

É possível respeitar a terra? Dilemas ambientais entre fazendeiros Mapuche no Chile

Piergiorgio Di Giminiani
Pontificia Universidad Católica de Chile
pdigiminia@uc.cl

Resumo

Esse artigo analisa formas ideais, possíveis e reais de engajamento ambiental entre o povo Mapuche. Material etnográfico centrado nas práticas agrícolas entre os residentes rurais de Mapuche, e suas conexões com a indústria do agronegócio mostram como ideias indígenas de “respeito” e princípios ontológicos de consciência não-humana são constantemente negociados na mediação entre a vontade de proteger a terra e a necessidade de explorá-la para garantir a continuidade das conexões de terra sobre as quais o pertencimento Mapuche se baseia. Dilemas ambientais oferecem uma perspectiva crítica ao fenômeno da assimilação, o qual se baseia em preocupações sobre a adoção de práticas socioecológicas associadas aos *winka* (pessoas não-indígenas) e alteridade com gerações passadas, cujos valores ambientais são admirados enquanto considerados inadequados em face dos desafios da agricultura de pequena escala.

Palavras-chave: Conhecimento ambiental; agricultura; assimilação; Mapuche; Chile.

Abstract

This article analyzes ideal, possible and actual forms of environmental engagement among the Mapuche people. Ethnographic material centered on farming practices among Mapuche rural residents and their connections with agri-business industry shows how indigenous ideas of “respect” and ontological principles of non-human sentience are constantly negotiated in order to mediate between a will to protect the land and the necessity to exploit it to ensure the continuity of land connections upon which Mapuche belonging

is predicated. Environmental dilemmas offer a critical perspective on the phenomenon of assimilation, which is informed by concerns over the adoption of socio-ecological practices associated with *winka* (non-indigenous people) and alterity with past generations, whose environmental values are admired but also deemed inadequate to face the challenges of small-scale agriculture.

Keywords: Environmental knowledge; farming; assimilation; Mapuche; Chile.

Introdução

Era uma tarde ensolarada quando meu anfitrião Miguel e eu decidimos fazer uma rápida visita a uma família que vivia próxima a sua casa. Nós pegamos um atalho e começamos a descer uma colina suave. Alguns momentos depois nós chegamos a um terreno plano: uma área sem casas, que eu nunca havia visto antes. Algumas vacas pastavam. Minha atenção foi imediatamente atraída a uma área com aproximadamente cinco metros de diâmetro no centro dessa pequena área plana. O que se destacava era a grama verde vívida e exuberante. A essa altura, meu conhecimento da área local era bom o suficiente para perceber que aquele ponto particular era rico em água subterrânea. Então, Miguel apontou para a área e disse: “Esse é um *menoko*. Significa olho da água em Mapudungun e há água presa sob ele.” Nós fomos até o *menoko* e pisamos em seu centro. Para minha surpresa meus pés não começaram a afundar como fariam se estivessem em uma superfície lamacenta ou uma lagoa. Ao invés, a medida em que eu dava pequenos pulos, parecia que o solo se movia lateralmente em um movimento de onda. Miguel me explicou que animais são atraídos para essas fontes de água e com frequência ficam presos por ali. Algumas semanas antes, um morador teve que arrastar sua vaca desse *menoko* com ajuda de um grande boi. Miguel acrescentou que antigamente “os antigos” tratavam esses lugares com grande reverência, enquanto alguém hoje simplesmente os evitaria para não ficar preso neles. Logo depois nós continuamos a caminho do encontro com os vizinhos de Miguel.

Esse foi meu primeiro encontro com um *menoko* durante o trabalho de campo. Nos meses anteriores eu havia ouvido em várias ocasiões sobre o poder vital associado às fontes de água tais como rios e cavernas. Fontes de água são cruciais para todos os agricultores; sendo pequenos proprietários no Chile, os Mapuche também enfrentam limitações de infraestrutura e secas recorrentes. Para muitos deles, fontes de água são povoadas de forças volitivas conhecidas como *newen*, e *ngen* mestres espíritos dotados com habilidades sencientes que os permitem agir sobre ações humanas. Fontes de

água também podem causar visões inexplicáveis, conhecidas como *perimontun*. Para mim, essas ideias e experiências sobre fontes de água parecem corroborar um lugar-comum nas representações do povo Mapuche no Chile: o de que o povo Mapuche é incondicionalmente comprometido com a conservação uma vez que são guiados por um senso de responsabilidade de gerenciamento em relação à natureza, o que se contrasta com as abordagens predadoras ocidentais. Uma representação tão essencialista, entretanto, está em desacordo com observações básicas da vida cotidiana em assentamentos agrícolas Mapuche. Ademais, relatos sobre forças vitais no ambiente não contam com poucas interpretações contraditórias entre os mesmos membros das Comunidades Indígenas. Enquanto alguns as desacreditam, considerando-as “lendas” (*leyendas*), outros as valorizam como parte da “cultura Mapuche” (*cultura Mapuche*), logo algo a ser preservado para gerações futuras. Já bem avançado no trabalho de campo, percebi que geralmente os residentes das *comunidades* são céticos para qualquer afirmação que suporta sem questionamento a existência dos espíritos e forças vitais na paisagem, bem como qualquer tentativa categórica de negar sua existência.

O problema da ambivalência relacionado às noções ambientais na sociedade Mapuche produziu duas explicações mutuamente exclusivas. Para muitos observadores, a existência de forças vitais no meio ambiente e as ideias sobre paisagens sencientes provam que as sociedades indígenas estão comprometidas com a conservação graças a valores ecológicos historicamente contínuos. É o caso de alguns grupos ambientalistas e ONGs que, como em qualquer lugar, recorreram a simbolismos indígenas como uma forma de crítica a conceitos capitalistas sobre o uso de recursos naturais (veja Dove 2006). O envolvimento de simbolismos indígenas em ações ambientais ficou conhecido como o mito do ecologicamente bom selvagem (veja Raymond 2007), uma ideia que critica abertamente tendências ambientalistas de projetar uma imagem romantizada de um estilo de vida não-ocidental como uma imagem espelhada da predação industrial da natureza.

Críticas antiessencialistas tais como a do “índio ecológico” nos ajudam a não reduzir a indigeneidade à aderência a valores ambientais costumeiros. No entanto, ao descreditarem afirmações de diversidade dos indígenas sobre relações ecológicas, críticas antiessencialistas também podem trabalhar para deslegitimar demandas indígenas sobre recursos naturais construídas sobre ideias de responsabilidade de gerenciamento dos recursos. Desde meu envolvimento inicial com as políticas territoriais Mapuche anos atrás, conheci muitos cientistas sociais, trabalhadores de ONG e oficiais estaduais trabalhando para agências ambientais que questionam abertamente a validade da importância que os

indígenas dão aos valores ambientais. Normalmente, meus interlocutores apontavam para o fato de agricultores indígenas no sul do Chile não serem em nada diferentes dos residentes rurais não-indígenas, na medida em que ambos utilizam fertilizantes invasivos, caçam espécies silvestres que poderiam atacar seu gado, e cortam árvores indiscriminadamente ao ponto de constituírem uma ameaça, e não uma solução, à sustentabilidade ambiental. É difícil discordar dos fatos de que há contradições flagrantes entre práticas e ideias do engajamento ambiental. Ainda assim, não posso evitar de perceber um tom condescendente nas vozes daqueles que, em nome do antiessencialismo, questionam a genuinidade das reivindicações de indígenas baseadas em preocupações ambientais. Em muitos dos casos essas críticas revelam um entendimento implícito de que as perspectivas indígenas das relações homem-ambiente são ou crenças – ou seja, construtos que representam culturalmente uma realidade cientificamente incontestável (Povinelli 2016) – ou como recursos retóricos utilizados para obter benefícios políticos alinhados com o objetivo do essencialismo estratégico, um recurso político utilizado pelos grupos colonizados para sustentar sua demanda a partir de uma imaginem unitária de pertença cultural (veja Spivak 1990). Críticas questionando as consequências dos valores costumeiros dos Mapuche sobre a vida social e política contemporânea são construídos sobre a inabilidade geral e falta de vontade para reconhecer a existência de diferenças ontológicas entre grupos humanos em concomitância com emaranhados culturais e sociais, como é o caso das áreas rurais interétnicas no Chile. Essa desconfiança generalizada sobre o reconhecimento de diferenças ontológicas define precisamente o que Viveiros de Castro chamou de equívoco, uma falha inelutável em traduzir noções homônimas encontradas em contextos sociais diferentes, o que aponta para exterioridades discordantes (2004:20). Como o resto deste artigo evidenciará, respeito com a natureza é uma noção a que se refere explicitamente entre os *winka* e Mapuche de forma comum. No entanto, a própria ideia de respeito e natureza indexa duas formas diferentes de redistribuir agências e características de ser entre entidades diferentes.

Na análise das características ideais, possíveis e de fato do engajamento com questões ambientais entre agricultores Mapuche, eu argumento que é possível pensar sobre as experiências contemporâneas indígenas através da ideia de ecologias sencientes sem abstraí-las do processo colonial de assimilação, que está por trás do declínio dos valores ambientais. No sul indígena do Chile, o princípio de senciências na rede que conecta seres diferentes não está isento de incertezas e ações que contradizem a ideia de sua própria existência. Crises históricas, sociais e ecológicas, ameaçando as forças vitais na paisagem são mutuamente produzidos. De um lado, tornar-se parecido a um *winka*

(*awinkarse*) – um termo que se refere ao processo de abandono de práticas Mapuche e assim se tornando *winka* (branco) – faz dessa pessoa menos inclinada a reconhecer a senciência de fenômenos naturais como a água; por outro lado, a mesma vitalidade incorpórea é ameaçada pelo desmatamento e empobrecimento do solo causado por formas de engajamento ambiental associados com a cultura colonial. Por essa razão, ambivalências em valores e conhecimentos ambientais não podem ser explicadas por simples evocação de fraturas e rasuras no campo demasiado humano da cultura e sociedade. Diversamente, eu afirmo, é melhor entendê-las como características inerentes de um mundo vivido. Para Peter Gow, o conceito de mundo vivido revela um projeto etnográfico de elucidação de uma situação descoberta, em oposição a ideias preconcebidas de quais formas esse mundo vivido deve necessariamente ter (1991:26). Aqui, me interesso nos contextos ontológico e epistemológico nos quais agricultores Mapuche reavaliam e reformulam valores e práticas ambientais através da prática. Seguindo a sugestão de Ingold de que formas de agir no ambiente também são formas de percebê-lo (2000:9), olho para a agricultura, movimento através da paisagem e outras instâncias de engajamento ambiental, para contextualizar valores ambientais Mapuche, em particular “respeito” (*respeto* em espanhol, *yewen* in Mapundungun), conhecimentos e noções sobre ecologias sencientes contidas nas preocupações existentes sobre degradação e conservação da terra. Para os agricultores Mapuche que conheci durante o trabalho de campo, agricultura requer uma mediação prática e instável entre cuidado com a terra e sua degradação, o primeiro associado a valores costumeiros e o segundo com o mundo *winka*. Práticas agrícolas invasivas, como expansão de cultivo de madeira para extração e uso de fertilizantes deu aos Mapuche um meio para sobreviver em suas pequenas propriedades e com isso evitar a migração para áreas urbanas. No entanto, essas mesmas práticas, que estão historicamente associadas à expansão dos colonos e da cultura colonial, são compreendidas como antitéticas aos valores ambientais Mapuche, sobre os quais a autodeterminação se predica. A incorporação problemática de formas de conhecer e agir em relação ao meio ambiente associadas aos *winka* deixa os agricultores Mapuche em um dilema aberto: para serem Mapuche, uma categoria de existência que entre muitas coisas implica a preservação da e sobrevivência na terra, precisa-se adotar valores e práticas *winka*.

Os argumentos levantados nesse artigo resultam de pesquisa de longo prazo com residentes Mapuche ao redor da cidade do sul do Chile de Traiguen¹. A pesquisa do trabalho de campo focou-se primeiramente em uma Comunidade Indígena, Comunidade Contreras, um assentamento Mapuche com aproximadamente 400 habitantes com os quais articulei

1 Seguindo as recomendações da maioria dos indivíduos envolvidos em minha pesquisa, usei seus nomes a menos que eles expressassem suas intenções em permanecerem anônimos.

uma relação colaborativa através dos anos ao participar de suas reivindicações por terra que começaram em 2005². A Comunidade Contreras se localiza numa área rural caracterizada pelas atividades de grandes propriedades agrárias focados em produção de cereais. Como praticamente quase todos os assentamentos Mapuche no Chile, Comunidade Contreras se caracteriza por propriedades dispersas que englobam lotes de propriedades privadas, que raramente excedem cinco hectares. A maioria dos meus interlocutores complementam agricultura independente com prestação de serviços agrícolas para grandes propriedades mantidas pelos herdeiros dos colonos europeus. Muitos de seus territórios fora dos limites atuais da comunidade e parte de grandes propriedades foram exigidos pelo estado através de canais oficiais do programa de terra indígena. Este programa foi estabelecido em 1993 numa tentativa do estado chileno de compensar o povo Mapuche pela perda de sua terra natal na virada do século XX (veja Di Giminiani 2012), quando os exércitos chileno e argentino invadiram regiões Mapuche e deslocaram essa população para lotes de terra pequenos e de propriedade coletiva conhecidos como *reducciones* (veja Bengoa 2000).³ A emergência do programa de terras nos anos 1990 formatado na linguagem neoliberal de desenvolvimento rural é apenas parte da reação do estado às mobilizações Mapuche, ao passo em que ações coletivas mais radicais, em particular tomadas de terra (*tomas*), sofreram repressão policial e medidas judiciais antiterrorismo (veja Mallon 2005; Mariman 2012; Pairican 2014; Richards 2013). Qualquer análise etnográfica do engajamento ambiental contemporâneo Mapuche deveria considerar a significância que a ferida colonial da destituição das terras tem para as ideias de alteridade com sociedades não indígena e preocupações com a degradação ambiental associada à escassez de terra e à expansão histórica da indústria extrativa e grandes propriedades agrícolas. Antes de avançar no exame etnográfico dos dilemas ambientais que os agricultores Mapuche enfrentam, permita-me introduzir alguns dos princípios centrais da cosmologia Mapuche que pode nos ajudar a explicar a suposto status ambivalente de agentes não-humanos.

Relação ecológica e indeterminação cosmológica

Naturalismo – tipicamente associada a tendências historicamente dominantes no pensamento ocidental, como por exemplo o cartesianismo – consiste em crença na autoevidência da natureza como um campo ontológico separado do campo humano da

2 Comunidade indígena é um termo oficial introduzido em 1993 e usado para designar uma associação de residentes locais Mapuche.

3 Além do programa de subsídio de terra, a Lei Indígena de 1993 (Ley Indigena 19.253) introduziu reformas relativas à educação e associativismo político local.

cultura da sociedade. Em modelos naturalistas a natureza não divide nenhum traço comum aos inerentemente humanos já que, como Descola nos lembra, “o que diferencia humanos de não-humanos [no naturalismo] é a consciência reflexiva, subjetividade, uma habilidade de dar significado, e domínio dos símbolos e da linguagem pelos meios através dos quais nós expressamos essas faculdades” (2013:173). O naturalismo nunca foi uniformemente aceito no pensamento ocidental. A grande narrativa da transcendência humana diz respeito a imaginações históricas específicas, tais quais aquelas que emergiram ao longo da noção de produção e civilização que acompanharam a expansão industrial da Europa do século XVIII (Ingold 2000:77-88). No pensamento ocidental o naturalismo coexiste com aberturas ocasionais, contradições e críticas abertas, como revisões fenomenológicas da dualidade mente-corpo e desconstrução ecologicamente orientada do excepcionalismo humano no século XX ilustra. Enquanto o caráter multifacetado do entendimento ocidental sobre natureza e cultura é evidente, o naturalismo constituiu historicamente o denominador central de diferença entre sociedades industriais e não industriais. Em verdade, críticas ecológicas das limitações do naturalismo no pensamento ocidental têm sido produzido em grande parte por encontros com sistemas filosóficos enfatizando a natureza relacional do emaranhado humano e não-humano. Esses encontros emergiram em meio ao contexto histórico da violência colonial. No projeto ideológico da expansão europeia, o domínio sobre a natureza serviu para legitimar controle direto sobre nativos e a imposição de noções coloniais de natureza sobre os grupos colonizados (Argyrou 2005:5). No pensamento socioevolucionário do fim do século XVIII, níveis inferiores de humanidade eram tipicamente empregados para sociedades não industriais, cujas noções religiosas, animismo em particular, supostamente revelaram uma incapacidade para desenhar distinções categóricas entre humanos e outros seres (Praet 2014:3). Tentativas posteriores de reconhecer a consistência lógica de ontologias não ocidentais convergiram em estudos comparativos de noções ambientais. A antropologia em particular tem ressaltado a crise universalista nas tentativas de explicar noções ambientais em termos de uma divisão natureza-cultura apesar de a própria ideia de natureza como um campo ontologicamente separado do mundo humano ser ausente (Strathern 1980; Descola 2013).

A noção de natureza pressupõe um espaço de separação entre o não humano como um objeto de observação e o humano como um sujeito que observa a natureza de uma posição externa, um ponto repetido por Tim Ingold para quem “o mundo só pode existir como natureza para um ser que não pertence a ele” (2000:20). Nos entendimentos semiótico e cognitivo da comunicação social, o conceito de mundo-lá-fora é formado de

matéria inerte e objetos a serem significados pela cognição humana. Tal premissa ontológica faz pouco sentido numa ontologia não dualista, como nas desconstruções ocidentais do naturalismo, representado pela fenomenologia, por exemplo, ou em sociedades não ocidentais caracterizadas por ontologias relacionais. Em contraste com ontologias dualistas, ontologias relacionais são aquelas caracterizadas por um entendimento existencial centrado na interconexão de diferentes tipos de entidades (veja Escobar 2010). Em ontologias relacionais seres não se diferenciam de acordo com fronteiras preestabelecidas entre duas categorias ônticas. Ao invés, a diferença entre singularidades é específica ao contexto, uma vez que depende de relações particulares através das quais essas singularidades se entrelaçam. Os princípios subjacentes de ontologias relacionais podem ser encontrados no entendimento Mpauche da relação natureza-cultura. Enquanto o termo natureza não tem correspondente entre as palavras Mapudungun, escritores Mapuche articularam traduções alternativas para esse termo de modo a destacar a diferença central entre o pensamento relacional Mapuche e o entendimento dualístico ocidental da dualidade natureza-cultura. Ramon Maureira e Javier Quidel (2003), por exemplo, propuseram o termo *ixo fill mogen*, aproximadamente traduzível como a totalidade da diversidade de vida, para expressar a ideia de “biodiversidade”. De forma similar, Elicura Chihuailaf traduziu *fill mogen* como natureza (2008:10-11). Em termos gerais, *ixo fill mogen* pode ser considerado uma expressão que se refere a tudo que vive.

O caráter relacional do pensamento ambiental Mapuche se reflete em ideias sobre acúmulo e transmissão de conhecimento. Conhecimento costumeiro, *kimün*, foca o entendimento de conexões ecológicas e sociais. Esse tipo de conhecimento é ao mesmo tempo experiencial, relacional e genealógico (veja Di Giminiani 2016): é baseado na observação cuidadosa das interações entre espécies e recursos da paisagem; também é instilado por não humanos como no caso de *pewma*, sonhos, e *perimontun*, visões ao sonhar acordado, que são comumente causadas por formas vitais em lugares específicos e podem informar uma pessoa sobre eventos futuros (Maureira e Quidel 2003); e finalmente, pode ser transmitido por pessoas mais velhas (*fütakeche*) para as pessoas jovens (*wekeche*) através de sugestões e recomendações conhecidas como *gülam* (Millalén 2006:25). *Kimün* não é distribuído de maneira uniforme, já que apenas uns poucos indivíduos são reconhecidos como *kimche*, literalmente pessoas sábias, uma categoria geralmente estendida ao mais velhos que adquiriram algum conhecimento através da experiência. Por fim, conhecimento ambiental é adquirido como consequência de experiências posicionadas e como influência do ambiente físico sobre o indivíduo, mediada pela descendência. Esse é um motivo por que os residentes das comunidades que conheci durante o trabalho de

campo costumavam definir *kimün* como conhecimento “sobre a natureza” assim como “da natureza”. *Kimün* pode ser cultivado através da observação cuidadosa das relações afetivas estabelecidas entre seres diferentes. Atenção à habilidade de afetar e ser afetado por seres diferentes se origina principalmente nas necessidades humanas. Durante o trabalho de campo percebi muitos exemplos da importância que qualquer ser pode ter para o trabalho agrícola. Enquanto viajava num carro de boi com meu anfitrião Migue, um grilo pousou em um dos bois. Miguel apontou para o grilo e me contou que as pernas desses insetos podem ser moídas até se tornarem uma pasta e ser usadas para alimentar animais que não estão urinando da maneira apropriada, para prevenir doenças sérias no futuro. Ele acrescentou que “os antigos” sabiam sobre a importância de qualquer ser pode ter para as práticas humanas e lamentou o declínio atual de *kimün*, na medida em que drogas veterinárias já substituíram os remédios costumeiros quase inteiramente. O tipo de conhecimento relacional exemplificado pelo uso dos grilos no passado pode ser definido como paradigmático, já que nesse modelo singularidades são descritas e analisadas de acordo com as relações que as conecta no lugar da lógica dos predicados preexistindo a cada uma das singularidades com numa classificação taxonômica (Descola 1995:92)⁴.

No modelo de conhecimento ambiental Mapuche desenhado até agora, afeto constitui um modo central de relação entre seres diferentes. O entanto, capacidade para ações afetivas não abarca o universo inteiro de seres. Entre os seres com capacidade para ações e respostas sencientes seu potencial afetivo é mais evidente. É o caso de espécies chave, como os animais domésticos, um ponto que explicarei em detalhe etnográfico mais adiante neste artigo. O mesmo é verdadeiro para entidades não humanas habitando a paisagem local, como os espíritos mestres *ngen*. *Ngen*, um termo que também se refere ao ver possuir, são entidades singulares controlando recursos específicos da paisagem, tais como uma árvore ou um rio (veja Grebe *et al.* 1972). Enquanto animais podem ser sencientes sem a presença necessária de um *ngen* correspondente, características topográficas são sencientes apenas enquanto são controladas por um espírito mestre particular. Espíritos mestres também são a hipóstase de categorias e elementos gerais, tais como água e vento (veja Course 2011:31). Quanto às forças *newen*, *ngen* não são

4 Outro exemplo de caráter afetivo do conhecimento ambiental em sociedades Mapuche vem da conexão das fases lunares com os padrões de crescimento das plantas. De forma costumeira, uma lua crescente (*luna creciente*) sinaliza um período de crescimento lento, para os quais atividades agrícolas deveriam ser limitadas. Em contraste, uma lua minguante (*luna menguante*) está associada à abundância em água e, geralmente, condições ideais para a agricultura. A associação da lua com a fertilidade também se reflete na crença tradicional das deidades lunares conhecidas como *meli küyen*, literalmente traduzido como as quatro luas, desconhecidas em minha área de estudos e gravada apenas em algumas poucas áreas rurais. O nome dessas deidades são em geral evocadas por *machi* por suas habilidades em influenciar a procriação em animais e humanos e a germinação nas plantas (Grebe, Pacheco, Segura 1972:62).

uniformemente distribuídos através da paisagem. Não são apenas certas áreas a serem conhecidas pela presença numerosa de *ngen*, mas também certos elementos que estão mais provavelmente associados a *ngen* em comparação com outros, como é o caso da água (*ko*). O comportamento de espíritos mestres *ngen* é altamente imprevisível e eles podem agir maliciosamente contra humanos. É por isso que humanos devem mostrar condutas respeitadas para com *ngen*, tais como não atear fogo a campos em florestas que se acredita que sejam povoadas pelos espíritos mestres. Espíritos mestres podem ser encontrados em muitos grupos ameríndios, especialmente em planícies na América do Sul (veja Fausto 1999; Kohn 2013; Viveiros de Castro 1998). Esses espíritos são geralmente classificados como pessoas não humanas em sociedades animísticas, onde personalidade se estende a todos não humanos com atributos sociais, tais como ter uma hierarquia de posições e práticas de parentesco (Descola 1996:86). O termo animismo não escapa de interpretações controversas (veja Bird-David 1999; Viveiros de Castro 2004). Minha intenção aqui não é delinear um cenário compreensivo para esse fenômeno, apenas contextualizar noções Mapuche de agência não humana e ressaltar as formas que eles refletem e contradizem os princípios gerais do animismo. Para Descola animismo não se refere à orientação religiosa, mas a uma configuração ontológica na qual “diferença físicas [servem] para introduzir descontinuidades ao universo povoado por pessoas com aparências externas distintamente marcadas e ao mesmo tempo tão humanas em suas motivações, sentimentos e comportamento” (2013:131). No animismo, diferenciação entre seres depende de possibilidades inerentes ao corpo para comunicação interentidade. Como sugerido por Viveiros de Castro, longe de ser a forma de uma essência interna como no dualismo cartesiano, o corpo no animismo é o local da subjetividade, uma vez que o corpo consiste de “uma coleção de afetos ou formas de ser que constituem um habitus” (1998:478). No entanto, apesar de seu potencial para ação social, *ngen* dificilmente são considerados pessoas não humanas, uma categoria tipicamente utilizada com um indicador intrínseco de ontologias animistas. Como Course (2011) argumenta, ser uma pessoa (*che*) na sociedade Mapuche, implica necessariamente duas condições, um corpo humano e socialidade adequada, já que “apenas quando a fisicalidade do corpo humano (forma) existe ao lado da capacidade para a socialidade humana (ação) pessoas ‘reais’ são reconhecidas como tal” (ibid.32).

O status híbrido de *ngen*, como nem integralmente uma pessoa nem um ser não-social, nos leva a abandonar qualquer definição abrangente da ontologia Mapuche e reconhecer as interseções históricas de noções aparentemente animistas com princípios que sugerem uma fronteira mais rígida entre entidades humanas e não humanas. Essas

interseções são históricas, na medida em que são construídas em trajetórias coloniais de assimilação assim como outros processos abarcando mudança e continuidade em práticas de subsistência. O caso mais emblemático de ligação de animismo e outros princípios ontológicos é a adoção histórica dos Mapuche do pastoreio e agricultura sedentária. Uma mudança gradual de caça-coleta para a agricultura começou antes do contato colonial, apesar de ter se acelerado como uma consequência da introdução de novas espécies durante o regime da coroa espanhola e o período republicano que o seguiu no século XIX (Bengoa 2000:23; Dillehay, 2007:82). Sociedades pastoris são tipicamente caracterizadas por noções de controle e dominação sobre animais, um ponto de divergência explícito com os termos do engajamento encontrado em sociedades animistas, em particular aquelas que depende de caça-coleta como sua principal forma de subsistência (Ingold 2000:61). Pastoreio implica uma diferenciação ontológica de entidades relacionadas através de hierarquias de dependência ao invés de laços de reciprocidade encontrados em sociedades de caça-coleta (Descola 2013:371). Hierarquias entre humanos e não humanos em pastoreio também ficam evidentes na objetificação de animais com diferenciadores de riqueza e status. O termo *kullin* pode ser traduzido ambos dinheiro e gado. Mesmo antes da monetização do século XX, os Mapuche estavam entre os poucos grupos indígenas na América do Sul que usaram animais como objetos de troca no pagamento antes costumeiro do dote (*mafun*). Outra grande diferença entre práticas de sociedades animistas e dualistas na agricultura é o papel de divindades transcendentais agindo como intermediárias entre humanos e não humanos. Tal arranjo hierárquico do humano, da natureza e do sobrenatural também está presente na sociedade Mapuche. *Ngen* associado a singularidades específicas coexiste com uma entidade transcendental compreendida como um ser onipotente, o *ngenchen*, literalmente traduzido como proprietário de pessoas. Nos relatos mitológicos, *ngen* eram fabricados à mão por duas entidades Füta-Chachai (homem velho) e Ñuke-Papai (mãe ou mulher velha) (grebe 1986:140), que geralmente são consideradas manifestações de *ngenchen*.⁵ Na verdade, como Martin Alonqueo (1979:223) indica, *ngenechen* (uma variação de *ngenchen*) se manifesta através de quatro personas distintas: Füta Chachai, Ñuke Papai, Weche Wentrü (homem jovem) e Ülcha Domo (mulher jovem). O papel de *ngenchen* em relação a outros *ngen* gerou diversas interpretações. Uma delas foi desenvolvida pelo antropólogo Louis Faron, que definiu *ngenchen* como o Ser Supremo e Senhor dos Mapuche por ocupar uma posição privilegiada no panteão (1964:50). Independentemente de sua heterogeneidade, todas as interpretações de *ngenchen* apontam para uma relação hierárquica entre esse *ngen*

5 A natureza quadripartite de Ngenechen é representada em percussão kultrun (Marileo em Foerster 1993:210).

particular e outros.

Quanto ao animismo, qualquer tentativa de definir a religião Mapuche como politeísta ou monoteísta contribui muito pouco para nosso entendimento do pensamento religioso Mapuche (Course 2011:154). Vimos que princípios hierárquicos conectando seres transcendentais a outros coexistem com princípios animistas exemplificados pelas ações de espíritos mestres *ngen* e relações entre seres se desdobrando de forma imanente. A impertinência da minha discussão de transcendência e imanência nas relações cosmológicas Mapuche deveria ser interpretada como um aviso contra os riscos de tentar abstrair noções ambientais para um modelo cosmológico estável. De uma forma geral, a cosmologia se refere ao entendimento variável das relações entre humanos e não humanos que mantém o cosmos unido e o diferencia internamente. Com ênfase em relação, a cosmologia estrutura nossos seres no mundo provendo princípios que “fazem menos referência ao conteúdo do cosmos do que à lógica ou lógicas de conexão e separação que organizam o cosmos” (Handelman 2008:182). Em antropologia, o entendimento tradicional de cosmologia reforçou uma diferenciação hierárquica entre conhecimento “moderno” e “primitivo” ao localizar o segundo em um discurso sobre o mundo como um todo ordenado e contido em si mesmo (Abramson e Holbraad 2014:8). O efeito essencializador da cosmologia implica na imposição da cosmologia como uma condição necessária para que um indivíduo seja considerado um membro de um grupo indígena. No Chile, assim como em toda América Latina, conhecimento indígena tem sido tipicamente mapeado através de um tipo particular de representação cosmológica, conhecido como *cosmovisión*, literalmente a visão do cosmos. Inicialmente popularizado por antropólogos, *cosmovisión* passa uma imagem do cosmos Mapuche organizado através de planos diferentes de existência e povoado por categorias de seres hierarquicamente distribuídas (veja Bacigalupo 1996; Grebe et al. 1972). Uma *cosmovisión* é tipicamente montada do conhecimento xamânico, que é ignorado por muitos Mapuche sem expertise no ritual, e purificado pela exclusão de elementos cosmológicos ocidentais, especialmente aqueles associados com o Catolicismo, que foi historicamente incluído nas práticas religiosas Mapuche. Pensar nas interações humano-ambiente pela ideia ilustrativa de *cosmovisión* significa impor um espaço entre o observador e o mundo remanescente do naturalismo. Hoje, cosmologia não é mais pensada em termos de tradição. Circunstâncias modernas, tais como as emergentes no campo da política e economia, também tem uma capacidade cosmológica, na medida em que podem gerar múltiplas imaginações de mundos e seus horizontes (veja Holbraad e Ambrason 2014). Esse é o caso do sul indígena do Chile, onde relações cosmológicas ilustram a coexistência de princípios ontológicos frequentemente

contraditórios. A ligação entre esses princípios, como visto anteriormente, é produzida historicamente como consequência dos encontros assimétricos entre as culturas colonial e colonizada.

Uma abordagem mais sólida ecologicamente a noções ambientais implica não somente um reconhecimento da natureza não constricta e ligada da cosmologia Mapuche, que toma forma apenas através de experiências concretas e o discurso que flui delas. No sul indígena do Chile, as ações de forças vitais, seres tutelares e elementos sencientes da paisagem estão sujeitos a incertezas e dúvidas de todos os tipos. Nenhum caso mostra esse ponto de forma mais clara que as opiniões frequentemente divisoras sobre as ações de espíritos *ngen*. Em muitas ocasiões, discuti com amigos na Comunidade Contreras a presença de *ngen* em certos lugares. Reações dos meus interlocutores foram mistas. Alguns rapidamente descreditaram qualquer rumor sobre encontros com *ngen* classificando-os como superstições (*supersticiones*). Esses tipos de reação vêm principalmente daqueles residentes, tais como membros mais fervorosos de igrejas evangélicas, que se sentem desconfortáveis com a herança Mapuche e esperam por sua assimilação definitiva à cultura chilena. Outros tratam os encontros com *ngen* como momento extremamente assustadores já que a visão de um espírito mestre é interpretada como premonição de uma tragédia futura que atingirá a testemunha diretamente ou a seus entes queridos. Geralmente essas pessoas podem ter opiniões ambivalentes sobre *ngen*, questionando sua presença sem descartar a possibilidade de sua existência. Alguém pode fazer piada e rir sobre eventos envolvendo *ngen* em uma ocasião e descrevê-los com apreensão em outra. Essas atitudes ambivalentes em relação aos espíritos mestre sugerem para mim que a indeterminação cosmológica não é um fenômeno a ser imputado ao campo de uma cultura na qual incertezas sobre o mundo dependeriam de inconsistências em sua representação. No lugar, eu gostaria de sugerir que dúvidas e incertezas são produzidas por dois fatores relacionados, um que diz respeito às condições variantes de percepção através das quais alguém percebe seres sencientes e formas vitais na paisagem, e o outro que diz respeito às condições materiais que permitem que esses seres e forças prosperem.

Nessa crítica a interpretações cognitivistas da religião, Tim Ingold sugere que experiências que são tipicamente rotuladas como crenças são parte de um processo mais amplo de educação da atenção, através do qual aquele que percebe aprende a dar atenção ao mundo (2001). Experiências inexplicáveis não se originam simplesmente como uma percepção direta de um mundo já pronto. Ao invés, elas repousam “na percepção de um mundo que está ele mesmo vindo a ser continuamente ambos ao redor e ao lado do próprio que o percebe. Isso se dá porque tal percepção é intrínseca ao processo de mundo vindo a

ser que também é imaginativo” (Ingold 2014:157). Econtros com *ngen* não são resultado exclusivo de uma percepção direta de um mundo já pronto, nem a implementação mecânica de esquemas cognitivos. No sul indígena do Chile, dúvidas sobre encontros com *ngen* e outros seres sencientes na paisagem podem ser explicados através da primazia de experiências individuais para afirmar reivindicações de verdade, ponto que ressoa com a valorização mais generalizada de autonomia pessoal na sociedade Mapuche (veja Course 2011). Como sugerido por González, a veracidade do que é experimentado não depende do contexto de eventos, mas sim da forma que os fenômenos são apresentados àquele que os experimenta (2015:157). Em áreas rurais Mapuche, reivindicações pessoais de verdade não são, assim, baseadas em representações do mundo estáveis e consensuais (isto é, a ideia de que espíritos mestres não existe), mas em condições linguísticas através das quais uma experiência pessoal é transmitida, já que alguém pode sempre mentir sobre ter encontrado *ngen*. Incertezas e dúvidas na percepção de forças vitais e seres sencientes na paisagem são individualmente diferentes não apenas por suas habilidades de articular reivindicações de verdade serem diferentes, mas também porque a tendência à percepção de tais seres é individualmente formada através de aprendizados de vida (veja Luhrmann 2010). Meus interlocutores me disseram que forças *ngen* e *newen*, tem mais probabilidade de serem percebidas por aqueles que são menos parecidos com os *winka*. Isso não significa que Mapuches parecidos com *winka* ou *winka* eles mesmos não são capazes de percebê-los. No entanto, encontros entre seres sencientes e *winkas* sem menos prováveis, já que uma habilidade para os perceber está ligada a processos de aprendizado na vida através de experiências e comunicação compartilhadas (veja González 2016). Durante minha estada no sul rural do Chile, por exemplo, eu não encontrei um espírito *ngen*. Minha experiência, no entanto, não é suficiente para me levar a desacreditar sua presença, já que eu também não fui capaz de reconhecer e discernir o comportamento de muitos outros seres na paisagem, ambos animais domésticos e selvagens, com a mesma perspicácia que meu anfitrião e amigos. A outra fonte de incerteza sobre a presença de forças vitais e seres sencientes na paisagem se refere aos processos que afetam as condições materiais que permitem que prosperem esses seres e forças. Lugares específicos, como cursos de água e florestas, são vistos como poderosos por serem populados por espíritos *ngen* e forças *newen*. Essas entidades são altamente móveis e sua presença é cronologicamente instável, porque sua permanência depende grandemente de condições ambientais. Degradação, incluindo o esgotamento do solo e o desmatamento, constituem uma ameaça material a sua própria existência. É possível, então, que alguém falhe em perceber essas forças no ambiente simplesmente porque elas não estão mais lá. Deixe-me tratar essa possibilidade examinando algumas das ansiedades sobre perda de água e degradação do

solo que caracterizam a percepção disseminada de uma crise atual socioecológica entre os agricultores Mapuche.

Preocupações com água e terra

O clima do sul chileno é tipicamente oceânico, com um inverno chuvoso e frio e, especialmente em área mais distantes da costa, um verão quente e seco com temperaturas que atingem mais do que 30 graus Celsius.⁶ Secas são comuns no verão. Durante meus primeiros meses de trabalho de campo, Comunidade Contreras foi severamente afetada por uma seca que durou dois meses. O poço comunal provia apenas uma pequena quantidade de água para famílias individualmente por algumas horas por dia.⁷ A grama era baixa e exibia tons claros. Cursos de água menores e lamaçais ficaram tão secos que vacas e bois tinha que ser levados ao rio Quino, próximo, para beber. Residentes estavam preocupados com o estado de seus animais, evidentemente muito magros para serem úteis à venda. Ansiedades geradas por secas de verão são comuns entre pequenos e grandes proprietários da mesma forma. No entanto, suas consequências são muito mais drásticas para os primeiros, cujas propriedades de terra geralmente não tem sistemas de irrigação e outras tecnologias desenhadas para ajudar a lidar melhor com a escassez de água. Pequenos proprietários Mapuche e não indígenas também se preocupam com a demanda crescente de água pelas companhias do agronegócio, majoritariamente localizadas em seus próprios campos. A estrutura jurídica chilena regulando o uso da água, o Código da água de 1981 em particular, tem sua forma definida por princípios de não interferência que permitem a aquisição de direitos sobre a água com pouca interferência do estado (Prieto e Bauer 2012). Frequentemente os agricultores Mapuche não conseguem desviar água através de canais não somente pelas dificuldades econômicas de tal esforço de infraestrutura, mas também por direitos sobre a água (*derechos de agua*) em seções de um rio localizado nos arredores de uma Comunidade, provavelmente já foram adquiridos por donos de propriedade próximos.

É conhecimento comum entre os agricultores Mapuche que conheci durante o trabalho de campo que os níveis de água e de fertilidade do solo está diminuindo. Nossas conversas costumavam incluir relatos justapondo a fertilidade notável da terra no passado

6 Há quatro período do ano na linguagem Mapudungun: pukem – inverno, pewü – primavera, walüng – verão e chomüng – outono (Catrileo 1998).

7 A suprimimento restrito de água por que se passou naquele ano levou o conselho da comunidade local a fazer campanha pela construção de um poço comunal profundo, que o governo regional eventualmente construiu em 2015.

à pobreza de solo dos dias de hoje. Durante um desses diálogos, meu anfitrião Liscán Notou essa diferença: “Antigamente você simplesmente semeava e plantas cresciam em abundância.” Pode ser tentador tratar essa divisão entre passado-presente como outro exemplo de representação nostálgica do passado que ajuda a narrativa de ansiedades presentes. Entretanto, perda de água e fertilidade do solo são mais do que lugares comuns do presente. Em muitos estudos perda de água tem sido ligada a dois processos históricos relacionados: desmatamento para limpar os campos na virada do século XX e a expansão da monocultura de plantações para extração de madeira que começou nos anos 1940. Dados ecológicos indicam expansão do desmatamento e plantações como causas diretas de perda de biodiversidade (Nahuelhual et al. 2012) e redução do rendimento da água (Little et al. 2009). Desmatamento no sul do Chile coincide com a chegada dos colonos brancos e a instituição de grandes propriedades agrícolas no fim do século XX. Retirada de floresta nativa por colonos foi atingida através de queimadas intencionais, uma atividade comumente conhecida como “limpar os campos” (*limpiar los campos*).

No Sul do Chile desmatamento faz referência primeiramente à perda da floresta tropical temperada, mais comumente conhecida como bosque nativo, um termo articulado em oposição ao conceito de plantações exóticas (*plantaciones de espécies exóticas*) comportando principalmente espécies importadas de eucalipto e pinheiro. Além do desmatamento, a expansão das plantações para extração de madeira configurou-se como a maior mudança na paisagem do sul chileno. A imagem de colinas estéreis cobertas de troncos espalhados é o exemplo mais dramático do impacto de plantações para extração de madeira na área. A propagação de plantações para extração de madeira no Chile data dos anos 1940 com as introduções das primeiras leis buscando promover a modernização da indústria florestal. Somente com o regime de Augusto Pinochet, entretanto, é que a indústria florestal teve seu pico através da atribuição de subsídios e incentivos fiscais estabelecidas na lei florestal de 1974, o decreto 701 (Klubock 2014). Medidas introduzidas pelo decreto 701 foram capitalizadas por um punhado de companhias madeireiras (*forestales*), que prosperaram com a exportação de espécies não nativas de madeira. O suporte estatal, condições ambientais ideais para espécies comerciais exóticas como o *Pinus radiata* e o *Eucalyptus globulus*, e o aumento na demanda de madeira pela Ásia favoreceram a expansão da indústria madeireira. Legislações favorecendo a propagação de plantações comerciais é sujeito a críticas por parte de organizações ambientais e dos direitos indígenas, que acusam *forestales* de causar erosão no solo, a redução e precarização do emprego rural em comparação a outras atividades primárias, e a expropriação de terra Mapuche (veja Reimán 2001). Propriedades possuídas por *forestales* continuam sendo

os principais alvos das tomadas de terra (*tomas*) por ativistas indígenas, que encontram violenta repressão policial, prova para muitos observadores no Chile da vasta influência das companhias madeireiras na política nacional.

Em assentamentos indígenas aperta de floresta nativa foi causada primariamente pela extração gradual de madeira e pela expansão de atividades agrícolas em direção a áreas florestadas causada pela escassez da terra. Com a exceção das *comunidades* localizadas em áreas montanhosas ao redor da cordilheira dos Andes, na maioria dos assentamentos restam apenas pequenas áreas de vegetação nativa. Na Comunidade Contreras, porções de bosques nativos são encontrados apenas ao redor de bancos íngremes do rio Quino, que tem claramente pouca utilidade para o crescimento de plantações. Me lembro vividamente da minha primeira experiência de andar ruma à floresta nativa ao redor do rio Quino a partir dos campos agrícolas planos que compreendem a maior parte da Comunidade Contreras. Andar por esses dois terrenos produz duas experiências sensoriais completamente diferentes. Ao entrar em uma floresta nativa durante os meses de seca no verão, temperaturas baixam rapidamente e a humidade pode ser sentida imediatamente na pele. Também é preciso ajustar a vista à complexidade da vegetação. Em contraste ao horizonte amplo do resto da região rural, a visibilidade é restrita aqui. Sons também mudam. Pássaros vão em bando às florestas nativas, tornando quase impossível a tarefa de reconhecer exatamente de onde vem o chilrear incessante. O olfato também é ativado. Flores e plantas diferentes, como as samambaias, povoam a vegetação rasteira, de forma que aromas se confundem e se potencializam. Essas experiências sensoriais fazem mais sentido em contraste às percepções que ocorrem em outros nichos ecológicos da área rural do sul do Chile, em particular campos agrícolas e plantações para extração de madeira.

O contraste sensorial entre essas duas experiências localizadas se reflete em descrições da paisagem por agricultores Mapuche que ressaltam a presença de forças vitais e, de forma mais abrangente, vitalidade não humana, em florestas nativas. Representações de *mawida*, um termo Mapudungun que se refere tanto à floresta e às montanhas, insistem na presença de forças diferentes de forças vitais, principalmente associadas a *newen*, e entidades específicas tais quais espíritos mestres *ngen*. Dada a concentração de espíritos mestres, florestas nativas são os lugares que mais precisam de aproximação com atitudes de “respeito”. Esse modo de relação engloba evitar fogueiras, derrubada desnecessária de árvores e gritos altos. *Ngen* podem se incomodar com essas atitudes e agir maliciosamente contra humanos. Em algumas áreas rurais do sul do Chile, especialmente ao redor da cordilheira dos Andes, algumas colinas são rotuladas de “rancorosas” (*celosos*) e vai agir proposadamente para desorientar aqueles humanos que não se comportam de maneira

adequada. A desorientação é normalmente causada pela aparição súbita de uma neblina espessa. Esse fenômeno, conhecido como *kolüm*, é normalmente causada por um *ngen* malcomportado (Course 2010:251-252) ou, menos frequentemente, por uma bruxa (*kalku*). “Florestas nativas” também costumam ser mencionadas como elemento essencial do conhecimento ambiental Mapuche, porque ervas medicinais, conhecidas como *lawen*, abundam lá. Enquanto plantas medicinais, como a árvore *canelo*, podem ser plantas perto das casas e utilizadas para curar desconfortos físicos através de infusão e da aplicação das folhas sobre a pele, a maioria dos *lawen* é extraída das florestas nativas. Agricultores também valorizam “florestas nativas” por sua capacidade de reter água subterraneamente ou na superfície. Um campo sem a presença de uma floresta nativa próxima está destinado a ter uma baixa produção⁸.

Alinhada ao seu papel positivo na retenção de recursos hídricos, o significado cosmológico das “florestas nativas” não pode ser dissociado da água. Transculturalmente, a ideia de água costuma ser associada com a regeneração e o bem-estar de indivíduos e coletividades (Strang 2004:83-91). Isso também é verdade para as noções Mapuche de corpo e cura observáveis nas práticas medicinais e ações rituais. Em rituais como o *ngillatun*, água é pedida pela congregação. Por essa razão, água pode ser espirrada ao redor de participantes com ramos de *canelo* que são antes mergulhados em jarros de barro cheios de água. Esse elemento também é central na celebração do *wiñol tripantu* (retorno do nascer do sol) ou *wetripantu* (literalmente traduzido como novo nascer do sol), como é de conhecimento comum em minha área de estudo. O *wetripantu* ocorre durante o solstício de inverno entre os dias 21 e 24 de junho, coincidindo com dia do patrono de São João e a renovação mais geral do ciclo agrícola. Ele consiste numa celebração festiva que dura a noite inteira e que se conclui geralmente ao nascer do sol com um banho no rio gelado.⁹ Esse ato tem a intenção de limpar as doenças (*kutran*), um ponto consistente com o potencial da água corrente (*witrunko*) em práticas de cura e ideias sobre a saúde humana. Entre as causas de doenças, a falta de balanço e o movimento irregular de fluidos corporais são duas das mais evocadas por curandeiros *machi* em seus diagnósticos. Por exemplo, *la sangre que sube*, literalmente o sangue que se eleva, geralmente se desenvolve após o parto e a menstruação, e causa tumores, cistos e hematomas (Bacigalupo 2007:30). A centralidade cosmológica da água se reflete ademais na concentração de forças *newen* e espíritos mestre *ngen* ao redor de fontes hídricas. É o caso de *menoko* e *reniko*, um lamaçal

8 Veja Citarella 1995 e Ladio e Lozada 2001 para estudos etnobotânicos na região Mapuche.

9 Hoje *wetripantu* costuma acontecer em cenários institucionais, incluindo escolas e centros culturais, como parte do modelo de revitalização cultural. Por essa razão, os banhos matinais que antes concluíam essa celebração estão ficando cada vez menos frequentes.

cuja presença é sinalizada por grupos de *reni* (*Chusquea culeou*), também conhecido como *colihue*, que são bambus nativos das florestas tropicais temperadas valdivianas. Forças vitais e espíritos mestres localizados ao redor de *renikos* e *menoko* produzem visões conhecidas como *perimontun*, durante as quais aquele que as experimenta pode perceber a presença de um espírito mestre (Course 2011:31) ou de humanos entregando mensagens sobre eventos futuros.

A significância cosmológica da água ainda é ilustrada pela centralidade que *ngenko*, o espírito mestre da água, tem diante de todos os espíritos mestres. Geralmente, a presença de espíritos mestres é variável, já que alguns deles raramente são mencionados ou estão ausentes em alguns assentamentos rurais. Em minha área de estudo, *ngenko* é o único *ngen* que aparece constantemente em relatos. Durante o trabalho de campo, ouvi sobre visões misteriosas acontecendo nas proximidades de um rio em particular, rio Quino. Essas visões geralmente envolvem uma sereia ou ninfa (*sumpall* em Mapudungun ou *sirena* em espanhol) e a pele de um touro preto boiando (*kürü kullin* ou *kürü toro*). Encontros com essas entidades são muito breves, e nesses casos onde testemunhas levam amigos e parentes à cena imediatamente após o encontro essas criaturas desapareceram completamente. Essas aparições são assustadoras, não apenas pelo próprio momento misterioso, mas, como dito anteriormente, porque eles são vistos como agouros de tragédias futuras para as testemunhas ou para membros familiares próximos. Como sugerido anteriormente, encontros com *ngen* tem muitas interpretações controversas por parte dos residentes locais, que em alguns casos podem desacreditá-los como “superstições”. Independente da ambivalência das interpretações locais, relatos sobre *ngenko* revelam a vitalidade e o perigo coexistentes na água¹⁰.

A natureza vital e ao mesmo tempo perigosa das florestas nativas fazem forte contraste com as plantações para extração de madeira, que não tem todas as energias vitais caracterizadas na primeira. Florestas nativas não são completamente imunes ao controle humano, já que espécies exóticas, como o álamo-branco (*Populus alba*), são comuns em seu meio. Ainda assim, plantações para extração madeireira são o resultado de um tipo de ação agrícola baseada em um ideal de produção e instrumentais à perda de forças vitais, incluindo a água. Monoculturas para extração de madeira tem aparência e sensação completamente diferentes das florestas nativas. Plantações são caracterizadas por linhas de árvores ordenadas, normalmente de uma das duas espécies, eucalipto ou pinheiro.

10 Ngenko também são simbolicamente invocados durante rituais como ngillatun, onde são representados por um touro preto e um galo preto (*kürü achawall*) amarrados a um mastro localizado nas proximidades do território do ritual ngillatuwe.

Mesmo para o visitante sem experiência, sua aparência e sensação transmitem *secura*. A ausência de vegetação rasteira e pássaros, e a cor ocre do solo são indicadores claros dessa condição particular. A ausência de fontes hídricas nas plantações e ao seu redor torna esses lugares drenos da fertilidade do solo, ao invés de um recurso de que mantem e incrementa. Residentes locais foram céticos sobre a presença de *newen* e espíritos mestres nesses espaços todas as vezes que discutimos a diferença entre “florestas nativas” e plantações.

Entre pequenos proprietários não indígenas e Mapuche, a extensão das plantações para extração de madeira varia enormemente através do sul do Chile, uma vez que em áreas rurais com baixa produtividade agrícola os agricultores dependem mais pesadamente da comercialização de madeira. Na Comunidade Contreras, plantações estão localizadas principalmente em colinas íngremes em que o cultivo de cereais é inviável, e quando nas proximidades de casas elas servem como proteção contra o vento. Para a maioria das famílias as plantações são fonte essencial de madeira para construção e aquecimento.¹¹ Plantações também servem como investimentos no futuro. Para maximizar lucros, madeira de espécies exóticas geralmente são vendidas entre dez e quinze anos após seu plantio. Assim, normalmente eucaliptos e pinheiros são plantados por um jovem casal na esperança de quem em vinte anos seus filhos poderão usar sua madeira para construir suas próprias casas. Embora haja um consenso geral sobre seus efeitos danosos entre agricultores, plantações abundam em assentamentos indígenas graças a subsídios governamentais (*bonos*) no financiamento de instalações, sementes e máquinas usados na silvicultura comercial, assim como a viabilidade econômica da madeira enquanto cultura comercial. Em meados dos anos 1990, pequenos proprietários foram incluídos nos esquemas de subsídio introduzidos pelo decreto 701, uma política que tinha intenção de incorporar agricultores de pequena escala ao mercado madeireiro. Em contraste com “florestas nativas”, extração madeireira em plantações é altamente desregulada. Apesar de o monitoramento pela Corporação Nacional Florestal (CONAF – Corporación Nacional Forestal) ser infrequente em assentamentos indígenas, os riscos de receber uma multa custosa por cortar espécies nativas sem permissão são muito altos para os agricultores.

Até agora vimos como desmatamento, erosão do solo e perdas hídricas fazem parte das experiências com a paisagem e dos discursos que passam o senso difundido de uma crise ambiental. Imagens e sensações hodiernas sobre as experiências com a paisagem são contrastadas por representações do passado centradas na vitalidade da terra. Ao articular

11 Madeira é coletada no final do verão para que tenha tempo suficiente para secar e ser usada de forma eficiente para o aquecimento durante os meses de inverno.

um contraste entre o passado e o presente da terra, percepções corporificadas da crise ambiental também demonstram a fragilidade dos valores ambientais Mapuche, “respeito” em particular, ameaçadas pela difusão histórica e adoção de práticas agrícolas invasivas, exemplificadas pela dependência dos agricultores indígenas de plantações para extração de madeira que consomem água intensivamente. Agricultores Mapuche, no entanto, não viraram, simplesmente, suas costas para os valores para os valores ambientais que eles reconhecem como quintessenciais ao que é ser Mapuche. O equilíbrio entre o desejo de agir respeitosamente em relação ao próprio ambiente de um lado, e a adoção de práticas agrícolas associadas aos modos de relação com o ambiente dos colonos brancos do outro lado – que se tornou necessário à sobrevivência das famílias agrícolas e para evitar a migração – é frágil. A mediação instável entre uma aderência desejada aos valores Mapuche e o interesse genuíno em adotar práticas ambientais e tecnologias dos *winka* não é simplesmente parte de uma narrativa sobre o dilema da aculturação. Esse enigma complexo é corporificado na prática no próprio ato de cuidar da terra para garantir sua produtividade. Esse é o motivo por que pode valer à pena olhar para a agricultura como um ato autorreflexivo e imbuído de sentidos morais sobre o lugar de humanos em um mundo relacional.

Agricultura e a moralidade do cuidado

A maior parte das coisas que aprendi sobre agricultura no sul do Chile veio da experiência de trabalhar ao lado de meus anfitriões na Comunidade Contreras – Liscán, Miguel e Francisca. Quanto ao resto do vale central localizado entre a costa e a serra dos Andes, as principais atividades agrícolas na Comunidade Contreras e ao seu redor são a produção de cereais e a pecuária, principalmente gado. A proporção de terra designada para cada atividade é determinada em grande medida pelo requerimento mínimo de espaço para que a produção de cereais seja lucrativa. Assim, famílias que possuem menos do que cinco hectares de terra arável provavelmente não se dedicarão à produção de cereais e assim tipicamente complementarão outras atividades agrícolas com empregos em grandes propriedades próximas. Aveia é dada geralmente a animais ou vendida no mercado local. Trigo é armazenado para o consumo doméstico e vendido a varejistas locais. Vacas e bois podem ser vendidos em leilões de gado ou abatidos e comercializados entre cidades vizinhas e conhecidas. Essa opção depende das flutuações de preço no mercado de leilões e dos custos associados ao transporte dos animais, para o qual caminhões precisam ser contratados. Em minha área de estudos, entre agricultores indígenas e não

indígenas igualmente, mulheres e homens se concentram em tipos diferentes de atividades agrícolas. Cortar madeira, por exemplo, tende a ser tratada como uma prática masculina. Pode-se tirar uma conclusão similar para o trabalho nas hortas (*huerta*), uma atividade majoritariamente desempenhada por mulheres. No entanto, não há divisão estrita do trabalho, e atividades supostamente designadas a um gênero podem ser desempenhadas tanto por homens quanto mulheres sem que enfrentem desaprovação por parte de seus vizinhos e membros familiares. Especialmente em famílias onde há casais mais velhos cujos filhos e filhas se mudaram, esposas e maridos trabalham juntos para completar as atividades agrícolas.

O dia começa cedo para residentes da Comunidade Contreras. Uma das primeiras tarefas é alimentar o gado com aveia e guia-los dos currais próximos às casas até campos mais amplos onde eles podem pastar livremente. O gado precisa ser rotineiramente examinado, principalmente observando sua condução, se se quer garantir um rebanho bem saudável e bem nutrido. Do mesmo modo, as cercas das propriedades precisam ser constantemente inspecionadas para que se façam os reparos necessário para evitar que os animais escapem e pastem em campos semeados. A maior parte das atividades diárias ocorre de acordo com as necessidades da estação. O verão é um momento de intensa atividade. A colheita da aveia e do trigo (*cosecha*), evento mais importante do ano inteiro, acontece em janeiro, o meio do verão no hemisfério sul. Nas semanas anteriores, residentes locais preparam seus campos para essa atividade ou são empregados como trabalhadores temporários, *temporeros*, nos grandes propriedades próximas para essa tarefa. A colheita do próprio agricultor normalmente é chamada de *trilla*. Embora comum entre agricultores indígenas e não indígenas, *trilla* compartilha muitas das características de *mingakos*, os eventos Mapuche costumeiros de trabalho coletivo. Em muitas áreas rurais, *trilla* é o único tipo de festividade relacionada ao trabalho. Tipicamente, um motorista de trator de alguma cidade próxima vem aos assentamentos rurais oferecendo seus serviços aos donos de cereais. Membros das famílias donas das terras a serem colhidas recebem ajuda de seus vizinhos para selar, carregar e armazenar bolsas de polipropileno cheias de grãos de cereais. Como símbolo de gratidão, uma grande refeição é ofertada tanto para os donos das máquinas, que também são compensados com dinheiro, quanto para os vizinhos que ajudaram. Também é esperado deles que ajam de forma recíproca quando for o momento de os vizinhos colherem, o provavelmente acontece na mesma semana. Atividades no inverno tendem a ter menor intensidade, com exceção da semeadura dos cereais (*siembra*) no começo da estação.

Durante minhas primeiras semanas de trabalho de campo, eu frequentemente

perguntava a amigos na Comunidade Contreras se havia diferenças discerníveis na forma que os povos *winka* e Mapuche executavam suas tarefas agrícolas. Minha questão causava estranhamento tanto para meus interlocutores Mapuche quanto não indígenas. Para eles não há uma agricultura Mapuche e uma *winka* conceituadas como conjuntos de práticas, noções e tecnologias autônomos. A únicas diferenças que importavam realmente para eles era aquelas que diziam respeito à espantosa desigualdade relativa ao acesso à terra, tecnologia e esquemas de financiamento entre pequenos proprietários donos de grandes propriedades. Ainda assim, em algumas conversas com amigos na Comunidade Contreras, a diferença entre as perspectivas Mapuche e *winka* sobre agricultura eram enfatizadas. Tais diferenças me foram explicadas através da sinalização da significância que as conexões com a terra têm para o povo Mapuche em contraste com os *winka*. Ortencia, uma residente da Comunidade Contreras, uma vez ressaltou que preocupação com a fertilidade e saúde da terra entre agricultores Mapuche pode depender de seu enraizamento a localidades específicas: “Os Mapuche têm seu próprio lugar, enquanto os *winkas* podem deixar suas cidades ou campos quando querem. Nós gostaríamos de viver de nossa terra, mas temos que trabalhar para um *patrón* [o dono de grandes propriedades] ou pedir pela ajuda do estado”.

Conexões genealógicas e performativas a um lugar são características essenciais do senso de pertencimento Mapuche e do senso de alteridade com os *winkas*. Ideias sobre a capacidade do lugar de alguém em determinar predisposições comportamentais e potenciais para realizações de vida são capturados pela noção de *tuwün*, um termo com tradução aproximada de lugar de origens (Di Giminiani 2016^a:889). Conexões com um lugar de origem são ao mesmo tempo emocionais e estruturais, já que configurações das propriedades e a poder de compra restrito entre agricultores Mapuche dificulta a aquisição de terra fora de sua *comunidade*. A centralidade da conexão com a terra nas noções Mapuche do eu é geralmente justaposta à natureza errática dos *winka*. Em minha área de estudo, uma opinião comum afirma que donos de grandes propriedades não tem apego a sua terra, a qual eles veem puramente como recurso econômico. Tal percepção é geralmente reforçada pelos relatos recentes de colonos que rapidamente venderam suas propriedades e se mudaram para vizinhas esnobes na capital, Santiago, quando receberam boas ofertas de preço. Representações dos *winkas* como incapazes de articular apego emocional a suas terras claramente subestima o poder do senso de lugar em sociedades de colonos, onde pertencimento geográfico se constrói sobre um julgamento moral do ato heroico de domesticar espaços selvagens e convertê-los em terras agrícolas (veja Di Giminiani 2016b). No entanto, ao enfatizar excessivamente diferenças relativas ao apego

à terra, representações de *winka* sem um lugar são úteis para ressaltar como algumas das noções inerentemente Mapuche de conexão com a terra permeia ideias sobre agricultura e cuidado ambiental.

Entre agricultores Mapuche, ansiedades sobre a separação da *tuwün* de alguém, converge na questão de como garantir fertilidade duradoura à terra, tanto para si próprio como para gerações futuras. A vitalidade da terra, largamente dependente da circulação de água, se tornou fraca a ponto de os agricultores precisarem agir de modo a permitir que a flora e fauna prosperem sob tutela humana. Meus interlocutores durante o trabalho de campo exprimiam tipicamente essa ideia com referências ao cuidado (*cuidado*) com a terra. A categoria de “respeito”, como vimos, é entendida como um modelo ideal de relação com não humanos independente de ideias de controle humanos sobre o ambiente. Cuidado, em contraste, abrange uma gama de ações com o objetivo de aprimorar tanto os benefícios econômicos da agricultura, quanto o bem-estar da terra. Para pessoas na Comunidade Contreras, as dificuldades enormes associadas à agricultura de subsistência valiam a pena se os residentes conseguissem sustentar suas famílias e com isso evitar a migração para as cidades. Cuidado com e preservação de uma propriedade poderia dar aos filhos e netos uma chance de viver na Comunidade junto de sua família no lugar de se mudar para a cidade. A premissa por trás da ideia de cuidado é a natureza recíproca das interações humano-terra. Meu anfitrião Liscán uma vez me explicou isso nas seguintes palavras: “Nós temos que cuidar da terra e protege-la. A terra vai te dar em retorno apenas aquilo que você deu para ela”. Prover a terra abrange um conjunto heterogêneo de práticas que se materializam através de ações rituais e práticas habituais agrícolas. Por exemplo, em reuniões formais organizadas por organizações indígenas e rituais, espera-se de alguém que derrame algumas gotas da bebida no chão ao receber um *muday* (cerveja de milho) ou vinho, tipicamente em uma caneca compartilhada pelos presentes. Como meus amigos da Comunidade Contreras me contaram, o sentido por trás desse gesto é dar parcialmente de volta à terra bens que foram dados pela própria terra. Uma ideia da terra como provedora também está presente na expressão *ñuke mapu*, mãe terra, um termo frequentemente evocado no trabalho de escritores Mapuche (Cuminao 2007:158).¹² Ideias de reciprocidade com a terra são comuns nas montanhas andinas, onde o culto Pachamama pressupõe a presença de uma mediação tutelar divina entre a terra e humanos (Harris 2000). Apesar de a sociedade Mapuche ter compartilhado historicamente algumas características sociais, tais como grupos de trabalho, com grupos andinos, a reciprocidade humano-terra em indígenas do sul do Chile não pode ser explicada exclusivamente em termos de trocas

12 *Ñuke mapu* é uma tradução provável da noção panameríndia de Mãe Terra, que tem se consolidado historicamente com ativismo indígena.

rituais, como no caso de sociedades andinas mais ao norte. Como visto anteriormente, reciprocidade no contexto ritual é direcionada em relação à divindade principal *ngenchen*. Portanto, a ideia de reciprocidade humano-terra pode ser mais adequadamente abordada quando contextualizada a um campo mais amplo de relações intersubjetivas envolvendo várias seres com os quais agricultores interagem como parte de seu trabalho diário.

A ideia de crescimento e proteção das espécies de plantas e animais inerentes às explicações locais dos papéis ecológicos dos agricultores está fortemente relacionada com a reciprocidade humano-terra. Rotação de culturas para minimizar o empobrecimento do solo é apenas uma das formas em que um agricultor pode se importar com a terra. Outra delas é assistir as plantações e ajuda-las a alcançar uma maturação saudável. Em uma ocasião, enquanto preparava o solo ao redor de batatas que logo seriam colhidas, Liscán mostrou um grupo de batatas distintamente menores que o resto. “Vê, essas são as *papa wuncha*. Significa que elas são órfãs, como aquelas crianças que foram negligenciadas e criaram a si mesmas”. Liscán me explicou que aquelas batatas (*papas*) eram órfãs, *wuncha*, porque não tinham sido semeadas de maneira adequada, sendo forçadas a crescer muito próximas de outras e com isso competir por nutrientes. Ele acrescentou que era improvável que elas aguentassem o inverno. Imagens de agricultura centrada em educação e crescimento, tal como as “batatas órfãs” podem ser encontradas em inúmeras sociedades. Como Tim Ingold sugere, “o trabalho das pessoas em atividades como limpeza dos campos, cercamento, plantio, capinar e daí por diante, ou no cuidado de seu gado não produz literalmente plantas e animais, mas no lugar estabelece as condições ambientais para seu crescimento e desenvolvimento” (2000:87). Portanto, agricultores não produzem safras, uma ideia associada à cosmologia industrial na qual recursos podem ser criadas ex novo. Ao invés, eles direcionam processos vitais sobre os quais eles não tem controle total (ibid. 200). Entre agricultores Mapuche, cuidado com a terra é visto não somente como contribuição para o crescimento das plantas, e portanto, para o aumento da produtividade da terra, mas também para o desenvolvimento de safras saudáveis e benéficas ao bem-estar humano. Enquanto comida comprada das cidades é altamente valorizada quando usada em trocas de presentes entre vizinhos e amigos, comida cultivada em casa (*iyael mapu*, literalmente comida da terra) provê uma defesa contra doenças e melhora a saúde de quem a consome (Boneli 2015).

Ideias sobre crescimento e controle podem ser encontradas também em relações interespecie envolvendo animais domésticos. Mais uma vez foi meu mentor Liscán que me ensinou sobre a responsabilidade de donos de gado para com seus animais. No sul rural do Chile, bois são o animal de trabalho mais importante, uma vez que conseguem transportar

todo tipo de bens por carro, assim como arrastar troncos na extração de madeira. Treinar um boi é um processo longo e árduo. Tipicamente, bois jovens são pareados com os bois mais velhos, que podem mostra-los como puxar um carro adequadamente. Por meses, me juntei a Liscán enquanto ele treinava um boi jovem que ele havia trazido recentemente. Primeiramente ele apontou os erros do animal em treinamento que tinha dificuldades de se mover unissonante com seu parceiro mais experiente. Nesses casos ele gritava com o animal e se necessário o direcionava com uma vara de bambu. Com o passar do tempo, Liscán apontou o progresso do jovem boi, que logo estaria apto a trabalhar por conta própria. De maneira similar à descrição das “batatas órfãs”, a relação entre animais domesticados e humanos é articulada ao longo de um contínuo que abrange a socialidade humana e animal. Bois mais antigos e donos de gado estão relacionados em termos hierárquicos, com humanos no papel de proprietário e educador. Relações humano-animais em sociedades pastoris são caracterizadas por uma ligação de dependência, que é frequentemente “recíproca e algo utilitarista, na medida em que a proteção de não humanos geralmente garante efeitos benéficos” (Descola 1996:91). Ao passo em que minha experiência conjunta com treinamento de gado aponta inequivocamente para o ordenamento hierárquico entre humanos e não humanos, a relação entre um boi e seu proprietário ainda pode ser definida como uma relação de co-formatação. Para Donna Haraway “co-formatação” consiste em um tipo de troca interespecies que se desdobra em nós de comunicação mútua (2008:42). O treinamento do boi implica uma relação de intersubjetividade na qual, apesar das posições assimétricas, duas espécies respondem às ações uma da outra e assim formatam suas subjetividades como ao do treinador e aquele que está em treinamento. Cuidado, novamente, é o traço que define essa relação que se mantém baseada na dominação.

As instâncias de cuidado que acabei de demonstrar apontam para uma ideia subjacente de cuidado. Longe de ser uma construção retórica da indigeneidade, a ideia de cuidado permeia as práticas através das quais agricultores Mapuche tentam manter um equilíbrio entre cuidado e exploração da terra (*explotación*). Em contraste com o ato prático de cuidado com a terra tipicamente associado com os conhecimentos e valores ambientais Mapuche, para residentes das *comunidades* exploração se refere à atitude predatória para com o meio ambiente comumente associada às práticas dos colonizadores. Enquanto cuidado e exploração são concebidos como dois conjuntos de atitudes socialmente distintos relativos ao ambiente, o engajamento dos agricultores Mapuche com a agricultura necessariamente implica ambos os modos de engajamento. Como os críticos da dicotomia entre ciência e conhecimento indígena no desenvolvimento

de estudos mostram (veja Agrawal 1995; Sillitoe 2007), conhecimento local não é nem estático nem fechado à influências externas e suas adaptações. Agricultura requer atenção aos conhecimentos genealógicamente acumulados e aquelas práticas introduzidas por colonizadores na área local.

Os modos dos antigos, os modos dos winka

Noções e prática associadas à “cultura Mapuche” não são necessariamente aquelas que constituem a vida diária em *comunidades*. É certamente o caso de valores ambientais, tais como “respeito” e conhecimento, *kimün*. Acredita-se que ambos são mantidos pelos “antigos”. Em alguns casos, valores e conhecimentos foram transferidos com sucesso para gerações presentes; outros falharam em fazê-lo. Entre agricultores Mapuche, há uma opinião comum de que “os antigos” tinham uma compreensão muito mais abrangente sobre a relação com o ambiente. Essa ideia não é em nada nova. No começo do século XX, em suas memórias, o cacique Pascual Coña afirmou que as *kuyfi ta che*, as pessoas do passado, “sabiam o nome das estrelas que brilham no firmamento, dos pássaros que voam no céu, dos animais que andam pela terra e dos diferentes tipos de inseto, até mesmo dos peixes que nadam nos rios e no oceano” (2010:94). Enquanto a questão de por que o conhecimento dos antigos se enfraqueceu é complexa, o processo colonial de assimilação forçada na sociedade nacional chilena é certamente causa primordial desse declínio. Os antigos, ouvi inúmeras vezes, protegiam o próprio conhecimento ao ponto de ocasionalmente se recusarem a passar adiante elementos linguísticos, simbólicos e práticas da sociedade Mapuche para as gerações mais novas. Pais eram forçados a ensinar seus filhos e filhas a agir como *chilenos* e *chilenas* como meio de autodefesa contra discriminação e outros tipos de abuso em escolas ou no trabalho, especialmente devido ao analfabetismo muito disseminado entre pequenos proprietários rurais no passado¹³.

Há outra razão possível para o declínio do conhecimento ambiental costumeiro. Residentes locais podem apreciar práticas baseadas no valor de respeito, mas eles também são conscientes que, dada a escassez da terra, eles podem não conseguir se manter caso não utilizem essas práticas. A instituição do sistema de reservas forçou residentes Mapuche a abandonar estratégias flexíveis de uso da terra caracterizadas pelo direito ao usufruto sobre grandes extensões de terra e adotar abordagens mais invasivas de agricultura e pecuária em espaços restritos. Desmatamento, como vimos, acontece na medida em que

13 Chileno ou chilena é um termo frequentemente usado em espanhol como um substituto para winka, que tem um sentido mais depreciativo.

cada vez mais extensões de terra da *reducción* foram convertidas em terras agrícolas e cultivadas intensamente. Hoje, o esgotamento do solo é uma consequência direta da sobre-exploração da terra. Ao explicar algumas das principais mudanças entre o passado e o presente em assentamentos indígenas, amigos da Comunidade Contreras deram exemplos concretos de como “os antigos” mostravam respeito tanto a humanos quanto a não humanos. Um exemplo frequentemente mencionado era o da permissão ritualizada direcionada ao *ngen* correspondente antes de cortar uma árvore. Busca-se essa permissão, geralmente, para evitar repercussões negativas do *ngen* associado. Liscán, quando argumentando sobre isso, comparou as gerações do passado e do presente: “As pessoas antigamente costumavam pedir permissão antes de cortar árvores. Hoje, elas veem uma floresta e só querem derrubá-la”. Hoje, em minha área de estudos ao menos, requerimento ritualizado de permissão para cortar uma árvore é extremamente raro. Quando é feito, acontece numa ocasião especial durante a qual alguém pode extrair folhas e galhos para serem usados em rituais ou práticas de cura.

Junto de outras imagens, a figura dos ancestrais respeitosos utilizando rituais para pedir a seres espirituais a permissão para cortar madeira reforça a divisão passado-presente das atitudes ambientais examinadas através desse artigo. “Os antigos” podem ser admirados por seus valores ambientais, mas são ao mesmo tempo criticados por sua incapacidade de lidar com a escassez de terra, como os residentes atuais o fazem. Nesse sentido, “respeito” com a terra é um objetivo idealístico que pertence ao passado, quando recursos eram abundantes. Como explicado por Francisca, a mentalidade “dos antigos” era caracterizada pela falta de interesse em poupar e acumular bens para o benefício futuro das gerações mais jovens: “Mapuche antigos não estava acostumados a pensar sobre seu futuro, eles viviam cada dia. Ninguém pensava em poupar a safra para o inverno”. Francisca seguiu descrevendo colheitas nas primeiras décadas do século XIX. Em um momento Juan Contreras, um de seus ancestrais e o membro mais rico da comunidade durante sua vida, costumava firmar acordos de partilha com outros residentes locais, por ser o único a possuir o maquinário: “Alguns dias depois da colheita, muitos residentes que trabalhavam para ele durante a colheita costumavam vir a sua casa e pedir mais sacos de trigo. Enquanto isso, eles haviam vendido todos os cereais que haviam sido designados a eles e usado [o dinheiro] todo para celebrações que aconteciam após a colheita”.¹⁴ Ao descrever essa cena, Francisca frisou que essa mentalidade foi a razão por que seus ancestrais não foram capazes de se adaptar aos efeitos crescentes da escassez de terra. Gerações de residentes

14 Partilha (*mediería*) é um arranjo de trabalho comum entre agricultores Mapuche, apesar de um declínio em frequência nas últimas décadas como consequência do aumento no número de donos de máquinas oferecendo serviços pagos. Para mais sobre o assunto, veja Stuchlik 1976.

Mapuche tiveram que aprender a investir suas energias e recursos econômicos com muito cuidado, como resultado das restrições econômicas impostas pela escassez de terra. Nos últimos 40 anos, os efeitos prejudiciais da escassez de terra têm sido ampliados por uma diminuição dramática da competitividade entre os pequenos proprietários.

Na luta pela sobrevivência na agricultura familiar, com isso, “repeito” aparece mais como um valor ideal do que um princípio para orientar atividades agrícolas. Para as pessoas na Comunidade Contreras, sucesso na agricultura depende de fatores diversos aos valores costumeiros. Um agricultor de sucesso seria descrito, tipicamente, como alguém com habilidade de planejamento, um olho para os detalhes e perseverança face as constates ameaças à plantação e animais, como doenças e queimadas. Essas habilidades se aplicam igualmente a residentes rurais Mapuche e não indígenas. Agricultores de sucesso são geralmente aqueles que conseguem sustentar suas famílias sem depender de emprego durante o ano todo em grandes propriedades agrícolas próximas. Seus esforços são recompensados com a aprovação de alguns de seus vizinhos e familiares, mas também com inveja (*envidia*) de outros. Inveja é um tema comum nas conversas com os residentes rurais do sul do Chile, que frequentemente identificam esse sentimento como principal causa do conflito entre vizinhos. Por outro lado, residentes locais que não cuidam de seus campos ou os mantêm improdutivos (*pelados*) são criticados com frequência por sua preguiça ou pela aquiescência com a necessidade de trabalhar para os donos de grandes propriedades, *patrones*. No entanto, apesar de sua crescente irrelevância para assegurar uma empreitada bem-sucedida na agricultura independente, seria claramente um erro tratar os valores e conhecimentos costumeiros como meros elementos da tradição. Como visto anteriormente, eles estão ligados a ideias sobre a fertilidade da terra e seu bem-estar.

Agricultura no sul indígena do Chile implica na mediação corrente entre os valores e conhecimentos associados “aos antigos” e as práticas mais invasivas dos *winkas*. Essa circunstância me foi eloquentemente explicada por Liscán, quando discutíamos sobre como riscos são assumidos na produção agrícola: “De um lado, nós sabemos tudo dos nossos ancestrais, mas do outro, nós também imitamos os ricos (*los ricos*). “Os ricos” refere-se aos donos de grandes propriedades próximas, que são responsáveis pela introdução de muitas tecnologias e maquinário desenvolvidos em países industriais para a zona rural chilena. Em muitos casos, residentes das *comunidades* tem máquinas antigas como trituradores de madeira e ancinhos, que foram vendidos ou doados a eles por capatazes das grandes propriedades (*capataz*). De forma parecida, o tipo de grão que eles escolhem semear depende das flutuações do mercado, e apenas quando a safra é boa no *fundo* próximos os agricultores Mapuche se interessam pelos novos tipos.

“Os ricos” não são apenas fonte de inspiração na adoção de novas estratégias agrícolas. Há agências estatais que canalizam fertilizantes, vacinas, sementes e maquinário. INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario, Instituto de Desenvolvimento Agropecuário) supervisiona a maioria dos subsídios (*bonos*) para os pequenos proprietários, através de programas gerais ou étnicos. Funcionários agrícolas normalmente viajam dos escritórios nas cidades para o interior para oferecer diferentes tipos de benefícios aos pequenos proprietários que estão seguindo uma agenda autoestabelecida de indicadores de trabalho, como o número de agricultores participantes em um curso de capacitação (*curso de capacitación*), para os quais eles são auditados anualmente. Agricultores Mapuche que conheci durante o trabalho de campo geralmente concordam que colonos ricos tem maiores benefícios estatais por terem a capacidade de obter esquemas de crédito vantajosos desenvolvidos pelo próprio INDAP. Isso ocorre porque eles tem mais capital social, o que os permite adquirir melhor conhecimento do funcionamento interno dos programas de subsídio do estado. Eles também tem mais capital econômico, o que os dá acesso a benefícios e esquemas de crédito que tem como objetivo financiar projetos maiores que requerem maiores investimentos iniciais. Tipicamente, agricultores indígenas e pequenos proprietários igualmente não tem escolha sobre os benefícios a que tem direito por parte dos funcionários estatais. Na maioria dos casos eles tem que aceitar fertilizantes de baixa qualidade mesmo conscientes do risco que eles representam para o solo e para as plantações. A distribuição de benefícios agrícolas segue os padrões de *assistencialismo*, uma noção que indica estratégias de assistência social baseadas na dependência de cidadãos definidos como vulneráveis (veja Richards 2013:154). Para amigos na Comunidade Contreras, o estado é o principal responsável por oferecer soluções prejudiciais ao ambiente para suas estratégias agrícolas as quais, todavia, eles necessitam. Relações com as grandes propriedades agrícolas reforçam a percepção do estado como uma presença ubíqua conquanto adversa na vida dos agricultores Mapuche.

A relação assimétrica entre o conhecimento e os valores associados “aos antigos” e aqueles vindos dos *winka* examinados nesse artigo sugerem que agricultura não pode ser reduzida nem a uma reprodução não problemática do conhecimento costumeiro nem à erradicação dos valores indígenas em favor de uma adoção indiscriminada de práticas dos colonos para o trabalho agrícola. Ao invés, ela consiste em um ato reflexivo através do qual o conhecimento transmitido é constantemente reexaminado e adaptado aos estímulos e percepções de um ambiente em transformação. Na maioria dos contextos, conhecimento agrícola, então, aparece como um conjunto de capacidades de improviso específicas ao contexto (Richards 1993). De forma mais ampla, longe de ser um inventário de itens

transmitidos e armazenados em memória e reproduzido através de réplicas precisas de atuações do passado, o conhecimento de uma forma geral é lembrado e posto em prática como uma resposta habilidosa a mudanças no ambiente (Ingold 2000:147). Tentativas analíticas de sistematizar o conhecimento local em um sistema indígena coerente estão fadadas a falhar. Respeito, nós vimos, é um valor que em um nível prático se manifesta através de atos de cuidado e reciprocidade em relação à terra e ao mesmo tempo contradito através de ações compreendidas como invasivas e prejudiciais à terra. Cuidado e exploração, valores ambientais Mapuche e *winka* se torna inseparáveis na tentativa de garantir a fertilidade continuada do solo e de qualquer família ameaçada pela perspectiva de seus membros se tornarem trabalhadores das grandes propriedades rurais ou terem que migrar para a cidade.

Conclusão

Esse artigo começou com minha tentativa de sistematizar os conhecimentos e valores Mapuche em um modelo cosmológico geral para identificar alguns dos princípios ontológicos centrais guiando as relações entre seres sencientes e não-sencientes. Eu questioneei a natureza sistemática desse modelo chamando a atenção à natureza indeterminada das relações humano-ambiente no mundo dos Mapuche, onde espíritos mestre – e senciências não humanas de forma mais ampla – estão abertos à contestação, a incertezas e à negação completa. Minha explicação para a indeterminação do ambiente Mapuche vem de percepções locais da crise ambiental. De fato, tal crise se refere de um lado às condições de percepção através das quais senciências não humanas são percebidas como ameaçadas pela perda de valores centrais como “respeito”, e do outro lado à degradação material do ambiente local responsável pela perda de forças vitais na paisagem local. Valores e conhecimentos costumeiros, assim, expressam um modo ideal de engajamento com o ambiente sobre o qual a autodeterminação se afirma. Ainda assim, num contexto caracterizado pela escassez de terra e a decrescente fertilidade do solo, agricultura só se torna sustentável quando práticas e técnicas agrícolas associadas aos colonos são adotadas. Enquanto esse ponto trabalha como um aviso contra qualquer representação dos povos indígenas como ecologicamente bons selvagens, ele também nos convida a não reduzir as preocupações ambientais e valores costumeiros indígenas a meras estratégias retóricas de autorrepresentação. Entre membros das *comunidades*, agricultura constitui uma mediação instável entre os modos de engajamento ambiental Mapuche e dos colonos. Essa atividade articula na prática o dilema de querer proteger a terra e simultaneamente

precisar explorá-la. Em última análise, para ser Mapuche (uma condição que implica num enraizamento ao lugar de origem) práticas *winka* como a dependência da adoção de práticas agrícolas disruptivas apesar de sua contradição com os valores dos antigos. Como eu propus, a significância desse dilema não pode ser completamente avaliado a menos que reconheçamos a coexistência de emaranhados profundos e, ao mesmo tempo, ambiguidades entre os mundos Mapuche e *winka*, cujas principais características se tornaram parte integral da vida socioecológica no sul indígena do Chile.

Agradecimentos

Esse artigo é uma versão revisada de um manuscrito de livro em inglês que estou concluindo atualmente. Gostaria de agradecer a Muryan Passamani por sua ótima tradução. Apoio na escrita desse artigo veio do centro CIIR (CONICYT/FONDAP/15110006). Minha gratidão a todos os amigos e conhecidos na Comunidade Contreras. Gostaria de agradecer a Magnus Course e Marcelo Gonzalez por suas opiniões em versões anteriores desse artigo e Celeste Medrano por me dar a oportunidade de contribuir com essa empolgante edição especial de “Saberes Locais e território, ou de como prospera o campo dos equívocos”.

Referências

- ABRAMSON, Allen; HOLBRAAD, Martin. 2014. “Introduction: the cosmological frame in anthropology.” In *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*, Allen Abramson & Martin Holbraad (orgs.), 1-29. Manchester: Manchester University Press.
- ARGYROU, Vassos. 2005. *The Logic of Environmentalism: Anthropology, Ecology and Post-coloniality*. Oxford: Berghahn Books.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. 1996. “Ngünchen, El concepto de Dios Mapuche.” *Historia*, 29:43-68.
- _____. 2007. *Shamans of the Foye Tree. Gender, Power and Healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- BENGOA, José. 2000. *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX*. Santiago: Lom Ediciones.
- BONELLI, Cristóbal. 2015. “Eating one’s worlds: On foods, metabolic writing and ethnographic humor”. *Subjectivity*, 8(3):181-200.
- CATRILEO, Maria. 1998. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- CHIHUAILAF, Elicura. 2008. *Sueños de luna azul*. Santiago: Cuatro Vientos.
- CITARELLA, Luca. 1995. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago: Editorial Sudamericana.

COÑA, Pascual. [1930] 2010. *Testimonio de un cacique mapuche*. [Originally published under the name of Wilhelm de Moesbach]. Santiago: Pehuen.

COURSE, Magnus. 2010. "Of words and fog: Linguistic relativity and Amerindian ontology". *Anthropological Theory*, 10 (3):247-263.

_____. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 2012. "The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche Ritual Authority." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1):1-26.

CUMINAO, Clorinda 2007. "Ensayo en torno a los escritos mapuche". In *Intelectuales Indígenas Piensan América Latina*, Claudia Zapata (org.), 151-168. Quito: Ediciones Abya Yala.

DESCOLA, Philippe. 1996. "Constructing Nature: Symbolic Ecology and social practice". In *Nature and society: anthropological perspectives*, Philippe Descola & Gisli Pálsson (orgs.), 82-102. London: Routledge.

_____. 2013. *Beyond nature and culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

DILLEHAY, Tom D. 2007. *Monuments, empires, and resistance: The Araucanian polity and ritual narratives*. Cambridge: Cambridge University Press.

DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2012. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago: Ediciones UC.

_____. 2016a. "Being from the Land: Memory, Self and the Power of Place in Indigenous Southern Chile". *Ethnos*, 81(5):888-912.

_____. 2016b. "How to Manage a Forest: Environmental Governance in Neoliberal Chile". *Anthropological quarterly*, 89(3):721-750

DOVE, Michael R. 2006. "Indigenous people and environmental politics." *Annual Review of Anthropology*, 35(1):191-208.

ESCOBAR, Arturo. 2010. "Latin America at a crossroads: alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?" *Cultural studies*, 24(1):1-65.

FAUSTO, Carlos. 1999. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia." *American Ethnologist*, 26(4):933-956.

FARON, Louis. 1964. *Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

FOERSTER, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

GONZÁLEZ, Marcelo. 2015. "The truth of experience and its communication: Reflections on Mapuche epistemology." *Anthropological Theory*, 15(2):141-157.

_____. 2016 *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

GREBE, María Ester. 1986. "Algunos paralelismos en los sistemas de creencia mapuche: los espíritus del agua y la montaña". *Cultura, Hombre y Sociedad*, 3:143-154.

- GREBE, María Ester; PACHECO, Sergio; SEGURA, José. 1972. "Cosmovisión mapuche." *Cuadernos de la realidad nacional*, 14: 46-73.
- HANDELMAN, Don. 2008. "Afterword: Returning to Cosmology. Thoughts on the Positioning of Belief." *Social analysis*, 52(1):181-195.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARRIS, Olivia. 2000. *To make the earth bear fruit: essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- _____. 2001. From the transmission of representations to the education of attention. In *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography*, Harvey Whitehouse (org.), 113-153. Oxford: Berg.
- _____. 2014. "Religious perception and the education of attention." *Religion, Brain & Behavior*, 4(2):156-158.
- KLUBOCK, Thomas M. 2014. *La Frontera: Forests and Ecological Conflict in Chile's Frontier Territory*. Durham: Duke University Press.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- LADIO, Ana; LOZADA, Mariana. 2001. "Nontimber Forest Product Use in Two Human Populations From Northwest Patagonia: A Quantitative Approach." *Human Ecology*, 29(4):367-380.
- LITTLE, Christian; LARA, Antonio; McPHEE, James; URRUTIA, Sebastián. 2009. "Revealing the impact of forest exotic plantations on water yield in large scale watersheds in South-Central Chile." *Journal of hydrology*, 374(1):162-170.
- LUHRMANN, Tanya M. 2010. What counts as data. In *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, James Davies & Dimitrina Spencer (orgs.), 212-238. Stanford: Stanford University Press.
- MARIMÁN, José. 2012. *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: Lom Ediciones.
- MAUREIRA, Ramón; QUIDEL, Javier. 2003. Principios básicos presente en el derecho propio del pueblo nación mapuche. In *Informe final de la Comisión Autónoma Mapuche*, 1121-1174. Santiago: Ministerio de Planificación.
- MILLALÉN, José. 2006. "La sociedad mapuche prehispanica: kimün, arqueología y etnohistoria. In ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén & Rodrigo Levil (orgs.), 17-52. Santiago: Lom Ediciones.
- PAIRICÁN, Fernando. 2014. *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Santiago: Editorial Pehuén.
- POVINELLI, Elizabeth A. 2016. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.

- PRIETO, Manuel; CARL, Bauer. 2012. "Hydroelectric power generation in Chile: An institutional critique of the neutrality of market mechanisms." *Water International*, 37(2):131-146.
- RAYMOND, Hames. 2007. "The ecologically noble savage debate." *Annual Review of Anthropology*, 36:177-190.
- REIMÁN, Alfonso. 2001. "Expansión Forestal: la visión desde el movimiento Mapuche." In *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*, Sara McFall (orgs.), 33-40. Temuco: Ediciones Escaparate.
- RICHARDS, Paul. 1993. "Cultivation: Knowledge or Performance?" In *An Anthropological Critique of Development*, Mark Hobart (org.), 61-78. Londres: Routledge.
- RICHARDS, Patricia. 2013. *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy and Indigenous Rights*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- SILLITOE, Paul (ed.). 2007. *Local science vs. global science: Approaches to indigenous knowledge in international development*. Oxford: Berghahn Books.
- SPIVAK, Gayatri 1990. *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. Londres: Routledge.
- STRANG, Veronica. 2004. *The meaning of water*. Oxford: Berg.
- STRATHERN, Marilyn. 1980. "No nature, no culture: The Hagen case." In *Nature, culture, and gender*, Carol MacCormack & Marilyn Strathern (orgs.), 174-222. Cambridge: Cambridge University Press.
- STUHLIK, Milan. 1976. *Life on a half share: mechanisms of social recruitment the Mapuche of southern Chile*. Nova York: St. Martins Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3):469-488.
- _____. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation." *Tipiti*, 1:3-22.
- _____. 2011. "Zeno and the art of anthropology of lies, beliefs, paradoxes, and other truths." *Common Knowledge*, 17(1):128-145.

Recebido em 1 de novembro de 2017.

Aceito em 16 de novembro de 2017.