conexões que as pessoas mantêm com os diferentes seres que têm lugar com o mapu.

De certo modo, essa compreensão se compatibiliza à asseveração de Yanai (2002, p. 121, minha tradução) de que “a noção mapuche de ‘poder’ (newen, em mapuche) [...] nos remete à teoria mapuche sobre as almas humanas” ou, ainda, ao argumento de Di Giminiani e González Gálvez (2018, p. 4) de que newen diga respeito à força imanente através da qual se manifesta o princípio de existência contínua, da qual todos os seres, humanos e outros que humanos, fazem parte. Cada uma a seu modo, essas descrições parecem apontar para um problema análogo: a dependência conceitual e ontológica entre as noções de pvjv (espírito) e newen (força, energia).

Ainda que sejamos menos definitivos que Yanai (2002, p. 122) quando afirma que newen é uma forma de chamar ao pvjv no momento em que ele assume outra função – aquela de aceder a conhecimentos e capacidades vinculadas aos ancestrais, por exemplo,⁶⁵ o que de forma alguma é uma elaboração falsa –, pensamos, na vizinhança dos seus argumentos, que o conceito de newen parece apontar para a relacionalidade das coisas (pessoas, objetos, pensamentos, ações, etc.) num contínuo mais amplo que aponta para a formação do mapu e, portanto, das redes de vida que dão lugar ao wajmapumogen (vida no território), uma ideia também belamente descrita por Narahara (2022).

Retomando o caso da jovem maci e seus envases de plástico, o acontecimento parece pôr relevo sobre o fato de que o newen que deve estar presente no rewe (centro cerimonial) é, por contrapartida ao do plástico, aquele que se remete às coisas do mapu, do território. Por isso, os metawe são importantes: é neles que as pessoas deveriam haver trazido os presentes que entregaram às espiritualidades. Levados ao gijatun e depositados sobre o chão e sobre a mesa, os metawe passaram a conformar o centro cerimonial como todas as demais coisas que ali estavam. No lugar do plástico que as pessoas levaram, as espiritualidades esperavam coisas feitas de matérias da terra.

⁶⁵ Cito o argumento de Yanai (2002, p. 122): “[...] este ‘espírito pensante ancestral’ [modo em que o autor se refere ao pvjv] es llamado por diferentes nombres según su función; y uno de estos nombres es ‘poder’ (newen). Pero, ¿por qué los mapuches creen que el ‘espírito pensante ancestral’ es un poder? Es porque, a través de él, ellos pueden conseguir no solo la sabiduría antigua sino también el poder ancestral sobrenatural. Y los rituales mapuches son precisamente los medios para obtener este poder ancestral sobrenatural”.

Isso acontece porque o newen importa, e ele brota das relações de constituição da própria coisa, seja metawe ou garrafa de plástico. Retomando o léxico stratherniano que inspirou nossas descrições, poderíamos dizer que as relações que dão corpo às coisas são o fundo de sua forma. Quando um metawe feito segundo os protocolos mapuche é depositado no rewe para a realização de uma cerimônia, me contou Rosita, as espiritualidades convocadas à cerimônia sabem que, antes delas, outras espiritualidades foram tratadas com respeito e que, por isso, permitiram o acesso e a transformação da argila, que é parte do corpo desse dono-cuidador, em um cântaro, por exemplo. O que importa e o que se torna aparente, então, é o newen do metawe que as pessoas levam ao gijatun e depositam no rewe. Esse metawe é recebido na forma de seu newen.

Numa perspectiva cruzada, poderíamos dizer que o metawe corresponde a uma objetificação das relações de respeito e que as pessoas estabelecem com os donos-cuidadores dos territórios e outras espiritualidades. Um metawe feito conforme os protocolos aponta para uma conexão respeitosa com o genrag (dono-cuidador da argila) que deu um pouquinho do material e que, como contraprestação, recebeu seu próprio presente: um fio da roupa, um pequeno cântaro ou uma moeda, entre outras coisas. Mas também aponta para a relação com o genkvxal, o dono do fogo, e outros seres. Durante a oficina de cerâmica, fomos ensinadas que a artesã que molda uma vasilha deve encomendá-la: começa com um pequeno gijatu (rogativa), pedindo às espiritualidades que seu trabalho como ceramista conclua bem. Depois, quando prepara o fogo para cozer a peça que moldou, pede que o fogo coza, que não rache a peça, que tudo saia como esperado. Em troca, ela alimenta o fogo com madeira ou com um par de sementes de feijão, de fava ou do que estiver ao alcance. Todas estas relações concatenadas na produção do metawe, e agora objetificadas por ele, são as que interessam às espiritualidades. Carregadas para o centro cerimonial, essas relações parecem se tornar suporte para novas relações porvir, convocadas pela própria cerimônia.

Quando se afirma que importa a materialidade das coisas, asseveração corrente nas cerimônias, nas pesquisas que conduzimos, mas também no cotidiano do RKTV, coloca-se em questão, entre outras coisas, o fato de que a matéria objetifique relações. O que estou chamando aqui de objetificação diz respeito, portanto, a uma série de operações, os tais dos protocolos, através das quais relações sequenciadas tomam a forma de um objeto. Esses objetos, levados para presentear as espiritualidades, aparecem para estas últimas como seu newen, isto é, como a sequência dessas operações protocolares que multiplicam diferentes seres e relações entre eles e que, por fim, também se convocam às

cerimônias. As coisas parecem presentificar pessoas, coisas e relações num contexto em que o que interessa é, como me disse Rosita, “trabalhar as conexões com o mapu e com os fvtakeche [os maiores, mais velhos].” Neste sentido, os processos de objetificação parecem conter, no seu fundo relacional, uma multiplicidade de processos de subjetificação que os devem anteceder. Antes de tomar a argila, é preciso reconhecê-la como um mogen e pedir autorização ao dono-cuidador que, também ele, é um mogen que existe associado a ela; ela em sua posição de sujeito.

Para poder tratar existentes como coisas (objetificação) é necessário antes tratá-las como pessoas (subjetificação), e isso diz respeito à atitude de respeito e reciprocidade. Se a coisa não é antes tratada como pessoa, aquele que retira sem pedir termina ofendendo e irritando o dono-cuidador daquela coisa que, por sua vez, adoce a pessoa. Não obstante, tratar coisa como sujeito de modo permanente inviabilizaria o fluxo da vida e das próprias conexões que antes exploramos, uma vez que novas conexões com as espiritualidades requerem que conexões anteriores se apresentem como coisas. Então, a primazia das relações é, aqui, um recurso heurístico de descrição: se a objetificação já contém em si relações que a antecedem e a sucedem, é simplesmente porque as relações já contém em si coisas que as habilitam.⁶⁶

Um metawe ingresso ao rewe e aceito pelas espiritualidades faz aparecer as relações que o objetificam, ao contrário de uma garrafa de plástico, recusada porque seu newen não media respeito, mas outra sorte de coisas. Ainda que o plástico não deva ingressar ao rewe, tampouco é etnograficamente preciso dizer que a argila, o barro, a madeira e a pedra por si só poderiam. Um metawe de barro cuja feitura não está de acordo

⁶⁶ Em sua etnografia, Guerreiro (2016, p. 137) coloca em questão uma suposta hereditariedade da chefia xinguana. Valendo-se dos argumentos de Barcelos Neto (2008), que informa sobre uma substância nobre herdada de pai para filho e que conforma uma das condições de chefe entre os Waujá, Guerreiro propõe – como procedimento metodológico – entender tal substância como a objetificação de algum tipo de relação; uma codificação da socialidade (GUERREIRO, 2016, p. 148). O problema da chefia xinguana seria a conceituação de uma determinada continuidade corporal. Assim, “[...] nenhuma substância no Alto Xingu é algo que se transmite enquanto tal [...], mas são formas pelas quais as relações entre parentes podem ser traduzidas e objetificadas” (ibid., p. 149). Isto é fundamental porque permite que o processo de produção de semelhanças se disjunte das relações de filiação como eixo transmissor, como pensado também por Bonelli (2014) e Vilaça (2002). No entanto, não é o caso aqui de negar a substancialidade, por assim dizer, da matéria que se transpassa nos circuitos atravessados pelo metawe: se as relações importam e são objetificadas é justamente porque elas se apoiam na matéria. Isto é, optar por descrever relações no fundo das formas não implica dizer que as formas – substâncias, coisas e matéria – não se transpassassem. Assim, não é nossa intenção aqui impor a linguagem das descrições relacionais por sobre a lógica e a materialidade das coisas: relações importam para as coisas porque o contrário é igualmente verdadeiro, sem primazia de uma sobre outra. Nos termos de Strathern (2009), isso implicaria dizer que a dádiva é em si mesma o registro do colapso entre forma e relação.

com os protocolos de respeito poderia ter o mesmo efeito que uma garrafa de plástico: seu newen é incompatível com o que se espera da cerimônia.

Cerimônias como o gijatun são muito importantes porque elas formam as pessoas como Mapuche, me contou Rosa Huenchulaf, e isso implica, às vezes, ficar doente. Quem transgrede o modo em que as coisas devem ser feitas, adocece. No entanto, esse tipo de doença — à diferença de outros — é uma abertura para o aprendizado, isto é, por meio delas as espiritualidades ensinam como as coisas devem ser feitas.

Meses depois do gijatun realizado pela jovem maci, a delegada de uma comunidade visitou o RKTV, solicitando usar o espaço cerimonial. Juana Paillalef, então diretora, assentiu e, depois, perguntou sobre os preparativos para a cerimônia, tratando de entender em quê a equipe do museu poderia ajudar. A delegada contou que haviam convocado dois chefes para presidir a rogativa que abre a prática do palin (atividade cerimonial e de entretenimento semelhante ao hockey) e que cozinhariam ali mesmo para o café-da-manhã e o almoço que fazem parte da cerimônia. Juana, que conhece como poucos a situação do museu, lhe disse que eles deveriam trazer a lenha que fossem usar para cozinhar, porque havia pouca por ali. A delegada respondeu, então, que as famílias haviam decidido levar pequenos fogões a gás, facilitando e acelerando o preparo dos alimentos. Perplexa, Juana retrucou: “não corresponde. Vocês não podem se apresentar assim aos pu lonko [espiritualidades] e aos genmapu. É desrespeitoso. Organizem-se para buscar e cortar lenha, como manda o protocolo. Não é muito o que se necessita. Assim os pu lonko vão olhar para vocês com carinho.”

Olhar com carinho, gostaria de sugerir, é reconhecer a atitude de respeito das pessoas mapuche em relação às espiritualidades e outras pessoas com quem deveriam se conectar. O olhar das espiritualidades é capaz, portanto, não só de decompor a objetificação das coisas, mas de incitar novas conexões a partir da materialidade que as coisas oferecem. Do outro lado do metawe em que alguém porta a farinha tostada, por exemplo, as espiritualidades são capazes de vislumbrar o modo em que essas pessoas produziram conexões com outras espiritualidades. Em outros casos, também são capazes de ver a ausência dessas conexões. A reciprocidade e o respeito parecem ser o canal pelo qual flui e se objetificam as relações, e que o newen das coisas permite ver. O que se vê é também a atitude de respeito que faz da pessoa, mapuche. O olhar das espiritualidades permite ver o az da pessoa, seu modo de agir, de fazer e de pensar.

Não é por acaso que, conforme dizia Juana Paillalef, eles não gostam de desrespeito. As operações de reciprocidade se antecedem e se pressupõem em cada

relação, de tal modo que o respeito parece ser a chave prática – e conceitual – para as conexões que as pessoas realizam.

kvxa

Para papay Nolfita y Don Agustín



Imagens do acervo de cachimbos do Museu Mapuche de Cañete, disponível em surdoc.cl

Era um final de tarde e o Sol já se escondia por detrás da cordilheira. Nolfita preparava o jantar para si e para o filho da sua vizinha, que havia sido deixado sob seus cuidados pela mãe, que viajava. Enquanto preparavam a comida, eles escutaram o miado estridente de um gato vindo dos arredores da casa. Curioso, o menino abriu a porta da cozinha e correu em direção ao pátio, tratando de encontrar o animal. Nolfita sequer teve tempo de detê-lo. Assustada, ela saiu atrás do garoto, mas não foi rápida o suficiente para evitar que uma maldade — uma energia ruim, ela explicou — se metesse na criança. Ela só conseguiu ver o momento em que pequeno desvaneceu, caindo no chão. Isso aconteceu porque, segundo ela, não se tratava de um gato, mas de um wekufe enviado para adoecer o menino: um espírito ruim fazendo-se passar pelo animal para despertar sua curiosidade.⁶⁷ No momento em que o menino saiu em direção ao pátio, foi tomado pelo wekufe e “morreu por um tempo”, contou Nolfita.

Desesperada, e sentindo-se responsável por não evitar que aquilo acontecesse, ela decidiu fazer gijatu (pedir, rogar) pela criança, usando muito lawen (plantas, remédios). Tomou algumas ervas e as enrolou na palha do milho, fazendo vários cigarros. Depois de acender o primeiro deles, começou a pedir, em língua mapuche, pela vida do menino. Fazia isso, ela nos disse, enquanto jogava a fumaça do lawen pela boca. Passado um longo tempo – disse ter feito gijatu por horas – o menino “viveu”, e ela soube que desde arriba seu gijatu havia sido recibo por Chaw Genechen.

Nolfita Pavián é lawentucefe (cura com ervas, água, preparados) e entuvlfe (mulher que roga cantando durante as grandes cerimônias do gijatun) de Cauñicu, território localizado no alto da Cordilheira dos Andes e hoje circunscrito ao município do Alto Bío-Bío. Foi no mesmo lugar em que o wekufe enganou e adoeceu o menino a quem ela cuidava, o pátio de sua casa, onde ela nos recebeu e nos contou essa e outras histórias. Naquela tarde, estávamos realizando um gvxañ (conversa sobre um tema) do qual participaram, além da própria Nolfita, Rosa Huenchulaf, Miguel Treuman, Sofía Condeza, Aywiñ Raymañ, Ignacio Raymañ e eu. A ocasião se deu como resultado de uma viagem que realizamos ao puelmapu (território a leste), subindo a cordilheira para nos encontrarmos com Nolfita. A recomendação havia sido dada por Ignácio, que nos contou sobre a importância dessas mulheres que fumam e cantam para a celebração do gijatun

⁶⁷ Relatos de wekufe que assumem a forma de gatos para enganar as pessoas não são incomuns. Eles podem fazer o som do animal, arranhar superfícies como fariam um gato, mas também podem aparecer sob sua imagem. Elemento constante dos relatos, esses aparecimentos sempre acontecem durante o entardecer ou durante a noite.

ao modo pewence (araucária + pessoa, cordilheranos). Essa visita fez parte de uma iniciativa coordenada por Rosita e por mim para tratar de um tema específico que nos levou a distintas partes do território mapuche: a coleção de kvxa (cachimbos) no RKTV.

Neste capítulo, exploraremos algumas das conexões implicadas pelas kvxa, desdobrando os aprendizados da nossa pesquisa sobre elas. Por isso, apresenta-se como uma etnografia de uma série de conversas em que Rosita, diferentes colaboradores e eu discutimos o conhecimento ao redor dos cachimbos. Para isso, seguiremos os vínculos que cada uma dessas conversas foi produzindo, algumas vezes de modo retroativo, como veremos. Além de explorar a importância da fumaça e do fogo como elementos de conexão com diferentes territórios e dimensões, esse capítulo se dedica a explorar, a partir das conversas, algumas das complexas relações que envolvem pessoas, coisas e espiritualidades quando se tem como preocupação os distintos modos de existência das coisas e pessoas segundo o mapucekimvn (conhecimento mapuche) e suas inúmeras facetas. Neste trajeto, relações de propriedade serão desdobradas em outros tipos de relações, que apontam para conexões espirituais, explorando a noção de “objeto pessoal”, tal como explicou Don Agustín Ñancupan durante uma longa conversa em sua casa. Com isso, queremos complicar a noção de propriedade, associando-a à composição pessoal e às relações de parentesco que alguém estabelece. Nesse caminho, discussões sobre o tratamento funerário dos objetos também aparecerão.

UMA PESQUISA SOBRE AS KVXA

Localizada na sala 4, “Relamtugen. El habitar frente a la tierra”, a vitrine de exibição das kvxa expunha quase a totalidade da coleção resguardada pelo RKTV, contabilizando 39 registros patrimoniais.⁶⁸ Chamada de “Kakeume Zugu. Otras historias”, essa vitrine está intimamente associada ao que se conhece, no mundo mapuche, por kalkutun (feitiçaria). Por essa razão, as kvxa dividiam o espaço expositivo com uma figura antropomórfica e alguns elementos líticos, correntemente chamados de pimontuwe, associados à figura dos kalku (bruxos). De modo geral, a informação disponibilizada pela vitrine vinculava as kvxa aos poderes especiais de autoridades e outras personagens do mundo mapuche, e com o uso de plantas visionárias. Talvez por todas essas razões, a vitrine chamava muita a atenção do público visitante, independentemente da idade.

⁶⁸ Os 39 registros patrimoniais estão disponíveis na plataforma surdoc.cl. Acesso aqui: <https://is.gd/DKJKjV>

Passando pela vitrine, Rosita costumava perguntar aos visitantes sobre o que eles viam ali. “O que vocês acham que são essas coisas?”, ela questionava, enquanto esperávamos por algumas respostas divertidas, que frequentemente nos faziam rir. “Carrinhos”, diziam as crianças, ou “sapatinhos de bebê”, escutamos mais de uma vez. “Pela forma, parecem sapatos”, respondeu uma professora. De fato, também acho que algumas das kvxa são parecidas com sapatos pequeninos. Interpretadas como “cachimbos feitos pelos Mapuche”, explicava Rosita, “as kvxa evidenciam que nosso povo sempre fumou”. Comentário que levantava a curiosidade dos visitantes sobre o quê os antigos fumavam. Nos questionamentos que se seguiam, a maior parte dos visitantes parecia vincular o uso das kvxa com o consumo e a ingestão de plantas de poder — as expressões mais frequentemente usadas eram plantas psicotrópicas, alucinógenas ou drogas —, ou, ainda, com perguntas mais diretas sobre o consumo de maconha ou outras substâncias contemporaneamente ilícitas.

Ainda que soubéssemos que as kvxa tiveram um papel fundamental na prática cerimonial mapuche e que seu uso era bastante distribuído entre diferentes personagens, entre as materialidades que estavam no RKTV, aquela era uma das mais desconhecidas. Mesmo depois da pesquisa que realizamos, ainda se sabe pouco sobre elas. Guiando os visitantes pela exposição permanente, Rosita contava o que de entrada já sabíamos: as kvxa correspondiam a um modo de conexão com os mundos espirituais. Ela dizia que os antigos faziam uso delas para comunicar-se com as forças do além, e para induzir sonhos sobre o que estava para acontecer na vida de alguém, como um agente premonitório. Também contava aos visitantes que elas não eram usadas por diversão, mas pelas autoridades cerimoniais. Por fim, lembrava os visitantes sobre o uso mais contemporâneo do cigarro durante as sessões de cura encabeçadas pelas maci (xamãs). Quando está em kvymi (vendo com espíritos), no alto do purapurawe (em cima do tronco de madeira que o ocupa o centro do espaço cerimonial), as maci fumam tabaco enquanto cantam e conversam, algo que, dizia Rosita, provavelmente estaria associado à presença ancestral das kvxa. Por fim, mencionava algumas plantas que os antigos costumavam utilizar, em especial o chamado tabaco nativo.

De modo resumido, as informações que Rosita compartilhava durante as visitas guiadas, e que estão associadas à sua própria experiência e intuição como mulher e educadora Mapuche, antecipavam um elemento fundamental que encontraríamos em nossa pesquisa: a capacidade comunicacional das práticas fumatórias, associada ao caminho da fumaça e ao fogo. Ela também sabia, de entrada, sobre o efeito curativo e

auspicioso da fumaça e o modo em que as ervas queimadas para uma ou outra coisa conduzem a resultados distintos, a depender do tipo de cura que se quer realizar ou do tipo de energia que se quer contraefetuar. Esse conhecimento, Rosita me explicava, diz respeito às práticas cotidianas de saúde das famílias mapuche nas zonas rurais do wajmapu (território mapuche), algo que ela aprendeu da sua família e vizinhos.

No entanto, ela não foi a única a manifestar a necessidade de que buscássemos mais kimvn (conhecimento) sobre as kvxa. Numa das primeiras conversas que tive com Mónica, logo quando cheguei ao museu, ela me sugeriu que dedicasse uma pesquisa de acervo sobre uma de duas materialidades que, ela sentia, o Museu ainda precisava reunir mais kimvn: os kawĩñ kura (pedra de festa, tambor de xamã), sobre os quais trataremos mais adiante, ou as kvxa. Partindo do mapucekimvn (conhecimento mapuche), sua monografia de conclusão de curso é um interessante ensaio sobre a figura dos kalku (bruxos) e o modo em que a colonização do wajmapu foi acompanhada de uma demonização dessas pessoas, que detêm conhecimentos valiosos sobre o território e sobre como convocá-lo. Na monografia, ela e seu colaborador contam que os kalku tinham o conhecimento necessário para invocar os muitos outros seres com os quais o território tem lugar a fim de defendê-lo da invasão winka (cf. CÁRCAMO SALDAÑA; OBREQUE GUIRRIMÁN, 2009).⁶⁹ Como parte da coleção de kvxa está associada à prática do kalkutun (feitiçaria), Mónica me disse que sempre nutriu especial interesse por elas. Com ela e com Rosita, eu também passei a vê-las com fascinação.

Com o aval da então diretora, Juanita Pailallef, decidimos tornar as kvxa o foco da pesquisa de terreno que Rosita e eu conduziríamos. Nas palavras desta última, o nosso esforço foi direcionado a entender “qual o uso e quais os valores [relacionados às kvxa] desde nossa gente mapuche”. Para isso, pensamos numa pesquisa em diferentes etapas, mas que, como ela enfatizou, tivesse um caráter etnográfico, de terreno. Sem desconsiderá-los, importava menos o que os livros, os antropólogos e os arqueólogos tivessem a dizer sobre as kvxa, o fogo ou a fumaça, e mais o que as pessoas em diferentes territórios sabiam sobre elas.⁷⁰ Com Rosa, decidimos que o trabalho deveria se centrar

⁶⁹ Esse é o argumento da tese dos colegas. No entanto, é importante dizer, isso não significa que todas as pessoas mapuche compartilhem dessa reflexão.

⁷⁰ Apesar disso, vale a pena mencionar que a associação entre fumaça, cura, cachimbos, doença, conexões espirituais, diferentes plantas de fumar e o contato com outros seres e os brancos é uma temática recorrente na literatura dedicada aos contextos indígenas. Alguns textos que exploram essas relações são os de Albert (1990), Aparicio (2017), Ellerby (2000), Fausto (2004), Gallois (1996), Lévi-Strauss (2004), Pereira (2019) e Wilbert (1987).

nas memórias daqueles que usaram, que viram ou que escutaram sobre elas. Nossa intenção era nos aproximar do conhecimento dos kuyfikece (antigos), criando uma narrativa sobre as kvxa que interessassem às pessoas mapuche que quisessem começar a aprender sobre elas e, como consequência, retomar as práticas a elas associadas.

A primeira coisa que fizemos foi conversar entre nós, participantes da pesquisa, sobre aquilo que já sabíamos. Em seguida, revisei o caderno de registros do museu, tentando recuperar informações sobre a formação da coleção e seu lugar de procedência. Depois, revisei duas publicações interessantes. A primeira delas é resultado de uma pesquisa arqueológica ao redor das áreas de origem das kvxa e das plantas utilizadas, recuperadas de amostras retiradas do interior das peças (BELMAR et al., 2017). Parte das amostras foi extraída da coleção do RKTV. A segunda pesquisa, de autoria de Juan Painecura, é resultado do trabalho desse mestre prateiro com a coleção de kvxa feita desse metal e salvaguardada pelo Museu Regional da Araucanía, em Temuco (PAINECURA ANTINAO, 2018).

Em seguida, Rosita e eu, com outros colegas que nos acompanharam em diferentes ocasiões, visitamos conhecedores de distintos territórios, dedicando muitas horas à conversa sobre as kvxa. Por fim, realizamos, em dezembro de 2019, um grande xawvn (reunião) para não só apresentar aquilo que aprendemos nas etapas anteriores da pesquisa, mas para reconstruir o conhecimento junto com nossos convidados. No entanto, e apesar do encontro ter reunido apenas as funcionárias e colaboradoras do museu — entre as quais me incluía naquele então — e pessoas oriundas do lafkenmapu (território costeiro), uma premissa que nos guiou durante a conversa foi a de reconhecer e manter presentes as diferenças assumidas pelo conhecimento mapuche em cada território. Como nos alertou Antonio Chiwaikura durante nosso encontro, “o saber ocidental trata de dizer o que é cada coisa, de defini-lo; mas no mundo mapuche não é assim, não é tão rígido.” Essa é uma condição para a qual tentamos nos manter alertas durante todo o percurso.

Por esta razão, não se tratava de somar tudo o que havíamos aprendido e criar um conhecimento linear sobre as kvxa, mas de pensá-las através do respeito pelas diferenças, fundamento do conhecimento mapuche, e, como consequência, escapando ao requerimento de defini-las. Por isso, decidimos que um relato dessa pesquisa deveria enfatizar os lugares que percorremos, as pessoas com as quais conversamos e os contextos em que cada coisa que nos foi ensinada fazia sentido. Isso também se deve ao fato de que as kvxa, como a maioria das coisas no regime objetual mapuche, não são facilmente identificáveis ou estabilizáveis. Nem tudo aquilo que chamamos de kvxa comunga de um

mesmo modo de existência, como veremos. Elas têm condições e implicações distintas, de tal forma que a criação de um conhecimento genérico corresponderia, de entrada, a perder de vista o quanto essas coisas, assim como outras, apontam para a dissensão e a multiplicação.

Ciente disso desde o começo, Rosita me pediu que focássemos em entender como as pessoas com quem conversaríamos recordavam, utilizavam e transmitiam seu conhecimento sobre as kvxa a partir das relações que se enfatizam em cada território. As intenções finais eram, por fim, devolver e reconstruir o conhecimento com nossos convidados na mencionada reunião, e criar elementos para que pudessem ser incorporados às visitas guiadas e às atividades de mediação realizadas pelo RKTV. Vale dizer, por fim, que essa pesquisa se levou a cabo durante três meses, entre outubro e dezembro de 2019.



Figura 30 - Kvxá, Museo Mapuche de Cañete. Registro Patrimonial 4-164-70. Foto de Juan César Astudillo.



Figura 31 - Kvxá, Museo Mapuche de Cañete. Número de Inventário 11-3-71. Foto de Juan César Astudillo.



Figura 32 - Kvxá, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 11-1-71. Foto de Juan César Astudillo.



Figura 33 - Kvxá, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 5-17-70. Foto de Juan César Astudillo.



Figura 34 - Kvxá, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 4-147-70. Foto de Juan César Astudillo.



Figura 35- Kvxá, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 4-157-70. Foto de Juan César Astudillo.

A COLEÇÃO

As kvxa salvaguardadas pelo RKTV encontram-se em diferentes condições de preservação; algumas estão inteiras (ver figura 30), outras são fragmentos (ver figura 31). De modo geral, como nos casos anteriores, o grosso delas chegou ao RKTV na primeira metade dos anos 1970, momento em que o museu estava sendo criado, e estão no acervo há mais de cinquenta anos. Naquele momento, o Estado as adquiriu de colecionadores privados, não mapuche, localizados em Chillán, em Santiago e também em Cañete. Mais tarde, entre os anos oitentas e dois mil, a coleção incorporou algumas doações. De modo geral, ela está feita de peças retiradas de enterros pessoais e antigos cemitérios. Catalogadas como itens de “achados arqueológicos”, são provenientes das zonas hoje pertencentes aos municípios de Purén, Angol, Los Sauces, Lebu, Cañete, Contulmo e Tirúa, uma região geográfica que circunda as duas vertentes da cordilheira do Nahuelbuta.

Uma questão que nos chamou a atenção desde o começo da pesquisa está relacionada com a morfologia das peças. Algumas delas têm apenas um forno, como nas figuras 30 e 31, enquanto outras, como na figura 32, têm dois fornos. Imaginávamos que o número de fornos estivesse associado à quantidade de ervas diferentes que eram queimadas e, como consequência, com o uso dado a cada uma delas. Além disso, algumas kvxa têm apenas uma saída de fumaça (figuras 30 a 32), enquanto outras têm duas (figura 33). Essa diferença nos fez pensar, num primeiro momento, sobre o número esperados de usuários simultâneos para uma mesma kvxa. Duas saídas de fumaça pareciam sugerir que se esperasse que duas pessoas fumassem dela ao mesmo tempo, uma ideia que também nos indicava usos diferentes segundo a quantidade de saídas. Por fim, algumas delas têm acabamentos mais rústicos, que achávamos mais simples (figura 34), enquanto outras eram mais polidas, com formatos mais arrojados (figura 34). Inicialmente, levantamos a hipótese de que as kvxa mais arrojadas estivessem associadas a usos mais políticos e cerimoniais, enquanto as mais simples eram de uso mais pessoal. Como saberíamos depois, estávamos equivocadas. No entanto, o que ficava claro para nós era que as diferenças morfológicas apontavam para questões distintas, o que de entrada nos deu a impressão de que lidávamos com um corpo complexo de elementos. Como me disse Rosita quando começávamos a definir o curso da pesquisa, “a forma das coisas importa. No mapucekimvn [conhecimento mapuche], nenhuma forma é à toa.”

Além disso, por Belmar et al. (2017), pesquisa arqueológica que examinou e testou o conteúdo interno de algumas das kvxa resguardadas pelo MMC, tínhamos a informação de que restos incinerados de plantas associadas aos gêneros *Nicotiana* spp

(família do tabaco) e Solanaceae spp (como a batata, o tomate e a pimenta) haviam sido encontrados nas peças. Casca do maqui (*Aristotelia chilensis*), folhas de molle (*Schinus molle*) e de pitra (*Myrceugenia exsucca*), além de excremento de cavalos, também foram identificados.

O LUGAR DO FOGO

“O kvxal (fogo) sempre acompanhou os nossos antigos. Nossos velinhos sempre estiveram ao redor do fogo, e ele sempre foi bem-vindo. Agora, por pitucos [‘enjoados, esnobes’] e para não andar por aí cheirando a fumaça, as pessoas usam os fogões a lenha dos winka [não Mapuche], mas não deveria ser assim.” Essa reflexão foi compartilhada por Ignacio Raymañ durante a reunião que organizamos ao final da pesquisa sobre as kvxa. Ele nos contou que sua avó paterna, como muitas outras pessoas maiores que ele conheceu em suas andanças por diferentes territórios, tinha uma relação muito próxima, cotidiana, com o fogo. Antes de dormir, ela o enterrava para conservar as brasas, conversando com o genkvxal (dono-cuidador do fogo), cujo nome de pessoa é Cogeive, ele nos contou. Enquanto arrastava as cinzas para cima dos carvões e do fogo, numa quantidade suficiente para apagá-lo, mas para não apagar as brasas, a avó cantava em despedida. Ela agradecia a Cogeive por tê-la acompanhado durante aquele dia, por ter ajudado na preparação dos alimentos para a sua família, e por ter dado calor. Por fim, ela lhe desejava boa noite e se despedia, dizendo que se tornariam a ver no dia seguinte.

De manhã, logo após levantar-se, a primeira coisa a fazer era acordar o fogo. A avó retirava devagarzinho as cinzas, destapando as brasas que restavam. Depois de amontoar lascas de madeira sobre elas, assoprava delicadamente e, depois, saudava o fogo com um pentukun. “Como você está? Como dormiu? Bom dia,” ela dizia. Ignacio nos contou que, depois disso, ela alimentava o fogo com mais madeira, e seguia assoprando. Nesse momento, subia um monte de fumaça, retirando do ambiente qualquer má energia que ainda restasse da noite. Em seguida, a avó lhe oferecia — “convidava” é o termo que foi usado; dava de presente — açúcar, erva mate, algum grão, farinha tostada, ou o que estivesse à mão, atirando-as nas chamas. Acordar o fogo era também uma preparação da casa: limpava as más energias e indicava que ali estava o genkvxal e as formas de vida associadas a ele, todas companheiras das famílias mapuche.

A avó começava o dia assim porque, contou Ignacio, sem o fogo, as atividades diárias não poderiam ser cumpridas. Se o dono-cuidador do fogo não fosse bem tratado,

ele ia embora, e as brasas se apagavam. Daí a avó tinha que correr na casa dos vizinhos e pedir por mais brasas, e isso dava muito trabalho. No mundo mapuche, ele disse, toda pequena tarefa depende da coordenação de muitas formas de vida. “Ninguém cozinha só, ninguém faz nada sozinho,” sempre tem um *mogen* (forma de vida) que acompanha. Não é diferente com o fogo, ele revelou.

A relação íntima, de amizade, com o *Cogeiwe*, respondeu Rosita à reflexão de Ignácio, é algo muito importante para a vida mapuche, especialmente dos antigos, que estavam mais próximos dele. “Todos os Mapuche,” ela disse, “vimos como se enterrava o fogo.” Rosita contou que sua mãe fazia exatamente como a avó paterna de Ignácio e que esse procedimento era parte do trabalho diário realizado pelas avós e mães em suas *ruka* (casas). Como a avó de Ignácio, também a mãe de Rosita tinha uma relação de muito respeito e de coordenação com o fogo: “estavam muito conectadas as mulheres mapuche e o fogo”. No entanto, ainda que a prática de o enterrar fosse corrente no território quando o encontro no *Ruka Kimvn* aconteceu, menos comum era encontrar pessoas que fizessem um pequeno *gijatu* (pedido, rogativa, pagamento) ao fogo, “que façam seu *magun*”, seu agradecimento, comentou Rosa.

Segundo ela, a prática de enterrar o fogo é fundamental porque mantém “acessa,” metáfora dela, a relação entre as famílias e o fogo. Mantém “acessa” a relação familiar com esse *mogen* (vida) que “também é família dos Mapuche.” No entanto, essa conexão, ela explicou, também depende do fogão tradicional, porque nos fogões domésticos *winka*, essa dimensão se perde. Nestes últimos, o fogo é contido no interior e a fumaça é direcionada para cima do teto, e para fora da casa. Isto quer dizer que a fumaça não tem chance de esvoaçar pela casa, limpando-a das más energias. A simples tarefa de colocar o fogo para dormir e depois acordá-lo tem inúmeras consequências em termos da vida mapuche, contou Rosa, e tudo tem sua razão de ser nos costumes do antigos. “Nesses costumes está o *kimvn* [conhecimento]; a prática que torna vivo nosso *kimvn*,” ela disse.⁷¹

Começamos este apartado com a história de *Cogeiwe* e dessas duas mulheres, a avó de Ignácio e a mãe de Rosita, porque elas apontam para a centralidade do fogo, para a sua companhia diária e para algumas das dimensões e alcances que ele implica enquanto *mogen* (vida). Ao mesmo tempo, é central o fato de que as conversas sobre as *kvxa* (cachimbos) tenham se tornado um grande motivo para compartilhar histórias sobre o fogo e, como consequência, sobre a fumaça e a vida familiar mapuche. Talvez a melhor

⁷¹ O que não quer dizer que muitas famílias mapuche não se decidam por fogões *winka*, seja pela facilidade, seja por questões de saúde respiratória.

forma de evidenciar esse ponto seja replicar aqui um trecho muito tocante da conversa que tivemos com Nolfita Pavián no pátio de sua casa. Já quase ao final de nossa visita, depois de comermos, tomarmos mate e conversarmos por horas, Ignácio perguntou a Nolfita por quê os pewence (cordilheiranos) valorizam tanto o fogo em sua vida cerimonial. Nolfita ficou surpresa com a pergunta. “Isso não é óbvio, lamuen [irmão]?”, ela questionou. E engatou,

acaso, como você vive? Como todos nós vivemos? O fogo é nosso companheiro. Ele tem vida. Pelo fogo vivemos. Ele é fonte de vida. Ele está em todo lugar. No pijan [vulcão], nas nossas casas, nas nossas cerimônias. Ele é importante na cerimônia porque é importante na nossa vida todos os dias, lamuen.

É interessante como a palavra pijan se mantém em mapuzungun aqui. Apesar de que pudesse ser traduzível por vulcão, ao fazê-lo se perde a dimensão espiritual da palavra, uma vez que pijan também aponta para um conjunto de espiritualidades antigas, um ser com muito poder, ou vidas que habitam as rochas e os vulcões, entre outras coisas. No entanto, interessa enfatizar a ubiquidade do fogo, o que para Nolfita parecia ser algo óbvio, e sua participação em distintas esferas da vida e dos territórios mapuche. Depois da resposta de Nolfita a Ignácio, Don Miguel Treumun interveio dizendo que o fogo é uma das fontes primárias, uma das bases da vida mapuche, razão pela qual ele é tão importante e é preciso tê-lo por perto. O lugar do fogo (kvxaltuwe, fogão) é também o lugar ao redor do qual a vida mapuche transcorre. Essa ideia também informa sobre nossas conversas, que sempre aconteciam ao redor e ao lado do fogo. Don Miguel sempre fazia questão de apontar essa presença enquanto conversávamos, nos diferentes encontros em que ele participou. “Aí está o mogen,” ele disse durante a reunião no RKTV. “Enquanto fazemos nosso gvxa [conversa], ele continua jogando fumaça para cima.” Como veremos, essa conexão entre fogo, coisas que se dizem e a fumaça é fundamental para a vida das kvxa.

Também em razão disso, o nome da coisa sobre a qual pesquisávamos mudou durante a pesquisa. Quando começamos, as chamávamos de kitra. No entanto, todos nossos interlocutores nessa jornada nos alertaram para o fato de que essa palavra estava awinkada (relacionado a winka, não mapuche). Em mapuzungun o termo correto seria kvxa, que vem de kvxal (fogo) e kvxaltuwe (fogão). Isso porque a kvxa é uma versão pequena, pessoal, explicou Don Miguel, do kvxaltuwe. Que tenha esse nome não é nada banal, ele contou enquanto conversávamos com Nolfita. “Por quê os velhinhos chamaram

isso de kvxa? É profundo e filosófico. É um kimvn [conhecimento] muito profundo e muito antigo, um kimvn tão velho quanto a vida mesma. Os antigos sabem disso desde antes que a terra se formasse. Então que o fogo se coloque aí [na kvxa] é algo muito importante, muito antigo.”

Nolfita concordou, dizendo que feley (assim é/está), e que o importante sobre as kvxa não era a coisa em si mesma, mas o fogo. Ele seria o elemento central no que diz respeito a essa materialidade. Disse, ainda, que na prática a kvxa nem sequer seria um objeto, “como dizem os winka”, ela remarcou, mas um lugar. Por isso vem de kvxaltuwe, o lugar do fogo. Essa mesma centralidade do fogo havia sido enfatizada por Agustín Ñancupan, um genpin gijatufe (dono da palavra, e chefe de cerimônias de gijatun) que visitamos no wijimapu (território ao sul). Ele nos explicou que o nome da kvxa vem do fogo, e que ela é importante porque congrega tanto este último quanto o lawen (remédio, ervas) que queima. Segundo ele, esses são dois elementos fundamentais para a prática cerimonial que ele preside. No entanto, também enfatizou a importância das kvxa em si mesmas, ou, antes, sobre a matéria que dá corpo a elas, algo que ele diz ser de extrema relevância para seu trabalho. Voltaremos a isso mais adiante.

De volta ao lafkenmapu (território costeiro), Antonio Chiwaikura nos contava que pensar e falar sobre as kvxa lhe exige refletir sobre o tema do fogo, necessariamente. Ele nos disse que sua avó paterna lhe ensinou que o fogo não só é família dos Mapuche, mas que ele tem sua própria família. Para acender o fogo, sua avó usava dois palitos, duas lascas de madeira, “um macho e outro fêmea,” ele disse. “Daí nasce o fogo, que é como uma pessoa que tem mãe e pai, que se conserva, que se cuida e cresce. Então eles [os antigos] cuidavam muito do fogo, o mantinham.” Antonio também nos contou que o fogo é dono de muito conhecimento, e que ele é um importante vínculo com o território.

Nesse momento, Rosita compartilhou com Antonio algumas das histórias que havíamos escutado na Cordilheira e no Sul. Ela se lembrou da conversa com Nolfita e a relação que ela estabelecia com o pijan (vulcão) e com a vida mesma. Lembrou também de uma história contada por Don Agustín. Ele nos havia dito que os antigos mapuche tinham tanta intimidade com o fogo e tanto conhecimento, que quando chegavam aos pés da cordilheira, pediam, usando suas kvxa, que as montanhas os deixassem passar. Nesse momento, escutando sua rogativa, o pijan lhes abria o passo, e eles atravessavam “por cavernas talvez” até o outro lado da cordilheira, no puelmapu (território a oriente, hoje as pampas argentinas). Don Agustín disse que era assim que cruzavam gado, famílias inteiras e escapavam dos exércitos winka (não mapuche).

Depois de ouvir as histórias, Antonio nos disse que “o fogo é o vulcão”, explicando que o genkvxal (dono-cuidador do fogo) também vive nos vulcões. O fogo está nas casas, mas também no vulcão; é de lá que ele vem. Ele nos explicou que nos territórios cordilheiranos ou mais próximos à Cordilheira, é o vulcão que abriga os ancestrais, e que o fogo é quem rege as conexões espirituais. Isso porque “eles estão ao pé dos vulcões e longe dos grandes lagos e do mar que temos aqui [lafkenmapu]. Aqui está menos presente o vínculo com o vulcão.”⁷² Então é o vínculo com o vulcão que permitia aos antigos mapuche daquela região atravessar a cordilheira, “e essa conexão é dada pelo gen- do fogo”, ele explicou. O dono-cuidador do fogo, que habita as casas, as kvxa e os territórios dos ancestrais (ruka pijan, a casa do pijan, nome dado ao vulcão conhecido em espanhol com Villarica), é a figura por trás dessa conexão. Sua ubiquidade parece proporcionar a própria conexão indicada pelo fogo.

Ainda que o vínculo com o vulcão seja mais claro em outros lugares do que no lafkenmapu, ele não pode ser desprezado nem sequer neste último, nos disse Antonio. Por meio da conexão com o fogo se levam a cabo várias práticas medicinais cotidianas, e através dela é possível fazer com que pedidos cheguem a outros territórios espirituais. Ele contou como, por exemplo, via sua avó usar o fogo para acalmar o vulcão quando esse se manifestava, seja expelindo cinzas, durante terremotos ou quando algum pewma (sonho) ou aviso de maci (quem vê com espírito) aparecia. Rosita lhe disse que esse relato a lembrava do que sua família fazia quando o trovão estava muito forte, durante tempestades elétricas, por exemplo. Jogavam sementes no fogão doméstico, pedindo ao trovão que se acalmasse. “E assim era,” ela contou, “logo o trovão ficava mais calmo.” Isso talvez se devesse ao fato de que, ela especulou, “o trovão também seja fogo.” Afinal, não é raro que o trovão inicie incêndios.

Ainda que o vínculo com os vulcões — o que também implica o tipo de conhecimento associado a eles — varie nos diferentes territórios aos quais viajamos, encontramos uma ênfase recorrente sobre o papel central do fogo na vida mapuche. Se por um lado isso tem a ver com as práticas cotidianas na casa e na família, também tem a ver com a vida cerimonial e a conexão com o dono-cuidador do fogo e os ancestrais enquanto uma continuidade daquela. A vida cerimonial não rompe com a vida cotidiana e familiar. A ubiquidade do fogo e do seu dono-cuidador também diz respeito à

⁷² Vale lembrar que o wajmapu, o território mapuche como um todo, está localizado no cinturão de fogo do Pacífico, com uma infinidade de vulcões espalhados pela Cordilheira dos Andes, além da fossa Peru-Chile, localizada no fundo do mar, próxima à costa.

multiplicidade de conexões entre a vidas ditas cotidiana e cerimonial. Como nos lembrou Nolfita, o fogo é importante na cerimônia porque é importante no dia a dia. Sua presença na cerimônia é uma continuação do acompanhamento da vida familiar. Pelas histórias que escutamos, aprendemos que o fogo indica conexão, e que a kvxa, como versão menor, pessoal do fogão, importa como um dos lugares do fogo, a partir do qual a conexão se faz possível. Ainda que a ubiquidade do dono-cuidador do fogo se desdobre nessa conexão, sua presença material, o rastro que podemos ver dessa conexão, é a fumaça.

FVSHOTUN: A FUMAÇA COMO CONTRA

A relevância da fumaça foi o primeiro elemento que aprendemos durante nossas viagens. A primeira pessoa que visitamos, nas imediações do RKTV, foi o lonko Juan Viluñir, autoridade do Vale de Cayucupil que naquele então residia em Rucañirre. Ele nos recebeu na sala da sua casa. Chegamos por volta das dez da manhã. Depois de um dos mais bonitos pentukun (apresentação, saudação) que presenciei, tomamos mate enquanto o lonko nos compartilhava as histórias de sua infância na cordilheira do Nahuelbuta, sua chegada ao vale de Cayucupil e o processo de recuperação de terras que havia conduzido ao reassentamento das famílias mapuche. Apesar da idade avançada e do seu débil estado de saúde, Don Juan nos recebeu com muita disposição, e fez que com ele percorrêssemos seu próprio caminho pelas memórias incitadas pelas kvxa. Ali preparamos o almoço e conversamos por várias horas mais, até o fim da tarde. Além de Rosita e de mim, também nos acompanhava Anita Riquelme, que realizava um estágio no RKTV naquele momento.

Don Juan nos contou que ele conheceu mais de um tipo de uso para as kvxa. Antigamente, quando ele e seus companheiros chegaram ao Vale de Cayucupil, não havia entre eles o costume de fumar por entretenimento. Esse uso, ele disse, aprenderam depois, dos colonos não mapuche que viviam na região. Estes tinham seus próprios cachimbos, maiores, mais longos e mais curvilíneos do que as kvxa mapuche. No entanto, e a despeito dos formatos, ele explicou que, para ele, o importante era aquilo que se fumava. Os antigos tinham muita preocupação pelo gosto das ervas que queimavam. Por isso, muitos se dedicavam a experimentá-las. Quando se tratava de um passatempo ou para receber convidados, as plantas que gostavam de fumar eram cheirosas e deixavam um sabor delicado na boca. Se a planta não cheirasse bem ou não tivesse um gosto delicado, não havia por que fumar só por fumar; é como a pimenta, ele nos disse, se não arde, ninguém come. Para fumar, a fumaça da erva tem que ser cheirosa.

Ele nos disse que as pessoas em Cayucupil fumavam o rulinge, uma planta alta, de flor amarela e com folhas de cor acinzentadas e largas. Além disso, também fumavam o abanico, cuja folha é um pouco mais arredonda. Para que fossem consumidas, as pessoas retiravam as folhas, os brotos novos e os caules esverdeados das duas plantas. Depois de lavar e secar, tinham que moê-las ou enrolá-las para que por fim pudessem fumá-las. Ele nos contou que as duas plantas cresciam nas hortas domésticas das mulheres mapuche – “nas hortas das velhinhas.” Essa era uma diferença crucial com o uso “mais mapuche” das kvxa, usadas para curar. Nesse caso, o grosso das plantas usadas não eram cultivados em hortas, mas deveriam ser coletadas dos bosques, rios e montanhas, segundo o que fosse demandado em cada caso. Don Juan contou que as plantas deveriam ser trazidas dos bosques porque lá elas tinham um newen (força, energia) distinto, e as cerimônias precisam desses newen mais do que do gosto das plantas em si mesmo. De modo que, segundo ele, o newen das plantas é o que importa nas cerimônias para alcançar certo efeito curativo. No entanto, ele alertou, para alguns tipos de contra (técnica de contraefetuação de forças e espíritos danosos), era importante que a fumaça fosse ardida, picante, para expulsar as energias que desejassem fazer maldades.

Quando jovens, ele e seus companheiros frequentemente tratavam de provar novas plantas. Provaram, por exemplo, uma que ele chamou de viravira, mas acharam que ela não tinha gosto algum, por isso nunca mais a fumaram. Eles tentaram essa planta depois de ficarem sabendo que ela era muito apreciada em outros lugares. Mas em Cayucupil, ele disse, ninguém gostou. Esse tema é importante: Don Juan nos ensinou que o gosto está associado ao az ce (modo de ser gente) e ao az mapu (modo de ser território) de cada pessoa e lugar na hora de decidir as plantas que fumavam ou não. Uma que fosse usada por alguém ou em um determinado mapu poderia não agradar a outros. Esse foi o caso da viravira.

No entanto, também se fumava por outras razões. Segundo Don Juan, quando os antigos faziam grandes cerimônias, o/a genmaci (dona-cuidadora do xamã, geralmente esposo/a ou outra pessoa da família) ocupava o cachimbo – e também o cigarro – para criar um “aroma especial para a natureza.” O lonko disse que não se lembrava com precisão quais as ervas que eram utilizadas nesse caso, mas afirmou serem ervas medicinais aromáticas. Não qualquer uma, no entanto: deveriam produzir uma “fumaça especial.” Soltando a fumaça pela boca, a/o genmaci buscava criar um ambiente auspicioso para a realização do gijatun. Neste momento, Rosita perguntou se tal prática poderia ser entendida como um fvshotun, algo que podemos por ora interpretar como uma

limpeza com fumaça. “Não”, respondeu Don Juan. “Fvshotun é o que a maci [xamã] faz para espantar o mal. Isso que estou contando era para o bem.” Segundo Don Juan Viluñir, o uso da fumaça pode estar associado a distintos fins. Em termos de descrições antropológicas, poderíamos dizer que ela tanto conecta quando evita relações com diferentes seres, sejam os genmapu (donos-cuidadores dos territórios), sejam os wekufe (maldades, espíritos agressivos, predadores).

A conversa com o lonko Viluñir introduziu uma série de questões que discutiríamos mais tarde com Agustín Ñancupan. Fomos visitá-lo em Panguipulli, no wijimapu (território ao sul) por recomendação de Rosita. Durante uma tarde de trabalho no museu, ela me disse que Don Agustín era a única pessoa que ela conhecia que usava a kvxa durante a cerimônia do gijatun. Depois de cruzar as lindas paisagens boscosas do Sul, passando pelas imediações do Vulcão Villarica, fomos recebidos por Don Agustín, sua esposa e filhos, na cozinha de sua casa. Enquanto compartilhávamos mate, sopaipilla, queijos e frutas, o genpin ia nos contando sobre as muitas propriedades e usos da fumaça. Contava também sobre como cada uso está associado a um tipo de lawen (remédio) diferente.

Algo análogo também nos diria Nolfita, na semana seguinte, logo depois de nos contar a história do gato e do menino que ela cuidava: o sentido do pvxen (cigarro) é transformar em fumaça aquilo que se fuma, o lawen. Segundo ela, o ato de fumar em si não é importante. Tampouco se tratava de tragar a fumaça. O fundamental era queimar o lawen e expelir a fumaça pela boca, junto com o alento de quem o faz. Isso porque a fumaça carrega propriedades que refletem o newen da erva que se está queimando, e o gijatu (rogativa) – em forma de palavra, intenção e alento – de quem está soltando a fumaça. Por isso, como nos explicava Don Juan, lonko de Cayucupil, a fumaça de um fvshotun é distinta da fumaça para um gijatu. Coisas diferentes são queimadas, ditas e intencionadas.

Para o fvshotun, nos explicou Don Agustín, são necessárias ervas que sejam fortes e apimentadas, como o koponfoye, os brotos que saem nas pontas das ramas mais novas do canelo (*Drimys winteri*), retirados e secados pelos maci para que sejam usados para espantar as más energias de uma casa, por exemplo. Antonio Chiwaikura disse recordar-se que sua avó lhe dava um uso parecido à fumaça para fazer contra. Ela utilizava “coisas mais fortes” quando precisava espantar as más energias: plantas como xupa, chamada em espanhol de tabaco del diablo (*Lobelia tupa*), ou também o canelo (*Drimys winteri*). Antonio nos contou que em sua casa, na região de Chol Chol, não era infrequente a visita

noturna do chonchon, um pássaro mau agourento, às vezes descrito como uma cabeça humana com asas. Quando se dava conta da presença da criatura, sua avó jogava folhas e brotos do canelo no fogo da casa, para que a fumaça espantasse o visitante indesejado. Certa vez, quando chegava à sua casa, Antonio sentiu muito susto – o que não é o mesmo que sentir-se muito assustado. Ele disse que viu quando um pássaro grande saiu voando, gritando de modo muito estranho, como nunca havia escutado. Neste momento, ele nos contou, “fumei com kvxa. Aí fumei coisas mais fortes: xupa seca, refv, ajenjo, palque. Nenhuma dessas coisas se inala; se solta pela boca, como contra”.

Segundo nos comentou Antonio, o fogo doméstico, normalmente aquele em que se cozinha, é usado para fazer fvshotun para toda a casa, protegendo-a e espantando entidades indesejadas que possam estar nos arredores. Além disso, a pessoa também pode queimar ervas com uma brasa usando uma tigela de cerâmica, um metawe, e percorrer a casa distribuindo a fumaça. Isso é importante, ele nos disse, porque a kvxa não é usada para esse tipo de fvshotun. Os cachimbos são usados quando o alvo da limpeza e do contra é uma pessoa humana: “um parente, um amigo”. Por isso, quando lhe doía algo, sua avó ou algum familiar acendia o cachimbo, e aspirava e soltava a fumaça em suas costas. Assim, os casos descritos até aqui são tidos como operações de contras justamente na medida em que a limpeza, seja com a fumaça do fogo doméstico, seja com as bocadas de fumaça com kvxa, age em contra das más energias, das entidades não desejadas e da doença.

Ao que parece, o lawen queimado nestas circunstâncias é apimentado ou forte de tal maneira que faz com que o indesejável vá embora. As entidades que se quer espantar não suportam a força do lawen carregado pela fumaça, ao contrário daquele que fuma, que é um aguentador. Don Juan Viluñir, em Cayucupil, nos disse que, para fazer contra, aquele que faz as bocanadas deve ter o corpo forte e estar saudável, porque não é fácil suportar o ardor dos lawen usados para isso. Isso nos foi explicado também pelo kimce Armando Marileo, que reside em Cañete: aquele que faz fvshotun aguenta a força das ervas que fuma; seu corpo é mais resistente a essa força do que o das maldades, que fogem. Por fim, Nolfita nos contou que, se ela tivesse identificado com tempo o wekufe que atacou o menino de quem ela cuidava, teria usado não a kvxa para pedir a Chaw Genechen pela vida da criança, mas jogado um lawen forte no fogo, para mandar o wekufe embora. Em outros termos, faria um contra e não uma rogativa.

“Fazer contra”, expressão corrente nas conversas que tivemos ao longo de nossa pesquisa sobre as kvxa, significa tomar ações para que esses agentes que querem fazer

maldades abandonem sua empreitada, livrando a família ou a pessoa de seu adoecimento. Até mesmo um objeto, um animal, um terreno ou uma plantação, entre outras coisas, podem ser alvo de entidades ruins e, simetricamente, do fvshotun que quer espantá-las. Antonio nos contou, por exemplo, que sua avó costumava limpar com fumaça objetos que encontrava ou que chegavam à sua casa antes de colocá-los para dentro. Com frequência, essa ação era acompanhada de um pentukun: ela saudava a coisa trazida, perguntando por ela, pela sua família, desejando boas-vindas.

Se o wekufe — entre outros seres — querem se alojar em alguém, lugar ou coisa, o fvshotun teria como intenção evitar que isso aconteça. O newen das plantas que se queimavam parecem cortar essa possibilidade, interditando-a. Nos momentos em que um risco como esse se apresenta, nos contou Nolfita, ela confia nos lawen e no fogo porque ela sabe que, pela fumaça, as coisas acontecerão diferentes do que a maldade esperaria.

Fvshotun também é o termo pelo qual Rosita disse chamar o ato de atirar sementes ao fogo para acalmar o trovão, durante as já mencionadas tempestades elétricas. Ela explicou, durante nossa conversa com Antonio Chiwaikura, que o fogo consome as sementes e carrega seu newen, na forma de fumaça, para acalmar o xalkan (trovão) quando há lufke (raios). Ela explicou que a operação também é um contra, ainda que também seja um pagamento para o trovão. Ao jogar as sementes ao fogo, se quer fazer contra à fúria do xalkan, porque sua irritação pode gerar muitos danos.

Durante o xawvn que realizamos no museu, ao final da pesquisa, Vicente Huenupil, lonko de Cerro Negro, Tirúa, e um importante e querido colaborador do museu, disse que também é preciso levar em conta as diferenças entre os materiais usados para fazer fogo pelos antigos mapuche e pelos winka. Ele disse que o fogo mapuche sempre foi da queima da madeira nativa e dos lawen (remédio), enquanto o fogo winka, sua expressão, é feito de “coisas desconhecidas, de gás, de petróleo, quem sabe o quê mais.” O fogo mapuche era “mais natural”, ele explicou, porque queimava coisas cujo newen era importante. Incluso para o fogão doméstico, não era costume usar qualquer madeira: era preciso saber qual. À sua reflexão, Don Miguel Treumun respondeu que “tudo aquilo que alguém joga no fogo importa, inclusive aquilo com o que se faz o fogo, porque a fumaça que libera é diferente”, e essa diferença importa.

GIJATU, A FUMAÇA COMO VEÍCULO DE COMUNICAÇÃO

A diferença que a fumaça carrega parece apontar para a constituição daquilo que se queima. Plantas ardidas são utilizadas para o *fvshotun* porque, conforme aprendemos, as maldades são incapazes de suportar o *newen* tão forte que elas liberam. Ao mesmo tempo, as sementes que são jogadas ao fogo parecem transportam esse *newen* como presente, carinho para acalmar o trovão. E, como diziam Don Vicente e Don Miguel, madeira nativa e gás envasado apontam para *newen* diferentes e, como consequência, para conjuntos distintos de relações. A natureza da diferença importa porque, nas palavras de Don Miguel, “o *wenumapu* [território de cima, dos espíritos, dos antigos] tem seu próprio *mogen* [vida] que conecta com esse *mapu* [território]. O *lafken* [mar] é assim. Ele também tem um *mogen* que conecta esse *mapu*. Por isso usamos água. Assim também com o fogo”, disse Don Miguel, enquanto os demais concordavam. E seguiu: “o fogo conecta esse *mapu* que está nos vulcões, no trovão e no *wenumapu*. O fogo conecta com a fumaça o *wenumapu*. Leva nossa intenção e os *newen*. É como um caminho que se abre nessa direção”.

É através daquilo que se fuma que Chaw Genechen parece receber o *zungu* (a palavra) e o *gijatu* (o pedido, a oração). Isso foi o que nos ensinou Nolfita Pavián dias antes do *xawvn*. Retomando a situação do *gato/wekufe*, ela nos disse que a fumaça que ela produziu ao fumar, naquela circunstância, foi um instrumento para fazer *gijatu*. Ela queimava *lawen* para que a fumaça levasse seu *gijatu*. Segundo Nolfita, Chaw Genechen a escutou, desde cima, porque ela havia feito um *gijatu* longo e com muito *lawen* (remédio, plantas). O menino viveu porque seu *gijatu*, suas palavras, eram levadas pelo alento e pelos *newen* da fumaça. Nesse momento, perguntei a ela se o seu alento ficava na fumaça e ela me respondeu que sim, que o alento é algo muito particular à pessoa. Segundo ela, ele contém nossas palavras, nossas intenções, e ficam pegados nas coisas que colocamos na boca, como o cachimbo ou o cigarro. Por isso, ela alertou, é preciso saber onde a gente descarta as bitucas dos cigarros, porque ali está o alento. “O *Mapuche*”, ela contou, “não pode ser descuidado igual os *winka*, que jogam as bitucas em qualquer lugar. Isso é perigoso.”

“É pela fumaça que Chaw Genechen nos escuta”. É isso que, segundo ela, dizem as *entuvlfe* — de *entu-* (tirar, realizar), *-vl-* (canto) e *-fe* (realizador), alguém que faz cantando — durante o *gijatun*. Quando as quatro mulheres entram no centro cerimonial, fumando cigarro e cantando, elas pedem, interpelando Chaw Genechen: “através disto que você fez, receba esse *gijatu*”, ela nos contou.

Outra vez, os ensinamentos de Nolfita ressoaram algumas das reflexões de Don Agustín Ñancupan. Ele nos disse que, para que seu gijatu (rogativa) seja aceito pelas espiritualidades, ele precisa acender sua kvxa, encher a boca de fumaça, soltá-la por uma série de sopros e, então, dizer: “esta fumaça e este alento”, que ao mesmo tempo são suas próprias palavras, “é para que alcance os quatro lados do território de cima [meli wixan wenumapu] e chegue até ao território azul que está mais acima [kalfuwenumapu]”. Esta é a razão de porque ele solta as bocadas de fumaça direcionando-as para cima. À mesa de sua casa, ele nos mostrou como faz, virando a cabeça para cima e dando bocadas direcionadas aos quatro pontos cardeais, que são as quatro direções dos territórios mapuche. “Assim, a fumaça vai por toda mapu. Ela é quem convoca a mapu”, contou.

No entanto, a ideia de que a fumaça carrega para todas as direções e percorre toda a mapu, convocando-a, também parece apontar para uma multiplicidade de conexões entre territórios e seres que, nas reflexões de Don Agustín, excedem as dimensões do wenumapu ou a figura de Chaw Genechen. Ele nos contou que a kvxa de gijatufe (quem realiza a rogativa), deve ser fumada somente durante o gijatun (a grande cerimônia), não em outras ocasiões. No mapucekimvn (conhecimento mapuche), fumar é um ato solene e diz respeito a coisas importantes, ele nos alertou. Por isso, a despeito de que a fumaça seja parte de muitas dimensões da vida mapuche, para cada coisa tem um remédio, umas palavras certas que devem ser ditas e uma kvxa distinta para ser usada.

Como genpin (dono da palavra), Don Agustín diz que cada conjunto de coisas, feito de alento, lawen (remédios) e kvxa, tem uma razão de ser. No gijatun, a fumaça convoca a mapu (terra, território), ele disse. Sem entender, perguntei o que isso queria dizer. “As conexões com os gen”, ele respondeu. Eles precisam ser convidados também, e é isso que a fumaça faz ao começo do gijatun. Ela convoca os genmapu daquele território em específico a que participem da cerimônia. É para isso que, segundo Don Agustín, ele usa a kvxa no começo do gijatun. Mas a fumaça, ao longo da cerimônia faz outras coisas também, a depender do que tipo de conexão que é preciso convocar: “mais tarde, ela se levanta também, e vai convocar as espiritualidades que estão em outros mapu, outras dimensões.” De certo modo, então, a fumaça aponta para uma multiplicidade de formas de conexão, relacionando um conjunto de parentes e amigos que se reúnem em cerimônia com seres que cohabitam a terra com eles, mas que também existem em outros mapu, como o meli wixan wenumapu (território de cima) ou o kalfuwenumapu (território azul mais acima).

Don Agustín nos contou que, como genpin, ele também é chamado para realizar outros tipos de atividades. Para fazê-las, ele deveria ter outros cachimbos, já que a gijatun não pode ser usada para outras coisas. As espiritualidades não aceitariam suas petições se assim o fizesse. No entanto, ele não tem outros cachimbos porque não herdou o conhecimento para fazê-los, e esse tampouco chegou até ele por sonho, como no caso da kvxa que usa para o gijatun. Quando alguém morre, Don Agustín é chamado para presidir a cerimônia do amulpvjvn (dizer ao espírito que vá embora). Ele diz que nem sempre foi assim, e que as famílias deveriam elas mesmas realizar o discurso cerimonial funerário. No entanto, elas já não sabem como fazê-lo e recorrem ao genpin. Quando isso acontece, ele usa cigarro para fazer o discurso, porque a fumaça é importante, mas não pode sair do cachimbo usado para as cerimônias do gijatun porque “ele tem outras conexões”. Ele nos disse que “faria uma kvxa funerária se soubesse como tem que ser feita. Isso se aprende, mas também se recebe desde lá de cima, por pewma [sonho] ou kvymi [quando vê com espírito, transe].”

O “gijatu [rogativa] funerário,” para recuperar a expressão que ele usou, requer outro conjunto de coisas: outras palavras, outros remédios, outra kvxa. Essa fumaça é feita para falar com o pvjv (espírito) do morto. Quem faz o gijatu, contou Don Agustín, deve pedir ao espírito “que não venha buscar sua família e que se esqueça dos filhos”, indicando-lhe, então, “para onde ele deve ir [donde debe llegar].” Tudo isso deve ser feito dizendo, a todo momento, que sua família e todos os reunidos no serviço funerário “o despediram bem, e que ele siga seu caminho tranquilo.” Por isso a fumaça é importante, mas uma fumaça diferente daquela usada na cerimônia do gijatun, ele contou — e do fvshotun (limpeza com fumaça), eu agregaria. Assim, a fumaça não só faz contra, cortando relações, por assim dizer, como estabelece diferentes formas de conexões, como no gijatun, e desconexões, como no discurso funerário.

Ele ainda nos disse, afirmando que não falaria muito sobre o tema porque daria espaço a mal-entendidos, que para tudo tem um cachimbo. E que não são instrumentos nem bons, nem ruins, mas instrumentos como quaisquer outros. É um “objeto pessoal,” ele disse, associado a diferentes trabalhos que têm sua importância no mundo mapuche, inclusive aqueles que, nas suas palavras, “os cristãos condenam.” De relance, ele contou que as kvxa também podem ser usadas para pimontuwe, que ele disse ser um tipo maldade que se assopra. Fumando, os “feiticeiros assopram” dizendo às suas coisas: “vai lá aonde está o Fulano, vai!”, e as maldades vão. Com a fumaça eles falam com as maldades

também. Então, nos disse Don Agustín, “a fumaça tem coisas boas e coisas ruins, como diriam os cristãos.”

E DO QUÊ É?



Figura 36 - Kvxa, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 11-4-71. Foto de Juan César Astudillo.

Ao começar as conversas com as pessoas que participaram da pesquisa, geralmente mostrávamos a elas, na tela do computador, as fotos referentes aos registros patrimoniais das kvxa no acervo do RKTV.⁷³ Adotamos essa estratégia depois da nossa primeira conversa, com o lonko Juan Viluñir. Ver as fotos despertou nele uma série de histórias e perguntas que ele ia compartilhando conosco, pouco a pouco, vinculando as imagens a uma série de acontecimentos e

conhecimentos que ele ia recordando conforme mostrávamos os arquivos. Além disso, ele também notou nas kvxa algumas das diferenças morfológicas que mencionamos anteriormente, e isso acabou se tornando um tema recorrente durante a conversa. Vendo as fotos, ele lançou uma série de hipóteses e especulações que se mostraram pertinentes ao longo da nossa pesquisa, e que adotamos e apresentamos em outros momentos. Daí aprendemos que as fotos também deveriam mediar nossas conversas com os demais colaboradores, e foi o que fizemos.

Ainda que elas tenham levado a diferentes respostas de cada uma das pessoas com quem nos encontramos, as fotos foram especialmente relevantes na conversa com o genpin Agustín Ñancupan. Revisando cada uma delas, ele foi nos dizendo para quê e por quem as kvxa eram provavelmente usadas, enfatizando critérios morfológicos, as matérias das quais são feitas cada uma delas e seu tipo de acabamento. A respeito da kvxa que aparece na Figura 33, a primeira que mostramos a ele, Don Agustín disse que ela indica o encontro entre duas realidades. A razão que fundamenta esse comentário, ele

⁷³ São as mesmas imagens que estão disponíveis na base do surdoc.cl.



Figura 37 - Kvxa, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 4-163-70. Foto de Juan César Astudillo.

disse, está no fato de que essa peça tenha duas pontas, duas saídas de fumaça. Ele explicou que “um gijatufe não pode ter um cachimbo de duas pontas” e que esta kvxa era usada para outro tipo de atividade. Como no caso das vestimentas, em que os lonko (chefe) se vestem de modo distinto aos rece (só pessoa), também tem sua razão de ser que as kvxa tenham formatos distintos. Ele explicou que uma kvxa com duas saídas de fumaça indicam dois fumantes simultâneos, algo que já havíamos discutido Rosita e eu,

mas que, mais do que isso, essas saídas apontavam para dois alentos, dois gijatu, dois rakizuam (pensamentos, raciocínios, lógicas, criatividade), o que para ele indica que essa kvxa, se era usada em contexto cerimonial, era para manipular outro tipo de newen, de kalkutun (feitiçaria).

No entanto, sobre outra kvxa com duas saídas de fumaça (ver figura 36), ele disse estar associado à guerra e ao encontro de vários lonko (chefe). Ele nos contou que os antigos chefes fumavam juntos para saber como seria a guerra e para angariar forças para lutar contra os espanhóis. Disse que isso se fazia em cerimônias e que plantas de newen eram consumidas. Nesse momento, os chefes fumavam todos de uma mesma kvxa, indo de par em par. Ao final, essa cerimônia de guerra terminava por congregar “tudo aquilo que compõe a natureza, bem e mal.” Ele nos disse, ainda, que escutou de seus antigos que anteriormente essas cerimônias davam muita força para os chefes. Quando iam à batalha, atiravam flechas, por exemplo, mas que essas eram flechas espirituais, com muita força porque carregava consigo a força espiritual convocada nas cerimônias.

Segundo nos contou Don Agustín, era frequente que os lonko também mandassem fazer kvxa de uso cotidiano, para receber visitas importantes em sua casa. Para além de um consumo por diversão, algo para o qual Don Juan Viluñir já nos havia chamado a atenção, Don Agustín nos contou que os chefes discutiam coisas importantes enquanto fumavam, para “limpar o ar e porque é de boa sorte”. A fumaça criava uma atmosfera auspiciosa para as conversas que os chefes mantinham e que frequentemente derivavam em “pactos políticos”: “um casamento, uma cerimônia, um ataque guerreiro, quem sabe”.



Figura 38 - Kvxa, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 4-148-70. Foto de Juan César Astudillo.



Figura 39 - Kvxa, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 4-150-70. Foto de Juan César Astudillo.

Essa é a informação que ele nos deu ao tratar da kvxa que aparece na figura 35, cujo acabamento é bastante elaborado.

No caso de um gijatufe, daquele que preside a cerimônia do gijatun, o que importa não é o acabamento. Um cachimbo mais elaborado é para dar-se a ver aos olhos dos demais, de um chefe de outro mapu, por exemplo. Os cachimbos de gijatufe, ele disse, são simples, porque não é esse acabamento externo que as espiritualidades estão buscando, mas o procedimento que segue o conhecimento aprendido ou recebido através dos sonhos. “As espiritualidades não demandam essas figurinhas”, ele disse, “porque é outra coisa o que elas veem. Seu interesse é outro”. Essa discussão apareceu quando lhe mostramos a figura 37. Ele nos disse

que esse poderia ser um cachimbo de gijatufe, mas que “o desenho não, não corresponde”. Uma kvxa de gijatufe não teria esse desenho na frente, rebuscado. Por isso, ele diz, deve ter sido usada para outra coisa, que ele desconhece. Comentário que ele finalizou com uma reiteração, “kvxa de distintos usos requerem formas e materiais distintos, e essa não corresponde ao trabalho de gijatufe.” Sobre a figura 32, que mostra um cachimbo com dois fornos, Don Agustín disse que ela era provavelmente para o uso de maci (quem vê com espírito), com “duas formas de fumar,” o que corresponde às tarefas executadas pela maci quando os pvjv (espíritos) trazem energias negativas.

Segundo Don Agustín, as kvxa apresentadas nas figuras 38 e 39 provavelmente seriam de uso de gijatufe e, portanto, “objetos pessoais que certamente foram encontradas em cemitérios mapuche, porque as pessoas levavam essas kvxa que são seus objetos de newen [força, poder].” Voltaremos a isso. Todos esses cachimbos “têm uma só saída de fumaça, porque o gijatun exige um pensamento reto,” ele disse. No entanto, é o cachimbo que aparece na figura 40, um dos mais simples e menores da coleção do RKTV, que Don



Figura 40 - Kvxa, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 4-151-70. Foto de Juan César Astudillo.

Agustín identificou como o mais próximo do que seria um cachimbo de gijatufe. Ao contrário do que esperávamos, então, as kvxa usadas durante as cerimônias de gijatun não são as mais elaboradas. No momento em que Don Agustín nos contava sobre isso, eu lhe questionei, dizendo que “essa kvxa é tão pequena.” De fato, ela mede pouco mais de sete centímetros de comprimento, dois centímetros e meio de largura, e menos de dois de altura. No geral os cachimbos são pequenos, mas esse é pequeno até mesmo

para os padrões da coleção. “E do que é?”, ele me perguntou, e eu disse que é feita de material lítico, “pedra, cacay [senhor].” “Para que vocês vejam,” ele nos disse, “os genpin antigos sujeitavam suas kvxa com as mãos. Imagina como não ficava quente essa pedra? Ainda que fossem pequenas, imagina... muito newen eles tinham para que não queimassem as mãos com as kvxa.”

O tipo de matéria do qual é feito uma kvxa parece ser, então, central para seu uso. Don Agustín nos contou que há alguns anos ele ganhou um cachimbo muito bonito, feito de madeira. O presente foi dado por um amigo winka (não mapuche) que conhecia o uso que ele dava à kvxa. Quando entregou o presente, o amigo disse que era para que ele usasse durante o gijatun. Agradecido, Don Agustín decidiu seguir a indicação do amigo, e usar o presente durante uma grande cerimônia que se aproximava e que ele presidiria. No entanto, quando começou seu discurso cerimonial, soube que aquele cachimbo não funcionava. “Não o aceitaram. Do mapu... de cima, não o aceitaram. Não serviu,” ele disse, “e mandei que me trouxessem minha kvxa velha, e tudo seguiu como devia.” Segundo nos explicou, o cachimbo com o qual lhe presentearam, ainda que fosse de madeira, era de uma madeira desconhecida e havia sido comprada numa loja winka. Apesar da boa intenção do amigo, ele disse, “é preciso observar a importância da matéria com a qual se faz uma kvxa para que ela seja aceita durante uma cerimônia.”

Algumas vezes a kvxa é feita de uma madeira ou de uma pedra determinada porque assim alguém aprendeu como fazê-la. Nesse caso, “é um kimvn que se aprende dos genpin que antecedem essa pessoa”, explicou. No entanto, em outros casos, inclusive quando alguém já aprendeu de uma certa maneira, o conhecimento pode chegar por sonho

ou por kvymi (ver com espírito, transe), e mudar tudo. Don Agustín disse que esse foi seu caso. Seu pai, que também era genpin, tinha uma kvxa feita de outra madeira. A dele é diferente, contou, tanto na forma quanto na matéria. Feita de madeira de temo (*Blepharocalyx cruckshanksii*), o seu cachimbo segue as ordens que lhe foram dadas em sonho: ele viu como deveria fazê-lo, que formato deveria dar, o que deveria dizer enquanto fazia e com qual madeira fazer. “Quando isso acontece”, ele confessou, “a gente faz o que nos mandam e ponto.” Com o tempo, ele aprendeu que o presente do amigo havia sido recusado durante o gijatun porque não era esse o cachimbo com a qual ele tinha uma relação pessoal. À diferença da sua kvxa feita de temo, aquela que ganhou do amigo não era seu “objeto pessoal,” ele disse. E para ser objeto pessoal, uma kvxa tem que seguir o conhecimento específico, “e no mínimo ser de madeira nativa, de árvores que crescem no mawiza (bosque, montanha).”

Na coleção do RKTU, não há registros de kvxa de madeira. No entanto, há presença delas, registradas como peças arqueológicas e etnográficas, nos acervos do Museo Regional de la Araucanía, no Musée Quai-Branly e no National Museum of the American Indian. No RKTU, as kvxa são líticas e de cerâmica. Don Agustín diz que isso não é à toa.

Os antigos usavam mais pedra e rochas do que atualmente. Cerâmica também. Hoje quase não se usa mais pedra, é mais madeira, às vezes cerâmica. É que o newen da rocha é muito forte, tem que saber usar. Tem que ter kimvn para usar, se não, não dá certo e a pessoa pode ficar doente... se queimar. A gente não tem mais esse kimvn dos antigos.

Ainda que kimvn seja conhecimento, ele parece apontar aqui para duas dimensões diferentes: para algo que é transferido pelas gerações anteriores de genpin, que ensinam como fazer um cachimbo, por exemplo, mas também por seres outros que, pelo sonho, também transmitem um conhecimento específico. Mas o kimvn também faz de alguém apto para administrar certos tipos de newen e o conjunto de conexões que eles carregam. Os antigos tinham kimvn para usar o newen da pedra, de modo que esse conhecimento os fazia aptos — mais aptos, diria — para as conexões que elas desdobram.

Isso, explicou Don Agustín, “é de sangue. Esse conhecimento é só para quem é da raça. Por nosso kimvn, temos nosso próprio sangue”, ele disse; ideia que, me parece, sugere alguma sorte de conhecimento enquanto materialização da diferença: como aquilo que lhe dá corpo. “Nosso mundo mapuche assim como o mundo winka, se formou depois de um dilúvio. Um grande dilúvio. Os antigos falam que a serpente de água estava

arrebatando ferozmente, subindo e subindo as águas. Os winka sobreviveram porque entraram na sua arca de madeira”, remetendo-se à passagem bíblica da Arca de Noé,

nós sobrevivemos na nossa arca de terra que é o Xen Xen [montanha]. Os antigos pediram à terra que os ajudasse, e ela ajudou. Ela subiu, subiu, subiu... e a água não alcançou. Muitos sobreviveram no alto do Xen Xen. Por isso os winka vão às suas Igrejas pedir e os Mapuche vão ao Xen Xen. Nossa conexão não está num lugar fechado, mas nos espaços abertos. Eu não posso ir à Igreja pedir, porque aí não me recebem [as espiritualidades] o pedido. Nosso kimvn é com a terra. Nosso sangue tem que pedir no Xen Xen.

Gosto dos ensinamentos de Don Agustín porque cada coisa que ele ia nos dizendo adicionava uma nova camada de complicação. Quando parecia que estávamos entendendo, algo mais era trazido à tona. “Mas não é tão assim”, ele dizia logo depois de ensinar-nos algo, ou de que perguntássemos qualquer coisa. E isso é revelador sobre as muitas relações que as kvxa parecem embutir. Com a matéria e o newen (força, energia) do qual estão feitas, elas formam um conjunto com o alento e as plantas que queimam. Mas também depende do lugar em que as coisas são feitas, e do momento em que são feitas. Tudo tem sua razão de ser e só se faz sabendo, ele insistiu inúmeras vezes ao longo da conversa. Nem sempre quem vê, entende. “Às vezes, nem quem faz entende, porque não precisa entender.” E então, depois de nos ter explicado sobre as matérias das quais são feitas as kvxa, e quando parecíamos confortáveis com o nível de complexidade para o qual elas apontavam, ele disse que ainda havia algo mais, ainda mais complicado, para ser dito sobre as kvxa de gijatufe (de quem preside as grandes cerimônias). Algo que não lhe havíamos perguntado, ainda que ele já tivesse mencionado algumas vezes. “As kvxa são objetos pessoais de gijatufe.”

OBJETOS PESSOAIS

Don Agustín nos contou que teve que fazer um novo cachimbo porque seu pai, que era genpin gijatufe como ele, “levou sua kvxa.” Isso quer dizer que, quando morreu, o pai de Don Agustín foi enterrado com ela, uma vez que as kvxa são objetos pessoais que acompanham alguns mortos. No entanto, os vínculos entre uma pessoa e seu objeto

peçoal, para retomar expressão de Don Agustín, revelam uma série de complexidades que nos interessa agora desdobrar. Durante nossa conversa, logo depois de que Don Agustín havia mencionado o caso da kvxa do pai, eu lhe perguntei se o enterro do objeto peçoal se devia ao fato de que a pessoa que morre é dona daquele objeto: “ele é proprietário desse objeto?”, disse. “Sim, mas não é tão assim. Depende...”

Ele nos explicou que, como já mencionado, a kvxa carrega com ela uma parte muito peçoal do gijatufe, “seu alento. O gijatu [rogativa, pedido] que ele faz”. Outra vez, essa noção parecia comportar as palavras e as intenções do gijatufe, ideia que Rosita expressou em seguida: “aquilo que nasce do coração do gijatufe e ele expressa em palavras para os pu lonko [espiritualidades]. Tudo isso fica no alento, Luquita. Como tudo, alento não é só alento. As palavras do winkadungun [espanhol] enganam”. A essa asseveração, Don Agustín respondeu concordando, e, em seguida, disse: “mas essa também é uma conexão espiritual.” Um gijatufe quando morre leva sua vestimenta e sua kvxa, ele disse, porque elas também lhe dão newen, são seus objetos de newen. “É como acontece com outras autoridades de nosso povo mapuche,” completou.

Para desdobrar esse comentário, ele recorreu a uma história importante, envolvendo sua tia avó paterna, que era maci (xamã) e gijatufe (presidia o gijatun). Ele nos disse que entenderíamos melhor o que ele queria dizer por meio dessa história. Segundo nos explicou, foi da tia avó que o pai teria recebido o papel de gijatufe e, depois dele, o próprio Don Agustín. Ele contou que ela era uma pessoa com muito kimvn (conhecimento) e muito newen (energia, poder). Por isso, sempre que havia cerimônia, ou alguém nas comunidades ao redor ficava doente, recorriam a ela. Em consequência, ela sempre estava fora de sua casa, trabalhando como maci ou como gijatufe, ou se preparando para alguma atividade que se aproximava. Don Agustín contou que, certa manhã, a tia subiu a montanha para buscar lawen (remédio) no bosque nativo. Devido às circunstâncias daquela ocasião, “só buscar remédios”, ele disse, a tia “saiu de casa como rece [apenas pessoa]”, o que quer dizer que não carregava consigo nem a comitiva de ajudantes nem a parafernália própria de elce (pessoa com conexão especial, autoridade).

Enquanto colhia os remédios que necessitaria para um macitun (trabalho de maci, cerimônia xamânica), um terremoto a agarrou na montanha e ela terminou soterrada pelo deslizamento de terra. Ainda que as pessoas na comunidade tivessem procurado pelo corpo da tia, nunca o encontraram. No entanto, e sabendo da necessidade de se despedir dela e dos seus objetos pessoais, a família de Don Agustín decidiu realizar o eluwvn (serviço funerário) das suas coisas. Para isso, foram até a sua casa para recolher seus



Figura 41 – Kulgug kawit̃ kura, Museo Mapuche de Cañete. Número de inventário 4-43-70. Foto de Juan César Astudillo.

objetos pessoais de elce, em especial seu kulgug de maci (tambor xamânico). Um exemplo de kulgug está na figura 41. Don Agustín nos disse que a tia costumava pendurar esse objeto na parede de um dos cômodos da casa, justo ao lado de outro kulgug, que ela usava no momento que chefiava as cerimônias do gijatun. Como as atividades de maci e de gijatufe eram diferentes, ele contou, a tia tinha dois tambores distintos, um para cada coisa.

No entanto, quando foram pegar o kulgug de maci, descobriram que ele não estava mais ali, pendurado na parede. Ele havia sumido, restando apenas o outro, usado pela tia durante o gijatun. Don Agustín nos explicou que, uma vez que sua tia tinha falecido, o tambor de maci desceu sozinho da parede da casa e foi ao encontro do corpo da tia. Segundo ele, se houvessem encontrado o corpo na montanha, achariam também o kulgug “descansando ao seu lado.” Isso aconteceu porque, segundo ele, aquele tambor era um objeto pessoal da tia, à diferença do outro, que ficou na parede da casa e que pertencia não a ela, mas ao mapu: o território e o conjunto de pessoas que se reúnem nas cerimônias.

Don Agustín explicou, ainda, que sua tia avó tinha vários nomes de pessoa, não só aquele de rece (apenas pessoa) pelo qual a chamavam cotidianamente, mas outros dois nomes de elce (pessoa com conexão espiritual), que correspondem aos nomes pessoais dos pvjv (espíritos) de maci e de gijatufe que a tia tinha e que a permitiam executar seus trabalhos especiais. Ou seja, ela tinha dois pvjv além do seu pvjv de pessoa, um de maci e outro de gijatufe. Ele nos disse que essa informação é fundamental para entender por que a pessoa deve levar seu objeto pessoal. Segundo ele, o objeto pessoal da tia, seu kulgug de maci, também tem um pvjv (espírito) próprio, e este último estabelece um vínculo espiritual com o espírito de xamã da tia. Nas suas palavras, “esses dois pvjv são família”. Assim, essa relação de propriedade que Don Agustín expressou pela noção de objeto pessoal parece ser, no seu avesso, uma relação de parentesco entre espíritos, neste caso o do tambor de maci e o da própria maci.

Mas isso não quer dizer que a relação de propriedade entre uma coisa e sua dona seja apenas a consequência de uma relação de parentesco espiritual. Don Agustín nos disse que tem cerimônia para isso: para que uma coisa receba um vínculo espiritual com alguém e vice-versa. As duas coisas acontecem juntas e são importantes. “Então é complicado”, ele disse. O espírito também é dono do tambor, enquanto este também pertence à tia, que estabelece com o tambor uma relação de propriedade e, ao avesso, uma relação de parentesco espiritual. “E isso é só o começo, peñi [irmão]”, ele disse rindo, ao ver minha cara de surpresa e confusão. “Há muito mais que a gente não sabe, e há muitas outras coisas conectadas a isso que a gente não entende. Esse é o kimvn [conhecimento] mapuche. Por isso eu digo que ser winka é muito mais fácil. Não tem que preocupar com nada.”

Ao contrário do que acontece com o kulxug pessoal da tia avó, o tambor que usa um gijatufe tem outras série de problemas e demandas próprias. Don Agustín nos contou que quando recebeu o dom de gijatufe — ou seja, foi escolhido pelo pvjv de gijatufe —, seu pai, que também o era, lhe entregou o velho kulxug com o qual realizava as cerimônias. Como o estado do tambor era de grande degradação, disse Don Agustín, ele decidiu fabricar outro. No entanto, em apenas alguns meses de uso, o tambor apodreceu. “Magicamente”, ele disse. “Um dia acordei e o kulxug estava podre.” Por isso, ele decidiu fabricar um segundo tambor. Mas esse não resistiu sequer à primeira cerimônia, e o couro rasgou no meio — justamente aquilo que se deve fazer ao encerrar a vida de um kulxug para enterrá-lo. A essa altura, contou Don Agustín, estava claro para ele que o problema não era a fabricação dos tambores, o modo em que estavam sendo feitos, mas o fato de que ele não deveria fazer outros. “Eles [espiritualidades] queriam o do meu pai.” Por isso, providenciou uma reforma do velho kulxug e desde a primeira vez que o usou, sentiu como o aceitavam, sentiu que o gijatun havia ganhado outra dimensão. Esse é o tambor que, até o momento em que conversávamos em sua casa, ele seguia usando.

No mapucekimvn (conhecimento mapuche), nos ensinou Don Agustín, “cada coisa tem sua razão de ser e de porque se usar. Não basta sair por aí usando qualquer coisa, do jeito que a gente quiser. Tudo tem que ser feito como mandam os protocolos.” Para além da diferença entre coisas que à primeira vista pareceriam a mesma, como o tambor de xamã e o de chefe de cerimônias, essa série de relações que Don Agustín nos apontou também valem para as kvxa, disse. “O gijatufe tem um vínculo espiritual com sua kvxa”, que é seu objeto pessoal e por isso deve levá-la quando morre. Toda pessoa tem seus

objetos pessoais, contou Don Agustín, mas algumas pessoas, os elce, “têm vínculos espirituais por conta de suas funções especiais”.

Já no carro, enquanto viajavamos de volta da casa de Don Agustín para Temuco, discutíamos Rosita e eu, o quanto os ensinamentos do genpin nos fazia recordar uma informação que nos havia dado algumas semanas atrás o lonko Viluñir, quando o visitamos em Cayucupil. Naquele momento ele nos disse que, quando era menino, escutou as pessoas chamarem as kvxa por nomes próprios, nomes de pessoa. Além disso, mencionou que alguém teria lhe dito que em outras partes do wajmapu (território mapuche), as kvxa levavam o nome do lof (comunidade de parentesco) a que servia. Naquele momento, essas informações pareciam descabidas. Depois de conversar com Don Agustín, elas se tornaram mais possíveis para nós.

O tema do vínculo espiritual entre a kvxa e a pessoa também reapareceu durante o xawvn (reunião) no RKTV. Ele foi colocado em conversa pelo maci Álvaro Huenchunao, da comunidade do Lleo Lleo, na divisa entre Tirúa e Cañete. Ele nos contou que como maci faz diferentes usos do fogo e da fumaça, mas que usa sobretudo o cigarro, porque foi assim que ele aprendeu o seu ofício. No entanto, antes de que Juanita Pailaléf, então diretora do museu, e eu fôssemos à sua casa convidá-lo para o xawvn, começaram a chegar sonhos relacionados com as kvxa e o conhecimento do fogo. Ele disse que desconhecia as kvxa antes desses sonhos. Ainda que imaginasse que os antigos tivessem outra coisa com a qual fumar, que não os cigarros winka, o que eram essas coisas, ele não sabia. Entre os sonhos que teve, lhe foi dado a ver como fabricavam uma kvxa de pedra. Ele contou que no sonho havia várias pessoas reunidas ao redor de um homem, “um ruxinfe, lhe diziam, aquele que trabalha a pedra”. Como pessoa dedicada a trabalhar a pedra, era o ruxinfe que estava fazendo a kvxa. Disse o maci que

Enquanto estava trabalhando a kvxa, eles [o ruxinfe e as demais pessoas] faziam gijatu [rogativa]. E havia uma pessoa que estava sentada em frente à kvxa, e lhe atendiam. Aí eu me explico o que vocês diziam antes, que cada pessoa tem sua kvxa. No gijatu nomeavam quem seria o dono dessa kvxa. Entregavam uma conexão. A kvxa e o dono tinham essa conexão. Estavam vinculados seus pvjv [espíritos]. Por isso eu entendo que quando morriam levavam sua kvxa também.

Segundo maci Álvaro, então, o processo de feitura de uma kvxa culmina com a constituição de um vínculo entre pvjv, uma conexão espiritual entre o cachimbo e seu

dono. Esta ideia, apesar de ter sido explicada por um caminho distinto, também aponta para o que Don Agustín nos ensinou como sendo “objeto pessoal”. Se esta noção apareceu na conversa com este último em razão das histórias do falecimento do seu pai e da sua tia avó, no caso do maci esse vínculo é uma conexão de vida. Ele nos disse que aquele que morre leva sua kvxa porque esta é seu objeto de newen, de modo que essa conexão é, então, uma conexão entre vidas. Ela cria a relação entre uma kvxa e seu dono: se algo se torna importante durante o tratamento funerário, isso se deve ao fato de que é fundamental para a forma de vida daquele que morreu, e que dali em diante vai embora, “que se tornará outra coisa.”

“Isso é o que devemos ter em mente,” disse o maci: quando alguém morre no mundo mapuche, assistimos a uma transformação dessa forma de vida, que vira kuyfikeche (antigo) e vai para outros mapu. Por isso, morrer é também sobre os mogen, ele disse. Não só o dono e a kvxa são mogen, como o são juntos. Maci Álvaro nos contou que a conexão que se entrega entre eles é também o processo que faz com que um acompanhe o outro. Assim, a ideia de propriedade associada à noção de “objeto pessoal” extrapola o mero vínculo entre um sujeito que possui um objeto. Temos, antes, uma noção de propriedade que escorrega, que aponta para diferentes sujeitos conectados entre si e que, cada um a sua maneira, aparecem como donos entre si, de si. Os vínculos entre espíritos, as conexões compartilhadas e a co-formação enquanto mogen (vida), entre outras coisas, são elementos que complicam essa ideia.

PILHAGEM

“Tudo isso que vimos lá... tudo foi pilhado dos mortos, pu peñi pu lamuen [irmãos e irmãs, pessoal]”. Isso nos disse Don Vicente Huenupil, lonko de Cerro Nerro, quando começamos nosso xawvn (reunião) no RKTv. O encontro começou no saguão de entrada do museu. Ali nos cumprimentamos, explicamos brevemente a razão do encontro e nos direcionamos para a sala 4 da exposição, que expunha a vitrine com as kvxa. No dia anterior, Mónica e eu havíamos colocamos uma mesa no centro da sala. Sobre ela, antes que começáramos o xawvn, dispusemos a coleção de kvxa. Os participantes puderam vê-las e manipulá-las com a assistência e supervisão da Mónica, chefe de coleções naquele então. Por fim, nos encaminhamos para a ruka (casa tradicional) que se localiza no parque externo do RKTv. Ali fizemos uma pequena rogativa para pedir pelo acompanhamento

das espiritualidades durante nosso encontro, tomamos mate enquanto comíamos sopaipilla e, em seguida, começamos nossa conversa.

Don Vicente foi o primeiro. Ele iniciou sua intervenção com o comentário anterior. Ele disse que as autoridades eram quem tinham as kvxa, não qualquer pessoa. E seguiu:

quem entre nós conhece alguém que diga, ‘veja, essa kvxa foi deixada pelo meu pai, minha mãe, meu avô’? Quem? Ninguém! Porque todas essas coisas que vimos foram pilhadas debaixo da terra. Então, os velinhos levavam isso... Tudo isso que vimos lá [na sala da exposição], tudo foi pilhado dos mortos, pu peñi pu lamuen [pessoal].

Concordando com o que foi dito, os participantes do encontro seguiram dizendo que muitos sequer haviam visto uma kvxa antes. Dona Isabel Llanquileo, uma papay com muito conhecimento, moradora do Lleo Lleo, disse

Eu já estou velha. Conheci muita gente, muito antigo. Nunca escutei isso. Nenhum Mapuche que eu conheci tinha uma kvxa de herança. Eu acho que isso não acontecia. Tem razão o lamuen [Don Vicente] porque essas coisas [kvxa] têm seu tempo de vida também. E quando morriam os antigos, levavam essas coisas também. Por isso estão quebradinhas, em pedaços. Os antigos quebravam isso, como quando morre um maci [refere-se ao rompimento do tambor durante o serviço funerário].

Ao longo de nossas viagens, conversamos com pessoas que faziam uso da kvxa para distintas coisas. No entanto, ninguém havia herdado a kvxa de outra pessoa. Don Agustín nos contou como fez a sua, tanto porque seu pai havia levado a kvxa que usava, quanto porque a ele exigiram que fizesse uma kvxa de madeira de temo, diferente da que usava o pai. Nolfita nos contou que seu pai fazia kvxa no Xen Xen (montanha). Ele subia até lá para moldar e cozer o barro. Também ela subiu ao Xen Xen para fazer sua kvxa de cerâmica, nos contou. Mas ela mesma teve que fazer a sua porque não a herdou. Don Antonio Chiwaikura, por sua vez, disse que foi a avó quem o ensinou a fazer a kvxa com madeira talhada e perfurada com faca e com um arame quente. A avó também tinha a sua, mas essa, ele nos contou, “ela levou”. Ainda que não fosse autoridade, como apareceu diversas vezes nas nossas conversas, a avó de Don Antonio também levou sua kvxa.

Ainda que o tipo de vínculo possa ser completamente outro, aqueles que são rece (só pessoa) também parecem ter levado seus cachimbos. Não é de se surpreender, então, que todos concordassem que a coleção de kvxa no RKTV seja o resultado da pilhagem dos cemitérios mapuche que se seguiu por décadas após à invasão chilena do wajmapu.

Em 2021, tive uma longa conversa com o amigo antropólogo e lonko (chefe) José Quidel. Essa conversa se deu no marco de uma série de atividades virtuais que Rosita e eu organizamos para continuar conversando, a despeito da pandemia, sobre distintos tópicos que nos interessavam e que comungavam com as atividades do RKTV. A conversa com José Quidel, intitulada de “Concepção mapuche de materialidade, espiritualidade e relação com objetos”, se centrou na relação do ce (pessoa) com as suas coisas pessoais e, como consequência, com os desdobramentos do colecionismo nesse esquema. Recuperarei aqui algumas das reflexões do José, permeadas por elaborações que desenvolvemos com Rosita.

Quando se visita a casa de alguém, o mais indicado é levar um pequeno presente para o anfitrião: algo de comida, um pouco de erva mate ou açúcar, entre outras coisas. No entanto, depois que a visita acaba, e os visitantes estão indo embora, os anfitriões, para cumprir com o protocolo mapuche, devem dar um pouco da comida que se compartilhou durante o encontro para que os visitantes levem para casa. Rokin é o nome que se dá a isso e, segundo José Quidel (2021), esse ato é “como um ritual [...] e uma demonstração de carinho, de afeto”. Aquele que oferece o rokin não só parece compartilhar a comida que restou ao final de uma visita, como demonstra pensar que o visitante tenha o que comer quando chegar em sua casa.

Rokintun, a ação de dar rokin, também é o nome que se dá quando os familiares de alguém que acabou de morrer o enterram com seus objetos pessoais. Como explicou José Quidel (2021), no mundo mapuche a morte também é concebida como uma viagem, um traslado a outras dimensões da vida mapuche, seja o mar (lafken), o vulcão (pijan) ou as pampas (puelmapu), entre outros, onde vivem os antigos. As coisas pessoais são rokin que a pessoa deve levar consigo para seu deslocamento para os mundos dos mortos.

Quais objetos pessoais uma pessoa deveria levar consigo quando morre, depende de uma série de fatores. Nem tudo o que alguém fez uso ao longo de sua vida pode ser levado pela pessoa, uma vez que algumas coisas podem pertencer não a ela, mas ao território, à família ou a certos esquemas de herança. Segundo José Quidel, a pessoa que morre leva consigo tudo aquilo com o que se acarinhou durante a vida, e com a qual, por esta razão, criou um vínculo afetivo (piwkepeel). Além disso, deveria levar seu wizun

(cerâmica), rvxan (prataria) e tudo aquilo associado ao seu azce (modo de vida enquanto pessoa), o que normalmente se associa a seu trabalho ou com sua posição de elce (pessoas com vínculos espirituais especiais), tais como maci (xamã) e gijatufe (chefe de cerimônias), entre outras coisas. Por fim, diferentes territórios e famílias entendem a noção de objeto pessoal de formas distintas, requerendo que algumas coisas e não outras acompanhem a viagem dos mortos.

Por isso, as coisas que conformam as coleções de museus, frequentemente associadas com práticas de desenterro, são entendidas como objetos pessoais que deveriam acompanhar a viagem daqueles que já morreram. Contou José Quidel que desenterrar as coisas dos mortos é uma proibição do conhecimento mapuche, ideia que ele traduziu como muntugekenun ta ba: não se deve espoliar o morto, fazer-se dono de suas coisas. Por isso, ele disse, a existência das coleções está em conflito direto com os protocolos mapuche, uma vez que os museus obtêm coisas fazendo-se donos daquilo que foi espoliado dos mortos: “retiram as coisas que acompanham os mortos; retiram as coisas da sua viagem”.

Em sua tese doutoral, José Quidel (2020) mostrou que a pessoa mapuche (ce) é uma entidade complexa, feita de muitas conexões. Além da dimensão física e corporal (kalvlgeyiñ), mais imediatamente visível, ela está feita das relações estabelecidas com amigos, parentes e colegas (ragicegeyiñ), seu pensamento e criatividade (rakizuumgeyiñ), os pvjv (espíritos) que lhe dão vida (pvjvgeyiñ) e seu am, uma espécie de duplo que fica associada à presença material da pessoa, seu corpo e coisas, enquanto os pvjv seguem seu caminho a outras dimensões. Durante nossa conversa virtual, José Quidel explicou que é justamente o am da pessoa quem reclama suas coisas quando outrem as espolia, retirando-as do seu lugar de enterro. Então, o am se manifesta nos sonhos, nas visões, na saúde e no cotidiano de quem se fez dono das suas coisas indevidamente. Enquanto a posse não é reestabelecida, e a coisa reenterrada com seu dono já falecido, o am não descansa, fica buscando seus objetos pessoais, “demandando, reclamando seus bens”, ele disse.

Isso é fundamental, contou José Quidel, porque o valor de relação com as materialidades é fundamental para o descanso de quem morreu. Manter as coisas dos mortos junto com seus corpos, enterradas, permite com que a relação entre as partes materiais e imateriais, ou, antes, para ser mais preciso, visíveis (corpo, coisas) e não tão imediatamente visíveis (espíritos, parentesco) se mantenham interrompidas, de modo que os pvjv possam seguir seu caminho. Em suas palavras, “o pvjv leva tudo aquilo que o fez pessoa nesta terra”. Se suas coisas são espoliadas, o duplo da pessoa que está associado

às suas coisas não descansa; não fica tranquilo até recuperar o que lhe foi arrebatado. Tudo isso porque o caminho que percorrem os pvjv depende de que suas partes visíveis estejam reunidas e enterradas.

O desenterramento de seus bens corta os caminhos dos pvjv, e, como consequência, ele fica perdido; sua nova vida em outras dimensões se interrompe. Nesse momento, mesmo que a pessoa tenha falecido há muito tempo, o am (duplo) volta para buscar o que lhe pertenceu. Por isso, não se deve objetificar as coisas dos mortos, ensinou José Quidel: fazê-lo é transformar as partes da pessoa, seus bens, em “apenas objetos”, cortando o caminho dos mortos. Parece, então, que a ação das espiritualidades que reclamam suas coisas é um exercício para evitar a objetificação da pessoa e, neste sentido, de suas partes espirituais, que deveriam seguir sua vida com suas coisas – ou com a parte espiritual de suas coisas, como também veremos – em outros lugares.

Ao descrever o serviço funerário mapuche, Magnus Course (2007) propôs que o entendamos como o momento em que a pessoa se torna completa para, em seguida, ser encerrada. Ou, antes, que o encerramento da vida de uma pessoa é o momento de sua completude. Nesse momento, as relações, posses, partes espirituais e o corpo de quem morreu são reunidos, rememorados e encerrados para que, a partir daí, todas essas partes possam se desvincular.

Coincidindo com essa proposta, fui ensinado que a vida de alguém é um constante processo de formação do ce (pessoa), e que os aprendizados e experiências que o formam só concluem com a morte. Rosita me explicou que é o amvlpvjvn (discurso cerimonial em que se diz aos pvjv que devem ir embora), e não uma ideia de morte biológica, o que dá conclusão ao ce. Nesse discurso, a história da pessoa é percorrida: fala-se sobre quem ela é, o que fazia, as coisas que marcaram sua trajetória e suas conquistas. Segundo José Quidel (2021), é nesse momento que culmina o ce (pessoa), que daí passa para outro estado de vida, em outras dimensões: seu pvjv começa a preparar-se para viagem, e a desassociar-se do seu corpo. No entanto, é o enterro da pessoa com todas suas coisas o que dá estabilidade à dissociação que o amvlpvjvn produziu, como se o enterro fosse a conclusão da desvinculação produzida pelo discurso funerário.

Essa série de relações implicam, de modo inverso, que desenterrar corpos e coisas parece reviver o conjunto de vínculos entre as partes da pessoa que haviam sido encerrados pelo discurso funerário e pelo sepultamento. É preciso esclarecer um ponto: a diferença entre am (duplo que fica associado às materialidades) e pvjv (que viaja para outras dimensões), que implica destinos e conjuntos de relações distintos, não parece ser

ênfatizada no caso do Ruka Kimvn e nas conversas com meus colegas lafkence (gente da costa), junto com os quais elaboramos o grosso dessas reflexões. Em seu lugar, fui ensinado que os pvjv permanecem associados às coisas ao mesmo tempo em que habitam outras dimensões. Essa existência ubíqua, por assim dizer, permite com que eles tanto habitem o mundo dos mortos (ou dos antigos ou dos espíritos, a depender da reflexão em questão) quanto permaneçam buscando por suas coisas (de quem são donos-cuidadores). Daí a necessidade de, segundo a expressão de Rosita a respeito do trabalho do maci no RKTV, “devolver as coisas à terra”.

Uma proibição para o conhecimento mapuche, o espólio dos mortos é, então, o que dá lugar à coleção de kvxa do RKTV. No entanto, é relevante o fato de que o grosso delas tenham sido doadas ou adquiridas de colecionadores não mapuche. A maior parte de origem alemã, como no caso dos intermediários associados à formação da coleção de prataria, esses colecionadores são famílias de colonos ou vinculados a elas que escavavam cemitérios entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX em busca das então chamadas “antiguidades mapuche.”

Lugar do fogo, as kvxa estabelecem uma série de complexas conexões, seja com diferentes mapu e seres, seguindo o caminho da fumaça e a ubiquidade do dono-cuidador do fogo, seja pelos vínculos que a constituem como um objeto pessoal. No entanto, no contexto de colecionismo em que se encontram, elas também conectam esses mesmos vínculos à história de pilhagem dos cemitérios e ao corte dos caminhos dos mortos. No entanto, há algo mais acontecendo com as kvxa, e com essa imagem gostaria de concluir esse capítulo. Maci Álvaro nos contou que os sonhos não acontecem por acaso. Eles têm uma razão de ser, e indicam coisas importantes. Ele disse que o conhecimento sobre as kvxa é fundamental para a vida mapuche, para a conexão com a terra e com os espíritos. Isso é o que ele aprendeu nos meses que antecederam e durante o próprio xawvn (reunião). No entanto, ele mesmo desconhecia tudo isso até pouco antes. E isso é o fundamental: daquele momento em diante, ele sabe.

O kimvn das kvxa está voltando. Os pewma querem dizer isso. [As espiritualidades] Estão me deixando ver porque esse conhecimento está reaparecendo. Esse xawvn e a pesquisa que vocês estão fazendo mostram que esse conhecimento está renascendo, e que os pu lonko querem que saibamos. Eles vão começar a exigir de nós esse kimvn, e estão dando os canais para que aprendamos, para que esse conhecimento chegue até nós.

E mesmo essas kvxa dos muertitos [mortinhos] que estão lá vão se manifestar, e as coisas vão mudar. É sempre assim com o conhecimento mapuche, feley?

Feley, responderam os demais.

cemamvl - purapurawe

Para maci Millacoya e maci Mauri



*Imagem de cemamvl (esquerda e centro) e purapurawe (direita).
Creative Commons.*

No dia 31 de agosto de 1929, uma expedição estado-unidense encabeçada pelo antropólogo Samuel Lothrop zarpar de Nova Iorque em direção ao Chile. Formado em Harvard, Lothrop havia participado de inúmeras escavações em países latino-americanos, especialmente na América Central, encomendadas por museus e universidades estado-unidenses. Depois de breves estâncias no Rio de Janeiro, Montevideo e Buenos Aires, cidades em que visitaram livrarias, museus e encontraram-se com pessoas conhecidas, sua equipe e ele chegaram a Santiago do Chile no dia 6 de outubro de 1929. Dois dias antes que se apresentasse com o então embaixador estado-unidense, o Sr. Culbertson, que, ainda que estivesse a um dia de deixar seu cargo, partindo em seguida para o Peru, usou sua influência para agendar uma importante reunião entre o antropólogo e o então Ministro de Educação chileno, o General Navarrete.

Lothrop chegou ao Chile trazendo uma carta de apresentação direcionada ao embaixador. Provavelmente assinada pelos patrocinadores da expedição, o casal de milionários nova-iorquinos Thea Heye e George Gustav Heye, a carta conduziu Lothrop à embaixada e dela, aos funcionários e políticos de alto calão do governo chileno e personalidades da ciência e da sociedade santiaguense. Nos dias que se seguiram à sua chegada, o antropólogo esteve com o antropólogo e arqueólogo inglês Ricardo Latcham, então diretor do Museo Nacional de Historia Natural, com Gualterio Looser, importante botânico chileno de origem suíça, com o General Navarrete, Ministro de Educação, e com Eduardo Barrios, Chefe de Bibliotecas e Museus, entre outros.

A conversa com os dois últimos, naquele então os funcionários encabeçando as questões patrimoniais chilenas no executivo, tinha como objetivos explicar a razão pela qual a expedição havia ido ao Chile e pedir autorização ao governo para dar cabo de sua tarefa. Lothrop contou-lhes, então, a que vinha: formar uma coleção de itens significativos das culturas indígenas, juntando peças arqueológicas e etnográficas para o Museu do Índio Americano (Museum of the American Indian), com sede em Nova Iorque. Fundado e naquele então dirigido pelo próprio George Heye, esse museu funcionava desde 1922 exibindo peças colecionadas pelo casal Heye havia pelo menos duas décadas. Herdeiro de uma família associada à indústria do petróleo, George Heye enriqueceu associando-se ao mercado financeiro no começo do século XX. Anos antes, ele havia sido superintendente em projetos de expansão das estradas de ferro pelos territórios indígenas do meio oeste estado-unidense, onde adquiriu o primeiro objeto indígena da sua coleção, uma camisa de origem navajo feita com pele de veado. A partir de 1909, ele passou a se dedicar intensivamente à formação de extensas coleções que contassem com objetos

representativos de povos de toda a América, razão pela qual sua esposa e ele financiaram uma série de expedições à América Central, aos Andes e ao sul do continente. Família bem-posicionada no jogo político e econômico estado-unidense, os Heye garantiram a Lothrop uma entrada privilegiada entre a elite política chilena para executar seu mandato no país. Do Ministro de Educação lhe foi garantida carta branca para levar à cabo sua tarefa, enquanto Latcham lhe prometeu uma série de trocas entre os itens coletados durante a expedição e a já formada e extensa coleção do Museu Nacional de Historia Natural, com sede em Santiago, algo que foi de fato concretado poucos dias antes de que Lothrop retornasse aos Estados Unidos, em 1930.

No final de 2021, Rosa Huenschulaf e eu solicitamos os arquivos da expedição de Samuel Lothrop à equipe do Museu Nacional do Índio Americano (National Museum of the American Indian, NMAI), com sede em Washington, cujo grosso do acervo foi formado pela transferência das coleções financiadas pelos Heye. Nossa solicitação tinha como intenção rastrear e compreender a reunião de uma coleção peculiar de wentemakug (ponchos pequenos, sobre-mantas) catalogadas no acervo desse museu como pikunce, uma designação territorial mapuche que se associa com o Norte. Em colaboração com os colegas e rxafe (que trabalham a prata) Diego Arriaza e Antonio Chiwaikura, nos chamava a atenção o fato de que houvesse, em primeiro lugar, objetos patrimoniais mapuche catalogados como pikunce, algo bastante raro em outras coleções, e, em segundo lugar, o fato de que fossem wentemakug, um tipo de manta associada à tradição huasa chilena.⁷⁴ Essas são mantas menores, mais curtas que os makug que se usavam nos territórios mapuche que percorremos durante esta pesquisa.

No entanto, ao revisar os diários da expedição, encontramos quase nenhuma informação sobre os wentemakug pikunce. Lothrop, que foi responsável pela redação dos diários, nutria pouco interesse pela maior parte das peças que coletava. Em específico, os têxteis apareciam a título de menção, dizendo, de modo genérico, que adquiriu alguns têxteis em lojas pelas cidades ou de artesãs em suas ruka (casa). Normalmente em plural, sem qualquer descrição específica, e em raras oportunidades discriminando quantidades, os diários continham pouca informação que nos oferecessem recursos para pensar a coleção de wentemakug. No entanto, o que sim encontramos nos diários, e que se

⁷⁴ No Chile, os huasos ocupam o imaginário nacional do mestiço e, como tal, são mobilizados pelo nacionalismo chileno como representante da identidade do país. Vestindo chapéu e sobre-mantas, os huasos são associados à pecuária campestre e à cultura do vale central do país, na fronteira com o wajmapu (território mapuche). Em certa medida, são a versão chilena dos gaúchos argentinos, brasileiros e paraguaios.

relacionam com os interesses da expedição, foram os relatos de uma série de abusos que dão corpo à formação da coleção de peças mapuche hoje resguarda pelo NMAI e por uma profunda ansiedade do autor dos diários, Samuel Lothrop, por conseguir-se dois conjuntos de materialidades que ele chamava de “poste de cemitério” e “poste de maci”, coisas que chamamos em nossa pesquisa como cemamvl e purapurawe ou rewe, consecutivamente.

Este capítulo está concebido como a etnografia de uma série de conversas que Rosita e eu tivemos entre nós mesmas e com diferentes colegas em distintos territórios do wajmapu (território mapuche). Nessas conversas, apresentamos aos nossos colaboradores os relatos dos diários da expedição de Lothrop, discutindo com eles as técnicas de coleta da expedição, as escolhas do antropólogo estado-unidense para descrever as coisas, as pessoas e as relações que os purapurawe e os cemamvl, eles mesmas formas de vida, estabelecem com os mapucemogen (vida/s mapuche). Para isso, como anteriormente, seguimos os kimvn (conhecimentos) associado ao azmapu (forma de viver em cada território) transmitido por nossos colaboradores, enfatizando conexões que se desdobram de suas diferenças. Além disso, levantamos reflexões sobre as vidas dessas coisas e dos demais seres associados a elas a partir do momento em que suas trajetórias se veem atravessadas pelo colecionismo, especulando sobre as intenções e consequências de que tenham sido levadas de tão mau modo. Para terminar, apontamos para caminhos possíveis para consultar as coisas em sua versão de gente. Como elas estarão vivendo? Como nos responsabilizamos pelo kimvn (conhecimento) que nos fizeram chegar? E, por fim, como dissolvemos o regime do tempo que as aprisiona e a ansiedade colonial que as coleciona e patrimonializa para, desfazendo-a, torná-las mapu (terra, território)?

Agradeço, então, a todas as pessoas que se propuseram a pensar essas questões com Rosita e eu. A papay Adela Blanco, lonko Miguel Treumun, peñi Antonio Chiwaikura, maci Mauricio Reyes, o lonko Don Vicente Huenupil, o kimce Carlos Cadín, a maci Millacoya Treumun, o lonko José Quidel e o zugumacife Tatán Treumun por nos receber. Devemos agradecer, ainda, a nossa colega e amiga Mónica Obreque por nos assistir nessa tarefa e a Veronica Quiguango, responsável pelas coleções no NMAI, por, nas palavras dela mesma, “cuidar dos ancestrais enquanto eles não voltam para seu lugar de descanso” e por nos facilitar o diálogo e a jornada que ele nos abriu.

A EXPEDIÇÃO

Lothrop e sua equipe estiveram em território mapuche por cerca de três meses, entre o dia 16 de dezembro de 1929, quando chegaram a Temuco, e o dia 09 de março de 1930, quando retornaram para Santiago. Antes disso, viajaram para o norte do Chile, visitando áreas de ocupação atacamenha e dieguita nas imediações de Taltal e Coquimbo. Nesses lugares, examinaram e escavaram distintos sítios arqueológicos, e se encontraram com colecionistas privados, em especial colonos associados à exploração de minérios, adquirindo parte de suas coleções. Em Compañia Baja, a somente dez minutos dirigindo do centro de La Serena, próximo a Coquimbo, Lothrop encabeçou uma grande escavação.

No dia 1º de novembro de 1929, o antropólogo estado-unidense se encontrou com Luis Schiapacasse, “um genovês de 84 anos que vivia ali por mais de quarenta [anos]”, e que lhe ofereceu que escavassem na sua propriedade, em Compañia Baja, dizendo que ali era melhor lugar para realizar a empreitada do que aquele que o antropólogo tinha inicialmente considerado, em Teatino. A escavação começou no dia seguinte, às 08:45 da manhã. “Nós imediatamente encontramos uma caixa funerária que já havia sido saqueada”, escreveu Lothrop. “No entanto, nós descobrimos duas outras caixas funerárias e uma inumação, assegurando dois jarros, sete tijelas, duas pedras com relevos e raspadores.” Nos dias que se seguiram, a expedição continuou escavando enquanto realizava outras tarefas, como encontrar-se com colecionadores, visitar outros sítios arqueológicos na região e entrevistas pessoas locais a respeito de alguns objetos.

Na escavação, a remoção de enterros e esqueletos revelaram “cerâmica estratificada”, isto é, enterros um disposto sobre o outro, ocupando diferentes níveis do solo, o que indica ocupação prolongada do sítio funerário. Junto a uma infinidade de itens de cerâmica com datações e técnicas variadas, Lothrop e sua equipe retiraram itens de cobre e ouro dos enterros, além de dois crânios que, conta o antropólogo, “estão sendo enviados, os quais extraí inteiramente com as mãos.” No entanto, a partir do dia 05 de novembro, o estado-unidense relata o aparecimento de pessoas, o que passou a dificultar seu trabalho. No dia seguinte, ele escreveu que “em razão da multidão, planejo parar o trabalho amanhã”, o que realmente parece haver acontecido, depois de escavar por algumas horas durante manhã.

Ainda que as escavações tenham sido cobertas no dia 07, Lothrop retorna ao sítio da Compañia Baja alguns dias depois, em 12 de novembro, e recomeça a escavação que terminaria somente no dia 23 daquele mês. Nos doze dias que escavou, a expedição desenterrou várias dezenas de corpos humanos inteiros, fragmentos de muitos outros, e

uma infinidade de objetos de cerâmica, cobre, ouro e turquesa que acompanhavam os enterros. Encontrou, ainda, alguns enterros de animais, especialmente lhamas, guanacos, cachorros e vacas. Nos últimos dias de escavação, os diários indicam certa frustração do antropólogo com o fato de não continuar encontrando mais coisas. Ele diz, no dia 22 de novembro, que abriu valas no lado sul e oeste da escavação principal, de onde retirou vários itens, mas o esforço “não rendeu em nada, então retornamos para a vala norte, onde cacos de novos tipos estavam aparecendo.”

No dia seguinte, 23, continuou a escavar o lado norte e depois começou uma nova vala a leste da remoção principal, mas com pouco resultado, escreveu. Por isso, decidiu encerrar a escavação em Compañia Baja, empacar o que havia espoliado e seguir viagem, chegando a Valparaíso no dia 27. Segundo os desenhos da escavação, feitos pelo próprio Lothrop, a expedição desenterrou do sítio de Compañia Baja mais de setenta e cinco corpos, além de fragmentos de vários outros, levando consigo quatorze caixas repletas de itens espoliados desses enterros, além dos dois crânios.

Primeira grande escavação da expedição em cemitérios indígenas, o caso de Compañia Baja é revelador de uma série de padrões que se repetiriam nos próximos meses, também em território mapuche. No geral, as escavações eram consideradas bem-sucedidas por Lothrop na medida em que delas resultassem uma quantidade significativa de objetos, especialmente inteiriços, uma vez que a maior parte dos itens desenterrados eram fragmentos, e que fossem de diferentes tipos. Em específico, o antropólogo usa o termo “espécimen” nos diários para identificar peças em bom estado que correspondem a um tipo específico que a expedição não havia ainda assegurado. No entanto, escavações bem-sucedidas, como também aquisições de pessoas locais, de colecionadores e de casas de empenho e lojas especializadas, dependem sobremaneira da mediação de pessoas que tivessem conhecimento de terreno ou do mercado das antiguidades, ou que se involucrassem na sociedade dos colonos com certa posição privilegiada. O sucesso da expedição dependeu sobremaneira de que essas pessoas se somassem à sua empreitada.

No caso de Compañia Baja, Luis Schiapacasse, genovês então proprietário legal das terras que abarcam o cemitério escavado, ocupa um papel fundamental. Ele é quem recomenda a escavação naquele lugar, até então desconhecido para o antropólogo, dando-lhe autorização para tanto em vista do fato de que era ele o dono das terras reconhecido pelo Estado chileno. Se por um lado isso aponta para uma vinculação entre o colecionismo e a sociedade dos colonos, por outro revela o quanto a estrutura colonial de tenência de terras é condição para que as tais “descobertas arqueológicas” e o consecutivo desenterro

e espólio dos corpos/coisas se dessem. No entanto, antes que Luis Schiapacasse entrasse em cena, uma série de outros personagens locais mediam as relações que conduzem a Luis e a Compañia Baja.

Lothrop e sua equipe desembarcaram em Coquimbo no dia 30 de outubro. Na manhã seguinte, o antropólogo se reuniu com Jorge Rojas, de quem tinha um cartão que lhe havia sido dado previamente por um conhecido em comum. Jorge visitou duas “lojas de antiguidades” da cidade com Lothrop e, depois, o levou ao Seminário Católico, onde o antropólogo diz haver visto “uma pequena coleção de cerâmicas Chango antigas e algumas modernas.” Na parte da tarde, diz o estado-unidense, “fui apresentado ao gerente da companhia telefônica. Nós então telefonamos para Euljio Robles Rodriguez, que estava ocupado e não pode nos ver.” Lothrop se encontra com Robles Rodriguez, que era um contato de Rojas, na tarde seguinte, e diz que o homem “mostrou ser um tipo muito decente.” Este último lhe daria uma série de informações sobre pessoas indígenas que “ainda se lembram de sua língua”, sobre especialistas que poderiam ajudar com a aquisição de itens e acompanharia a expedição a Teatinos, para visitar montículos que provavelmente seriam enterros. Ali chegando, se encontram com Luis Schiapacasse, que também era proprietário legal do terreno que a expedição percorria em Teatinos. É nesse momento que Luis diz que o melhor seria escavar não ali, mas em sua propriedade em Compañia Baja.

Esses meandros apontam para uma série de personagens da sociedade dos colonos que estava a par das informações referentes a sítios arqueológicos e a colecionadores, e que mediam o passo da expedição. Esses mediadores são responsáveis não só por guiar Lothrop e sua equipe entre as pessoas locais, mas por encontrar terrenos que abarcassem cemitérios indígenas e que estivessem em mãos dos colonos. Esse é um fator especialmente relevante no caso das escavações e assaltos a cemitérios no território mapuche: buscava-se ali por extensões de terra em mãos dos colonos, mas que há pouco fosse habitado por famílias mapuche. Apesar disso, o caso de Compañia Baja é também interessante porque indica a presença de pessoas, a tal da “multidão” que aparece e que impede o seguimento dos trabalhos. Ainda que por uns dias, Lothrop suspende a escavação no cemitério por essa razão, retomando-a mais adiante. Veremos o quanto essas pessoas que aparecem são relato frequente nas perambulações do antropólogo pelos territórios mapuche. No entanto, vale a pena chamar a atenção para a relação entre multidões que acodem a esses espaços e que interdita o trabalho de escavação, assim

como a intenção do estado-unidense de retomar os trabalhos ainda assim, seja dias depois, como no caso de Compañia Baja, seja com outros artifícios, que veremos mais adiante.

De volta ao vale central, Lothrop visitou alguns colecionadores em Valparaíso e em Santiago, tornou a se encontrar com Latcham e com Looser no Museu Nacional de Historia Natural, onde passou alguns dias trabalhando, e a visitar a embaixada estado-unidense. Curiosamente, Latcham e Lothrop combinaram de escavar juntos, num sítio nas imediações de Valparaíso, mas isso nunca aconteceu. Então, “armados com todo tipo de cartas”, escreveu o antropólogo, a expedição partiu em direção ao sul no dia 15 de dezembro, chegando a Temuco ao meio-dia do dia seguinte. Lá, esperava um amigo de Jorge Rojas, de Coquimbo, que escoltou Lothrop e sua equipe ao hotel e, em seguida, a visitar a “famosa coleção de Pedro Doyarçabel [sic], que o governo chileno quase comprou no ano passado por 150,000 pesos. É um lote admirável, especialmente de prata”, diz Lothrop, “mas muito além do meu preço.” Mais tarde, o estado-unidense foi acompanhado até o Colegio San José, hoje Colegio La Salle, em Temuco, onde se apresentou àquele que seria seu principal mediador nos territórios mapuche, o padre Claude Joseph, “um francês muito agradável”, diz.

Na manhã seguinte, Joseph levou Lothrop à La Bien-Hechora, que o antropólogo descreveu em seus diários como uma “agência índia”. Segundo o estado-unidense, os dois passaram toda a manhã na agência, selecionando “espécimes” de prata, têxteis e outros para serem precificados. La Bien-Hechora era uma conhecida casa de penhores localizada em Temuco. Ali, muitas famílias mapuche empenhavam suas coisas em troca de dinheiro, especialmente prataria, como já vimos, no período pós-reduções. Num texto dedicado ao estudo da prataria, publicado na década de 1920, o próprio Claude Joseph se referiu a La Bien-Hechora como

uma grande casa de empréstimos de Temuco [...] que recebe diariamente peças modernas, conforme às exigências da moda atual, e possui grande variedade de objetos antigos. O proprietário e os empregados dessa casa me proporcionaram informações úteis sobre a proveniência dos artículos estudados e sobre suas relações profissionais com os mapuche (JOSEPH, 1928, p. 122).

Anunciada nos periódicos da época como “a casa mais popular e mais sortida da região”,⁷⁵ La Bien-Hechora passaria a ser conhecida anos mais tarde pelo nome de Tía Rica, apelido pelo qual a casa ainda era chamada quando estivemos em Temuco, em 2022. Parte da Dirección General de Crédito Prendario do Ministerio del Trabajo y Previdencia Social do Chile já havia uns bons anos, nos anos em que realizamos esta pesquisa a Tía Rica continuava a atender o público e a realizar leilões periódicos de peças que não haviam sido recuperadas pelos prestamistas, incluindo prataria mapuche.⁷⁶

Em 2019, Claudio Cárcamo, administrador regional da Dirección General, explicou à rede Temuco Televisión que de cada dez pessoas que recorreram aos serviços das casas de penhores naquele ano, quatro destinariam o dinheiro que conseguiram com suas peças para custear gastos básicos de água, luz e gás. Três usariam para compras, especialmente alimentos, e os demais com fins diversos, especialmente gastos de deslocamento e saúde.⁷⁷ Em outros termos, a prática do empenho de peças continua associado a situações de empobrecimento e precarização. À diferença dos anos em que Lothrop andou pelos territórios mapuche, em que a agência pertencia a particulares, quando Rosita e eu visitamos Temuco, ela era um órgão público. Com essa mudança de perfil, os valores arrecadados com os leilões não mais eram abocanhados pelos proprietários particulares da casa, mas passaram a ser redistribuídos entre os prestamistas. As peças não recuperadas iam a leilão e o valor conseguido com as vendas, depois de subtraído as dívidas dos prestamistas, os juros e os custos com o próprio leilão, era restituído às pessoas que empenharam as peças. Em outras palavras, os excedentes já não eram retidos pelos proprietários das casas de empenho, mas repassados aos prestamistas, donos das peças.

La Bien-Hechora não é o único lugar naquele então frequentado por Claude Joseph ao qual este último levou Lothrop e sua equipe. Naquele mesmo dia 17 de dezembro, o padre francês mostrou ao antropólogo estado-unidense o então campo de aviação de Temuco, em Maquehue, do outro lado do rio Cautín, que se tornaria anos depois a Base Aérea de Temuco, nas aforas da cidade de Padre Las Casas. Joseph já havia circulado por Maquehue em diversas ocasiões anteriores, inclusive durante a realização do já mencionado estudo sobre a prataria. Nos diários, Lothrop se referiu ao lugar como um campo

⁷⁵ Conferir o jornal La Voz del Empleado, de 1º de maio de 1940, nesse link: <https://is.gd/rIMHhr>

⁷⁶ Revisar nota de imprensa da Rádio Universal, data de 20 de agosto de 2014: <https://is.gd/JIhrPi>

⁷⁷ Ver notícia de 20 de setembro de 2019: <https://is.gd/j9M4Ho>

localizado numa planície ao lado do rio. Aqui, até recentemente havia rucas [casas] mapuche. O governo queria a terra deles, então os expulsou com uma doação de cem pesos cada (\$12,19), e eles se mudaram para aproximadamente uns cinco quilômetros de distância. Acima, nos arredores, há ainda 30-40 rucas, cujas terras estão reduzidas a uma média de um hectare por cabeça. Nem é preciso dizer que eles estão bravos agora. Nós primeiro caminhamos para ver o cemitério que havia sido aplainado para nivelar o chão. Depois, nós voltamos e encontramos o Sr. Rodríguez [outro de seus contatos], que nos ofereceu escavar mais tarde. Então, caminhamos a pé e visitamos três grupos de rucas. No primeiro, vimos têxteis sendo feitos e compramos alguns espécimes. No segundo, havia um poste de machi, uma mulher de cem anos de idade, e umas mulheres muito desagradáveis que bateram com a porta na nossa cara. No terceiro, nos deparamos com uma mulher que vive em Temuco e tem um irmão que é machi. Essa é uma boa combinação, e o padre Claude agendou uma demonstração para quinta-feira que eu poderei filmar. De volta ao campo de aviação, começamos a cavar às 06:30 [...] em uma hora arrancamos três sepulturas recentes com várias vasilhas.

Como no caso de Compañia Baja, a escavação em Maquehue é levada a cabo num terreno que se encontrava sob posse não indígena. Em específico, o lugar havia sido recentemente expropriado dos lofces (comunidades familiares) mapuche pelo Estado chileno para dar espaço ao campo de aviação de Temuco, razão pela qual a terra também havia sido aplainada, facilitando o trabalho de remoção por parte da expedição estadunidense. Também aqui a mediação de alguém vinculado à sociedade dos colonos foi fundamental. Joseph provavelmente havia recebido notícias do cemitério encontrado durante os trabalhos para dar lugar ao campo de aviação, conhecendo, ademais, a história de expulsão da terra e onde encontrar as rucas que Lothrop mencionou.

Somado a esses elementos, os relatos do diário no que se refere a Maquehue são relevantes para nossa pesquisa porque neles aparecem, por primeira vez, a expressão “poste de machi”, além da menção a duas pessoas que seriam machi, pelas quais o antropólogo parece nutrir um interesse específico. Ainda que Lothrop mencione a compra de têxteis na região das rucas e a extração de cerâmicas do cemitério que espolia, não há qualquer detalhe sobre que tipo específico de têxteis ou cerâmicas a que ele se refere. No entanto, o “poste de machi” aparece mesmo que ele sequer tenha sido assegurado pela expedição. Lothrop menciona, ainda, a idade da maci dona do poste, e o fato de ter

encontrado com a irmã de outro maci. Essa insistência em marcar a presença de pessoas maci e do que ele chama de “poste” nos chamou a atenção, a Rosa e a mim, desde o começo do nosso trabalho. Conversando sobre isso, compartilhamos a sensação de que Lothrop e sua equipe pareciam estar especificamente interessados no “poste”, ou ao menos mais interessado do que nas demais coisas que até então eram mencionadas nos diários.

Por um lado, contou Rosita, isso não a surpreendeu. “Os não mapuche sempre tiveram uma fascinação” — um tanto colonial, penso — “pelos conhecimentos das maci, dos ‘xamãs’. Chegam perguntando, se metendo e querendo saber coisas que não todos têm que saber... nem gente mapuche tem que saber.” Parece ser, pelo que dizia Rosita, que o interesse dos não mapuche pelo kimvn está historicamente associado a um interesse pelo xamanismo. Como as maci são as figuras geralmente associadas a ele, elas acabaram se tornando foco dos colecionadores, antropólogos, curiosos, burocratas e toda sorte de pessoa associada às práticas e disciplinas da sociedade dos colonos. Por outro lado, o interesse descomedido da disciplina antropológica e dos museus por aquilo que nossos colaboradores chamam de “vida espiritual” acabou acarretando uma certa angústia colecionista por assegurar objetos associados a esse caráter entendido como místico das vidas indígenas.

No caso específico do “poste de maci”, é revelador que grandes museus etnográficos e de arte não Ocidental, tais como o Museo de Arte Precolombino de Santiago, o Musée du quai Branly – Jacques Chirac, em Paris, e o National Museum of American Indian, em Washington, entre outros, tenha essas coisas em seus acervos e exposições. É por isso que Rosa e eu decidimos incluir em nossas conversas pelo wajmapu o tema do fascínio pelos “postes”, levantando reflexões sobre o contexto, as intenções e as consequências de que tenham sido colecionadas.

Nos dias que se seguiram à ida a Maquehue, Lothrop visitou colecionadores e percorreu outras casas de empenho e mercearias de Temuco. Na tarde do dia 19 de dezembro, visitou, por exemplo, quatro “agências índias” localizadas próximas à estação da cidade, onde adquiriu “tambores, bolsas de pele, algo de prata, alguns têxteis” (Lothrop, 1930). Escreveu, então, que essas agências eram mais baratas, mas a qualidade não se comparava com as coisas vendidas por La Bien-Hechora. Disse, ainda, que presenteou o padre Claude Joseph com dois tambores que ele “estava de olho.” No dia seguinte, é o mesmo padre quem ajuda o antropólogo a catalogar têxteis em posse de La Bien-Hechora.

Na manhã que se seguiu, dia 21 de dezembro, eles viajaram para Truf Truf, visitando diversas ruka com um “bom resultado”, escreveu Lothrop. Ali, ele contou, “entramos em contato com um(a) machi mas não conseguimos um poste.”⁷⁸ O registro dos diários referente à tarde do dia seguinte menciona, por primeira vez, o interesse por um “poste funerário”. Lothrop e sua equipe dirigiram “para Labranza a um cemitério onde havia um poste funerário de estilo antigo.” Ainda que estivesse interessado em assegurá-lo, pelo que tudo indica, “pessoas apareceram, então não conseguimos removê-lo.” A despeito disso, uma visita a uma ruka dos arredores, além de garantir alguns “espécimes”, permitiu que Lothrop “contratasse um homem para levar o poste ao hotel amanhã por 25 pesos.” Nesses relatos, não só o “poste de machi” torna a aparecer, como entra em cena o primeiro “poste funerário”. Se bem a expedição não conseguiu assegurar esses itens, eles são mencionados.

No caso do “poste funerário” de Labranza, como também em Compañía Baja, “apareceu gente” e a remoção foi impedida. Possivelmente pessoas mapuche das redondezas, essas pessoas que aparecem não permitem que o “poste” seja removido. No entanto, e ainda que tenha sido impedido de levar a cabo a remoção, o antropólogo e sua equipe parecem não desistir: contrataram alguém para que fizesse o serviço por eles e levasse o “poste” ao hotel no dia seguinte. Esse relato lembra outro, quando Gustav Verniory, colecionador de origem francesa, rouba um “poste funerário” de um cemitério durante a noite, causando conflito entre pessoas locais, em que um homem que sequer esteve envolvido no roubo termina morto. Verniory escreveu sentir algo de remorso pelo acontecido, mas que isso se dissipava ao ver o “poste” na vitrine de um museu belga. Esse mesmo “poste” é justamente aquele que hoje ocupa a vitrine de objetos mapuche na exibição do Musée du quai Branly.⁷⁹

De certo modo, esses eventos evidenciam o quanto o ímpeto colecionista coloca o desejo de assegurar determinados objetos “representativos de certas culturas” por cima da intervenção das próprias pessoas que fazem parte dessas culturas. Impedidos pelas pessoas locais e sabendo que não deveriam retirar o “poste funerário”, os colecionadores insistem em fazê-lo, valendo-se para isso de outras artimanhas, como o assalto noturno e a contratação de terceiros. No entanto, Lothrop escreveu que, depois de encaixotar a

⁷⁸ A escolha de tradução por “um(a) machi” se deve ao fato de que o texto original em inglês não descreve gênero para a pessoa em questão.

⁷⁹ Agradeço a Mónica Obreque por essas informações e pela conexão entre os dois casos. Sob convite de Paz Núñez-Regueiro, curadora, Mónica realizou um estágio no Musée du quai Branly, em março de 2022, quando levantou essas informações.

coleção adquirida de La Bien-Hechora e de comprar outro tambor, passou “parte da tarde esperando pelo poste funerário, em vão.” O tal homem contratado, que recebeu os 25 pesos, ficou com o dinheiro que lhe foi pago, mas nunca entregou o “poste” que lhe havia sido encarregado.

No dia 24 de dezembro, a expedição embarca para Nueva Imperial. Menciona Lothrop que nessa cidade descobriu que a “Agencia El Tigre tem duas lojas aqui.” Em uma delas ele adquire têxteis que são imediatamente despachados para Temuco. Nos dias que se seguiram, o antropólogo estado-unidense participou da festa de Boroa, onde presenciou jogos cerimoniais, discursos de chefe e corridas de cavalo, adquiriu novas peças em outras agências e saiu sozinho buscando rucas, aparentemente sem sucesso, o que outra vez coloca a relevância dos mediadores no êxito das suas tarefas. Depois disso, viajou para Carahue e, de lá, para Puerto Saavedra, onde relatou outro importante momento da expedição para a nossa pesquisa.

Na sexta-feira, dia 27 de dezembro de 1929, Lothrop diz ter passado a manhã caminhando pelas dunas de areia e colinas próximas à desembocadura do Rio Imperial, procurando por sambaquis, também chamados de concheiros, montículos arredondados que se formam pelo depósito e fossilização química de materiais orgânicos e calcários, frequentemente associados a enterros humanos. Aparentemente, a busca foi infrutífera. Na parte da tarde, conta,

dirigimos para Collico. Aqui visitamos primeiro um alemão dono de uma grande propriedade. Próximo à sua casa, numa colina, estava um cemitério mapuche com dois postes funerários esculpidos, mas bastante podres, os quais lhe pedimos. Ele mandou alguns dos seus homens e fez com que os cortassem, dizendo aos trabalhadores relutantes que isso era por ordem do governo. Eles [os postes] foram carregados até à casa dele e ele os encaixotará.

Um pouco mais adiante vive uma família chilena que encontrou uma cista funerária próxima à casa. Nós combinamos de escavar.

Na manhã seguinte, começaram as escavações com a ajuda de três homens contratados para isso. Ainda que não tenham encontrado novas cistas, conseguiram assegurar um pouco de “cerâmica araucana”, adjetivação que aponta para um tempo recente da cronologia arqueológica da região, indicando vasilhames não tão antigos. Naquele mesmo dia, ele diz, “visitamos uma machi dos arredores e compramos seu poste. Ela chorava quando nós fomos embora e estava muito preocupada. Nós imediatamente

mandamos homens com um carro de boi que cavaram e removeram o poste dela antes que ela pudesse mudar de ideia.” Essa imagem perturbadora foi motivo de muitas conversas entre Rosa e eu, e com nossos colaboradores. Isso se deve menos ao que está dito nos diários de Lothrop, mas a um questionamento das informações que eles contêm, especialmente no que diz respeito à suposta compra que realiza, não só neste caso, como em outros que ele relatará mais adiante.

Além de se perguntarem pelas condições em que essa compra foi feita, nossos colaboradores questionavam a companhia em que elas eram feitas, isto é, sobre as pessoas que acompanhavam os estado-unidenses nesse momento. Além do padre francês, especulamos, possivelmente colonos terratenentes ou seus representantes acompanhavam a expedição, e essa presença, por si só, poderia transformar a compra num ato de violência, como se vender o “poste” fosse a única opção que restasse à maci, tendo em vista o histórico de agressões, roubos de prendas e espólio de terras que marcaram o cotidiano da região nas primeiras décadas do século XX. No entanto, o fato de que esse episódio chame tanto a atenção tem a ver com o fato de que o “poste de machi” pudesse ser parte de uma transação comercial, isto é, completamente objetificado e transformado em mercadoria. “Isso é impensável”, nos contou a maci Millacoya Treumun, sobretudo porque assusta as consequências de que isso seja feito, como veremos.

Adicionalmente, continuamos a nos surpreender pelos relatos de Lothrop. Que a compra tenha se dado sob o pranto e a grande preocupação da maci, algo que o antropólogo não só percebeu como escolheu relatar nos diários, é indicativo de que as condições dessa compra eram absurdas e que, mesmo assim, o estado-unidense seguiu adiante com ela, tomando precauções para que a maci não tivesse como “mudar de ideia.” Rosa e eu demos muitas voltas a esse episódio e a outros que, como esse, apontam para momentos em que o antropólogo estivesse ciente, seja por alerta de outras pessoas, seja por condições que ele mesmo identifica, de que suas ações para “assegurar” os itens que desejava implicava em conflitos com as pessoas com quem se encontrava. Se Rosa e eu insistimos nesse ponto é porque ele nos ajuda a refutar o argumento frequente de pessoas associadas aos museus, à arqueologia e à antropologia, de que os tempos eram outros, de que as condições e as consequências do que estava sendo feito não eram evidentes, e de que os colecionadores não sabiam, não tinham claro o que estava sendo feito, movendo as ações e seus responsáveis em direção ao que Tuck e Yang (2012) chamam de inocência colonial. Esses argumentos, que pretendem inocentar os pares da corresponsabilidade

pela estrutura colonial da qual as coleções se formaram e as quais alimentaram, se tornam insustentáveis quando se tem em vista relatos como os de Lothrop.

Isso se torna ainda mais sobressalente no caso dos “postes funerários” conseguidos com o tal colono alemão. No dia 30 de dezembro, ainda em Collico, diz Lothrop,

conseguimos um Mapuche chamado Ricardo. Sob sua orientação, visitamos sete rucas e adquirimos material suficiente para quase encher a ‘gondola’ [carroça do carro de boi]. Consiste em cintos, cerâmica moderna, pentes, recipientes de couro, um pente, bolsas de rede etc., de tipos que não havíamos conseguido antes. Também conseguimos um poste de machi ainda melhor do que o já comprado.

Mais tarde, Ricardo desenterrou o poste de machi e o deitou ao lado do outro em seu carro de boi.

Eu fui na frente e vi o alemão que estava com os postes funerários, e paguei pela caixa que ele havia feito. Ele me disse que havia um problema com os postes, que o cacique foi vê-lo, que o cacique estava indo às autoridades chilenas, e que muito possivelmente haveria uma multa. Eu lhe disse que se algo acontecesse, eu assumiria a responsabilidade, e deixei meu nome e endereço com ele.

Nessa passagem, o antropólogo estado-unidense narrou a aquisição de uma série de itens e de outro poste de maci contando com a orientação de um homem chamado Ricardo, e que ele identifica como sendo de origem mapuche. Ao que parece, Ricardo é aqui o responsável por desenterrar o poste e colocá-lo no carro de boi. Ainda que as condições de vida de Ricardo, assim como as razões que o levassem a cooperar com a expedição estado-unidense, sejam desconhecidas, as pessoas com quem conversamos disseram que nos tempos do empobrecimento e da fome, muitos aceitaram realizar tarefas terríveis para conseguir algum dinheiro, para poder alimentar os seus familiares. Esse poderia ser o caso de Ricardo. Ao mesmo tempo, não faltou quem dissesse que os yanacona, pessoas mapuche subservientes à sociedade dos colonos,⁸⁰ sempre existiram, e que pela razão que tivessem, transgrediam o mogen (vida, modo de vida) mapuche em benefício próprio.

⁸⁰ O termo é de origem quéchua e se refere a pessoas e agrupações que se subordinavam ao mando direto do Inca. Esse tipo de arregimentação foi transformado depois da invasão europeia, dando lugar a uma forma de servidão colonial. No Chile, os yanaconas eram servos das elites coloniais, diretamente subordinados às famílias espanholas. De modo geral, o termo yanacona é entendido como “serviçal”, “servo do império” e, mais recentemente, “traidor”. Mais informações estão disponíveis em nota do Grupo de Pesquisa sobre o trabalho nas Américas, da FFLCH/USP: <https://is.gd/IULWnM>

No entanto, chama a atenção o fato de que o colono alemão com quem Lothrop se associou tenha recebido a visita do lonko (chefe) responsável pelo cemitério espoliado e que, ainda que este tenha protestado, dizendo que acudiria às autoridades chilenas, o alemão ainda assim tenha decidido não restituir os “postes funerários”. Ao contrário, ele preferiu mantê-los, entregá-los ao antropólogo estado-unidense e, em todo caso, lidar com uma multa que, “muito provavelmente”, seria expedida. Ao mesmo tempo, resulta escandaloso, ainda que pouco surpreendente a essa altura dos relatos, o fato de que Lothrop demonstrasse solidariedade, não com o lonko e a comunidade espoliados, mas com o colono alemão. Ele decide assumir responsabilidade quando percebe que algo poderia acontecer a este último. De certo modo, essa passagem não só torna a evidenciar os vínculos estreitos entre o colecionismo e a sociedade dos colonos, mas um compromisso daquele que coleciona com os colonos que possibilitam, como fruto do processo colonial, que o espólio colecionista se produza. Ricardo e as muitas outras pessoas mapuche sem nome às quais os relatos de Lothrop se refere não são depositários dessa solidariedade ou desse compromisso.

Cerca de quinze dias depois desses eventos, no dia 13 de janeiro de 1930, Lothrop escreveu nos diários que “tenho que pagar uma multa pelo roubo de sepulturas de Conrad Brand de Collico – por causa dos postes funerários.” Ainda que não saibamos o valor da multa, Lothrop parece assumi-la como um custo associado à posse dos postes funerários, algo que, parece, valia a pena assumir o risco. Do contrário, ele poderia simplesmente haver dito ao alemão que devolvesse os postes ao cemitério e ao lonko reclamante. Nada disso foi feito. No entanto, até esse momento, o antropólogo não havia citado o nome do tal colono, que agora sabemos ser Conrad Brand, cujos herdeiros, pelas informações que recebemos em nossas andanças, seguem assentados em Collico. Além de citar o nome, Lothrop se referiu ao que foi feito como roubo. A Rosa e a mim, essas informações nos chamaram a atenção. Em primeiro lugar porque, mesmo que aponte Brand como o responsável pelo roubo, uma atitude distinta da postura solidária que assumia semanas antes, “o próprio wegefe [ladrão] chama o que fez pelo nome certo, roubo”, como bem disse Rosita. Em segundo lugar porque o tom e o vocabulário escolhidos por Lothrop para descrever essa passagem parecem indicar uma certa irritação com o fato de que por fim tivesse que pagar a tal multa. Não é o que ele chama de roubo o que lhe incomoda, mas o fato de que tivesse de pagar por ele.

Lothrop é, no bom português, um mão-de-vaca. Os diários estão repletos de reclamações de hotéis caros e ruins, do preço cobrado por taxistas, que lhe rende uma

confusão com a polícia certa feita, pelo valor das coleções que visita, pelas negociações com pessoas mapuche, que ele facilmente adjectiva de modo pejorativo, e pelos valores cobrados por algumas casas de empenho pelas prendas que comercializavam. Esse é o caso de La Bien-Hechora, que o estado-unidense frequentemente acusava de careira. Entre outras razões, sua insistência em conduzir escavações e saqueios a cemitérios tem a ver com o fato de que não tivesse que pagar pelo que espoliava, ao contrário das prendas que adquiria das tais “agências índias”, por exemplo. De modo geral, considerava a compra de “espécimes” visitando rucas mais “justas” do que aquelas feitas em agências, o que seguramente aponta para o fato de que pagava menos por aquelas do que por estas.

No entanto, essa relutância do antropólogo aponta para um cenário fundamental dos anos 1920 e 1930 na região da Araucanía: uma enxurrada de colecionadores que visitam suas principais cidades, especialmente a capital Temuco, em busca de peças de origem mapuche, especialmente a prataria. Nos diários, Lothrop reporta a existência de uma infinidade de “agências índias”, especializadas na venda de artigos mapuche, em diferentes partes: Temuco, Nueva Imperial, Puerto Saavedra, Cañete, Purén, Ancud, Castro, Los Sauces etc. Relata ainda, o fluxo de vendas das maiores dessas agências, que não só recebiam uma grande quantidade de novas prendas, “novidades”, como diria Claude Joseph, como as vendiam facilmente. Buscando assegurar novas peças, Lothrop ia a La Bien-Hechora quase diariamente enquanto estava em Temuco. Além disso, a expedição estado-unidense se encontrou com uma dezena de colecionadores estabelecidos no sul do Chile e raramente adquiria algo. Lothrop frequentemente se queixava do preço, dizendo que o que os colecionadores pediam excedia seu orçamento. De certo modo, isso revela um mercado de tal forma aquecido pela compra e venda de peças mapuche que os colecionadores preferem não negociar suas coleções ao preço que Lothrop, bancado pelos milionários Heye, estava disposto a pagar por elas.

Nos dias que se seguiram à visita a Collico, Lothrop voltou a Carahue, onde tornou a se encontrar com Claude Joseph. Os dois haviam se separado dias antes e o francês voltava de Puerto Dominguez, nas adjacências do Lago Budi, onde formou uma “pequena coleção” para o estado-unidense. Dias mais tarde, em 5 de janeiro, o antropólogo visita a família Chadwick. De origem britânica e associada ao empresariado de mineração, essa família consta entre as mais endinheiradas e mais politicamente ativa do Chile, produzindo muitos políticos e empresários de destaque no país. Tipicamente associada à direita partidária, sua fortuna cresceu ainda mais durante a ditadura de Pinochet, e mantém laços familiares com outra família da elite chilena, os Piñera. Durante o governo de

Sebastián Piñera, quando se desatou a revolta social que conduziu ao novo processo constituinte de 2020-2022, o Secretário de Governo, principal ministro, era Andrés Chadwick Piñera, membro da família Chadwick e aparentado do presidente, um dos políticos chilenos mais odiados no wajmapu por sua posição anti-mapuche. Lothrop viaja e permanece em Temuco um par de dias para encontrar-se com os Chadwick na estação de trem.

No dia seguinte, ele empaca e parte com direção a Purén, onde visita um colecionador alemão, e, por fim, viaja para a região de Cañete, hospedando-se na Hacienda Lanalhue, que em 2019 estava sendo recuperada pelas comunidades lafkence. O destino de Lothrop e sua equipe era Paicavi, “o objeto principal da nossa jornada”, ele escreveu. Seu interesse emerge de uma informação que lhe havia sido dada sobre enterros abertos naquele lugar, de onde poderia levar, ele escreveu, um carro de boi repleto de coisas. No entanto, o que a expedição encontrou foi um terreno solado pela chuva e pela areia. Por isso, Lothrop reclamou que em lugar de coisas suficientes para encher um carro de boi, como lhe havia sido prometido, encontraram praticamente nada. “Um dia longo e difícil”, escreveu.

Depois de comprar itens em Cañete e em Los Sauces, o antropólogo e sua equipe retornam a Temuco, onde, no dia 14 de janeiro, contabilizaram “384 espécimes da região mapuche, incluindo 89 têxteis e 48 peças de prata”. Além desses itens, que pertenceriam ao acervo do museu de Nova Iorque, Lothrop mencionou 21 itens reunidos para ele mesmo, dos quais mantém um listado. No dia 18 de janeiro, depois de comprar outros itens de La Bien-Hechora, viajou para Puerto Montt e de lá, para Ancud. Nos dois lugares, buscou por montículos nas praias, mas não conseguiu encontrar artefatos neles. A expedição permanece uns dias na ilha de Chiloé, onde comprou alguns objetos, antes de retornar a Puerto Montt com destino a Osorno. No dia 03 de fevereiro, estando em Puerto Montt, EBL, sigla pela qual Lothrop identificava uma das pessoas da expedição, foi diagnosticada com tinea (dermatofitose), situação que se arrastaria por vários dias.

Por isso mesmo, a expedição chega a Osorno somente no dia 11, quando visita a casa de Pancho Stein. No entanto, “ele não estava. Pressionado por EB, eu me agarrei à sua esposa, uma agradável chilena alemã. Ela nos mostrou algumas cerâmicas escavadas em sua propriedade e nos mandou com um garoto até o seu marido, que estava supervisionando a colheita. Ele nos falou de dois lugares em sua terra para escavar, e fez preparativos para começar amanhã.” O lugar escavado era, segundo as descrições de Lothrop, “um terreno de sepultamento atravessado por uma estrada recentemente

construída.” Ali, não encontraram esqueletos, exceto por dentes. Apesar disso, espoliaram “treze vasilhas de interesse variado”. Além disso, Lothrop identifica outros dois cemitérios localizados na propriedade de Pancho Stein. O primeiro já havia sido escavado e os itens espoliados estavam no acervo do “Museu em Santiago.” O segundo era um cemitério mais recente que, segundo as informações que menciona, estava em uso até cinquenta anos atrás.

De volta a Temuco, passando por Valdivia, Lothrop foi apresentado a Charles A. Sadlier. Este último levou o antropólogo para ver um “antigo poste funerário e um poste de guillatun.” Além disso, o acompanha em uma visita à ruca do cacique Manuel Millanqir, que Lothrop decreve como “um velho patife mercenário de oitenta anos.” O antropólogo diz haver comprado um “poste funerário” de Millanqir, o terceiro que, junto aos dois roubados do cemitério de Collico, fazem parte do atual acervo do NMAI. No dia 03 de março, ele diz haver trabalhado no empacotamento da coleção, mencionado que “há vinte caixas para o museu, das quais quatro contêm postes funerários e de machi.” Além disso, conta, “há duas caixas para mim mesmo.” No dia seguinte, a expedição parte para Concepción e, dias depois, para Santiago. Lá, uma série de reuniões com Latcham permite a troca de objetos entre o Museu Nacional de Historia Natural e a coleção reunida por Lothrop e sua equipe. Depois de viagens a Valparaíso e escavações em Cachagua, entre outras coisas, a expedição retorna, em maio de 1930, aos Estados Unidos.

De modo geral, a expedição chefiada por Lothrop desvela uma série de elementos, alguns já anteriormente apontados:

1. a profusão, por todo o território mapuche, de casas de empenho e mercearias que comercializavam prendas que obtinham ao emprestar dinheiro às famílias empobrecidas pelo economicídio, pela guerra e pelo processo de redução e espoliação de terras;
2. um sem-número de colecionadores privados, em Santiago e em cidades fundadas no wajmapu, donos de grandes coleções com valores altos;
3. um mercado aquecido de compra e venda de artefatos mapuche;
4. a associação estreita entre o colecionismo, a sociedade dos colonos e a estrutura colonial;
5. o vínculo entre a propriedade legal não mapuche da terra e os saqueios aos cemitérios;
6. a centralidade dos mediadores e personagens locais na formação das coleções;

7. um interesse pelos objetos de origem mapuche que se somava a um total descompromisso, por vezes desprezo, pelas famílias e pessoas mapuche;
8. uso de mentiras, roubos e ocultações para assegurar objetos desejados.

Pelos relatos dos diários de Lothrop, nos deparamos, ainda, por um enorme desejo pelas coisas que ele chamava de “poste funerário” e “poste de machi”. Em contraste com os demais itens reunidos pela expedição, são os “postes” que recebem maior destaque nas descrições do antropólogo. Não só recebem maior detalhe quanto ao processo de aquisição, como aparecem aqui e acolá como elementos vistos ou desejados, ainda que não conseguidos. Rosita e eu pensamos: por que será que eles queriam tanto essas coisas? Teria sido essa a missão expressa para terem sido enviados ao wajmapu: conseguir os postes? E mais, quais as consequências de que tenham levado três “postes funerários” e dois “postes de machi”? São essas perguntas, que continuaram sem respostas definitivas, o que nos motivou a viajar por algumas partes do wajmapu, reunindo-nos com colaboradores que nos ajudassem a pensar os meandros dessa expedição e a reunir kimvn (conhecimento) sobre os tais postes, que, a partir daqui, chamaremos de cemamvl (pessoa de madeira, poste funerário) e purapurawe (escada, degraus em que a maci sobe, poste de maci).

“Eu conheço um peñi [irmão] que se encontrou com um cemamvl uma vez. Ele saiu para buscar lawen [remédio] lá pelo Sul, já na cordilheira [dos Andes]. Ele estava lá”, nos contou Don Vicente Huenupil.

Ele entrou num bosque assim, muito bonito, disse. Puro pewen [araucária], disse. E buscando o lawen, ele encontrou um monte de folhas, e aí estava o cemamvl, coberto de folhas. Em muito mau estado estava. Podre, disse. Num lugar muito retirado, longe, longe. O que estaria fazendo esse cemamvl aí, pu peñi, lamuen [irmãos, irmã]? Aí não era cemitério, disse, mas havia um morto. Então por isso eu digo que o cemamvl não é só de cemitério, como se diz hoje em dia, não.

Rosita e eu visitamos Don Vicente no dia 12 de maio de 2022 em sua casa, em Cerro Negro, para compartilhar com ele a história da expedição chefiada por Lothrop. Don Vicente disse que são muitas as histórias como essa, e que isso não surpreendia porque ele cresceu escutando coisas parecida. Ele disse que assim havia sido o processo de invasão winka: muita dor, muito sofrimento para o povo mapuche, muito roubo. “Levaram tudo o que puderam, do modo em que acharam melhor.” O que lhe surpreendeu, assim como a Rosita e a mim, foi o interesse desmedido pelos cemamvl. “São tão rústicos esses. Não são bonitos, nem caros, nem nada que o winka valorize. Muito diferente da prataria, por exemplo.” De certo, ele disse, não estavam interessados no valor comercial. “Penso que esses colecionistas sabiam do valor espiritual dessas coisas.”⁸¹

Don Vicente nos contou que hoje em dia as pessoas associam os cemamvl com os cemitérios. De fato, nos tempos antigos sempre houve cemamvl nos cemitérios, mas também havia em outras partes, outros lugares. Por isso ele nos contou a história do cemamvl que apodrecia sob uma floresta de araucária. Ele nos disse que a ele foi ensinado que esses mamvl (madeira) com az (forma, modo, perfil, refere-se neste caso ao rosto dos cemamvl) estariam, antes, associados aos principais de um lofce (conjunto de pessoas, normalmente parentes, que vivem juntas), isto é, ao lonko, às maci e a todos os elce

⁸¹ Em uma das conversas em que participou, Don Miguel me disse que a semelhança das pessoas de madeira mapuche com os totens dos povos do noroeste canadense também poderiam ser um dos elementos que incentivassem o fascínio dos colecionadores estadunidense, que buscavam itens de maior dimensão e com elementos que apontassem para associações com “clãs”. Como bem indicado pelos comentários de Pedro Cesarino à primeira versão deste texto, essa teoria levantada por Don Miguel é também fundamental na medida em que ressalta certa fixação moderna dos colecionadores por figurações em inscrições permanentes, em materiais mais duráveis. Voltaremos a isso.

(pessoas com conexões especiais, autoridades). Por isso, para ele, os cemamvl têm uma importante implicação espiritual. “São como uma presença: marcam a presença de um principal. Aí está ele, seu kimvn [conhecimento] que está associado a esse território específico.” Don Vicente nos explicou que todo território tem seu próprio kimvn, e que ele está materializado em tudo o que existe nesse território, mas que é personificado pelos principais, responsáveis por cuidar da vida dos ce (pessoas) conforme demanda esse território.

Contou, ainda, uma segunda história. Ele disse que há tempos algumas pessoas partiram em barcos do seu território, à beira do mar. Antes disso, “plantaram cemamvl aí na praia, virados para o mar, como se faz aqui pelo lafkenmapu. Com a madeira, eles queriam dizer que daí eram e que aí eles queriam voltar; que aí estariam seus pvjv [espíritos] se algo acontecesse. Então, essa pessoa de madeira é essa presença, marca essa presença espiritual.” Por isso, essa presença encarnada pelos cemamvl eram colocadas nos cemitérios, mas não só. Algumas vezes não era preciso um morto para plantar essa madeira, ele contou. Em outras, se plantava longe, como no caso do cemamvl encontrado sob as araucárias, ele especulava, porque talvez fosse um morto especial, alguém cujo kimvn (conhecimento) precisava ser resguardado, escondido.

As reflexões compartilhadas por Don Vicente se assemelham às do peñi Antonio Chiwaikura, a quem fui visitar em Tirúa, junto com Mónica Obreque. Antonio nos falou que a relação entre madeira e uma pessoa é importante porque, nas suas palavras, “o cemamvl tem o az [modo, forma, perfil] da pessoa que morreu”, de modo que a madeira assume esse az. A razão para isso, ele conta, é que nessa madeira com esse az “vem descansar o pvjv [espírito] dessa pessoa”. Quando alguém importante morre, explicava Antonio, esse cemamvl, uma pessoa de madeira, repete o perfil da pessoa que morreu para que nele os espíritos do morto se alojem por um determinado tempo. Para isso, ele contou, não só a preparação da madeira importa, mas todas as cerimônias para fazê-lo, para plantá-lo e para retirá-lo, quando seja o caso, e, inclusive para que apodreça. Apodrecer parece ser o destino do cemamvl, ele disse. Aprendemos algo muito parecido do kimce (sábio) Carlos Cautín, em Piciwe, no território wentece.

Carlos nos disse, de entrada, que ele aprendeu que os cemamvl são como pessoas e que por isso mesmo a eles se devem fazer todos os protocolos (cerimônias, modos de tratamento) que se dedicam a um ce (pessoa). Não se trata, ele explicou, de tomar qualquer tronco de madeira, talhá-lo e fixá-lo apenas. A madeira que se usa tem uma razão de ser, e precisa ser específica para determinado fim. Antes de retirá-la, no entanto,

é preciso ir conversar com ela: “dizer o que se quer fazer dela e por que, e dar tempo para a madeira aceite isso.” Depois, uma cerimônia é feita para tirar a árvore e outra para plantar o cemamvl quando ele já está talhado. Por vezes, outras cerimônias são feitas no meio do processo. Isso tudo é muito importante, ele disse, porque “os cemamvl plantados são como os lonko [chefe] dos pvjv [espíritos] que estão num cemitério. Eles cuidam para que esses pvjv não andem passeando.”

Em uma das sessões de reflexão e recapitulação da pesquisa com Rosita, pensávamos sobre o que Don Vicente, Antonio e Carlos nos haviam dito. Cada um a seu modo, ou cada um segundo as diferentes formas do seu kimvn, eles pareciam apontar para uma relação entre o cemamvl e a pessoa. Mais especificamente, pensamos, a madeira parece ganhar uma forma de corpo de pessoa para que nele repouse um espírito e o conhecimento a ele associado e que, por fim, se desdobra do conhecimento que dá forma a um território específico. Como eu mesmo disse em nossa conversa, e que recupero das gravações, “então a madeira parece ser um corpo, uma pessoa que recebe temporariamente esse pvjv”. “Feley [isso mesmo]”, respondeu Rosita. “A criação dessa pessoa de madeira era feita”, conforme nos explicava Carlos, “para proteger a parte espiritual, o pvjv, de um morto.”⁸²

Esse é um tema que cobrou muita importância na conversa que tivemos com a maci Millacoya. Ela nos contou que durante sua formação como maci, quando andava de

⁸² Explorando a figura dos kolossoi nos ritos funerários da Grécia Arcaica, Vernant (1965, p. 66) argumentou que esses blocos de pedra talhados eram enterrados ao lado de objetos pertencentes a mortos para fazer as vezes de substitutos destes últimos. No entanto, alerta o autor, os kolossoi não figuravam como representações dos mortos, de modo que não era seu objetivo fixar na pedra a ilusão física de alguém que morreu. Ao contrário, interessava encarnar sua vida como oposta à dos vivos. Por isso, propôs o autor (ibid., p. 67), os kolossoi não eram imagens, mas duplos de um morto, evocando a ausência de quem morreu e os afastamentos que a morte produz com as formas de uma pessoa viva (VERNANT, 1990, p. 33). Essa mesma presença de uma ausência permitia que os kolossoi fossem usados, então, como marcas ou substituições de pessoas que se foram de uma cidade específica, de tal modo que essas figuras incorporavam e faziam presentes um elo através atravessado por uma ausência. Um caso paradigmático de efigies mortuárias em contexto ameríndio é o quarup alto-xinguano. Descrevendo o caso aweti, Vanzolini (2015, p. 48) afirmou que “*kwat 'yp* (cuja pronúncia é similar ao aporuguesamento quarup) designa efigies dos mortos produzidas no ritual, segmentos de troncos (*'yp*, “pau/árvore”) de cerca de um metro e meio, adornados como humanos – com colares de caramujo, cintos de algodão e cocares – cada um representando um morto celebrado na ocasião.” Já Guerreiro (2016, p. 434 e passim) mostra o quanto as efigies do quarup, partindo do caso kalapalo, dizem menos respeito a um problema de representação do que à substituição de um chefe por uma forma sem conteúdo, isto é, a própria efigie, que age em continuidade com a agência da chefia, produzindo formas de reunião de pessoas. É interessante notar como os dois casos se aproximam e, ao mesmo tempo, se distanciam do caso mapuche, em que um certo az (forma, modo) da pessoa parece ser central para os cemamvl dos mortos. A despeito disso, e com suas diferenças, todos os casos marcam uma presença e uma associação com figuras pessoais.

macil,⁸³ escutou muitas conversas dos mais velhos, dos kimce (sábios), sobre os cemamvl. Disse que essas pessoas tinham muito interesse por eles, e que daí ela aprendeu o que sabe. “Proteção”, ela disse, “é a palavra que mais usavam, a que mais importa para falar sobre o porquê os antigos faziam cemamvl. O mais importante era a proteção que brindava... o cemamvl como muita proteção: para proteger o pvjv, para endereçá-lo para cima, para que não seja capturado e não o transformem em wixanalwe [um tipo agressivo de espírito capturado pela bruxaria e posto a serviço de alguém]. Era para proteger que não fizessem isso com o espírito que fica perambulando por aí”.

Millacoya nos contou que quando alguém morre, seu espírito fica com vontade de passear, de ver os lugares onde viveu, as pessoas e as coisas das quais gostava, informação que Don Miguel Treemun, que nos acompanhava nesse dia, completou dizendo que “os pvjv perambulam um montão antes de se elevarem”. Então, disse a maci, os antigos e os poucos que ainda sabem desse conhecimento colocaram o cemamvl como parte da vida mapuche para que recebesse e protegesse esse conhecimento associado a uma pessoa e a uma linhagem; para que o espírito não fosse pego por outras forças ou pessoas que quisessem se apoderar dele para suas maldades, para evitar a bruxaria. “Para que esse pvjv não o pesquem, colocaram o cemamvl”, ela nos explicou. “No entanto, isso era algo especial, de elce [pessoa com conexões especiais, autoridades].”

Don Miguel disse, enquanto dirigíamos de volta do encontro com Millacoya, que os comentários que havíamos escutado até aquele momento convergiam. De fato, ainda que mobilizados de formas distintas — por meio de coisas vividas, histórias que escutaram e conhecimentos que adquiriram ao longo de suas vidas, enfatizando especificidades que ainda assim se conectam —, foi ficando claro, nas palavras de Rosita, que “não se plantava cemamvl a todas as pessoas, mas somente às pessoas principais de um lof... nem sequer de um lof... De todas as formas, quando digo lof, transito entre o que era um lof e o que é hoje em dia... um xokimce, um grupo de pessoas, de família, unidas por laços de sangue e de parentesco que compartilham um espaço comum.”

Isso era importante, enfatizava Rosa em nossa conversa, justamente porque associava vários elementos fundamentais da vida mapuche: ce (pessoa), pvjv (espírito), kimvn (conhecimento), kupalme (linhagem) e az (modo, forma, perfil), entre outros. As

⁸³ A macil acompanha uma maci mais experiente para aprender o ofício. Como sua aprendiz, realiza as cerimônias com a mestra. Torna-se macil é um processo corrente na formação de uma maci. No entanto, muitas maci aprendem seu ofício por outros canais, como os sonhos, por exemplo, sem nunca se tornar macil de outra maci. Eu gostei de uma glosa que Rosita me deu certa feita: “macil é alguém que vai para maci”.

peças de madeira eram colocadas para os principais, dizia, porque eles tinham esses espíritos que mantinham o conhecimento associado a uma linhagem. Por isso, “os cemamvl são das linhagens, das famílias... isso disseram em todos os gvxa [conversas]. Eram de um determinado sobrenome, por assim dizer.” E seguiu:

O cemamvl resguarda o kimvn das linhagens. Então, o kimvn das linhagens sempre está em certas pessoas, porque todas as linhagens têm um kimvn próprio. Algo assim como aquilo para quem somos bons desde nossa origem até agora... que conhecimentos trazemos. Isso pode perder-se com a vida, com a história e com o tempo de acordo com as circunstâncias vividas pela família. São os maiores os que sempre o têm... de certo modo, esse também era o resguardo que ia ao cemitério com o cemamvl. Por isso se colocava aos principais. Isso é o que dá validade à madeira. A pessoa que era enterrada ali estava vulnerável a que alguém ou algo fosse removê-la, a roubar seu kimvn. O cemamvl resguardava isso, parece que tinha essa responsabilidade: por uma parte, conservar esse kimvn; por outra parte, resguardá-lo, e resguardar para que o morto não ficasse vulnerável, digamos, para o mau uso.

Então, nos fizemos a ideia de que essa condição de resguardo da linhagem à qual o cemamvl estava associado, a proteção do conhecimento dessa linhagem, era o elemento mais importante do kimvn que nos comunicaram. Assim, como disse Rosita, “que alguém morra não quer dizer que o kimvn tenha ido embora, que tenha sido perdido... o cemamvl cuida para que esse conhecimento não seja atravessado [refere-se à bruxaria], porque aí sim, dana o conhecimento.” Neste sentido, pensamos, a pessoa de madeira parece ser feita para evitar que o conhecimento associado a uma linhagem, e cuja parcela se articula a uma pessoa específica por meio de suas partes espirituais, seja apropriado por terceiros interessados em mal usá-lo. A essa má intenção, “maldades”, como escutamos diversas vezes, está associada a bruxaria, o kalkutun. Entre outras coisas, há forças e pessoas que gostariam de fazer-se donas do kimvn de um elce (pessoa com conexões especiais) morto para beneficiar-se das suas capacidades e habilidades. Aliás, o ato mesmo de profanar o descanso de um morto para roubar-lhe — e aqui inserimos certa semelhança com os colecionadores e escavadores — é um ato digno dos kalku (bruxos) e dos wekufe (espíritos agressivos, maldades).

Além disso, passamos um bom tempo refletindo sobre uma ideia compartilhada conosco por Don Vicente Huenupil. Ele nos disse ter escutado dos mais velhos que antigamente os cemamvl eram também uma demarcação territorial. Puxando a reflexão a

partir da ideia das pessoas de madeira como uma presença, ele disse que elas também eram colocadas como a demarcação de um limite, de um lindeiro. No entanto, contou, “não eram como as cercas winka que contornam um espaço, mas eram a demarcação de que ali havia um lonko e uns principais com seu kimvn territorial.” Ao mesmo tempo, nos explicou, os cemamvl não precisavam estar no limite onde terminava um território e começava outro, “no encontro entre mapu,” disse, mas que ao ver um cemamvl a pessoa também sabia que ali vigorava outro conjunto de conhecimentos, associados a um grupo outro de pessoas e a um território específico.⁸⁴

Se bem a ideia de uma presença reapareceu diversas vezes nas conversas que tivemos, ninguém apresentou essa ideia com essa acepção tão direta quanto o fez Don Vicente. No entanto, Rosita e eu concordamos em que, ainda que pudesse ser entendido como um delimitador, um marcador de espaços, os cemamvl tinham essa capacidade como um desdobramento da presença de um conhecimento, entendido aqui como a relação entre um conjunto de pessoas e a mapu que dá forma à vida específica daquele lugar. De certo modo, dissemos, a pessoa de madeira parece materializar o descanso e a proteção desse conhecimento que é necessariamente territorial, daí que nos pareceu atinada a reflexão de Don Vicente.

Além disso, recordamos Rosita e eu do papel fundamental que os cemitérios ocupam nos processos contemporâneos de retomada de terra. Em diferentes partes do wajmapu, as pessoas recorrem à presença dos cemitérios em determinados terrenos para reivindicá-los como território ancestral mapuche. Na região de Cañete, por exemplo, o fato de que uma série de cemitérios estejam localizados no que hoje são plantações de eucalipto e pinheiros das indústrias madeireiras é um tema fundamental de discussão e, por consequência, um impulsionador dos processos de retomada. Se, por um lado, isso tem a ver com a chamada Lei Indígena (Ley 19.253, de 1993), que em seu artigo 19 prevê o direito dos povos indígenas a exercer atividades comunitárias e a solicitar a titularidade de terrenos como centros cerimoniais e cemitérios, entre outras coisas, por outro, tem uma ancoragem fundamental no mesmo elo entre território, pessoas, conhecimento, espíritos e os mortos que, entre outras coisas, também dá corpo à existência dos cemamvl.

No entanto, como já nos alertava Don Vicente nos primeiros dias de nossa pesquisa, nos deparamos com casos em que o cemamvl ocupava não um terreno de cemitério, mas, ao contrário, o centro de um gijatuwe (lugar onde faz a grande cerimônia

⁸⁴ Um argumento análogo, desprendido do contexto marubo, está nas descrições de Cesarino (2010) a respeito das relações de conhecimento e maestria que apontam para a figura dos donos.

do gijatun). Até a realização desta pesquisa, a imagem que eu tinha de um gijatuwe, especialmente em razão da minha experiência no território costeiro era a de um rewe, um centro cerimonial formado a partir de um conjunto de árvores jovens plantadas ao redor de um tronco grosso e escalonado, anunka e purapurawe em mapuzungun, ocupando o centro do gijatuwe. No entanto, este não é o caso de uma série de territórios ao redor de Temuco.

O colega e lonko José Quidel nos explicou que em Truf Truf, seu território de orgiem, uma pessoa de madeira foi colocada no centro do gijatuwe. Ali, à diferença dos territórios costeiros que percorri, não são as maci quem conduzem a cerimônia do gijatun, mas os lonko gijatufe (chefes de cerimônia). Ainda que no caso dos cemamvl em gijatuwe o vínculo com os mortos seja menos evidente, em um gijatun muitas espiritualidades são convocadas a participar da cerimônia e chegam a descansar justamente no centro do gijatuwe, onde está plantado algum tipo de árvore ou madeira, já nos havia explicado a maci Millaray e o maci Mauricio. Assim, também aqui se mantém essa relação entre a madeira plantada com todos os protocolos exigidos e um lugar de descanso, que recebe as espiritualidades. Tal relação parece ser um dos eixos fundamentais que organiza a vida tanto dos cemamvl como dos purapurawe, como veremos.

Enquanto pensávamos sobre a multiplicidade de vidas possíveis para os cemamvl, uma dúvida e uma reflexão emergiram na conversa entre Rosita e eu a respeito da relação entre um az (forma, modo de ser, perfil) e as espiritualidades que chegam a descansar na madeira que recebe esse az. Fomos ensinados, por Chiwaikura, entre outros, que as pessoas de madeira recebem um rosto na medida em que estão associados a uma pessoa específica, por exemplo o morto para o qual é plantado. No entanto, estando essa pessoa de madeira no centro de um gijatuwe esse az parece deixar de encarnar um ce (pessoa) para encarnar o de outra pessoa possível do mundo mapuche, o azmapu, isto é, a forma, o modo de um território. Por isso, dizia Rosita, “em todas as conversas que tivemos, cada um a seu modo, os cemamvl parecem resguardar esse kimvn abstrato, menos visual, que não se vê, e que é dos pvjv e se refere ao az, seus modos de ser.”

É interessante, ainda, o quanto a ideia de um azce, um modo de ser gente, ou quiçá também um azmapu, um modo de ser de um território, pode tomar a forma não de um rosto antropomorfo, mas a de outros tipos de figurações, como aquelas que se assemelham a estrelas e a cruzes. Esses distintos az parecem estar associados às formas requeridas pelas espiritualidades e pelo kimvn que os cemamvl recebem. O zugumacife (intérprete, aquele que conversa e traduz a fala do espírito) Tatán Treemun nos contou que ainda que

as formas dos az mudem de território a território, o que também está relacionado à multiplicidade do kimvn, uma coisa é certa: cada principal recebe um tipo diferente de az porque as espiritualidades de cada um, ainda que estejam aparentadas entre si, na medida em que pertencem a uma mesma linhagem, requerem formas corporais distintas, o que, me parece, é bastante intrigante para pensar as capacidades e habilidades corporais dos próprios elce (pessoas com conexões especiais).

Isso mesmo está relacionado com o tipo de madeira que se usa para cada pessoa, seu tamanho e sua resistência. Alguns cemamvl, nos contou Tatán, devem apodrecer mais rápido do que outros. Alguns devem ser retirados pouco depois de ser plantados, outros devem permanecer plantados até que caiam sozinhos e apodreçam. Em todo caso, ele diz, há uma responsabilidade por essa madeira: quando alguém planta, sela um contrato de compromisso com ela. “Não pode só plantar e pronto, deixar lá, não cuidar, não ir ver como está; tem que cuidar inclusive para que não o tirem, porque isso gera muitos problemas depois; problemas que o kupalme dessa pessoa terá de enfrentar por muitas gerações.”

Durante nossas visitas, escutamos de quase todas as pessoas com quem conversamos que o conhecimento sobre os cemamvl está entesourado por poucos. Carlos Cadín nos disse que os antigos deixaram de plantar cemamvl quando chegaram as cruces. Por um lado, ele disse, houve muita perseguição às pessoas de madeira a partir da invasão do wajmapu, seja porque os colonos as associavam com práticas diabólicas, seja porque eles arrancavam os cemamvl de seus lugares por diversas razões, causando uma série de problemas para as famílias mapuche. Então, as famílias passaram a plantar cruces. Não se tratou apenas de uma imposição colonial do cristianismo, mas de uma renovação de algumas das práticas associadas ao cemamvl, especialmente porque os colonos respeitavam e inclusive temiam a profanação de espaços resguardados pelas cruces. De certa forma, o ícone cristão permitia diminuir a violência e o espólio dos mortos. Além disso, ele nos contou, se continuou a usar certo tipo de madeira para fazer as cruces.

Um argumento análogo foi levantado por Tatán. Ele nos contou que as famílias mapuche sempre se preocuparam muito pelas cruces que colocavam aos mortos. A tarefa de encomendar e fazer a cruz ocupa, até aquele momento, ele disse, uma das prioridades da família que enterrará um morto. Para ele, isso é importante, mesmo que a família não tenha plena consciência disso, porque o espírito do morto vai descansar naquela madeira que seus familiares se preocuparam em plantar. Por isso, diz Tantán, “essa cruz que a gente vê por aí, nem sempre é a mesma cruz da Igreja”. Ela pode parecer o mesmo

símbolo, explicou, mas carrega outras coisas, outras necessidades, outro kimvn. Nesse momento, Tatán nos recordou de alguns gijatuwe cujo centro é um tipo de cruz plantada. “Não sei se aquilo é só uma cruz. Se isso é fruto só da cristianização. Não diria isso. É mais, se a gente pega fotos antigas, muito antigas, já havia madeiras plantadas que lembram cruces nos eltuwe [cemitérios], nos gijatuwe [centro cerimonial]”. Por isso, nos alertava Tantán, o kimvn da madeira é muito antigo, e perpassa muitas dimensões do mogen mapuche.

Essa reflexão se encontra com outra, compartilhada pelo lonko José Quidel. Ele nos contou que os cemamvl que ocupavam o centro do gijatuwe de seu território foram plantados há alguns anos. Antes disso, conta, tinham cruces. Feitas de madeira, e plantadas no centro cerimonial, essas cruces foram depois substituídas pelo cemamvl a partir de uma reflexão coletiva. Chegou-se à conclusão que seria melhor plantar a pessoa de madeira para realizar a cerimônia e receber os newen convocados para evitar essa associação entre a cruz e o cristianismo.

Essa história nos recorda o fato de que, nos anos que antecedem 2022, uma profusão de cemamvl foram colocados em distintas partes do wajmapu e do Chile. Como me disse Rosa, “hoje em dia eles estão como monumentos, muitas vezes colocados pelas próprias instituições do Estado chileno”. Ela se referia à prática comum de órgãos ditos interculturais, pertencentes ao governo chileno, de colocar cemamvl em suas dependências, seja em hospitais, em escolas ou em centros culturais. O mesmo acontece com os purapurawe, sobre os quais falaremos em breve, que hoje são plantados e chamados equivocadamente de rewe em distintos espaços institucionais. No Museu Mapuche de Cañete, por exemplo, há um gijatuwe. Nele, não se plantou nem cemamvl, nem purapurawe. Em lugar disso, havia um rukafoye (casa de canelo), isto é, uma série de ramas de árvores que são cortadas e plantadas como centro cerimonial. É aí que se fazem os jejipun (petições, rogativas) do museu, ou, ainda, ao pé de um canelo, de uma arvorezinha ainda jovem que está plantada na frente da ruka (casa) do museu.

Isso também acontece com os cemitérios mapuche mais contemporâneos, que além de serem cercados, recebem um par de cemamvl, um masculino e um feminino, que marcam o fato de que ali seja justamente um cemitério mapuche. No entanto, esses cemamvl não guardam qualquer relação com o az de alguém ou de um território. Antes, são encomendados e instalados pela municipalidade ou qualquer outro órgão que se desdobra das leis e do governo chileno. A despeito disso, Don Miguel nos recordava que contemporaneamente os cemamvl também são instalados pelas próprias comunidades e

famílias mapuche por outras razões, como o turismo, por exemplo, em que aparecem não necessariamente como essa presença de um kimvn, mas como a marca de uma identidade mapuche.

Nesses casos, não costumam ser observados os protocolos de seleção, corte, feitura e plantação do cemamvl, de modo que ele não está associado, aqui, com o kimvn antigo, associado a uma linhagem, dizia Don Miguel. Rosita e eu nos perguntávamos, ainda que sem resposta, se essas pessoas de madeira, instaladas sem os protocolos, correspondiam, de fato, a cemamvl. Dizíamos que pareciam com cemamvl, mas não continham as implicações de fundo, que dão corpo às práticas que formam o cemamvl. De toda forma, ficamos surpreendidas por essa capacidade da madeira, ainda que com outro conjunto de práticas e conhecimentos associados, em marcar uma presença: seja de um kupalme no mundo mapuche, seja de uma identidade mapuche em contexto pós-colonial. De certo modo, pensamos, o critério que demarca uma presença parece se transformar, mas se manter.

Por fim, para encerrar essa conversa, cabe aqui outro dos atinados conselhos de Don Vicente Huenupil, o último que nos deu antes de encerramos com esse tema de conversa, e que Tatán, semanas depois, tornaria e enfatizar quando mencionava o compromisso que alguém deve ter com a madeira que planta. Don Vicente nos contou que nos processos de recuperação de terra era prática corrente, naquele momento, entrar num latifúndio a ser recuperado e plantar uma madeira, seja um purapurawe (escadas de maci), somente anunka (ramos ainda verdes de algumas espécies arbóreas) ou cemamvl. “Aí eles fazem suas petições, chamam as espiritualidades, os gen [donos-cuidadores dos territórios], e eles veem. Eles chegam, e se colocam aí na madeira”, ele disse.

“Mais tarde, essas pessoas não têm responsabilidade com essa madeira aonde chamaram os newen [forças, energias]. Deixam aquilo lá plantado e não cuidam. Daí veem os winka [não mapuche], carabineiros [polícia, força de segurança do Estado], e arrancam, queimam, fazem qualquer tipo de maldade com essa madeira, violentam. E aí é quando a pessoa fica mal com os newen”. Por isso, nos aconselhava Don Vicente, é importante saber quando, como e onde plantar essas madeiras, porque quando se faz isso, se assume um compromisso dos mais relevantes. Se alguém não vai cuidar, não deveria colocar essa madeira na linha de frente da violência winka porque, ele reforçou, “aí está o que há de mais importante na vida mapuche.” Esse compromisso, essa responsabilidade, dizia Don Vicente, é o acompanhamento da vida espiritual que as pessoas mapuche

precisam para viver como mapuche. “Assim é o kimvn, po, pu peñi, lamuen [irmãos, irmã]. Tem que saber, tem que cuidar.”

PURAPURAWA: PARA ELEVARE OS PVJV

“O purapurawe seria uma ponte espiritual fundamental para a vida e o trabalho que realiza um maci”, nos contou o maci Mauricio Reyes. “Nele se concentram os pulonko [espiritualidades] de um maci”, e é por isso, ele nos explicou, que um maci só está completo, formado, quando lhe é instalado o seu purapurawe. Na cerimônia em que o purapurawe é plantado em frente à casa de uma maci, chamada de anunrewa, entre outros nomes, completa-se a constituição do seu rewe pessoal, seu centro de forças e o eixo de suas conexões espirituais, de onde, explicava o maci Mauri, “convoca os newen [forças, energias].”

Sentados ao redor do fogo em sua ruka, depois de escutar como crepitavam as chamas, estalando a madeira, maci Mauri nos recebeu, em suas palavras, “como família”, entendendo, dizia ele, a importância do zugu que nos havia levado até ali. Ele disse que era fundamental que, “como povo, pensemos as consequências do que fizemos com nossas coisas. Vou explicar a razão”, ele disse. Com uma mão colocada sobre a lenha que queimava, ele contou que, vendo a madeira, alguém pode facilmente afirmar que ela é cilíndrica, que pode ser pesada e que está seca. “Estas são características que observamos”, disse, “mas esse mamvl [madeira] tem sua história que vai ficando nela, que vai se materializando. Então ela tem uma memória que a gente não pode observar, mas que está aí.”

Ele nos explicou que existem muito mais elementos nas coisas do que aquilo que podemos ver. E há uma razão de porque não é possível ver, ou, para ser mais específico, “na verdade, uma razão de porque nem todo mundo pode ver”. No entanto, ele alertou, mesmo aquilo que não podemos ver também está ali, e tem quem possa se conectar com aquilo. Para o mundo mapuche, disse, isso que não vemos é fundamental. “Tudo o que vemos e tocamos, como esse mamvl que queima aqui no fogo, tem memória. Essa memória é kimvn [conhecimento]... então todas as coisas dão acesso à memória se alguém sabe como aceder, como conversar... existem capacidades para isso.” Por isso, entre o povo mapuche, contou, há pessoas com muito conhecimento, não só os maci, afirmou, que conseguem aceder, que “são capazes de falar com essa memória”. E seguiu,

Ponho o exemplo de uma pedra, qualquer pedra. Essa pedra é kimvn muito antigo que está materializado. Então as pessoas dizem que kimvn pode ser traduzido como conhecimento. Sim, digo, é verdade. Você tem razão... conhecimento. Mas kimvn é mais do que isso... é mais do que conhecimento, mais complexo do que isso... é aquilo que se materializa também. Isso é kimvn... não é só ideia, abstrato, não. Kimvn é conhecimento, mas não é... eu sempre digo. E isso é porque kimvn é memória que se materializa. É memória que vem até nós e você pega e diz, é uma pedra. Então, tudo é kimvn, tudo é memória... memória materializada.

A intenção do maci ao explicar sobre essa memória materializada era me fazer entender uma segunda ideia. Para que eu pudesse acompanhar o que ele diria — à diferença de Rosita, que, ele afirmou, certamente tinha isso claro —, ele precisava me ajudar a entender. Essa era uma dificuldade extra, contou, para conversar com os não mapuche: detalhar, pausar, ajudar a que não se mal entenda. “Até certo ponto, isso é bom”, disse, “porque a gente acaba tendo que expressar o que não precisa expressar”. Então, ele se questionou, “como expressar aquilo que não precisamos expressar?” Para isso, é necessário explicar coisas que não necessitam ser explicadas. “Explicar que tudo é kimvn, memória, é importante para que você entenda o que vou dizer, porque um maci trabalha com essa memória, esse kimvn que estão nas coisas, que as coisas materializam. Elas não esquecem... nem um pouco... elas sabem”, ele disse, enquanto sorvia chá mate.

“Isso é importante porque tudo o que um maci tem e acessa são espiritualidades que o ajudam, que tem memória, que sabem.” Em seguida, ele nos colocou o exemplo de sua faca. Contou que quem olha e não sabe, pensa que aquilo é só uma faca, mas esse não é o caso. “Aquela faca, a faca de um maci, é para ele um pijan [espiritualidade antiga, com muita força], uma espiritualidade, um algo que ajuda o maci em seu trabalho em kvymi [transe, quando vê com espírito]”. Explicou que essa espiritualidade que o acompanha durante o kvymi e que vemos como uma faca é responsável por lhe proporcionar segurança e proteção quando ele está mais vulnerável, transladando-se por “outros espaços.” Maci Mauri disse que sabe que não está sozinho quando se transporta durante o kvymi por conta de todas as coisas que ele tem e que o acompanham. As espiritualidades de um maci são seus companheiros, ele nos disse, e elas têm os lugares onde elas “estacionam, ficam,” como a faca. No entanto, entre todas as coisas de um maci, “o mais importante é seu purapurawe,” que ocupa o centro do seu rewe, “seu centro de

força,” explicou. “Não é concebível um maci sem purapurawe,” sem ele não tem maci, “é tão importante como o kulxug [tambor].”

Dias mais tarde, a maci Millacoya nos ensinou uma série de detalhes que, muito conectadas às reflexões do maci Mauri, nos ajudou a aprofundar a respeito das possíveis relações entre o purapurawe e uma maci. Ela começou dizendo que, a partir da formação que recebeu em seu território, era importante distinguir dois termos, purapurawe e rewe. Durante a preparação de uma maci, o primeiro grande trabalho que lhe é feito é a cerimônia do anunfoye. Nesse momento, a maci mais experiente, que está formando a outra, prepara para plantar à essa última seu primeiro purapurawe: dois conjuntos de ramos, de arvorezinhas, aos quais se amarram alguns paus, geralmente quatro, que fazem as vezes de degraus. Esse seria o primeiro purapurawe que uma maci desse território, como também em outros, receberia.

A jovem maci em kvymi se agarra das ramos plantadas dos dois lados e escala os degraus até atingir o topo. Ali, ela canta, dança e sopra enquanto continua agarrada das ramos. A maci precisa dessas escadas, Millacoya explicou, porque isso tem a ver com a ascensão e o descenso dos pvjv (espíritos). “A maci sobre porque o pvjv precisa subir para convocar, para ver”. Algumas vezes, nos disse Millacoya, esse purapurawe é requerido pelos pvjv mesmo quando as anunka (ramos, árvores) ainda não receberam os degraus ou quando elas sequer foram plantadas. Nesse momento da conversa, Rosita se acordou de uma cerimônia recente da qual participou, dedicada ao jovem Gustavo, naquele então um adolescente que eu e ela havíamos conhecido juntos, durante o curso de língua e cultura mapuche que ela ministrou em fevereiro de 2019. No grupo de estudantes, além de mim, também estava Gustavo. Durante aquele verão de 2019, ele se apresentava como um jovem cidadão, autoidentificando-se como mapuche e como filho de migrantes em Santiago. A partir do momento em que ele adoeceu, ainda na capital do país, e que lhe foi dito que sofria de maci kvxan (doença causada pelo espírito de maci, para que a pessoa se torne maci), ele e sua família estendida — pais, tios, primos etc. — migraram de volta para Cayucupil, nas imediações de Cañete, e deram início à preparação e à transformação familiar que são requeridas para que um maci esteja bem parado, como se diz pelo wajmapu.

Rosita contou que Gustavo ainda nem era macil (aprendiz) naquele então, mas que durante essa cerimônia, feita pelo maci que iria formá-lo, Gustavo entrou em kvymi. Nesse momento, seu maci pvjv começou a dançar, a saltar e a cantar e, por fim, começou a buscar de onde se sujeitar para subir. No entanto, não havia nem ramos, nem escadas

plantadas para ele. Vendo essa circunstância, o zugumacife (intérprete do maci pvjv), que também é responsável por cuidar do maci enquanto ele está em kvymi, pediu aos presentes que fizessem as vezes de purapurawe. Com vários wiño (tacos semelhantes àqueles usados no hockey) atravessados sobre os ombros de duas pessoas, e com o apoio de outras, que ajudavam a segurá-los, o maci pvjv de Gustavo se agarrou e subiu. Em cima dos wiño, ele dançou, elevando-se. “Pronto”, disse Rosita, “eles foram seu purapurawe nesse momento, pessoas e wiño (tacos), e aí ele ficou dançando, em cima do ombro do pessoal... aquele rapaz, tremendo de grande, tão alto como ele é, dançando em cima do ombro deles”, e rimos.

“Isso mesmo”, respondeu Millacoya à história contada por Rosita. No momento em que a pessoa começa a se enveredar pelas atividades de maci, para que vá aprendendo, ela precisará do seu purapurawe. Então, ele é o primeiro que se planta a uma maci, e o purapurawe acompanhará toda a vida dessa pessoa. “Há cerimônias para plantar e, depois, para tirar também, porque a vida de um purapurawe é mais curta que a de uma maci. Também se faz cerimônia quando chega o tempo de trocar.” Como no caso dos cemamvl, Millacoya nos disse que mesmo depois da cerimônia que “translada os pvjv, os perimontu [espiritualidades] de um [purapurawe] para outro”, a maci tem que cuidar da madeira que retira. Antes, ela disse, os antigos deixavam no rio, para que as águas levassem para o mar. “Hoje é perigoso, porque alguém que vê ele boiando, não respeita... quer tomá-lo. E isso é muito ruim para nós”, ela disse, “por isso hoje tem que deixar descansando num lugar fresco, de baixo de [bosques] nativos, que tenha água, e onde a maci possa vê-lo, saber que está ali, terminando seu ciclo como deve ser.”

“E o último purapurawe, aquele que uma maci tem quando morre?”, eu perguntei. “Esse vai para o cemitério, vira o cemamvl dessa maci,” ela disse. Fiz essa pergunta porque alguns anos antes soube de uma maci de bastante idade, já na casa dos oitenta, que havia encomendado seu último purapurawe a um conhecido. Essa senhora sonhou com seu purapurawe, e do sonho soube que madeira usar, de onde cortar, como, e quantos degraus deveria ter seu último purapurawe. Dez degraus foram os que ela pediu, a quantidade de degraus que ela viu em seu sonho; dois mais do que os oito que seu purapurawe antigo. Rosita disse que as maiores maci, as que alçam seu gijatu (petição) muito próximo às maci superiores, espiritualidades cujos mapu quiçá excedam o wenumapu (território de cima, das espiritualidades), têm doze degraus. No começo da vida de uma maci, ela tem quatro, seis. Segundo o kimvn que tenha, o que também está

associado aos seus *pvjv*, alcançam a elevar-se mais, e esses degraus, segundo ela, “materializam esse *kimvn*.”

Segundo Millacoya, um *purapurawe* é isso, “essa escada que alça um *maci*.” Quando está no alto da escada, sentada ou em pé sobre a cabeça ou o topo do *purapurawe*, a *maci* se encontra com uma ponte espiritual, onde vê descer os *pvjv* (espíritos) que, disse ela, continuam descendo pelos degraus, “descem como de um a outro nível, dançando eles vão descendo.” Por isso, ela disse, “é muito importante o *purapurawe* como materialização da extremidade dessa ponte... isso é a madeira... a beiradinha material de uma ponte muito maior.” “A essa ponte maior chamamos *kemukemu*?”, perguntei, me referindo a um termo que havia sido glosado como “o que tem de espiritual no *purapurawe*”, na conversa com Carlos Cadín. “*Feley*”, afirmou Millacoya: “*kemukemu* é a extensão espiritual desse *purapurawe* que vemos aí. Ele vai para cima, para baixo, para todo os lados. Ele concentra muitos, muitos *mapu*.”

No entanto, e aí estaria a importância do *rewe* (centro cerimonial completo), um *purapurawe* sozinho não se torna essa parte visível da ponte espiritual que conecta muitos *mapu*. Para isso, o *purapurawe* precisa ser parte de um conjunto de coisas que, como conjunto, Millacoya disse se chamar *rewe*. Na formação do *maci*, o “*rewe* vem depois, quando já estão plantadas todas as *anunka* (ramas de árvores), quando a *maci* já tem seus *pijan*, tudo.” Quando tudo está pronto, se realiza a cerimônia do *anunrewe*, ela contou, a plantação do *rewe*. Nesse momento, “no meio das ramas, é plantado esse *purapurawe* de tronco rígido, feito de madeira dura... com degraus talhados na própria madeira, e não pauzinhos amarrados, como antes. Aí se completa o *rewe*, com escadas, com ramas verdes, frescas, com os cântaros, com as coisas todas e com a *maci*... e as pessoas... quando está completa sua formação. Isso tudo é *rewe*.” Por isso, dizia Millacoya, a madeira que se exige — frequentemente são os *pvjv* (espíritos) quem determinam qual madeira usar — é resistente. “Estão feitos de madeira firme. Usa-se muito *xiwe* [loureiro chileno], mas como essa também está escasseando, hoje em dia se faz de *waje* [carvalho chileno] também. Antes se usava mais um tipo de tronco que por alguma razão se fincavam nas várzeas, e quase se petrificavam pela ação da água... ficam muito duros e resistentes. Disso se fazia muito”, contou.

Então, durante o *anunrewe*, que conclui a formação inicial de uma *maci*, é plantado esse *purapurawe* “mais permanente”, me explicava Rosita, cuja permanência é mais longa do que aquele feito com paus amarrados nas ramas. A partir da plantação do *purapurawe* “mais permanente”, podemos chamar de *rewe* porque, ainda que o *rewe* seja

o conjunto, esse tronco que é plantado durante a cerimônia é sua culminação, sua implementação. “Aí fica pronto o rewe para que a maci possa executar suas tarefas de maci,” disse.

Assim, como explicava Millacoya, no rewe de uma maci também já está plantado o purapurawe. Tatán nos precisava, mais tarde, que purapurawe quer dizer escada, qualquer escada, mas que no caso das maci essa escada teria uma conotação a mais, dada justamente pelo conjunto de coisas e pessoas, materiais e não visíveis, que formam o rewe. Neste último, dizia a maci Millacoya, repousam muitas espiritualidades, de distintos mapu. Os perimontu, espiritualidades associadas ao mesmo mapu em que a maci é pessoa, chegam e descansam “no verde”, as ramas frescas que se coloca no rewe. Os pvjv, espíritos de outros mapu, ela explicava, descem pelo purapurawe, descansam nele. Por isso, quando conversávamos só nós dois, Rosita dizia que o rewe é como um condensador, um ponto de encontro e de conexão, que se estende horizontalmente por muitos territórios, inclusive aqueles onde vivem outras culturas, e verticalmente também, “por mais e mais mapu”. Então, ela afirmou,

aí no rewe a gente entende por que todos os mapu de cima, de baixo, de aqui... todos... estão conectados. Não existem separados. Por isso essa conexão que o Mapuche reconhece. Essa bobagem de andar dividindo achando que essas divisões são finais é tão winka [não mapuche]... Uma bobagem isso porque esse mapu com aquele mapu são diferentes, sim, mas porque estão conectados... estão vivos juntos... esse é o kimvn do rewe.

Conforme nos contava o maci Mauricio, “rewe quer dizer limpo, renovado... diz respeito às energias de renovação que estão aí, porque nele se concentram os pvjv de diferentes pessoas, objetos e muitos newen. Então, eu sempre digo que rewe é tudo... com maci, com gente... não só os objetos que estão ali... mas com as pessoas também. Tudo isso é a força espiritual do rewe.” E a ideia de que o rewe seja um “todo novo”, refletíamos Rosita e eu, parece incluir a própria maci que se formou, uma vez que todas as nossas conversas sobre o purapurawe e o rewe começavam ou eram atravessadas pelo processo formativo da maci. A partir dela, disse Rosita, “tudo é novo porque está em renovação”. A nova maci que se formou, e que antes disso já havia sido escolhida e enviada pelos pvjv, é responsável por convocar os newen. “Nesse rewe”, seguiu Rosita, “ela convoca e conecta territórios.” “Os reúne aí”, eu respondi. “Isso. É aí que eles se apoiam”, ela

finalizou, antes de se levantar para colocar mais água na chaleira e anunciar, “almocemos para que descansem e se assentem as ideias”.

Em seu escritório, na sede da Universidad Católica de Temuco, o peñi José Quidel nos contava que rewe em seu território tinha outra acepção. Diz respeito a um conjunto de quatro territórios, cada um feito de três ou quatro comunidades, que compartilham a realização do gijatun (grande cerimônia). Cada um desses territórios tem um gijatuwe (lugar para realizar a cerimônia) próprio, de modo que a cada cerimônia, ela é feita em um gijatuwe diferente, dando a volta pelos quatro territórios até fechar o ciclo. Por isso, a cada cerimônia um dos territórios é responsável por convocar e receber os demais. A esse conjunto de territórios que se revezam e se reúnem no gijatun se dá o nome de rewe.

Essa clarificação dada por José Quidel é importante inclusive porque dá a deixa para dizer que o rewe não é um espaço exclusivo para o trabalho das maci. Em realidade, o rewe em que trabalha a maci é que tem essa especificidade de contar com um purapurawe, conversávamos Rosa e eu. Isso porque, como já alertava o maci Mauricio, o purapurawe é diferente do rewe, e o rewe de uma maci (centro de forças de uma maci) é diferente de um rewe de gijatun (centro cerimonial de um ou mais territórios). O rewe, como vimos, é um conjunto, um todo de coisas, pessoas, territórios e newen. Quando nesse conjunto está presente um purapurawe, indicava Millacoya, “sabemos que aí trabalha uma maci... que é uma maci que encabeça os trabalhos, seja em frente à sua casa, seja em um gijatuwe. Porque ninguém mais sobe nessas escadas a não ser uma maci. Essa escada que a gente vê aí, isso é exclusivo da maci.” Assim, o que nos dizia Millacoya é que a presença do purapurawe está estreitamente associada ao trabalho cerimonial de uma maci. Por isso, pensávamos que o inverso também fosse verdadeiro, isto é, que a ausência de purapurawe indicasse que naquele lugar o trabalho cerimonial era encabeçado por outro elce (pessoa com conexão especial).

Estávamos erradas. De entrada, Carlos Cadín já nos havia alertado que em muitos territórios essa diferença pronunciada entre purapurawe e rewe não faz sentido, e que as pessoas chamam de purapurawe o conjunto completo das coisas e pessoas associadas à casa de uma maci. “Nesses territórios, quando dizem purapurawe é o mesmo que quando dizemos rewe aqui.” No entanto, ele nos contou, muitos gijatuwe (lugar em que se realiza a grande cerimônia) desses territórios não tinham purapurawe instalados e, mesmo assim, as pessoas iam buscar maci para presidir a cerimônia do gijatun. Tatán foi quem nos deixou isso ainda mais claro. Ele disse que “há territórios em que os rewe de gijatun (centro cerimoniais) onde preside uma maci, onde ela conduz o gijatun (grande

cerimônia), tampouco têm purapurawe porque ali não se usa. A maci não sobe... não requerem isso os pu lonko [espiritualidades] desses lugares.” Comentário ao qual Rosa respondeu: “Claro... usam a fumaça, por exemplo, que também usam os gijatufe [quem realizam as cerimônias do gijatun] que nunca sobem no rewe”.

O já mencionado Don Agustín Ñancupan, a quem Rosa e eu visitamos anos antes, durante a pesquisa sobre as kvxa (cachimbos), nos havia dito algo assim. “Kimmelcefe, você lembra que Don Agustín, de Licanray, nos contou algo desse tipo? Ele disse que, como genpin gijatufe [dono da palavra que preside a cerimônia do gijatun], quando está fazendo o gijatun, já sabe que o estão aceitando”. “Claro”, confirmou Rosita, recordando o caso da kvxa que lhe haviam presenteado. “Isso. Don Agustín nos contou que ganhou uma kvxa bonita, que tentou ocupá-la para uma cerimônia, mas que não serviu. Enquanto fazia o gijatun, já sabia que não o haviam aceitado, e então pediu que fossem buscar sua kvxa antiga, e aí sim, senti que o gijatu [pedido, rogativa] havia sido recebido no wenumapu”, lembrei, desatando uma série de reflexões.

Tatán: “Assim se conectam eles”.

Rosita: “Claro, essa é uma das formas que se conectam os genpin...”

Lucas: “Com a fumaça”.

Rosita: “Isso mesmo. Aí recebiam resposta do mundo espiritual. Algo como um kvymi [transe, ver com espírito], viu? Mas não ele conseguiu com a kvxa [cachimbo] nova.

Lucas: “Kvymi como essa sensação de aceitação”.

Tatán: “De resposta também, de saber que foi bem recebido, que deu certo”.

Rosita: “Sim, po. No kvymi de maci, eles se transportam, se alteram muito. Mas aí o de um gijatufe é diferente. É uma conexão diferente que só entendem e sabem eles. Eles que sentem... sentem uma resposta. No coyke purrun [dança da ema], a pessoa pode entrar em kvymi também... mas é diferente”.

Em seguida, Rosita se lembrou de outra história, de um gijatun em participou na região de Rulo. Ela nos contou que, naquela vez, durante o kvymi da maci, os pvjv pediram que o rewe (centro cerimonial) fosse alterado, que tirassem o purapurawe (escadas da maci) e instalassem somente um anunka (ramos, arvorezinhas) de macieira. Essa menção fez Tatán recordar que em suas tarefas como zugumacife, escutou diversas vezes que os rewe dos antigos eram árvores, “um maki, um canelo, uma macieira...”.

Nesse momento, eu também me lembrei que na Cordilheira do Andes, no pewenmapu (território da araucária), as famílias pewence realizaram o gijatun tendo como centro do rewe uma araucária jovem. “Verdade”, disse Rosita, “isso eu também vi... por isso é bom conversar, aí vamos complementando o kimvn.”

O maci Mauri nos contava que em seu território, na região de Collipulli, os purapurawe estiveram sempre associados ao rewe pessoal de um maci. Em contrapartida, quando se organiza uma cerimônia de gijatun, as pessoas plantavam um cinkolfoye, um conjunto de ramas de diferentes espécies, para fazer um rewe. Algumas vezes, era exigido que no dia seguinte as pessoas fossem deixar as ramas no rio, para que as águas as levassem. Em outras, essas ramas ficavam ali plantadas no gijatuwe (lugar da cerimônia) para os próximos anos, mas nunca mais do que dois ou três anos seguidos. Então elas eram retiradas. A madeira que se planta para um gijatun é menos permanente, explicava, do que aquela em que se talha os degraus e se planta para um maci.

Mauricio nos disse que havia uma razão de ser para isso. Ele contou que o antigo lonko daquele território havia parlamentado com os winka durante a guerra, e eles respeitavam os limites desse território. Por isso mesmo, e sabendo que a paz que havia estabelecido não duraria para sempre, esse lonko recebeu muita gente que vinha da cordilheira e do Sul, fugindo da violência winka. “Chegaram famílias aqui de muitos lugares, com muitos sobrenomes, e com seu próprio kimvn [conhecimento]”, disse. Para que essas pessoas que chegavam pudessem viver em paz com quem já estava ali, se respeitava muito o que as pessoas faziam. “Esse costume de plantar cinkolfoye traziam essas pessoas que chegaram”, e a partir daí essa prática se disseminou. “Encontro que tinham muita razão também... que fossem deixar no rio depois da cerimônia, porque não sabiam quanto tempo estariam ali, nem se as forças daquele lugar se ofenderiam se eles deixassem plantado ali por anos e anos o seu rewe. Então era respeito também... um modo de aprender a viver nesse novo território”, afirmou o maci.

Depois que contamos essa história também a Tatán, ele concordou com o maci e disse: “Eu sei que a madeira deve continuar plantada porque as forças que se convocam no gijatun ficam ali, descansando, emanando, renovando os newen... então para muita gente é importante que fique ali plantado.” Apesar disso, ele especulava, “certamente essas pessoas sabiam como fazer para não precisar deixar plantado, e de não ocupar uma árvore que estivesse enraizada. Tem um conhecimento do deslocamento aí também... de não assentar demais o newen.” Por isso, ele achava que eram muito sábias essas pessoas que buscavam asilo, e o lonko que as recebia e entendia a transitoriedade dessa situação.

No entanto, lembrou Rosita, “muita gente acabou ficando ali, e está ali até hoje”. Ela nos disse que a situação vivida no território do maci Mauricio foi compartilhada por muitos outros. Os lonko que podiam, receberam muita gente, protegendo-as, mas também concentrando pessoas, apoiadores, para o momento em que os enfrentamentos diretos fossem necessários, ela contou. “Minha terra, em Ragintuleufv, também tem essa história”, nos disse, “porque os winka já estavam do outro lado do rio.”

Em nossa visita a Malalwe, nas imediações do lago Budi, território lafkence, a papay Adela Blanco, nos contou uma história interessante, que aponta para algumas consequências de um problema análogo. Ela nos disse que ela chegou a Malalwe para formar sua família, mas que ela era de uma comunidade mais ao sul, chamada Pujewe. Nesse lugar onde ela nasceu, não era costume chamar uma maci para conduzir o gijatun (grande cerimônia) e, por isso, o centro do espaço cerimonial estava ocupado pelo que ela chamou de cemamvl, “um tronco plantado, sem cara, sem escada, sem nada. Só o pau, só. Isso se ocupava porque não era a maci quem ia aí.” No entanto, ela clarificou, “quando já chegaram as maci, faziam purapurawe [escada] nesse tronco”.

Quando eu cheguei a Malalwe, havia só um tronco parado para cima, não tinha purapurawe, não tinha cara, não tinha nada. Um tronco só. E aí colocavam anunka. Era assim, quando eu conheci. Depois, nós nos dividimos [o território se separou em dois], e os desse lado fomos para outro lugar fazer gijatun [grande cerimônia]. No lafken [mar] temos o gijatuwe [lugar da cerimônia] agora. E quando com outras comunidades fomos organizar, as demais comunidades quiseram ir buscar a maci. E aqui as pessoas já tinham feito o gijatuwe como corresponde, com os newen, tudo. Mas aí a maci chegou, já tínhamos tudo pronto para plantar o rewe assim como eu conhecia, só o tronco, mas a maci disse ‘façam isso, isso, aquilo’. Foi ela quem disse ‘façam purapurawe’. ‘Purapurawe?’, eu disse. É a primeira vez que vi gijatuwe com purapurawe... como aqui não havia maci para gijatun. A maci também trouxe várias bandeiras... nunca havia visto... até bandeira do governo e bandeira vermelha trouxe, além das bandeiras azuis e brancas de maci. Eu não cheguei muito perto, para ser honesta, porque como que me caiu mal isso. Bandeira do governo... não, não. Onde já se viu isso? Bandeira winka no gijatun. E até hoje o gijatuwe está malfeito. Mas aí tem que ver a comunidade também... eles foram buscar a maci e ela pediu o que ela precisa. É seu modo. Mas aí tem que saber a comunidade que assim não deve ser por aqui, que é diferente... não está bem. E tem muito maci que hoje vem e diz que está estranho esse gijatuwe, que não quer se aproximar... Eu não me

aproximei muito naquela ocasião, ‘não estou de acordo’, eu disse. Por isso eu digo que hoje, com tanto perimontu [espiritualidades] que está voltando, que sabe... e como agora temos maci aqui para saber, eu penso que tem que refazer o gijatuwe, fazer como sabemos que era, que sabem os perimontu que deve ser.

Dona Adela estava inconforme com o que havia sido feito com o novo gijatuwe (lugar de cerimônia) porque, ela nos contava mais adiante, cada território tem um kimvvn que deve ser respeitado em forma porque dele depende que as coisas fluam bem. Como o gijatuwe não estava como deveria, disse, muita gente tem passado maus bocados. Ela nos relatou uma série de experiências de adoecimentos, mortes e perdas agrícolas que, segundo ela, são consequências de que aquela conexão que o mapu necessita, e que se realiza pelo gijatun, não está acontecendo, ou não como deveria ser. Ela explicou que naquele território, o gijatun era presidido por genpin (dono da palavra). No entanto, “como ficamos sem genpin”, provavelmente em razão da divisão de comunidade que mencionou, recorreram a uma maci trazida de fora do território, que pediu o purapurawe. A despeito disso, ela compartilhou conosco que o certo seria tirar o purapurawe com uma cerimônia, em seguida consultar os perimontu, espiritualidades que também conformam o mapu de Malalwe, e assim recuperar a memória do gijatuwe e refazê-lo. “Hoje temos maci, temos muito perimontu que já se manifestou, temos genpin... temos que retomar nosso gijatuwe como sempre foi. Isso é o que eu penso”, afirmou.

Ela mencionou, ainda, uma série de comunidades e gijatuwe da região que conheceu, onde participou, e que não tinham purapurawe. Então, ela dizia, “o conhecimento vai mudando, mas a gente tem que ser o mais responsável possível com aquilo que sabemos porque tudo tem consequência.” Contou-nos que quando toda essa mudança aconteceu, estavam sozinhos: sem genpin, sem maci, sem nada. Não tinham a quem mais recorrer. Então, “o gijatun foi feito, e está bem. Mas hoje temos condições de fazer diferente, de ser mais como somos nós aqui. Aqui não havia purapurawe no gijatuwe, não havia... e se fazia sem maci. Isso é o que sei, o que eu mesma vi.” Por fim, nos contou que algumas comunidades vizinhas nunca tiveram nem sequer tronco em seu gijatuwe, “pura anunka, e pequeninos são os anunka. Muito bonito. Mas não têm um rewe estável”. De modo geral, a associação entre os troncos e certa permanência e estabilidade, e as anunka com uma presença menos durável, foi ficando clara para nós. No entanto, não se trata de dizer, conforme refletíamos Rosita e eu, que os efeitos de gijatun (cerimônia) que não se vale de troncos plantados são menos duráveis do que aqueles em que os newen

convocados passam a descansar nesses troncos. Antes, será o caso de que as forças de um gijatun possam descansar em outras materialidades, em outros elementos visíveis e não visíveis, segundo o kimvn de cada território. De qualquer forma, o relato de Dona Adela parece corroborar o vínculo entre o purapurawe (escada) e a maci, de modo que, ela disse, “quando chega as maci a presidir gijatun, aí é quando o purapurawe entra ao gijatuwe. Aqui foi isso que aconteceu.”

E esse relato se assemelha ao que Don Vicente Huenupil, em outra parte do lakenmapu (território costeiro), nos contou a respeito do gijatun (cerimônia) em seu território. Ele disse que antigamente eram os genpin (donos da palavra) quem presidiam as cerimônias. “O genpin tinha pewma... e aí via uma série de coisas, que eram o que pediam os pulonko [espiritualidades]”, contou. Logo depois de sonhar com o gijatun, esse genpin era responsável por convocar o lofce (pessoas da comunidade) para que conversassem sobre o que havia sonhado. Esse gvxa (conversa) poderia durar dias e dias, contou, e ao final chegavam a uma conclusão sobre o que as espiritualidades queriam deles como comunidade. Então se convocava e se realizava o gijatun, em que o genpin e outros principais eram responsáveis por conduzir.

No entanto, nos disse, houve um momento em que as pessoas começaram a não mais acreditar no que os genpin diziam sobre seus sonhos. “Será inveja, receio, desconfiança de que esse genpin não estivesse fazendo as coisas como se deve... não sei”, contou, o fato é que as pessoas passaram a desacreditar os genpin e a não mais segui-los. Os pulonko vendo aquilo, decidiram agir mais diretamente. Em lugar de entregar o kimvn pelo “sonho pessoal” de alguém, eles passaram a precisar se manifestar “diretamente pela boca da pessoa.” Aí foi quando entraram as maci, ele disse, “porque todos podiam ver os pulonko falando... todos recebiam ao mesmo tempo, viam.” A partir desse momento, as maci passaram a assumir o gijatun (cerimônia) e, para isso, passaram a pedir que purapurawe fosse plantado no gijatuwe.

No entanto, na comunidade de Don Vicente não é feito assim. “Não temos maci, então somos os maiores [mais velhos] quem puxamos o gijatun. Mas eu penso que estamos um pouco mal nesse sentido, porque não recebemos confirmação.” Sem a comunicação direta pela boca da maci – ou por outras técnicas de comunicação, como a fumaça usada pelos genpin –, a comunidade de Don Vicente não tem recursos para saber se as petições foram recebidas ou, ainda, como melhorar seu gijatun, transformando-o para aprimorar a conexão com as espiritualidades. Então, conforme ele nos explicava, o

gijatun não estava a cargo das maci anteriormente, então “o purapurawe [tronco com escada talhada] não entrava nesse rewe [centro cerimonial].”

Conversando com Don Vicente sobre essa história, Don Miguel Treumun contou sobre uma série de pewma dos quais teve notícia. Nesses sonhos, os antigos eram vistos em kvymi (transe, vendo com espírito) ao fazer o gijatun (cerimônia). Não as maci, mas outros elce (pessoas com conexões especiais) gijatufe (que realizam a cerimônia). Então, ele disse, não eram as maci quem primeiro presidiam essa cerimônia, mas outros gijatufe, “os genpin gijatufe, os lonko gijatufe. E parece”, disse, “que isso deve ser de kupalme [linhagem] também”. E completou Rosita, “as pessoas hoje buscam as maci porque querem respostas para suas petições: se o gijatu foi aceito. Tudo isso a maci vai ver no kvymi. Então, os antigos lonko gijatufe tinham um modo de saber essa resposta vinda de cima, de confirmar. Hoje já não é assim. Poucos sabem como fazer isso, então recorrem à maci. Isso é o que agora nos passa, por isso as maci foram passando a assumir esse papel.”

Então, o fato de que as maci sejam as responsáveis por trazer os purapurawe aos gijatuwe “já ficou claríssimo”, como disse Rosita depois de que nos encontramos com Don Vicente. Ao que parece, como conversávamos durante uma de nossas tardes tomando mate, o fato de que não haja um purapurawe num centro cerimonial não significa que não possa ser uma maci quem encabeça as cerimônias do gijatun. No entanto, a presença de um purapurawe parece sim indicar necessariamente o trabalho de uma maci, porque só ela pode se sujeitar das ramas e subir nele, elevando os pvjv. Assim, ainda que a noção de rewe se estenda para distintos espaços de vinculação espiritual em que atuam outros elce (pessoas com conexões espirituais) e que reúnem diferentes conjuntos de conceitos, a maci parece ter uma conexão exclusiva com os purapurawe, “que é o que [os estado-unidense] levaram”, afirmou Rosa.

Ficou evidente também uma certa relação de permanência que os troncos estabelecem com os newen, de tal forma que a madeira plantada parece indicar a presença dessas espiritualidades que são convocadas no gijatun e passam a descansar ali. No entanto, essas duas conexões “claríssimas” emergem num mar de diferenças. No que diz respeito às autoridades que conduzem o gijatun, que tipo de centro cerimonial se instala, como e por quanto tempo, e como se associam termos como purapurawe, rewe, anunka e kemukemu, há poucas certezas, ainda que muitas histórias que nos contaram apontassem para uma série de problemas análogos.

“Serão essas diferenças o resultado apenas das condições territoriais?”, se perguntava Rosa, “ou serão transformações do kimvn?... Essas perguntas não precisamos responder... quiçá não tenham resposta, e é assim mesmo.” Apesar disso, nos encontramos com alguns elementos que valem a pena destacar: as divisões de comunidades, a participação de autoridades espirituais antes ausentes, conflitos políticos, decisões vindas de chefes em decorrência das guerras, mas também conhecimentos transmitidos e exigências feitas pelos mundos espirituais. Todas elas parecem ser condições que perpassam essas diferenças, que as produzem e se alimentam delas. Então, dizia Rosita, “o kimvn [conhecimento] nunca é estável porque ele vai se transformando devido aos processos históricos, às migrações, como resultado do weican [guerra], da nacionalização também, mas sobretudo pelas conexões [espirituais] que se acentuam e se perdem... tudo isso também acontece por causa do kimvn. Difícil dizer o que vem primeiro... essa é a flexibilidade... a conjuntura que o kimvn mapuche tem e teve para que sobrevivamos a esses tempos... assim está a coisa. Isso aprendemos, pois, Luquita.” “Feley [isso mesmo], maestra”, respondi.

A VIDA DEPOIS QUE AS COISAS FORAM LEVADAS

Enquanto Rosita e eu nos revezávamos contando as histórias da expedição encabeçada por Lothrop nos territórios mapuche, maci Mauri fitava o fogo, sorvendo chá mate pela bomba do chimarrão. Com frequência, dizia feley, “isso mesmo, é assim”, ou soltava alguma palavra que confirmasse que nos escutava. Quando chegamos ao trecho dos diários em que se narram os acontecimentos de Collico, ele dizia “wegefe [ladrão], sim”, confirmando a apreciação de Rosita sobre o modo em que Lothrop havia conseguido os cemamvl do cemitério.

No entanto, até aquele momento, o maci pareceu sereno, tranquilo. Quando contamos, então, sobre a maci que chorava enquanto o antropólogo estado-unidense levava seu purapurawe, maci Mauri ergueu a cabeça, movendo os olhos do fogo em direção aos meus. Essa imagem nunca a esquecerei: com a feição alterada pela surpresa, ou pela consternação, quiçá, e com as chamas do fogo refletidas nos seus olhos, ele se lamentou: “ai, não... essa lamuen [irmã] deve ter sofrido muito... [as espiritualidades] devem tê-la castigado. As coisas devem ter ido muito mal para ela depois disso... e certamente seu kupalme [linhagem] deve estar pagando até hoje por isso”. Nós três nos calamos por uns instantes. Eu senti um pouco de vergonha, me lembro, e de pena.

“Sim”, respondeu por fim Rosita, “mas diz o wegefe [ladrão] que foi assim... compra... que ela [a maci] teria vendido isso. Eu não aceito isso assim, tão fácil. Não é possível, sabendo o que lhe esperava, que tivesse vendido isso.” De fato, os três concordamos que as condições dessa suposta transação eram muito estranhas, e que não podíamos tomar as descrições do ocorrido, sem entender a forma em que se deu, simplesmente como compra e venda, como anteriormente mencionado. Entretanto, o mais difícil de se compreender, segundo o maci Mauri, é como uma maci, que tem uma responsabilidade e que tem “clarinho as consequências” que se desdobrariam ao vender seu purapurawe, fazia isso. “Mesmo com choro e com preocupação”, como menciona Lothrop nos diários, “uma maci não faria isso em plena consciência, se tivesse outra opção.” Segundo o maci, desfazer-se de um purapurawe poderia custar a própria vida da pessoa que o vendeu e dos seus familiares. Seria, nos termos que ele mesmo colocou, “uma grande tragédia familiar.”

De fato, semanas mais tarde Don Miguel Treumun nos compartilhou uma história que segue mais ou menos a previsão do maci Mauri. Ele contou que certa vez foi ajudar outro maci que conhece, Don Victor, numa grande cerimônia de zatun (quando o maci busca a origem de um mau e os tratamentos possíveis para ele vendo e trabalhando com seus espíritos auxiliares). Don Miguel contou que o paciente do zatun era um maci já de idade, solteirão, que vivia com seu irmão e sua mãe. Quando esta última faleceu, esse senhor “deixou de raciocinar bem”, e decidiu que não queria mais ser maci. “Entrou na bobagem de que não seria mais maci, e talvez já estava um pouco doente antes disso até”, disse. Então, ele sozinho removeu seu purapurawe e foi jogá-lo no rio. O adoecimento foi imediato. Em questões de semanas, o maci ficou louco, “não havia modo de devolver-lhe a razão, de ser gente”, disse Don Miguel, referindo-se ao rakizuum, o pensamento-criatividade próprio de um ce (pessoa). Por isso foram buscar o maci Victor de urgência. “O cavalheiro esse já não podia falar, só chorava e gritava... o dia inteiro chorando e gritando”, contou. Três grandes zatun realizaram para que, com muito trabalho, o velho maci pudesse se acalmar, ir voltando a si. “Quem sabe como estará esse maci hoje. Creio que lhe disseram que tinha que tornar a plantar seu rewe (centro de força), mas só para que não ficasse pior... não sei se voltaria a ser maci.”

Então, concluía Don Miguel, até o que pensa alguém, seu rakizuum (pensamento, criatividade), está profundamente conectado com materialidades. Isso é patente na relação que estabelece uma pessoa maci com seu purapurawe, ele afirmou. Por isso, muito provavelmente essa maci que vendeu o purapurawe, “saiba em que condições lhe

forçaram a isso”, disse Don Miguel, deve ter terminado como esse maci que ficou louco. “E se não a trataram, certamente ela morreu por isso. São muito corretas as espiritualidades, e isso que fizeram com elas é uma transgressão tão grande que não pode haver outro fim. Sinto muito por ela.”

Don Miguel nos explicou, além disso, que as árvores são a mais perfeita conexão entre os territórios. “Conecta o wenumapu [território de cima, das espiritualidades] com aqui, por exemplo.” Por isso, a madeira que é plantada conserva essa eficácia conectiva. No entanto, ele disse, as pessoas também podem fazer as vezes de árvores: “você não notou isso no macitun [cerimônia de maci]?”, referindo a uma cerimônia da qual participamos juntos dias antes, “o maci em kvymi e o zugumacife [intérprete] vão trocando de perna enquanto conversam, balançando... como se fossem árvores que se movem”, porque também neles, observou, se conectam os pvjv. Por esta razão, dizia Don Miguel, como também já o haviam feito Carlos Cadín, a maci Millacoya e outros, de distintos modos, “à madeira devemos ter muito respeito, muito cuidado.” Daí a necessidade de observar os protocolos para fazer, colocar e retirar um purapurawe e um cemamvl, contava Carlos. Sem cuidar dos protocolos, pode haver consequências “muito ruins.”

Assim, dizia Carlos, era possível imaginar duas consequências para o fato de que a expedição tenha levado os purapurawe das maci e os cemamvl dos cemitérios. Em primeiro lugar, as pessoas que participaram dessas transações, não só quem presumidamente vendeu, mas também as pessoas mapuche que mediarão, devem ter sofrido muito e até morrido. Os winka não, ele dizia, porque é das pessoas mapuche que as espiritualidades cobram essas transgressões: “seu pessoal é que padece as consequências, não o gringo que levou as coisas.” Em segundo lugar, contou que no ato mesmo de levar a madeira, “[a expedição] leva uma parte dos pvjv [espíritos] de uma maci e de um morto.” Segundo Carlos, esses espíritos ficariam em muito mal estado: “de raiva, de inconformidade, de sofrimento também.” Por isso, ele concluiu, “esses roubos são como capturar as ideias, o conhecimento, as espiritualidades, a mapu [terra, território] mesma... Levam parte disso tudo. Isso sempre fizeram os winka.”

Segundo maci Mauri, apoderar-se desse conhecimento, desse kimvn materializado nas coisas, não é só uma consequência dos atos sem conhecimento dos winka, isto é, apenas um resultado impensado. Trata-se, antes, de um “impulso histórico, de poder.” Para ele, o desejo winka pelo conhecimento mapuche também se enquadra nesse impulso. Entre os winka há quem odeie e queira o fim do mundo mapuche, há quem

deseje se apoderar dele para benefício próprio. “Isso é o que eu penso que aconteceu nesse caso: essa vontade de ter coisas que eles dizem de xamã... querem saber, querem ter e ainda levam embora... essas pessoas associadas aos poderosos, aos ricos, aos curiosos e às instituições winka... levam nosso conhecimento porque querem isso para seu benefício, querem converter nosso kimvn em poder.” Esse comentário desencadeou uma longa conversa entre o maci, Rosita, Don Miguel, que se juntou a nós enquanto já papeávamos, as duas macil (aprendizes) que acompanhavam o maci e amassavam sopaipilla (um pãozinho de massa frita), e eu.

Primeiro, uma das macil indicou a semelhança dessas ações com o kalkutun (bruxaria): “isso é como fazem os kalku (bruxos) também, não?”, ela perguntou. “Sim”, respondeu o maci, “mas com outras consequências, porque os kalku também têm que responder ao mogen [vida], mas os winka de tão longe, se safam.” Em seguida, Don Miguel perguntou se, levando as coisas, essas pessoas poderiam aceder ao conhecimento que elas materializam. “Eu acho que não. Acho difícil”, disse o maci, “porque isso requereria conhecimento do mogen [vida, aqui com referência específica à vida mapuche]. Não sei se saberiam... quem sabe? Depois de andar por tantos países e conhecer tanto Mapuche desses lugares, pode ser... não sei. Não sei se os mogen [vidas, refere-se às vidas associadas às coisas que levaram] responderiam também”. De qualquer forma, nos contou mais adiante o maci, levar esse purapurawe implicaria tirar da maci as espiritualidades associadas a ela, que ela mesma convocou a descansarem nessa madeira. Assim, segundo o maci, as espiritualidades devem ter pensado, “[ela, a maci que vendeu o purapurawe] nos colocou numa armadilha, nos chamou aqui e agora nos vendeu... não tem respeito.”

Tatán nos disse, ainda, que esses colecionadores vinham ao território mapuche, realizavam toda sorte de violência e impropério dizendo buscar, para proteger, aquilo que, pensavam, desapareceria em alguns anos. “Por acaso desaparecemos?”, perguntou. “Não. Então eu acho que ainda que pensassem que essa era sua missão, evitar que desaparecessem nossas coisas, isso era movido por uma fome pelas nossas riquezas, nossas coisas e nosso conhecimento.” Segundo ele, os winka nunca se importaram para a sobrevivência do povo mapuche, “se eles vão desaparecer, e quiçá queriam que realmente desaparecêssemos, vamos nos apropriar das coisas deles, vamos colocar no museu, nos livros de história, para que todos saibam que eles desapareceram.” No entanto, ele tornou a repetir, “não desaparecemos. Isso nunca vai acontecer, enquanto essa mapu estiver aqui, nós também estaremos. Então, isso tudo é vontade de poder, de acumular poder e mais poder.”

Don Vicente Huenupil pareceu compartilhar desse argumento. Ele nos disse que a formação das coleções de coisas mapuche em museus, entre outras coisas, é resultado de muita violência contra o povo mapuche, e tinha como propósito buscar os meios e os conhecimentos necessários para acelerar essa violência, para “nos desaparecer”, disse. “Mas eles não sabem como é de persistente nosso mogen [a vida como um conjunto], nosso kimvn. Isso é o que eu penso.” Então, como nos dizia o maci Mauri, “o gringo [Lothrop] queria tomar posse dessas coisas por razões que extrapolam a mera curiosidade, a mera defesa do saber acadêmico, eu penso. Aqueles que querem tomar posse dessas coisas, querem tomar posse dessa memória que elas têm, do caminho das coisas e do seu kimvn.”

Além disso, nos contava, não poderia ser mera coincidência de que Lothrop estivesse tão especialmente interessado, entre todas as coisas mapuche, pelos cemamvl e pelos purapurawe. Estes são itens “de muita força espiritual”, afirmou o maci. “Para mim, ele veio mandado a buscar isso. Não entendo que possa ser diferente. Então, claro, leva as coisas e de tabela, vai complicando a vida das pessoas pelos territórios em que passou, como essa lamuen [irmã] que teria vendido o purapurawe. O que ele fez foi acabar com a vida dela. Assim de simples eu coloco isso para que vocês entendam. Ele acabou com a vida dela.” Ao tomar posse dos purapurawe – como também dos cemamvl –, Lothrop teria capturado partes espirituais da maci e, como consequência, ela deve ter adoecido de modo irrecuperável. Isso se, como disseram várias pessoas, ela não terminou falecendo.

A maci Millacoya nos disse explicitamente: “tomar o purapurawe de uma maci é terminá-la. Nunca mais será maci, nem ela, nem ninguém da sua família, porque tomaram seus pvjv [espírito]”. Isto é, as consequências desses eventos provavelmente ainda estão se desdobrando, porque uma maci não é simplesmente uma pessoa, mas uma condição dada pelo kupalme (linhagem). Maci diz respeito mais ao pvjv (espírito) que faz, em primeiro lugar, com que alguém seja maci. Depois, quando essa pessoa já faleceu, outra dessa mesma linhagem será adoecida pelo pvjv para tornar-se maci. Mas, dizia Millacoya, não no caso dessa senhora de quem tomaram o purapurawe. Não só não deve haver entre seus descendentes um(a) maci que herdasse esse pvjv, como o sofrimento que ela passou deve continuar acompanhando sua linhagem. Então, eu lhe perguntei:

Lucas: “Estará esse pvjv acompanhando o purapurawe?”

Millacoya: “Não saberia dizer ao certo se esse pvjv, mas muitos sim... mas ele deve estar em mau estado... em muito mau estado deve estar esse pvjv, porque o entregaram

aos winka... não o acompanharam... isso, que é algo que a família deve cuidar, atesourar... a família deve cuidar dessa maci... e deixaram que os winka o levassem. Terrível. Me dá pena só de pensar... me arrepia a pele quando penso.”⁸⁵

Don Miguel nos explicou que o kimvn de alguém, especialmente dos elce (com conexões especiais), também vem de um pvjv. Ele contou que quando sai, e encontra com outras pessoas em reuniões, as pessoas que o escutam falar dizem que ele deve ser graduado de alguma universidade. “Espantam-se quando eu conto que não terminei nem a educação básica”, ele disse. “Não concebem que o conhecimento que tenho vem... me é transmitido pelo pvjv que tenho, pelo meu kupalme [linhagem], que me dá o conhecimento. Assim conheço eu... essa é minha forma de conhecer.” Segundo Don Miguel, “vem daí o kimvn... o conhecimento que tenho, que me é passado, vem desse kupalme, dessa conexão.”

Conversando com Rosita, pude entender melhor esse ponto. Ela falava sobre as habilidades de Don Miguel, mencionando sua capacidade especial de escutar e entender, de reter a informação que importa, de aprender e, de igual forma, de falar e fazer-se entender. “Ele vai além: sua capacidade e habilidade de entender e falar é dessa conexão que ele tem como lonko [chefe]”, contou. Ela mencionou, ainda, o fato de que os dois, como falantes de mapuzungun, têm capacidades de compreensão muito distinta dos kvymi dos maci, por exemplo, quando os pvjv chegam um por um e vão falando pela boca da maci. “Por mais que eu escute os maci, nunca os entendo como Miguel. Eu escuto o que dizem, cada palavra... mas não entendo, meu rakizuam [pensamento, criatividade] não forma as ideias como o dele.”

Resguardar esse conhecimento associado às conexões especiais herdadas pelas linhagens seria, nas reflexões que Rosita e eu compartilhamos na nossa última conversa sobre este zugu, parte importante da tarefa dos mogen (vidas) mapuche. Uma das coisas que aprendemos, e que Rosita diz ter aclarado muitas das questões que ela mesma tinha como mulher mapuche, é sobre essa conexão tão estreita e evidente entre a madeira e as conexões especiais pelas quais corre o conhecimento e que estão associadas a um kupalme (linhagem). Na madeira descansam os pvjv (espíritos) que acompanham as famílias e que vão formando maci, lonko, zugumacife, genpin e outros elce.

⁸⁵ É interessante notar que, enquanto eram narradas as possíveis consequências de que o purapurawe tenha sido levado, noções como maci e pvjv escorregam de um lado a outro, posicionando-se de modo diferente em relação a termos como família, pessoa, purapurawe, de tal modo que a extensão dessas palavras se altera.

De certa forma, ao longo desses anos de trabalho e colaboração com Rosita, nos deparamos com o vínculo entre materialidade e conhecimento em diferentes ocasiões. No entanto, nunca o tema do conhecimento e dos vínculos espirituais foi tão presente como ao falar dos purapurawe e dos cemamvl. Sobre isso, durante a mencionada conversa, Rosita disse algo muito bonito, que deixo aqui na íntegra:

Tudo é mapu. Tudo tem ce. Não sabemos bem como se vive em outros mapu. Nossos mortos vão ao wenumapu (território das espiritualidades, de cima) e a partir de lá nos ajudam, nos ordenam, nos governam. De lá eles nos mandam, mas a modo mapuche, não como mandam e governam os europeus, por exemplo. Nossos velhos estão lá vendo esse kimvn [conhecimento] que resguardam o cemamvl também... essas madeiras, o purapurawe... esse kimvn que não é de alguém, mas de uma linhagem... desse espírito que contém essa linhagem.

Assim que onde tem mapu, tem gente: tanto aqui, horizontalmente, como verticalmente, por assim dizer. E se lá tem gente, tem maci, tem lonko, tem tudo... todas as coisas, do ar até os bichos menorzinhos, nos conectamos, nós nos vinculamos com eles... mas digo nós, porque neste mapu também tem outras culturas... tudo o que existe neste mapu daqui está em outra dimensão. Lá estão os maci e tudo o que nos exige que aqui estejamos em constante transformação e reordenação. Tudo está lá também, e isso nos lembra essa madeira: não nos mandamos sozinhos.

O respeito com todos os mogen [vidas] tem a ver com isso... isso não é algo que está no livro de ciências, não, é algo que as pessoas vão vivendo, vão sabendo, por isso dizem 'isso me aconteceu, disseram, escutei, isso aprendi'. Isso dizem os mais velhos quando nos ensinam... então é assim que aprendemos esse respeito... tudo isso está vinculado. Até um passarinho aqui está em outro lado. Por isso temos que cuidar o que está aqui, ao lado nosso, porque não sabemos como irá reagir aquele que está em outros lados. Então, até um passarinho, um pobre passarinho que você vê aí, tem sua versão de gente em outro lugar. É sim. Assim são as coisas aqui... e essa madeira, ela me diz isso... aí está muita gente... muita, muita gente. Por isso todos nos falaram tanto de conhecimento e de respeito. Eu acho que isso é o fundamental.

Concordei com Rosa. As conversas que tivemos com nossos colaboradores sobre o purapurawe e sobre o cemamvl no geral começavam pela madeira, passava pela vida das espiritualidades e seu vínculo com essa madeira e, por fim, terminavam nas relações de respeito e compromisso. E esse era o gancho para tratar das consequências do

coleccionismo em geral, mas especialmente das ações da expedição encabeçada por Lothrop. Tudo foi feito sem respeito: isso, por si só, era um indicador de que nada de bom poderia estar associado ao que aconteceu. A falta de compromisso de quem permitiu que as coisas fossem levadas, ainda que não saibamos em que condições específicas, somada à expressiva falta de respeito e consideração do colecionador, implica que não só muitas pessoas mapuche terão sofrido as consequências dessas capturas, mas, o que preocupa e entristece ainda mais nossos colaboradores, também se vê implicado o mundo espiritual e uma série de espiritualidades que, como foi enfatizado em nossas conversas, foram levadas.

Para finalizar este zugu, replico uma história que Don Miguel nos contou sobre o respeito. Ele nos compartilhou esse acontecido afirmando que tudo o que as espiritualidades querem é ser respeitadas. Ele disse que andava trabalhando com a motosserra próximo a uma mata. No entanto, a motosserra enroscava uma e outra vez, não pegava. Era ele sair daquele lugar, a motosserra funcionava. Como ele sabia que naquela mata vivia um piwvcen (culebrón, galo cobra), sempre pedia licença para trabalhar. Ainda assim, “ele não deixava eu trabalhar... não queria que eu trabalhasse ali.” Então, Don Miguel se irritou e vociferou com o piwvcen: “deixa eu trabalhar, caramba!”, e foi embora. Naquela noite, Don Miguel foi visitado em pewma (sonho) por uma família de piwvcen. “Eu estava parado aqui na porta... aí, olha... na porta de casa. Vi como eles vinham em fila única, um galo, uma galinha e quatro pintinhos... eles vinham andando. No começo eram pequeninos, e foram crescendo, crescendo e viraram gente. Quando chegaram aqui na porta eram tremendos de grande. Altos, o dobro do meu tamanho.” Nesse momento, o piwvcen pai o saudou, fazendo pentukun (saudação) e chamando Don Miguel pelo seu nome de pvjv (o nome do seu espírito de chefe).

Então ele me disse ‘nós nos conhecemos tem muito tempo. Eu sei quem você é, você sabe quem eu sou. A gente se respeita’. ‘Você não me deixa trabalhar’, eu disse. ‘Você vai trabalhar, mas eu quero respeito para minha família e para mim’, ele me respondeu... assim, bravo... ‘E por acaso eu não pedi licença para entrar, eu pedi licença, disse que ia entrar. Agora se você não gostou do jeito que eu pedi, aí é outra coisa’, eu respondi, porque sabia que tinha pedido. Eu pedi. Então ele me disse ‘quero respeito para poder te respeitar’. Aí eu entendi que eu estava querendo que ele me respeitasse antes de que eu fizesse isso. Aí eles se despediram, e como vinham, foram embora, virando galinha, e entraram no mato. No outro dia eu acordei cedo, com

farinha, muday [bebida fermentada] e não lembro o que mais, fui lá pedir licença bem, e deixei as coisas para eles. Daí pude trabalhar... deixaram eu trabalhar. Então, é respeito que eles querem.

Um dos problemas com esse tipo de expedição como a encabeçada por Lothrop, nos dizia Tatán, é que não lhes importam os meios para conseguir as coisas. “Não têm nenhum respeito.” O importante para essas pessoas é levar as coisas independentemente das consequências que isso gere inclusive desde o mundo mapuche. E, como bem chamou a atenção Tatán, assim como já fizemos anteriormente, não foi por falta de que pessoas lhe dissessem que não retirassem as coisas. “Eles acham que sabem mais... eles sempre sabem mais. Por isso não estão nem aí que alguém venha dizer ‘não tire isso’, mandam ir roubar à noite. Mentem que é ordem do governo, chantageiam e sei lá mais o quê.” Então, um dos problemas é que o desejo de obter, guardar e mostrar as coisas nunca veio acompanhado de uma vontade simétrica de respeitar as pessoas associadas às coisas que levavam, mas de fazê-lo a despeito do julgamento dessas pessoas a respeito das consequências do próprio colecionismo.

Como conversávamos com Rosita, essa pesquisa foi importante para entendermos melhor não só o meandro das vidas das coisas, mas as artimanhas para consegui-las e os terríveis desdobramentos disso. Se a experiência do RKTV já nos havia alertado para as complicações trazidas pelo colecionismo, transformando vidas em objetos de museu, e acervos em cativo, as reflexões de nossos colaboradores nos fez dimensionar melhor as implicações não só para as coisas em si mesmas, mas para as espiritualidades, as pessoas, os territórios e as linhagens associadas a elas. A imagem de um clico de vida impedido replica sobre os mogen levados ao museu, mas diz respeito também à vida do maci pvjv (espírito de maci) capturado, de um certo kupalme (linhagem) que vê seus dons interrompidos e uma série de infortúnios acompanhando suas gerações e, por fim, o próprio território, se é que se reconhece o papel central das maci e de outros elce (pessoas com conexões especiais) no estabelecimento de relações com as espiritualidades do mapu do qual as pessoas são gente, e outros mapu mais.

DEVOLVER-LHES A TERRA... DEVOLVENDO-OS À TERRA

Carlos Cadín nos disse que qualquer pessoa com um mínimo de conhecimento saberia que os mogen estão sofrendo em razão do que foi feito. A violência que dá possibilidade

à expedição estado-unidense, entre outras, e à formação das coleções mapuche, em geral, não diz respeito ao que foi feito com uma maci ou um lonko apenas. Diz respeito à situação imposta sobre o wajmapu e todas as vidas que dão lugar aos territórios. A dificuldade de aceitar as condições em que essas violências se deram – ainda se dão – está, ele dizia, em que as pessoas mapuche vivem muitas vidas, em muitos lugares, e qualquer violência feita num território, se desdobra em muitas outras, em outros lugares. Todos os mapu com os quais um mogen se conecta sentem as consequências dessa violência. Se podemos dizer que a pessoa mapuche, assim como a terra, é – nos termos de certa descrição antropológica – distribuída,⁸⁶ também o são as consequências da violência colonial.

Com Rosita conversávamos sobre a impossibilidade de saber, mesmo depois dessas andanças, conversas e reflexões, o estado preciso em que se encontram as coisas levadas, os mogen. Sabemos que estão em mau estado, mas quão mau e o quê isso quer dizer em termos específicos, seria impossível de prever, e isso se deve, em partes, à distribuição, à ubiquidade e à multiplicidade assumida pelas formas de vida mapuche. Sugerido por Carlos Cadín, e desdobrado da experiência do macitun (trabalho de maci) no RKTV, seria preciso consultar os mogen, falar com eles para entender como estão e o quê eles querem que seja feito. Mesmo sabendo que estão em mau estado, o como proceder depende, e isso é um trabalho para maci, da consulta.

O futuro que se projeta a partir do RKTV, como vimos, é um retorno: uma retomada, para ser mais preciso. Implica tanto a recomposição dos territórios como dos mogen que lhe dão lugar. Ela aponta para um renascimento da terra e para as conexões que, a cada refeitura, suplementam a mapu, inundando-a com o newen que lhe dá corpo e que fortalece os genmapu (donos-cuidadores) e as demais espiritualidades, como também as pessoas, coisas e seres que lhe dão lugar. Retomada, propôs Stengers (2012), é um modo de chamar o ato de reganhar a vontade e a força para recuperar-se das separações e dos maus que elas causaram. Nossas conversas sobre os mogen convocaram, de certa forma, histórias de retomada. Quiçá menos enquanto cura de uma separação,⁸⁷ as histórias de retomada apontam aqui para a necessidade de tornar a habitar – com vida

⁸⁶ Esse tem sido um modo produtivo e interessante de descrever a constituição da pessoa em diferentes etnografias americanistas. Conferir, por exemplo, Cesarino (2011), Lea (2012), Soares Pinto (2015). A linguagem vem do empréstimo de descrições melanesistas (cf. GELL, 2018; STRATHERN, 2009).

⁸⁷ A ideia da retomada como refazimento de conexões parece assumir a priori certa positividade da relação e dos vínculos, algo já apontado por Strathern (2020) como um valor provinciano, e contradizer justamente a necessidade de que os ciclos de vida igualmente desfçam as coisas, desmontando conexões entre partes, como no caso das kvxa (cachimbos). Desfazer coisas é, aqui, tão importante como fazê-las.

e com boa morte – o que foi violentado: restaurar a vida do envenenamento colonial (cf. STENGERS, 2008), inclusive quando, para isso, se requeira o *eluwvn*, o serviço funerário para coisas e pessoas que instaura boas separações, desfazendo vínculos que dá andamento aos ciclos vitais. Talvez a retomada deva implicar, aqui, reconhecer a impermanência e a perecibilidade dos vínculos, indicando que desfazer é tão importante como fazer, de tal modo que retomar a vida/morte das coisas apontaria para uma recuperação e uma recusa do tempo da permanência instaurado sobre os *mogen*. Recuperar-se desse mesmo tempo que, ao ser praticado, fixa, tal como a conservação de museu, um estado de coisas.

Rosita e eu estávamos sentadas sobre o pasto verde, tomando mate e assistindo a um *palin* (jogo cerimonial e recreativo). Enquanto os *peñi* (irmãos) acirravam sua disputa amistosa no espaço à nossa frente, parte de um encontro entre diferentes territórios em defesa do rio Chol Chol, Rosita e eu pensávamos o que fazer, sobre o que vem depois das conversas e histórias aqui apresentadas. Após mais de uma hora refletindo, matutando juntas, repassamos grande parte dos argumentos apresentados nesta tese. Sentia certa frustração, confesso, e certa negatividade. E agora? Depois de saber tudo isso a respeito dos *mogen* cativos em museus, e sobre aqueles que ficaram nos territórios depois de serem atravessados pela violência do colecionismo, o quê segue? Eu me lembro de dizer a Rosa que me sentia triste, com raiva, mas que não queria deixar que a violência fosse a última palavra, a última coisa a ser dita sobre os *mogen*. “Também acho”, Rosita me respondeu.

Eu lhe questionei, então, se seria possível imaginar uma vida em ou depois do cativeiro para os *mogen* *mapuche*. Rosita me respondeu que vida de verdade, os *mogen* só experimentaríamos quando fossem libertados e cada um recebesse o destino que indicassem. Ela me disse que não acreditava que as consequências que nossos colaboradores haviam apontado simplesmente desapareceriam em caso de que os *mogen* fossem libertados. Não, ela disse, mas “talvez elas [as consequências] deixem de acumular... de criar mais problemas.” Para isso, seria preciso “devolver-lhes a terra... devolvendo-as à terra.” Eu lembro de respirar profundamente, com a cabeça baixa, escondendo-me do Sol que queimava o rosto, quando Rosita interrompeu de novo o silêncio. “Eu acredito que há mais coisas esperando em seguida, Luquita, e que a gente tem que focar agora no que vem depois disso.”

O quê vem depois disso?

Essas são as conversas que se seguem.

kvmepukintun (ampliar o olhar)

Ao longo dos zugu (temas, assuntos) percorridos nesta tese, quisemos remontar, através das histórias que contamos e das conversas em que participamos, as trajetórias, as vidas, as conexões e desconexões de cinco conjuntos de mogen (vidas) mapuche: o rvxan (prataria), os metawe (cântaros), as kvxa (cachimbos), os cemamvl (gente de madeira) e os purapurawe (escadas, centros cerimoniais). Para isso, apresentamos o que as pessoas com quem colaboramos nos disseram sobre esses mogen, conectando o conhecimento que nos compartilharam com outras conversas, histórias e produções acadêmicas, intelectuais e artísticas que nos ajudassem a acompanhar cada tema, levando-nos ao objetivo de inquérito desta tese: o modo como o colecionismo – e, portanto, o colonialismo – atravessa as vidas mapuche, pensando colaborativamente as técnicas, a administração e as consequências desse atravessamento. Nesse percurso, os acervos de coisas mapuche em museu foram assumindo a perturbadora imagem de um cativo de vidas: coisas, espiritualidades, materialidades, pessoas, linhagens e territórios mapuche aprisionados e em “mau estado,” como vimos. Para pensar essas condições, instauramos um “a partir de” para as aberturas onto-epistêmicas que interessavam ser operadas, aberturas que, como vimos, criam possibilidades para fabular o fim do cativo. Esse “a partir de” são as colaborações e conversas que dão pé, entre outras coisas, a esta tese.

Quando tratamos do rvxan (prataria), vimos a capacidade do metal de concentrar newen (força, energia), uma ideia que se relaciona com os eventos que se acumulam, e de um tempo que não passa, mas se detém sobre o corpo da prata. Esses newen são forças que fazem a prataria cantar e contar as histórias que viveu, os caminhos que percorreu. Vimos o quanto o rvxan está relacionado com as transações coloniais e com o espólio territorial que se seguiu. Se a prata conta a história do trânsito de gado, têxteis e outros bens dos territórios mapuche em direção à sociedade dos colonos assentada ao norte, também aponta para a violência do exército chileno, para o roubo deliberado das peças e para o economicídio vivido pelo povo mapuche após a invasão chilena. Por fim, vimos o quanto as exposições de prataria mapuche, organizada por instituições de cunho nacionalista, encapsulam o corpo da prata ao passado do Chile, fazendo com que, através dela, emerja a identidade nacional chilena, que clama para si uma raiz mapuche passada, ao mesmo tempo em que nega a coetaneidade do povo mapuche. No entanto, a prata também se resiste e excede o esquema nacionalista. Das vitrines, ela continua cantando, elaboração que nos levou à exposição curada por Francisco Huichaqueo, e que nos faz pensar que, se a prata requer a todo tempo ser encapsulada, é porque ela está a todo tempo escapando aos desígnios que a capturam. Isso aprendemos, entre outras coisas, do

trabalho dos mestres prateiros Antonio Chiwaikura e Clorinda Antinao. Nesse caminho, o rvxan nos ensinou sobre tempo, história e newen, e o modo em que eles transbordam os recursos multiculturalistas do Estado chileno. Aprendemos, ainda, sobre a trajetória de coleções formadas a partir do saque e das trocas desiguais.

Ao falar sobre os metawe (cântaros), exploramos o modo em que a materialidade importa porque importam os newen (forças, energias) que lhe dão corpo. Experimentando descrições com inspiração nas elaborações de Marilyn Strathern, mostramos o quanto os newen apontam para relações que, numa série de atos concatenados, se objetificam e se personificam reciprocamente. Nestas, respeito é um termo fundamental: ele aponta para a necessária subjetificação de tudo o que existe e que conduz à objetificação que se necessita para dar cabo do transcurso cotidiano e cerimonial. Vimos o quanto importam as objetificações das relações de respeito com os genmapu (donos-cuidadores dos territórios) e de que modo essas objetificações dão pé a novas relações de respeito. Tema abundante em etnografias americanistas, vimos, no entanto, que não importam menos as objetificações do que as relações que fazem aparecer, de modo que não há primazia da relação sobre as coisas. Qualquer antecedência lógica, nos termos das descrições que produzimos, é meramente um efeito heurístico. Ao afirmar que todas as coisas têm donos, faces sujeito daquilo que é imediatamente visível, se implica não só que por trás, ou ao lado, ou dentro, de algo esteja alguém, mas que a recíproca também é verdadeira porque também importa a diferença entre coisas e pessoas. Os metawe nos ensinaram, ainda, sobre sua fundamental conexão com os donos-cuidadores dos territórios e o sobre o espólio de lugares de pagamento e de agradecimento a eles, lugares que, em outros termos, são a casa desses seres, que também sentiram o peso e a violência coloniais.

As conversas sobre as kvxa nos mostraram uma diversidade de modos de existência para o que aparentava ser um mesmo conjunto de coisas. Sob o nome de kvxa vivem uma infinidade de mogen com capacidades, conexões e desconexões distintas, e essas diferenças, que são da ordem da produção e desfazimento de relações, por assim dizer, também diz respeito à própria materialidade das coisas. A dificuldade de produzir enunciações genéricas sobre as kvxa revelou que o newen das coisas, sua materialidade, sua morfologia, os lawen (remédios, plantas) fumados, em presença de quem, em que momento do dia e com qual intenção podem ser entendidos como elementos constitutivos das próprias kvxa. Vimos, ainda, como as conversas sobre as kvxa se tornaram um mote importante de reflexão sobre o fogo e a fumaça, dois elementos de conexão e desconexão entre territórios, pessoas e espiritualidades. As conversas sobre as kvxa nos levaram ao

caso das coleções formadas pela pilhagem dos lugares de descanso dos mortos, uma vez que são consideradas objetos pessoais que devem acompanhar a viagem de alguém quando essa pessoa morre.

Por fim, as conversas que se deram a partir dos diários de Samuel Lothrop e da expedição estado-unidense que formou a coleção de peças mapuche do NMAI nos mostraram a complexa vida da madeira, e o modo como ela se relaciona com uma série de espiritualidades centrais para as linhagens e o conhecimento associados a territórios específicos. Falamos sobre a centralidade dos protocolos de feitura e desfazimento da madeira, da responsabilidade das pessoas para com ela e com as espiritualidades que convocam. Por fim, discutimos sobre diferentes modalidades de formação de coleções: espólio de cemitérios, de centros cerimoniais, de supostas compras e vendas, e da ação de uma série de personagens e instituições da sociedade dos colonos que, valendo-se da estrutura colonial, facilitavam o assalto das coisas mapuche, especialmente em cemitérios localizados em terras já sob propriedade privada. Vimos, então, que as coisas levadas carregam consigo uma infinidade de espiritualidades: de muita, muita gente, como dizia Rosita.

De modo geral, então, as conversas e histórias compartilhadas neste texto apontam para uma série de questões envolvendo não só a trajetória das coisas conforme se esperaria no ciclo de vida mapuche, mas as consequências de que esse ciclo não se cumpra. Em específico, vimos os efeitos perniciosos da instauração do tempo da permanência, exigido pelas práticas museais e patrimoniais, sobre a marcha da precibilidade que caracteriza a vida mapuche e que aponta para a importância de que as coisas se desfaçam.

Muitos dos problemas explorados na tese compartilham questões de fundo – e até mesmo certa linguagem descritiva – com um conjunto de produções na antropologia e além dela. De certa forma, os *mogen* (vidas) aos quais dedicamos nossas conversas poderiam ser entendidos como parte do já mencionado “universo artefactual ameríndio” (LAGROU, 2009, p. 39) e, por isso, esta tese poderia ser pensada no esteio de um conjunto de produções acadêmica que nutrem interesse por esse universo, algo que Santos-Granero (2009, p. 1) associava com uma reação das últimas décadas às leituras triádicas – centradas em humanos, animais e espíritos – do chamado *perspectivismo ameríndio*. Um corpo adensado de etnografias vem mostrando, já há alguns anos, que entre os povos indígenas da América, muitos objetos, senão todos, poderiam ser considerados subjetividades com vidas sociais próprias (ibid., p. 2).

Um bom exemplo disso é a etnografia de Barcelos Neto (2008) a respeito dos processos em que “objetos” se tornam agentes sociais em contexto wauja. Compartilhando a proposta de Gell (2018), segundo a qual um tratamento antropológico da arte deveria ser uma teoria sobre relações sociais,⁸⁸ Barcelos Neto (op. cit., p. 29) mostrou, por exemplo, que “[...] os objetos raramente são apenas objetos. Sua simples existência já é o indício da presença [...] de outrem”, de modo que, propunha o autor, a condição de existência dos objetos era a de agentes.

Ao tratar do caso wauja, Barcelos Neto descentrou a agência humana primeira suposta pela teoria geral de Gell, apontando para uma agencialidade estendida entre outros seres – pelo cosmos, diria o autor – e em posse de uma série de outras pessoas, como os espíritos.⁸⁹ Sua etnografia foi muito bem-sucedida em mostrar a condição de sujeito das máscaras cerimoniais na medida em que a diferença entre máscaras e espíritos parecem esfumaçar-se no ciclo cerimonial wauja. Os Apapaatai, nome das máscaras e dos espíritos a elas associados, são relevantes para “ontologia wauja,” dizia Barcelos Neto (ibid., p. 31), pelo que “eles *fazem* ou são capazes de *fazer* ou o que se é capaz de fazer *para e com* eles.”

Seres de agência, os “Apappatai são pura intenção” (Barcelos Neto, p. 31). Se os objetos aparecem, aqui, como agentes numa rede de relações, afirmou o autor (p. 33) “[...] interessa-me o fato de que essa ontologia dos objetos não é definida por uma oposição entre ‘coisas inanimadas’ e ‘pessoas encarnadas’, mas que máscara e flauta têm uma posição agentiva em redes de relações sociais, envolvendo-se direta e precisamente com pessoas encarnadas.” Neste caso, então, as coisas wauja se constituem como sujeitos, agentes que fazem coisas acontecerem em redes de relações sem que, para isso, se pressuponha a primazia humana.

Um conjunto de problemas análogos a esses, também descrito por pesquisas amazonistas, indica que coisas são partes de corpos, revelando um entrelaçamento intrincado entre coisas e pessoas. Lagrou (2016) argumentou que, para fabricar corpos

⁸⁸ Por isso, vale a pena ressaltar a importância das elaborações de Gell (2018), mas também de Appadurai (2008) e outros, para recolocar as coisas no centro do debate antropológico, mas com intenção de desobjetificá-las, abrindo a disciplina para encarar a vida social desses agentes. Por fim, é importante reconhecer traços dessas discussões também no trabalho fundamental de Malinowski (1984) sobre a dádiva e sobre a arte nas ilhas melanésias.

⁸⁹ Enquanto agentes, argumenta Barcelos Neto, os objetos emergiam não apenas como resultado de um processo de produção por mãos e intencionalidades humanas, mas como modos relacionais entre agentes e pacientes, dois conceitos que revelam a influência do pensamento de Gell sobre as estratégias descritivas do autor, ainda que o excedendo. Isso porque Barcelos Neto extrapola a proposta antropocentrada de Gell, em que a agência dos objetos seria resultado de uma agência humana primeira. Para o melanesista, as relações sociais estabelecidas pelas coisas dependeriam da abdução da agência humana que as fabricou.

com capacidades agentivas, as técnicas kaxinawa exigem o entrelaçamento material e conceitual entre artefatos e corpos. Na linguagem da autora, a noção de artefato quer invocar o fato de que algo “[...] foi feito por alguém. O artefato aponta para uma relação” (ibid., p. 142). Essa relação, explica em outro texto (2010, p. 13), não se limita às formas estéticas de beleza ou de representação de uma realidade que está além de si, mas aponta para a capacidade agentiva das coisas, formas e imagens, uma agência que, ela dizia, “ajuda a fabricar o mundo no qual vivemos” (ibid., p. 14). Aqui, a linguagem da “fabricação corporal”, amplamente utilizada pelos amazonistas, mas não ausente de problemas e contradições, se enlaça com a linguagem da agência. Retomando as descrições de Van Velthem (2003) a respeito do tipiti wayana, que esta última apresenta como um replicante da capacidade de restringir das cobras, Lagrou (2010, p. 18) afirma que os artefatos imitam não a imagem de outros seres, mas sua capacidade de produzir efeitos no mundo. Assim, “entre os ameríndios, artefatos são como corpos e corpos são como artefatos” (LAGROU, 2009, p. 39), de tal modo que interessa a “fabricação corporal” na medida em que ela modula fluxos agentivos com efeitos concretos sobre o mundo. Como vimos, esse interesse pela processualidade, isto é, pelo modo como as coisas apontam para uma pragmática da feitura, desdobrando efeitos, também é o interesse das nossas conversas no wajmapu.

Penso que essa ênfase sobre esses fluxos agentivos são fundamentais, em termos antropológicos, porque desdobra um argumento anterior, também de autores amazonistas, de que um sujeito seria, em contextos indígenas, o resultado de ações deliberadas e contínuas de fabricação corporal (e.g. TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019; VILAÇA, 2005). Na economia desse argumento, as técnicas de “fabricação corporal” implicariam a necessidade de dotar pessoas de determinadas capacidades, modificando-as no processo. Entre outras coisas, essa feitura se valeria de coisas, imagens e outras formas de intervenções estéticas que acoplam aos corpos coisas providas de agência e capacidades. Uma vez acopladas, elas fariam pessoas diferir. Essa “ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 390) aponta não só para o fato de que ele seja um conglomerado de capacidades, um dos eixos do argumento perspectivista, mas para a centralidade dos processos de constituição corporal dos quais as coisas são partícipes imprescindíveis.

Lagrou (2009) mostrou, ainda, que à medida que a noção de corpo passou a ser estendida para tratar de artefatos, uma aposta desdobrada das proposições sobre a centralidade do corpo e da pessoa para o pensamento indígena (cf. OVERING, 1977;

SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), os próprios critérios para entender o que conta como um corpo terminou por ser redefinida. Por exemplo, Van Velthem (2003, p. 124) argumenta que, a partir do caso wayana, importa não só o caráter artefactual dos corpos e pessoas, mas o fato de que os próprios objetos sejam tratados como partes de corpos, como “corpos despedaçados.” Partindo de sua etnografia com o povo marubo, Cesarino (2016, p. 163) sustentou a ideia de que a paramentagem de corpos aponta para a necessidade de torná-los aptos às conexões com outros tantos sujeitos que participam da multiplicidade personificada do cosmos, de forma que a montagem e desmontagem corporais diriam respeito à formação de pessoas, e que as coisas que tomam parte desses processos não se diferenciam, em matéria, dos próprios corpos que passam a habilitar.

Gordon (2011, p. 209) chegou a afirmar, por exemplo, que a diferença entre objetos e sujeitos não está imediatamente dada no pensamento xikrin, isso porque “objetos incorporam-se a pessoas, tornando-se parte delas; mas os objetos são eles mesmos partes objetificadas de sujeitos ou agências vitais.” Assim, propôs o autor, há uma continuidade ontológica entre coisas e pessoas, de tal forma que coisas belas são requeridas para que pessoas belas sejam constituídas. Ainda que compartilhem muito dessas descrições, ainda não entendo bem o que autores como Gordon querem dizer quando afirmam a continuidade ontológica entre coisas e pessoas, tendo em vista que é justamente a diferença entre elas o que parece importar para algumas práticas. De modo geral, essas elaborações parecem dizer respeito a um problema também elaborado alhures por Viveiros de Castro (2002b, p. 393): o fato de que

[...] nessas sociedades [indígenas] inscrevem-se na pele significados eficazes, e se utilizam máscaras animais [...] dotadas de poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores [...]. Vestir uma roupa-máscara é menos ocultar uma essência humana sob a aparência animal que ativar os poderes de um corpo outro.

Por isso, argumenta o autor, coisas são equipamentos distintivos, dotados de capacidades que passam a caracterizar corpos de quem as porta e a marcar diferenças entre seres e grupos (ibid., p. 394). Algo análogo foi dito por Vanzolini (2015, p. 134) a partir de um caso alto-xinguano. Segundo a autora, todos os bens são “parte constituinte dos seus donos.” Isso é fundamental porque uma certa distinção sociológica dos povos do Xingu parece radicar, entre outras coisas, no tipo de bem que cada grupo produz e,

como consequência, a prerrogativa para trocá-lo com os demais povos vizinhos. Por isso, afirmou Vanzolini (ibid., p. 137), “[...] a posse de objetos de valor não é um objetivo em si, mas um meio de estabelecer relações e constituir pessoas [...],” tornando o manuseio das coisas uma tecnologia análoga, e ao mesmo tempo oposta, complementou ela, à construção do parentesco (ibid., p. 140). Esta não é uma ideia que dista da afirmação, também a respeito dos povos do Xingu, de que “transformações do corpo e da posição social são uma e a mesma coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 40). No entanto, parece haver aqui a ideia de que é justamente uma diferença ontológica o que conduz a diferenças de ordem sociológica, sabendo, de entrada, que diferenças sociológicas são frequentemente descritas também como de ordem ontológica (cf. VILAÇA, 2018). Nestes termos, diferenças e continuidades ontológicas convivem na diferença – que sim importaram para os assuntos que revisamos – entre pessoas e coisas. Talvez a proposição de uma continuidade ontológica entre coisas e pessoas faça sentido como extrapolação da máxima de que tudo que é meu, sou eu:

[...] os parentes, os bens, a alma e o corpo, tudo o que foi seu em vida, era constituinte de sua pessoa, não corpos distintos com os quais ela se relacionava, mas partes integrantes do seu próprio ser. Ou seja, tudo aquilo com que uma pessoa tem relação é ‘componente’ seu. A pessoa é literalmente constituída pelas relações em que se engaja, e que deste modo a definem: tudo que é meu – que deve ser dito com o pronome possessivo: meu pai, minha canoa etc. – sou eu [...] (VANZOLINI, 2015, p. 93).

Isso também parece ser um certo consenso nas pesquisas dedicadas aos povos do Brasil Central, entre os quais os ornamentos corporais, objetos e pinturas, além dos nomes, conduzem a efeitos diacríticos de identidade grupal fundamentais para a vida cerimonial e cotidiana. Ao descrever a sociologia mebengokre, Lea (2012) mostrou que as riquezas cerimoniais atuavam como itens de diferenciação na medida em que mobilizavam capacidades distintivas e se conectavam com uma certa condição estabelecida, entre outras coisas, pelos mitos. Assim, “nomes e *nekretx* constituem a essência ancestral, a matéria anímica (*soul-stuff*) que compõe a identidade distintiva de cada Casa. A quantidade de nomes e *nekretx* está correlacionada com a riqueza simbólica à disposição dos membros de cada Casa para constituir pessoas (*personhood*)” (ibid., p. 98). Assim, ao mesmo tempo em que os *nekretx* são “tudo aquilo que as pessoas amontoam” (ibid., p. 307), glosa dada pelo chefe Negyjre-my à antropóloga, isto é, seus pertences, as pessoas

estabelecem com eles uma “identificação visceral,” de tal modo que uma noção mebengokre de propriedade diz respeito não só à definição de grupos exogâmicos, mas à distintividade de certas capacidades pessoais associadas a esses grupos. Parece-me interessantíssimo que a ideia de que o que é meu, sou eu se deva não ao fato de que a diferença entre coisas e pessoas não esteja dada, como parece sugerir Gordon, mas que essa diferença apareça e se desfaça a depender da escala de cada relação/objetificação, como nos faz ver Lea.

Às vezes, sinto que a aproximação entre coisas e pessoas é feita de modo descuidado, sem indicar em que conjunto de relações essa diferença pode ser continuada, mas em que outros é justamente a descontinuidade o que importa. De certo modo, essa diferença não parece, nessas descrições, fazer tanta diferença assim, uma vez que certo modelo posicional de transformações já está dado. Talvez esse seja o risco de subsumir a etnografia ao perspectivismo, como dizia Santos-Granero. Vale mencionar, ainda, que esse uso do perspectivismo não corresponde ao que Lima (2018) tem proposto para ele, isto é, uma metodologia para pensar na presença dos povos indígenas. Ao contrário, parece corresponder a um uso modular das proposições cosmológicas de Viveiros de Castro (1996), algo para cujos riscos o próprio autor já chamou a atenção (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

A etnografia de Miller (2018), centrada na descrição das relações estabelecidas a partir dos enfeites corporais, revelou o quão fundamentais estes últimos eram para o pensamento e a socialidade mamaindê. De fato, argumentou a autora, os enfeites corporais eram responsáveis pelo estabelecimento e administração de relações sociais entre os Mamaindê e um “amplo espectro de humanidade característico das ontologias amazônicas” (ibid., p. 14), de tal forma que a própria noção de “humanidade” era definida pelos Mamaindê a partir desses enfeites. Remetendo a distinções ontológicas, especialmente entre vivos e mortos, os enfeites corporais materializariam um índice de alteridade necessário para a formação da pessoa humana. Isso porque, explicou a autora (ibid., p. 19), esses enfeites estariam associados aos espíritos: seriam, por assim dizer, o modo em que os espíritos ganham materialidade. De fato, o vínculo entre uma pessoa e seus enfeites é tão fundamental que seu destino está ligado às suas contas e colares: se o fio do colar se rompe, também se romperá o fio da vida de alguém (ibid.).

Ao mesmo tempo em que falava de corpos enfeitados e habilitados para determinadas conexões e imbuídos de agência, Miller (2005) enfatizou uma dimensão que também considero essencial a respeito das coisas sobre as quais falamos aqui. Ela

mostrou que o conhecimento daquilo que os antropólogos chamam de cultura está associado, na reflexão dos seus colaboradores mamaindê, à posse de enfeites corporais específicos. Então, não só o que acontece com os enfeites aflige a pessoa, como a posse ou perda dessas coisas está diretamente associada à presença de espíritos pessoais e ao conhecimento, à memória e ao senso de si que eles conferem. Isso, porque, disse Miller (ibid., p. 3), “[...] os enfeites corporais usados pelas pessoas podem, em algum momento, ser considerados o seu próprio espírito (*yauptidu*),” de tal modo que quadros de adoecimento se dariam em razão da perda dos enfeites corporais e, como consequência, a técnica xamânica de cura e recomposição da pessoa é explicada como um ato de enfeitar o corpo do doente. Em outras palavras, coisas e espíritos podem ser considerados uma coisa só em determinados contextos, em outros, não. Isto é, a diferença faz diferença justamente na medida em que permite que uma coisa e outra sejam e não sejam o mesmo. No entanto, ela aclarou,

[...] se, de acordo com os Mamaindê, a posse dos enfeites corporais confere a um sujeito a sua capacidade de ter consciência, memória, rumo – qualidades que são equacionadas à noção de espírito – em determinados contextos os enfeites se revelam, eles mesmos, sujeitos (ibid., p. 3).

A replicação da relação entre pessoas e coisas como uma infinidade de relações entre pessoas é também o foco das descrições de Soares Pinto (2015, p. 75). Em lugar da asseveração corrente de que coisas são partes de pessoas, a autora propõe a ideia de que pessoas são partes de pessoas – indicando, se a autora me permite, um certo arranjo stratherniano do argumento. O ponto de partida para as descrições de Soares Pinto é a etnografia da formação corporal do xamã djeoromitxi. Segundo ela, os corpos desses sujeitos estão feitos de armas que, por sua vez, são pessoas que se revelam durante os combates que os xamãs travam com espíritos malfazejos. Essas armas – que são pessoas – são paulatinamente introduzidas no corpo do xamã durante sua formação. Por isso, argumenta a autora, os xamãs são aqueles que estão em posse de armas/pessoas (ibid. p. 89). Essa questão relembra a formulação de Viveiros de Castro (2006) de que xamanismo é algo que se tem, não algo que se é, e que também está presente numa série de etnografias dedicadas a estudar xamanismos indígenas.

Há, ainda, a presença de um forte léxico relacionalista, de inspiração stratherniana, e inflexionado via perspectivismo, que inspira outras elaborações etnográficas. Partindo da ideia de que pessoas são feixes de relações ou que, no limite, não se sustenta a diferença entre pessoas e relações – em termos heurísticos, suponho –, Coelho de Souza (2012, p. 230-231) mostrou o quanto os processos transacionais operados pelo povo kisedje implicam transformações. A autora argumentou que, quando os objetos culturais (coisas, cantos, grafismos etc.) passam de um dono a outro, eles são sempre-já outros, de modo que o trânsito entre propriedades transforma o próprio objeto cultural. Em outros termos, essa passagem, que a autora descreve pelo termo transação ou troca, é, em si mesma, transformação. Isso porque, como explica em outro texto (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 155), a propriedade sobre algo é um mediador de relações entre pessoas. Por isso, quando essa propriedade se altera, se transaciona, as relações já são outras, assumem outras formas. Assim, a forma da propriedade está diretamente relacionada à forma das relações: outro argumento que se vale do léxico relacional de Marilyn Strathern (2009).

O argumento de Coelho de Souza parece se compatibilizar com os de Taylor (2003) em um texto que o antecede. Ainda que em uma linguagem distinta, datada da época em que foi escrito, o argumento geral do artigo de Taylor é que as chamadas pinturas faciais jívaro apontariam para a articulação entre os vivos e os mortos e, de outra formas, o vínculo entre duas pessoas.⁹⁰ A partir do encontro com um arútam, o espírito de um morto, por assim dizer, este pode passar a se alojar nessa pessoa que o encontrou e, assim, tornar-se seu “duplo interno” (ibid., p. 302). Certas pinturas faciais indicariam justamente esse alojamento, “a interiorização de uma relação,” de tal forma que se apresentam como emblemas do encontro com um morto, ainda que a natureza desse espírito de morto não seja revelada (ibid., p. 314). O encontro implicaria, assim, uma “metamorfose essencial do sujeito” na medida em que a pessoa e o espírito do morto passam a aparecer como uma relação, “uma expansão de si por absorção da subjetividade de outro” (ibid., p. 322). Assim, concluiu Taylor (ibid., p. 323), “[...] as pinturas são também, e sobretudo, o rastro visual de um modo de relação com outro percebido como a fonte primeira da identidade jívaro [...]”

De modo geral, a literatura mencionada inflexiona certa discussão da antropologia da arte em relação à localização da agência. As etnografias parecem experimentar modos de descrever, ainda que compartilhando alguns conjuntos de linguagem (fabricação

⁹⁰ Vale observar que, ainda que um outro (cf. CARNEIRO DA CUNHA, 1978; LEA, 2007) – alguma sorte de alteridade –, o morto é, aqui, parte constituinte da pessoa.

corporal, relação pessoa/objeto), que permitem lidar e tensionar o problema da agência. Como mostra Fausto (2020, p. 12), delimitar o escopo da agência material, um dos engodos filosóficos contemporâneos (cf. KNAPPETT; MALAFOURIS, 2008), pode levar a uma equalização entre sujeitos e objetos. No entanto, as condições em que essa diferença pode ser sucumbida não são, como vimos, unívocas nem estáveis. De fato, nas conversas que percorremos é a importância dessa diferença, que conecta diferentes mapas e as formas de vida que lhes dão lugar, que permite que, por vezes, em certas reflexões ou procedimentos, ela possa ser desenfaturada.

Influenciados pela proliferação de sujeitos nas “cosmologias indígenas”, esses textos, como dizíamos, descentram a humanidade em seu sentido euroamericano, retirando-lhe a primazia de agente. Isso não está desconectado do fato das pesquisas estarem atravessadas por metafísicas que afirmam a existência de muito mais gente no mundo do que é capaz de reconhecer o pensamento ocidental, como diz Vanzolini (2015, p. 69) ou de cosmologias personificantes (cf. CESARINO, 2011). Como resultado, a linguagem da agência desenvolvida pela teoria geral da arte de Gell passa a conviver e se alterar pelo idioma da fabricação corporal, do parentesco, da propriedade em relação ao conhecimento e às prerrogativas rituais, do engendramento de mundos, do feixe de capacidades e da objetificação e interiorização de relações. Nessa trajetória, os estilos descritivos de Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro, em especial, ganham notoriedade e passam a influir as estratégias etnográficas. Por um lado, se enfatiza a dimensão formal das relações e, por outro, a dimensão de ação dos eventos, o que aponta para a face sujeito das coisas.

De forma geral, esse conjunto de reflexões sobre os regimes artefatuais indígenas complica, detalha e explora a ideia de que “os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não material” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 261), ideia que, de certa maneira, também é herdeira das propostas de Gell. Segundo o próprio Viveiros de Castro (ibid., p. 360)

[...] a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio [...] [de que] um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto. Pois este deve, ou ser expandido até atingir sua forma intencional plena – de espírito, de animal em sua face humana –, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito

demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe ‘na vizinhança’ de um agente.

Neste sentido, parece ser que a vida das coisas ameríndias estaria associada à sua capacidade de agência. Como tal, argumentou Viveiros de Castro, elas precisam ser personificadas – ideia que traduzimos aqui como subjetificação – de tal modo que revelem através de si uma “forma intencional plena”, um espírito ou a face humana de um animal. Ou, ainda, precisa ser demonstrado na vizinhança de algo que conte como um agente. De certa forma, essa linguagem parece colar pessoa a sujeito (e humanidade, desconfio), e desdobrar a agência como resultado deste, a despeito, na vizinhança ou através dos objetos. Ao dizer isso, parece ser que a ideia de agência dos objetos, ainda que permita a extensão para seres outros que os humanos, termina por ser solapada à condição de aparecimento ou vizinhança de uma intencionalidade outra. Como consequência, a intencionalidade tida como incompleta das coisas se subsume à dos espíritos, animais e humanos.

Santos-Granero (2009) especulava que essa condição parece dizer respeito antes às concepções dos antropólogos que a uma suposta indiferença dos povos indígenas com respeito ao que chamarei aqui, provisoriamente, de autonomia agentiva das coisas. O autor acusou a suposta tríade entre animais, pessoas e espíritos, que ocuparia o núcleo duro da formulação perspectivista sobre o que conta como um diferente e, como tal, como a tal da alteridade radical, de subsumir os objetos aos demais seres mencionados. Penso que essa tríade já foi em parte revista pelas etnografias que mencionamos, e que essa acusação já em si é parte do problema. Parece-me, ao contrário, que no centro desse impasse – coisas contam como diferenças ou apontam para outros sujeitos que, através delas ou em sua vizinhança, são formas intencionais plenas? – está uma das dimensões mais interessantes sobre a vida das coisas conforme as histórias que contamos.

As coisas podem, de fato, apontar para outros sujeitos, mas isso não implica que sua agência não possa ser própria. O problema, me parece, é assumir que devemos escolher entre uma posição ou outra, isto é, como se a autonomia agentiva das coisas fosse excludente em relação à agência dos espíritos, por exemplo. Transitando entre essas supostas opções, nas conversas que mostramos, um tanto das linguagens antes percorridas aparece, a seu modo, como objeto de reflexão, no entanto, o fazem sem presumir que coisas como vidas sejam menos ou mais agentivas porque pessoas, espiritualidades e

territórios, entre outras coisas, também o sejam.⁹¹ As opções podem conviver numa mesma reflexão e, em seguida, excluir-se. As coisas podem ser agentivas numa escala de relações e apontarem para a agência de espiritualidades, em outra.⁹² O mesmo pode ser dito das pessoas, inclusive.

Isso não informa sobre o ser das coisas, mas sobre o efeito de uma reflexão ao tratar de uma escala em que se operam distintas conexões ou desconexões. Em nossos encontros, Rosa, nossos colaboradores e eu falamos sobre a agência das coisas, sobre a presença dos espíritos e outros sujeitos, falamos sobre processos de objetificação, sobre formação de pessoas e distinções ontológicas, entre outras coisas. No entanto, fazer isso não nos exigiu decidir por uma ou outra tese geral sobre o que são as coisas, e como elas contam como diferentes. É por isso que, ainda que interessada por certo debate ontologista que centraliza as coisas – na antropologia (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007) e além dela (HARMAN, 2018) –, esta tese se importa pouco em comprar um debate que, antes, parecia convir se esquivar, especialmente tendo em vista as implicações que isso poderia ter em termos de política pós-colonial de administração das coleções. Nenhuma das opções em que o debate roda parece favorecer mais ou menos a necessidade de desconjuntar o colonialismo.

Nas conversas que apresentamos anteriormente, as coisas importaram em si mesmas, em seus estatutos formais, técnicos e em termos materiais. Ainda que por vezes essa matéria tenha sido descrita como a objetificação de relações – valendo-se do léxico stratherniano –, em outras, elas importam como sujeitos em relações. Por fim, elas importam como ambas e como uma abertura em relação a elas, isto é, como uma possibilidade que excede o próprio debate sobre elas e, portanto, o modo como as descrevemos. Pensem, por exemplo, no modo em que a prataria excede e escapa às descrições nacionalistas. Por isso, penso ser importante desviar da necessidade de definir onde reside a agência das coisas. Esse requerimento, me parece, é resultado dos problemas postos pela própria descrição antropológica – e por certo ímpeto de definição e precisão – e não das reflexões das quais participamos. Ao contrário, a produtividade das conversas esteve justamente em indicar o potencial das coisas em deslocar-se por diferentes âmbitos de agência, apontando para si e para uma multiplicidade de agentes ao mesmo tempo.

⁹¹ Afirmação que não tem, aqui, qualquer pretensão linguística, vale esclarecer.

⁹² Mesmo que a última tenha recebido mais atenção em determinadas passagens desta tese.

De qualquer forma, nossas conversas se aproximaram das produções interessadas pelo que as coisas são capazes de fazer, do que engendram – ou não engendram, por certo. Em outras palavras, buscaram atentar não para “[...] lógicas culturais, transformações estruturais, mas processualidades ontológicas, criacionismo axiológico, pragmáticas especulativas [...]” (LIMA, 2018, p. 122). Neste sentido, acompanhamos cada tema a respeito das coisas sabendo que, hora ou outra, a conversa se envereda a outras escalas em que essas coisas se realizam, como territórios, como matéria, como pessoas, como espíritos, como conhecimento, e assim por diante, apontando para seus desdobramentos e consequências a partir de ações determinadas. Ainda assim, essa trajetória nunca é linear: das coisas aos espíritos, trajetória que parece sugerir Viveiros de Castro, fomos levadas a tornar a pensar o caminho de volta, como se os espíritos importassem na medida em que também apontam para coisas, como se, nesse caminho reverso, a intencionalidade dos espíritos dependesse, ela mesma, da intencionalidade das coisas. E, mais importante ainda, como a vida dos espíritos depende da vida das coisas.

Então, a matéria emergiu, aqui, como reduto da diferença, algo que reconecta nossa empreitada com a necessidade de atentar para as coisas, para a constituição vibrante da matéria (BENNETT, 2010) e para a variação ontológica (CESARINO, 2010). Assim, não se tratou de achar que a primazia do objeto não nos diz respeito, ou que suas condições formais e estilísticas podem ser relevadas ou secundarizadas em benefício de sujeitos e relações. É verdade que nossas conversas se encaminham das coisas para sujeitos e relações, mas também é verdade que o caminho contrário é percorrido inúmeras vezes, enfatizando a dimensão coisa das coisas e, assim, sua forma material de objeto. Tudo é mapu (terra, território, matéria), aprendemos em nossas histórias e conversas: até aquilo que chamamos de relação, de conexão... tudo é mapu, terra e matéria (cf. ÑANCULEF HUIQUINAO, 2016). Por esta mesma razão, interpelamos teorias gerais sobre a antropologia da arte, como a de Gell, para dar um exemplo já citado, ou propostas metodológicas gerais, como a de Henare, Holbraad e Wastell (2007), como inspiração, mas não as replicamos. Vale repetir, nosso foco aqui foi a vida das coisas sob o regime do colecionismo, de tal modo que uma teoria geral sobre elas ou asseverações gerais sobre os regimes artefatuais ameríndios não estavam necessariamente em nosso horizonte.

Em um artigo de discussão sobre a recepção da “virada ontológica” pela antropologia japonesa, Jensen e Morita (2012) apontaram, no entanto, alguns elementos que atravessam nossas discussões aqui, a modo de extensão dos problemas tratados. Em específico, os autores recontaram como os pares japoneses se posicionaram frente à

proposta de Henare, Holbraad e Wastell (ibid., p. 2) de que perguntas ontológicas estariam preocupadas “menos pelo modo em que sujeitos e objetos emergem, ou com questões de materialidade”, mas, em seu lugar, “[...] atentam para a relação entre conceitos e coisas de tal forma que questione se eles devem ser necessariamente considerados como distintos [...]”. Acontece que, de modo resumido, o núcleo duro dessa proposta emerge de uma crítica à assunção interpretativa e simbólica de que exista uma fratura entre uma coisa e seu significado. Ao recusar essa separação, ainda que em termos metodológicos com vista à exploração etnográfica, coisas e conceitos passariam a estabelecer entre si uma relação de identidade. Diferenças conceituais contariam, então, como diferenças entre mundos.

Jensen e Morita (2012, p. 363) afirmaram que essa proposta ontologista gerou debates importantes tanto na Europa, quanto no Japão. No entanto, eles disseram, a natureza dos debates nos dois lugares era distinta. Enquanto os pares europeus centravam suas críticas em certo resquício essencialista, questionando se a relação entre mundos assumida pelo ontologismo era de diferença absoluta ou de incomensurabilidade, desconfiando da facilidade em que fronteiras entre mundos eram levantadas e uma certa coerência interna pressuposta, no Japão essas questões parecem não ter causado maior debate. Ali, a resposta dos pares estava relacionada com o modo em que o ontologismo de fato se assoma às coisas, isto é, sobre o quanto de materialidade havia na proposta de tratar conceitos como coisas, e de que modo uma imagem destes não termina sobredeterminando como ambos estabelecem uma relação de identidade. Os colegas japoneses pareciam insatisfeito com o modo capengo em que a proposta tratava a materialidade, entendendo que, ainda que associando conceito a coisa e vice-versa, os autores europeus pareciam subsumi-la às conceitualizações enquanto categorias de pensamento, enfatizando de modo exagerado recursos linguísticos e categorizações. De modo geral, a proposta foi recebida no Japão como deficiente em sua capacidade de atentar para os aspectos materiais e corporais das práticas, do fazer.

Na introdução de uma coletânea organizadas por elas sobre a vida e o após-vida de objetos sagrados no Japão, Hirasawa e Lomi (2018, p. 218) mostram como a tradição xinto-budista japonesa, que inflexiona os estudos sobre a arte e os objetos na antropologia do país, está apoiada numa insistência nas propriedades físicas e nas trajetórias dos materiais. Isso porque entendem que a vida dos objetos e sua capacidade de agência estão, nesta tradição, associadas à matéria, àquilo de que estão feitos, e pelo modo como redes de transações se inscrevem sobre ela. Esta feição do problema, também enfatizado por

outros autores (cf. GYGI, 2018; SUZUKI, 2007), parece se conectar ao mesmo conjunto de preocupações que dá corpo aos argumentos antes mencionados, apresentados por Jensen e Morita.

Em reação à crítica japonesa ao campo europeu do debate ontologista, Strathern (2012, p. 403) disse que a imagem reversa que essa crítica revela é a de antropólogos europeus preocupados em assumir responsabilidade pelos conceitos que usam. “Uma preocupação saliente dos antropólogos euro-americanos é com o modo em que seu pensamento se alinha com o que outros pensam,” ela escreveu. No entanto, esse não parece ser o caso da antropologia japonesa. Ali, os colegas parecem localizar seu ponto de descrição em outros problemas que não os conceitos e o modo em que eles alinham pensamento e mundo. Mundializar coisas nessa tradição, por assim dizer, parece estar associado ao ser possível fazer, não ao ser possível conhecer. Ao que parece, a mal afamada obsessão pela epistemologia, que parece incomodar alguns antropólogos euroamericanos, parece não ser, de fato, um problema para os colegas no Japão. Ali, o cognitivismo nunca ganhou terreno em parte porque não se compatibiliza com o modo em que as diferenças se fazem: isto é, o lugar da diferença não precisa ser o pensamento, e, portanto, o caminho para chegar às coisas/conceitos, mas aponta para a materialidade das práticas.

Se encontramos valor de verdade na crítica japonesa ao ontologismo europeu e nas respostas que se seguiram, temos que quiçá o problema de escapar à epistemologia via ontologia atentando para a proliferação conceitual seja, ainda, um problema provinciano, problema *winka*, diria inspirado pelas conversas nos territórios *mapuche*. Então, não vejo razão para imaginar a prática de inquérito sobre as coisas como um recurso de proliferação de mundos enquanto conceitos. Por isso, se alguma noção de ontologia faz, aqui, sentido, não será aquela que “prolifera mundos”, mesmo que ela seja definida por seus próprios proponentes como a virada ontológica propriamente dita (cf. Holbraad, Pedersen, 2017).

Escrever esta tese foi um grande desafio: um que não penso ter enfrentado satisfatoriamente. Isso tem a ver menos com a falta de empenho em solucionar o problema da descrição. Ao contrário, penso estar associada à autoconsciência de que, quiçá, descrever de modo problemático seja a melhor glosa interpretativa para a antropologia, que, como bem nos lembrou Strathern (2015), é apenas uma entre outras disciplinas e instituições que produzem descrições. No entanto, que a descrição seja problemática não permite me desentender do fato de que estava descrevendo e precisava me implicar

naquilo que descrevia. Então, como falar de uma série de coisas e implicações que, se espera, já têm um conjunto de linguagens esperadas?

Talvez seja por isso que agência, fabricação corporal e outros enredamentos insistiram em aparecer ao longo do texto, mesmo quando eu mesma tentava controlá-los. Quiçá esses conjuntos de linguagem emergjam porque eles permitem, de fato, nos aproximar do modo em que as pessoas com as quais colaboramos intervinham nas conversas. De todo modo, e a despeito de que eu mesmo tenha me resistido a produzir essa conexão mais explícita com a literatura etnológica e o ontologismo, esta linguagem faz parte de um acervo em que é possível tanto pensar a vida das coisas em cativeiro quanto, na continuidade disso, uma possível vida de verdade, como diz Rosa, em sua libertação.

Como escrever sobre essa libertação, como descrever a possibilidade de dismantelar o colonialismo que mantém vidas cativas é, no entanto, o desafio insuperável. (Des)escrever as vidas possíveis, e os caminhos que as coisas poderiam abrir para si: talvez seja aí onde está a falha, porque as relações que aqui mobilizamos não alcançam para isso, mesmo que apontem para essa futuridade e ainda que a ensejem como porvir. A imagem de um museu que se despatrimonializa e que se desfaz do seu acervo, liberando os mogen do cativeiro, é apenas sugerida, nas entrelinhas, mas nunca dita. Uma maci que viaja a Washington e conversa com as coisas e as espiritualidades porque quer saber delas o que fazer: apenas uma sugestão.

Então, as linguagens com as quais flertamos aqui foram suportes, que escoram e esfolam, para que pudéssemos seguir adiante com as conversas que nos permitissem pensar as coisas, suas vidas e sua libertação, enquanto elas se fazem presentes no RKTV, exigindo o fim das mazelas do colonialismo. “Não queremos continuar aqui”, elas disseram ao maci enquanto ele percorria cada espaço do museu. Ao mesmo tempo, pensar as coisas enquanto elas demandam que algo seja feito exigiu, a todo momento, centralizar nossos colaboradores, trazê-los ao texto, sem escanteios, sem etnônimos genéricos que os subsumissem a um caldo sem nome do qual a vida no território não está feita. Usamos essas linguagens para praticar as histórias e as conversas que nos compartilharam como conhecimento (cf. BLASER, 2010), como o kimvn que exige responsabilidade e que demanda que atravessemos outras conversas, em outras instâncias. Refiro-me ao debate sobre o patrimônio na América Latina e, no esteio dele, as discussões sobre repatriação, na academia, talvez, mas com as instituições e os Estados que insistem em manter os mogen como patrimônio nacional e como índices de “cultura mapuche.”

Em primeiro lugar, os mencionados conjuntos de linguagem utilizados e mobilizados aqui permitiram mostrar o quanto o patrimônio – posto como um problema e uma tecnologia de governo – produz encapsulamentos da vida mapuche ao passado do nacionalismo e do tempo presente do Estado chileno. Se algo podemos tirar disso é o baixo compromisso das nossas reflexões – a diferença de outras envolvendo pessoas mapuche, inclusive – com a prática patrimonial. À diferença de outros contextos, nossas conversas não partiram da existência um “patrimônio indígena” controlado e governado pelo Estado (e.g. POIRIER, 2018), mas do fato de que patrimônio é, em si mesma, a técnica de governo, de tal modo que coisas-como-patrimônio são sempre-já prescrição normalizantes de relações e, portanto, um tensionamento da vida dos mogen, um encapsulamento colonial. Neste sentido, nossas conversas se engajam com uma faceta que Trinidad Rico (2019) chamaria de efeitos negativos do patrimônio, dando a volta nos “discursos autorizados do patrimônio” (SMITH, 2006) para tornar aparente suas implicações sobre as vidas mapuche.⁹³

Ao fazê-lo, a linguagem que complica a separação museológica entre pessoas e coisas, que emerge das conversas, mas herda um estilo descritivo antropológico, passa a dificultar a relação esperada entre algo que se considera patrimônio e um conjunto de pessoas a quem ele é atribuído. Com isso, queremos apontar não só a esquivia da comunidade nacional chilena à qual os mogen mapuche, enquanto patrimônio, são reportados e à qual não querem pertencer. Antes, indica a premissa de que são pessoas humanas quem devem se queixar de processos de administração patrimonial feitos por outro conjunto de pessoas humanas, exigindo, então, que essa administração passe para suas mãos ou seja codirigida. Essa imagem, que é recorrente nos discursos dos museus sobre colaboração com as chamadas “comunidades de origem,” e que é um certo senso comum do campo de estudos do patrimônio (cf. HARRISON, 2018), perde espaço.

Ao reconhecer a agência das coisas e das espiritualidades através da experiência do RKTV, a imagem que se desdobra daqui é de coisas/espiritualidades que demandam e que potencialmente possam querer, elas mesmas, a liberação do cativo. Assim, os enunciados que supõem apenas a agência de pessoas mapuche humanas demandando controle sobre seu patrimônio cultural são, a partir daqui, despropositadas. Eu me pergunto, enquanto escrevo essas linhas, como seria a imagem de coisas e espiritualidades

⁹³ Isso sem mencionar o vínculo explícito que o termo patrimônio, em português, estabelece com versões predicadas da vida social e com as normas de gênero que sustentam uma infinidade de outras técnicas de governo.

que encabeçam as discussões sobre repatriação e sobre as políticas patrimoniais. Em outras palavras, me questiono qual forma assumiria essas discussões se, em lugar do flagrante antropocentrismo, as coisas, espiritualidades, materialidades, territórios e mogen estivessem em seu centro.

A repatriação como um direito humano dos povos indígenas (cf. ARTHUR; AYALA, 2020, p. 3), definição dada pelas Nações Unidas, e com a qual estamos em absoluto acordo, se tornaria, então, um direito de todos os mogen? Afinal, não somente as pessoas mapuche humanas exigem reparação, mas muitas outras formas de vida que se viram e continuam a ser agredidos e encapsulados pelo colonialismo. Eles também são sujeitos desses direitos? Pensava que quiçá essa imagem seja menos governável e institucionalizável do que aquela da colaboração, em que os termos do que isso implica e até onde pode ir estão, desde já, regulamentadas em manuais publicados por museus e instituições, disciplinando, uma vez mais, as demandas vindas e constituídas a partir dos territórios, com tudo o que dá ao mapu seu lugar. No entanto, repatriação como um direito de todos os mogen seria um análogo dos chamados direitos da mãe-natureza, reconhecidos pelo constitucionalismo andino, por exemplo? Se assim for, como evitar a clausura dessa abertura onto-epistêmica, evadindo sua institucionalização como legitimação de projetos neocoloniais?

Por isso, imaginadas como livres das práticas patrimoniais, as coisas exigiriam “[...] construir uma ética que persiga refundar e, por que não, abolir, as práticas antropológicas, arqueológicas, museológicas e patrimoniais tais quais as conhecemos, assumindo que quiçá sua própria existência careça de sentido para os projetos coletivos de luta e descolonização em nossos territórios de vida” (JOFRÉ, 2020, p. 18). De certa forma, então, conversar sobre a vida dos mogen em acervos, cativos, implicou não só questionar o contexto colonial em que as coleções foram formadas, mas impugnar a (falta de) ética colecionista que permite que essas coleções sigam encarceradas. Por isso, gostaria que ficássemos com a imagem das coisas que exigem a impugnação das condições do tempo colonial e, na sequência, algumas perguntas: e o quê mais? O que fazemos depois daqui? O que fazemos com o kimvn que convocamos e que ao compartilhar, nos implica? O que vem depois da abertura? Enquanto se resiste ao enclausuramento, como falamos, descrevemos e fazemos liberação?

referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre Os Yanomami. *Anuário Antropológico* v. 14, n. 1, p. 151–189, 1990.
- ALDUNATE, Carlos. El mapuche en el tiempo. *Mapuche!* Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1985. p. 6–39.
- ALDUNATE, Carlos. Platería Araucana. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1983a.
- ALDUNATE, Carlos. Presentación. In: ALDUNATE, Carlos; RECCIUS, Walter (Orgs.). . *Platería Araucana*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1983b. p. 9.
- ALDUNATE, Carlos. Reflexiones acerca de la platería mapuche. In: ALDUNATE, Carlos; RECCIUS, Walter (Orgs.). . *Platería Araucana*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1983c. p. 10–14.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa De. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar* v. 5, n. 1, p. 7–28, 2013.
- ALVARADO LINCOPI, Claudio Andrés. *Mapurbekistán: de indios a mapurbes en la capital del reino. Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile*. Universidad Nacional de la Plata, 2016.
- ANTHROPOLOGY OF ART. In: CESARINO, Pedro de Niemeyer. *The International Encyclopedia of Anthropology*. [S.l: s.n.], 2018a. 1–12 p.
- APARICIO, Miguel. A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus. *Mana* v. 23, n. 1, p. 09–35, 2017.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008. .
- ARTHUR, Jacinta; AYALA, Patricia. *El Regreso de los Ancestros. Movimientos Indígenas de Repatriación y Redignificación de los Cuerpos*. Santiago de Chile: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2020. .
- BACIGALUPO, Ana Mariella. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007. .
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp: Edusp, 2008. .
- BELMAR, Carolina *et al.* *Cachimbas y kitras: un acercamiento a las prácticas fumatorias de grupos alfareros del centro-sur de Chile*. *Magallania* v. 45, n. 2, p. 219–243, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da histórias*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. .

- BENNETT, Jane. *Vibrant Matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010. .
- BHABHA, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2013. .
- BIRD ROSE, Deborah. On history, trees, and ethical proximity. *Postcolonial Studies* v. 11, n. 2, p. 157–167 , 2008.
- BLASER, Mario. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press, 2010. .
- BLASER, Mario. The Political Ontology of Doing Difference... and Sameness. *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online* v. <https://cu> , 2014.
- BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol. The Uncommons: An Introduction. *Anthropologica* v. 59, n. 2, p. 185–193 , 2017.
- BOCCARA, Guillaume. Etnogénesis Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review* v. 79, n. 3, p. 425–461 , 1999.
- BONELLI, Cristóbal. On people, sensorial perception and potential affinity in Southern Chile. *Social Analysis* v. 63, n. 2, p. 66–80 , 2019.
- BONELLI, Cristóbal. What Pehuenche blood does: Hemic feasting, intersubjective participation, and witchcraft in Southern Chile. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* v. 4, n. 1, p. 105–127 , 2014.
- BONELLI, Cristóbal; GONZÁLEZ GÁLVEZ, Marcelo. ¿Qué hace un camino? Alteraciones infraestructurales en el Sur de Chile. *Revista de Antropología* v. 59, n. 3, p. 18–48 , 2016.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. .
- CAMPBELL, Roberto; LATORRE, Elvira. Rescatando una materialidad olvidada: síntesis, problemáticas y perspectivas en torno al trabajo prehispánico de metales de Chile Central. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* v. 35/36, p. 47–61 , 2003.
- CANALS OSSUL, Alejandra. (Re)presentar al indígena. El discuso sobre los mapuche en los museos de Chile. *Universitat de Barcelona*, 2017.
- CANIULLAN COLIÑIR, Víctor; MELLICO AVENDAÑO, Fresia. Mapuche Lawentuwün. Formas de medicina Mapuche. In: BECERRA PARRA, Rodrigo; LLANQUINAO LLANQUINAO, Gabriel (Orgs.). . *Mapun kimün: relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago: Ocho Libros Editores, 2017.

p. 41–79.

- CÁRCAMO SALDAÑA, Álvaro; OBREQUE GUIRRIMÁN, Mónica. Usos y sentidos de la brujería en la Comunidad Mapuche Lorenzo Ñirriman, Localidad de Ponotro, Comuna de Cañete, Región del Biobío. Universidad Católica de Temuco, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978. .
- CARTES MONTORY, Armando. Arauco, matriz retórica de Chile: símbolos, etnia y nación. Si Somos Americanos v. 13, n. 2, p. 191–214 , 2013.
- CATRILEO, María. Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995. .
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Corporalidades heterotópicas: montagens e desmontagens do humano nos mundos ameríndios e além. Revista Brasileira de Psicoanálise v. 50, n. 2, p. 157–175 , 2016.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo. Revista de Antropologia v. 53, n. 1, p. 147–197 , 2010.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais amazônicas. In: DAHER, Andrea (Org.). . Oral por escrito: a oralidade na ordem da escrita, da retórica à literatura. Chapecó e Florianópolis: Argos, Ed. UFSC, 2018b. p. 217–255.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Oniska: poética do xamanismo na amazônia. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011. .
- CHIWAIKURA, Antonio. *Rüxan (platería) como parte de la vestimenta en la vida mapuche* . Cañete: Museo Mapuche de Cañete. , 2021
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os Kisêdjê. Revista de Antropologia v. 55, p. 209–253 , 2012.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A vida material das coisas intangíveis. In: LIMA, Edilene C.; COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler (Orgs.). . Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília: Athalaia, 2010. p. 97–118.
- CORNEJO, Luis. Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile. Estudios Atacameños v. 47, p. 101–116 , 2014.
- COURSE, Magnus. Becoming mapuche. Person and ritual in indigenous Chile. Chicago:

- University of Illinois Press, 2011a. .
- COURSE, Magnus. Death, biography, and the Mapuche Person. *Ethnos* v. 72, n. 1, p. 77–101, 2007.
- COURSE, Magnus. Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche. *Mana* v. 14, n. 2, p. 299–328, 2008.
- COURSE, Magnus. O nascimento da Palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2, p. 781–827, 2011b.
- COURSE, Magnus. Of words and fog: Linguistic relativity and Amerindian ontology. *Anthropological Theory* v. 10, n. 3, p. 247–263, 2010.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham & London: Duke University Press, 2015. .
- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. L'insistance des possibles: pour un pragmatisme spéculatif. *Multitudes* v. 65, p. 82–89, 2016.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. Being from the Land: Memory, Self and the Power of Place in Indigenous Southern Chile. *Ethnos* v. 81, n. 5, p. 888–912, 2016.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. É possível respeitar a terra? Dilemas ambientais entre fazendeiros Mapuche no Chile. *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar* v. 10, n. 2, p. 70–104, 2018.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas. Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2012. .
- DI GIMINIANI, Piergiorgio; GONZÁLEZ GÁLVEZ, Marcelo. Who Owns the Water? The Relation as Unfinished Objectivation in the Mapuche Lived World. *Anthropological Forum* p. 1–18, 2018.
- ELLERBY, Jonathan. *Spirituality, Holism and healing among the Lakota Sioux: towards an understanding of Indigenous medicine*. Univeristy of Manitoba, 2000.
- ESCOBAR, Arturo. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2017. .
- ESCOBAR, Arturo. *Territories of Difference: Place, Movements, Lifes, Redes*. Durham & London: Duke University Press, 2008. .
- FAUSTO, Carlos. A blend of blood and tobacco: shamans and jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia. In: WHITEHEAD, Neil; WRIGHT, Robin (Orgs.). . *In Darkness and Secrecy*. Durham: Duke University Press, 2004. p. 157–178.

- FAUSTO, Carlos. *Art Effects: Image, Agency, and Ritual in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020. .
- FAUSTO, Carlos. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. *Mana* v. 14, n. 2, p. 329–366 , 2008.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos infiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001. .
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *a dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019. .
- FLORES CHÁVEZ, Jaime. *La ocupación de la Araucanía y la pérdida de la platería en manos mapuches. Finales del siglo XIX y primeras décadas del XX*. *Revista de Indias* v. LXXIII, n. 259, p. 825–854 , 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a. .
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014b. .
- GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2014. .
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Por que valorizar patrimônios culturais indígenas?* *Ciência e Cultura* v. 60, n. 4, p. 34–36 , 2008.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação ipaie*. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- GARCÍA CANAL, María Inés. *Foucault y el poder*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002. .
- GELL, Alfred. *Arte e agência: uma teoria antropológica*. São Paulo: Ubu Editora, 2018. .
- GELL, Alfred. *Strathernograms. The Art of Anthropology (essays and diagrams)*. London: The Athlone Press, 2001. p. 29–75.
- GONZÁLEZ GÁLVEZ, Marcelo. *Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2016. .
- GORDON, César. *Em nome do belo: o valor das coisas xikrin-mebêngôkre*. In: SILVA, Fabíola Andrea; GORDON, César (Orgs.). *Xikrin: uma coleção etnográfica*. São Paulo: Edusp, 2011. p. 207–223.
- GREBE, María Ester. *El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche*. *Revista Chilena de Antropología* v. 12, p. 45–64 , 1993.
- GUERREIRO, Antonio. *Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço*

- bibliográfico para além do modelo clastreano. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB* v. 87, p. 41–70 , 2018.
- GUERREIRO, Antonio. Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu. *Ilha* v. 18, n. 2, p. 23–55 , 2016a.
- GUERREIRO, Antonio. Os ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Campinas: Editora da Unicamp, 2016b. .
- GUEVARA, Tomás. *Historia de Chile. Chile prehispánico*. Santiago de Chile: Balcells y Cía, 1925. .
- GYGI, Fabio. Things that Belive: Talismans, Amulets, Dolls, and How to Get Rid of Them. *Japanese Journal of Religious Studies* v. 45, n. 2, p. 423–452 , 2018.
- HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, Stuart (Org.). . *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013. p. 27–55.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). . *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33–118.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press, 2016. .
- HARMAN, Graham. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. New Orleans: Pelican, 2018. .
- HARRISON, Rodney. On Heritage Ontologies: Rethinking the Material Worlds of Heritage. *Anthropological Quarterly* v. 91, n. 4, p. 1365–1384 , 2018.
- HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2003. .
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction: thinking through things. In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (Orgs.). . *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London & New York: Routledge, 2007. p. 1–31.
- HIRASAWA, Caroline; LOMI, Benedetta. Modest Materialities. The Social Lives and Afterlives of Sacred Things in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies* v. 45, n. 2, p. 217–225 , 2018.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridgeç: Cambridge University Press, 2017. .
- HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. .
- HUENCHULAF CAYUQUEO, Rosa. *Cuaderno Pedagógico Intercultural de las Artes*

- Mapuche. Santiago de Chile: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio: Museo Mapuche de Cañete, 2021. .
- HUENCHULAF CAYUQUEO, Rosa; OBREQUE GUIRRIMÁN, Mónica. Pu gen ko. Los protectores del agua. Santiago de Chile: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 2022. .
- ISLA MADARIAGA, José Andrés. Antérieurs, distants et différents. Les maîtres des lieux (ngen) chez les Mapuche. In: COMETTI, Geremia *et al.* (Orgs.). . Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature. Paris: Tautem, 2019. p. 485–502.
- JENSEN, Casper Bruun; MORITA, Atsuro. Anthropology as critique of reality. A Japanese turn. HAU: Journal of Ethnographic Theory v. 2, n. 2, p. 358–370 , 2012.
- JOFRÉ, Ivana Carina. Prólogo. Reflexiones para recuperar la sensibilidad. In: ARTHUR, Jacinta; AYALA, Patricia (Orgs.). . El regreso de los ancestros: movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos. Santiago de Chile: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2020. p. 13–22.
- JOSEPH, Claude. La platería araucana. Anales de la Universidad de Chile v. 2, p. 1–42 , 1928.
- KNAPPETT, Carl; MALAFOURIS, Lambros. Material agency: towards a Non-Anthropocentric Approach. London: Springer International Publishing, 2008. .
- KOESSLER-ILG, Bertha. Cuenta el pueblo mapuche. Volúmen I: Tradiciones. Santiago de Chile: Editorial Don Bosco, 2018. .
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. .
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. .
- LAGROU, Els. Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: C/Arte, 2009. .
- LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. Revista Proa v. 1, n. 2, p. 1–26 , 2010.
- LAGROU, Els. Um corpo feito de artefatos: o caso da miçanga. In: FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlo (Orgs.). . Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias. Marseille: OpenEdition Press, 2016. p. 133–154.
- LATOURET, Bruno. Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des Modernes. Paris: Éditions La Découverte, 2012. .

- LEA, Vanessa. La muerte entre los Mēbêngokre del Brasil central. In: RODRÍGUEZ, David; HERRERA, Limbergh (Orgs.). . Imagen de la muerte. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 2007. p. 181–195.
- LEA, Vanessa. Riquezas intangíveis de pessoas partíveis. São Paulo: Edusp: FAPESP, 2012. .
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Mitológicas II: do mel às cinzas. São Paulo: Cosac Naify, 2004. .
- LEYTON VIDAL, Celia. Raza Araucana. Santiago: Gráfica Biancani, 1953. .
- LIMA, Tânia Stolze. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros v. 69, p. 118–136 , 2018.
- LIMA, Tânia Stolze. Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. .
- MACIEL, Lucas da Costa. Ensaio sobre a zarza: monocultura e colonialidade vistas do wajmapu (território mapuche). Ñanduty v. 9, n. 13, p. 45–63 , 2021a.
- MACIEL, Lucas da Costa. Mundo de formas. Maloca: Revista de Estudos Indígenas v. 3, p. e020025 , 2021b.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril cultural, 1984. .
- MARCHANT, Luis Antonio; RADIC, Vladimir. Preambulo. In: ALDUNATE, Carlos; RECCIUS, Walter (Orgs.). . Platería Araucana. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1983. p. 7.
- MARIMÁN QUEMENADO, Pablo *et al.* ¡¡...Escucha winka...!! Cuatro ensayos de Historia Nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM Ediciones, 2006. .
- MBEMBE, Achille. On the Postcolony. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001. .
- MENARD, André. Sobre el valor y el archivo: monedas chilenas y platería mapuche. Aisthesis v. 63, p. 171–182 , 2018.
- MILLER, Joana. As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2018. .
- MILLER, Joana. Os enfeites corporais dos Mamaindê (Nambiquara) e a noção de cultura. 2005, Caxambú: [s.n.], 2005. p.1–10.
- MOMBAÇA, Jota. Não vão nos matar agora. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. .
- MORGENSEN, Scott. Encountering indeterminacy: colonial contexts and queer

- imagining. *Cultural Anthropology* v. 31, n. 4, p. 607–616 , 2016.
- MOULIAN, Rodrigo *et al.* Pañilwe ñi dungu: las voces del metal. *Revista Antropologías del Sur* v. 7, n. 13, p. 01–25 , 2020.
- NAHUEL PÁN, Héctor. Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. In: NAHUEL PÁN, Héctor *et al.* (Orgs.). . Ta ñi fijke xipa rakizuameluwün: historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 123–156.
- ÑANCULEF HUAQUINAO, Juan. Tayiñ Mapuche kimün. *Epistemología mapuche - sabiduría y conocimiento*. Santiago: UChile Indígena, 2016. 130 p. .
- NARAHARA, Karine Lopes. Em território mapuche: petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina. Rio de Janeiro: Ape’Ku Editora, 2022. .
- NOVOA, L. Sueños del Rütrafe: ornamentos de platería Mapuche. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2011. .
- OBREQUE GUIRRIMÁN, Mónica; MUÑOZ PÉREZ, Patricia. Reentiero: experiencias, reflexiones y proyecciones del Museo mapuche de Cañete en territorio Lavkenche de la Provincia de Arauco, Región del Bío Bío. *El regreso de los ancestros: movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*. Santiago de Chile: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 2020. p. 99–118.
- OLIVIER, Guilhem; NEURATH, Johannes. *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017. .
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002. .
- OVERING, Joana. Orientation for Papers Topics. Comments (to the symposium Social Time and Social Space in Lowland South American Societies). *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes* v. 2, p. 387–394 , 1977.
- PAGNOSSI, Nádía Carrasco. *História da prataria mapuche: passado e presente*. *Revista de Arqueología Pública* v. 12, n. 2, p. 91–111 , 2018.
- PAILLALEF, Juana. Una mujer indígena frente al patrimonio. In: NAVARRO (Org.). . *Patrimonio Arqueológico Indígena en Chile: Reflexiones y propuestas de gestión*. Temuco: UNESCO, Instituto de estudios indígenas, Universidad de la Frontera, 1998. p. 77–82.
- PAINECURA ANTINAO, Juan. *Charu: sociedad y cosmovisión en la platería mapuche*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011. .
- PAINECURA ANTINAO, Juan. *Kitras de plata del Museo Regional de la Araucanía*:

- Artefactos fumatorios en la cultura mapuche. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación Dibam p. 1–23 , 2018.
- PALOMBO, Guillermo. Platería pampa. Buenos Aires: Instituto Bonaerense de Numismática y Antigüedades, 1995. .
- PEREIRA, Vicente Cretton. O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani. *Revista de Antropologia* v. 62, n. 2, p. 323–349 , 2019.
- PICHINAO HUENCHULEO, Jimena Gloria. Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales. Universidade Estadual de Campinas, 2012. 161 p.
- POIRIER, Claire Charlotte. Hunting Buffalo under the Ground: Encounters in Heritage Management. Memorial University of Newfoundland, 2018.
- PRECOLOMBINO, Museo Chileno de Arte. Presentación. Mapuche! Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1985. p. 5.
- PRICE, Sally. Paris Primitive: Jacques Chirac’s Museum on the Quai Branly. Chicago: University of Chicago Press, 2007. .
- QUIDEL LINCOLEO, José. *Concepción mapuche de materialidad, espiritualidad y relación con objetos* . Cañete: Museo Mapuche de Cañete. Disponible em: <<https://is.gd/Oej9Pz>>. , 2021
- QUIDEL LINCOLEO, José. La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche. Las resignificaciones de la categoría Dios y Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del territorio wenteche. Universidade Estadual de Campinas, 2012. 174 p.
- QUIDEL LINCOLEO, José. La noción mapuche de che (persona). Universidade Estadual de Campinas, 2020.
- QUIDEL LINCOLEO, José. Machi Zugu: Ser Machi. CUHSO - Cultura - Hombre - Sociedad v. 4, n. 1, p. 30–37 , 1998.
- RESTREPO, Eduardo. Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012. .
- RICO, Trinidad. Heritage Failure and its Public: Thoughts on the Preservation of Old Doha, Qatar. *The Public Historian* v. 41, n. 1, p. 111–120 , 2019.
- RIVERA DÍAZ, Johanna Andrea. Robo y tráfico ilícito de Bienes Culturales. Universidad de Chile, 2004.
- SÁEZ, Oscar Calavia; NAVEIRA, Miguel Carid; GIL, Laura Pérez. O saber é estranho e amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Campos - Revista de Antropologia Social* v. 4, p. 9–28 , 2003.

- SANTOS-GRANERO, Fernando. Introduction. Amerindian Constructional Views of the World. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (Org.). . The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 1–29.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional n. 32, p. 2–19 , 1979.
- SMITH, Laurajane. Uses of Heritage. London: Routledge, 2006. .
- SOARES PINTO, Nicole. Como possuir uma “taboquinha”: sobre a composição corporal dos pajés djeoromitxi. Campos - Revista de Antropologia Social v. 16, n. 1, p. 75–98 , 2015.
- SPIVAK, Gayatri. Crítica de la razón poscolonial: hacia una crítica del presente evanescente. Madrid: Ediciones AKAL, 2010. .
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. History and Theory v. 24, n. 3, p. 247–272 , 1985.
- STENGERS, Isabelle. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. Subjectivity v. 22, n. 1, p. 38–59 , 2008.
- STENGERS, Isabelle. Reclaiming Animism. e-flux v. 36, p. 1–10 , 2012.
- STOCKING, George. Essays on Museums and Material Culture. In: STOCKING, George (Org.). . Objects and Others. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. p. 1–14.
- STRATHERN, Marilyn. A comment on “the ontological turn” in Japanese anthropology. HAU: Journal of Ethnographic Theory v. 2, n. 2, p. 402–405 , 2012.
- STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. .
- STRATHERN, Marilyn. Opening up relations. In: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (Orgs.). . A world of many worlds. Durham: Duke University Press, 2018. p. 23–52.
- STRATHERN, Marilyn. Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa. São Paulo: Editora Unesp, 2015. .
- STRATHERN, Marilyn. Partial connections. Oxford: AltaMira Press, 2004. .
- STRATHERN, Marilyn. Relations: An Anthropological Account. Durham: Duke University Press, 2020. .
- SUZUKI, Yui. Temple as Museum, Buddha as Art: Hōryūji’s “Kudara Kannon” and Its

- Great Treasure Repository. *Anthropology and Aesthetics* v. 52, p. 129–140 , 2007.
- TAYLOR, Anne-Christine. Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L’Homme* v. 165, p. 223–248 , 2003.
- TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia* v. 60, n. 3, p. 769–818 , 2019.
- TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* v. 1, n. 1, p. 1–40 , 2012.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak. O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2003. .
- VANZOLINI, Marina. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015. .
- VERNANT, Jean-Pierre. Figures, idoles, masques. *Conférences du Collège de France*. Paris: Julliard, 1990. .
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs*, vol. 2. Paris: Maspéro, 1965. .
- VERNIORY, Gustave. Diez años en Araucanía 1889-1899. Santiago de Chile: [s.n.], 2001. .
- VILAÇA, Aparecida. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* v. 11, n. 3, p. 445–464 , 2005.
- VILAÇA, Aparecida. Comendo como gente: formas do canibalismo wari’ (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: Mauad X, 2018. .
- VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* v. 8, p. 347–365 , 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xingwana. *Boletim do Museu Nacional* v. 32, p. 40–49 , 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo* v. 14/15, p. 319–338 , 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Esboço de cosmologia yawalapíti. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 27–85.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology* v. 60, n. 20, p. 296–308 , 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* v. 2, n. 2, p. 115–144 , 1996.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* v. 2, n. 1, p. 3–22, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 347–399.
- WILBERT, Johannes. *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven & London: Yale University Press, 1987. .
- YANAI, Tadashi. *Atravesar “zonas de indiscernibilidad” de identidades: una etnografía del devenir entre los mapuches contemporáneos*. In: PIQUÉ, Raquel; VENTURA, Montserrat (Orgs.). *América Latina: Historia y Sociedad, una visión interdisciplinaria*. Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2002. p. 119–132.

glossário

| | |
|-----------|---|
| afafan | grito de guerra; grito de celebração, para concentrar newen; |
| amulpvjvn | discurso funerário; dizer ao espírito que vá embora. |
| az | modo de pensar, fazer e agir de algo, alguém ou algum território. |
| azmapu | modo de viver, agir e pensar de um território |
| caway | brincos |
| ce | pessoa, gente. |
| cemamvl | pessoa de madeira; efígie mortuária. |
| ekun | respeito |
| elce | pessoas com relações espirituais especiais; autoridades. |

| | |
|--------------|---|
| entuvlfe | mulheres que participam das grandes cerimônias cantando e rogando, ao mesmo tempo em que aspira e expira fumaça de lawen. |
| facimogen | esta vida |
| fvshotun | limpeza com fumaça |
| gen- | dono-cuidador |
| genko | dono-cuidador da água |
| genkvxal | dono-cuidador do fogo |
| genmapu | donos-cuidadores dos territórios, guardiões |
| genpin | dono da palavra; mestre de discursos rituais. |
| genrag | dono-cuidador da argila; espírito guardião que habita na ou ao lado da argila; lado pessoa da argila. |
| gijatu | petição às espiritualidades; convocatória das diferentes formas de vida para agradecer e pedir; |
| gijatufe | chefe de cerimônia, aquele que preside o gijatu. |
| gijatun | grande cerimônia |
| gijatuwe | centro cerimonial; lugar em que as grandes cerimônias são realizadas. |
| gvxan | gênero discursivo; conversa; debate sobre um tema específico, mas que se desenvolve sem um tempo definido. |
| ixofijmogen | o conjunto de todas as vidas de um território ou dimensão; biodiversidade |
| kaiñ kura | “pedra de festa”, modo como os espíritos chamam o kulxug (tambor). |
| kakvpalen | futuro |
| kalku | bruxo/a |
| kalkutun | bruxaria |
| kimce | pessoa sábia, reconhecida por seu conhecimento. |
| kimelcefe | professor(e/a); pessoa (-ce-) que transmite (-fe) o conhecimento (kimel-). |
| kimvn | conhecimento |
| ko | água |
| kulxug | tambor |
| kupalme | linhagem familiar |
| kura | pedra |
| kuyfi | passado, antigo. |
| kuyfikece | os antigos, ancestrais. |
| Kuyfimapu | território ou mundo dos antigos |
| kvmepekintun | “ampliar o olhar”; critério que fundamentou a renovação museográfica do RKTV. |
| kvpanmogen | vida porvir |
| kvxa | cachimbo para fumar. |
| kvxal | fogo |

| | |
|-------------|--|
| kvxaltuwe | fogão, lugar do fogo. |
| kvymi | momento em que a maci (xamã) passa a ver com espíritos; transe. |
| lafken | mar, lago. |
| lafkence | pessoa do território do mar, das águas; costeiro. |
| lafkenmapu | território costeiro, das águas; ocidente; oeste. |
| lamuen | irmã ou irmão para ego feminino; irmã para ego masculino; modo genérico de cumprimentar outras pessoas; |
| lawen | remédio; geralmente é usado como sinônimo de plantas medicinais ou de poder/força. No entanto, água, pedras e outros elementos também podem ser lawen. |
| lawentucefe | pessoa que cura com lawen, que prepara lawen. |
| lof | agrupação formada por parentesco e vizinhança; |
| lofmapu | território de um lof |
| lonko | chefe, cabeça, principal; |
| maci | pessoa com conexões especiais que lhe permite ver com espíritos; assumir sua perspectiva e deixar que eles falem através dela; médico tradicional; xamã. |
| macitun | cerimônia presidida por um(e/a) maci para ver o estado de saúde de algo ou alguém; trabalho de maci; |
| magun | agradecimento |
| Makug | manta |
| malon | incursões de guerra |
| mamvl | madeira |
| mapu | terra, território, dimensões, plataformas, toda a matéria, lugar conformado pelas formas de vida; |
| mapucekimvn | conhecimento mapuche. |
| mapuzungun | fala da terra, língua mapuche, língua de todos os seres que constituem os territórios em que as pessoas mapuche são gente. |
| mariciweu | dez mil vezes venceremos. |
| metawe | cântaros e vasilhas de cerâmica |
| mogen | vida, forma de vida. |
| muday | chicha, bebida fermentada |
| mvrke | farinha tostada |
| newen | forças, energias; modo genérico de se referir a diferentes modalidades de seres que, juntos, dão lugar a uma qualidade específica; |
| newenkekura | pedra de poder; |
| paliwe | lugar em que se realiza o palin, uma atividade cerimonial que se assemelha ao hockey; conhecido em espanhol como chueca; |
| pentukun | saudação, apresentação; |
| peñi | irmão para ego masculino; modo genérico de cumprimentar outras pessoas; |
| pewen | araucária; |

| | |
|--------------------------|---|
| pewence | gentílico do pewenmapu; cordilheirano; |
| pewenmapu | território da araucária; Cordilheira dos Andes; |
| pewma | sonho; |
| pici | pequeno; menor; |
| pijan | (1) vulcão; (2) espíritos antigos; (3) pequenos itens com formato antropomórfico, geralmente feitos de prata; |
| pikunce | pessoa dos territórios do norte; |
| pimontuwe | itens utilizados para bruxaria. |
| piwke | coração |
| puelmapu | território a leste; oriente; lugar de onde vem a luz da manhã, direção associada à presença dos espíritos (pvjv). |
| purapurawe | escada; centro cerimonial de um(a/e) maci (xamã). |
| purrun | dança com música |
| pvjv | espírito |
| pvjvtu | ver com espírito; falar e consultar os espíritos, ver em que condições estão; |
| pvxen | cigarro |
| rag | argila; casa do genrag, dono-cuidador da argila; |
| rakizuam | pensamento-criação em que lógica, análise, criatividade e especulação emergem juntas e indiferenciadas; |
| rali | pratos feitos de barro, madeira ou pedra; |
| rewe | centro cerimonial; lugar de poder em que trabalhos e cerimônias são levados a cabo; conjunto de lof que compartilham gijatun; |
| rokin | coisas, geralmente alimentos, que alguém dá a outra pessoa para levar; |
| ruka | casa, habitação, prédio; |
| Ruka Kimvn Taiñ Volil | “a casa que guarda os conhecimentos de nossas raízes”, nome dado ao museu mapuche a partir da curadoria participativa; |
| rvxafe | pessoa que trabalha o metal; mestra prateira; |
| rvxan | peças de prata; conjunto de objetos feitos de prata; prataria. |
| sikil | peça de prata com formato pendente e partes articuladas; geralmente se amarra a um colar, usando pendurado sobre o peito; |
| toki | chefes de guerra; |
| tokikura | pedra de chefe de guerra |
| tuwvn | lugar de origem; um lugar associado à linhagem de alguém. |
| volil | raiz |
| wajmapu | país mapuche, o conjunto de todos os territórios mapuche; esfera da autonomia mapuche; universo. |
| wajmapumogen | a vida no território |
| wekufe | espírito agressivo, demônio, espírito auxiliar de um bruxo. |
| wentece | pessoas que vivem na parte cima, ou mais acima; se refere às pessoas dos territórios entre a cordilheira do Nahuelbuta e dos |

| | |
|-------------|---|
| | Andes, onde se localiza Carahue, Chol Chol, Temuco e Collipulli, entre outros. |
| wentemakug | sobre-mantas; mantas de pequena dimensão. |
| wenumapu | território de cima, dimensão ou mundo dos espíritos. |
| weycan | guerra |
| wijimapu | território ao sul. |
| winka | não-mapuche; que não é regido pelo modo de vida mapuche, isto é, pelo mogen. |
| winkazungun | língua não mapuche; língua que não é da terra; espanhol. |
| wixanalwe | um tipo agressivo de espírito capturado pela bruxaria e posto a serviço de alguém; um ser agressivo que cuida dos animais ou das terras de alguém que está usando bruxaria. |
| xalkan | trovão |
| xapelakuca | peça articulada de prata, usada como peitoral. Normalmente está acompanhada de um alfinete para prendê-la à roupa. |
| xarilonko | peça ou faixa de usar ou amarrar na cabeça |
| xawvn | reunião, encontro. |
| Xeg Xeg | montanha, pico alto, lugar de poder, onde os antigos se salvaram dos arrebatos das águas durante o dilúvio que formou os territórios. |
| zugu | assunto, tema, questão a ser analisada; indica o conteúdo ou a força que toma forma de palavra; |