

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MAPUCHES DE RUCACHOROY
IDENTIDADE E LÓGICAS DO MENOSPRE-
ZO EM RELAÇÃO À PRÁTICA SOCIAL
INTRA E INTERÉTNICA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Gradua-
ção em Antropologia Social da Universidade Fe-
deral de Santa Catarina como parte dos requisi-
tos para a obtenção do Grau de Mestre em Antro-
pologia Social.

GLÓRIA MARINA VALLE

FLORIANÓPOLIS

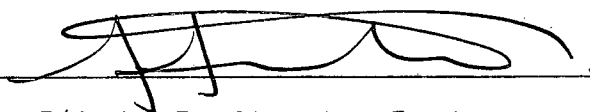
1992

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

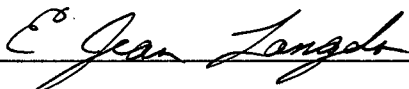
MAPUCHES DE RUCACHOROY:
IDENTIDADE E LÓGICAS DO MENOSPRE-
ZO EM RELAÇÃO À PRÁTICA SOCIAL
INTRA E INTERÉTNICA

GLÓRIA MARINA VALLE

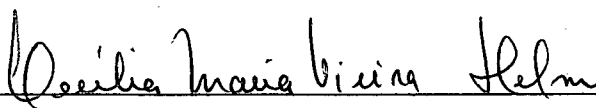
Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua
forma final pelo Orientador e Membros da Banca
Examinadora, composta pelos professores douto-
res:



Silvio Coelho dos Santos



E. Jean Langdon



Cecilia Maria Vieira Helm

A meus pais, Elda e Armando.

A Pablo e Mauro e "suas conseqüências"

A Gustavo, meu companheiro de sempre.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos os Mapuches de Rucachoroy que foram e são parte de minha vida, pelo seu carinho e alegria. Por terem confiado em mim e pela calidez de sua recepção. Especialmente, agradeço às pessoas que colaboraram neste trabalho: ex-alunos, ex-colegas e amigos.

Ao Professor Dr. Sílvio Coelho dos Santos, pelo incentivo constante e pela dedicação e paciência para orientar esta pesquisa.

Ao Programa e Professores da Pós-Graduação em Antropologia Social, por terem me recebido em seu meio e no Brasil.

Aos Professores Drs. Jean M. Langdon, Sílvio Coelho dos Santos e Ana Maria Beck, cujos cursos foram de inestimável valor para minha formação em antropologia.

Aos meus colegas de turma: Elsje, Pedro, Aldo, Enrique e outros que desistiram.

Pelo grande apoio e incentivo, agradeço a meus amigos de Aluminé: Delia e Roberto, Dino e Nora. De Neuquén: Alina e Jorge, Totti, Sandra e Enrique. De Córdoba: Nora, Chabela, Adriana, e meu clã familiar. De Buenos Aires: Alejandra, o resto da família e Maria. De Florianópolis: minha orientadora espiritual, Jean Langdon, Elena, Alan e Dina, Alicia Carena, Alberto Cupani, Alvaro Diaz, Paula Braga, Bob Samohyl, Miriam Grossi, Ari Sell, Elsje Lagrou, Felipe Humblé, Gilli e Alberto Groisman.

A CAPES, pelo auxílio financeiro, que me possibilitou frequentar os cursos de pós-graduação e realizar o trabalho de campo.

Ao João Inácio, Cristina Córdova e, principalmente, Geraldina Burin, pela correção de meu português.

A Irene, Albertina e Fátima, pelos auxílios prestados.

RESUMO

Os Mapuche argentinos de Rucachoroy, naturais da província de Neuquen, região Norte da Patagônia, nos levam à procura dos principais pontos nodais de sua identidade atual, através dos recortes que eles mesmos operam para se pensar nos distintos contextos e situações de interação. O sentido de nossa abordagem foi primeiro em torno dos sentimentos de ameaça existencial, vivenciados pelo Mapuche, perante o fenômeno "do bruxo". Fenômeno este que permeia seu dia-a-dia e que é parte da configuração ideológica que constitui o xamanismo mapuche. Segundo comprovamos, a atividade "do bruxo" se incrementa na medida em que eles ficam mais longe dos ideais éticos e étnicos mais caros ao grupo. As relações com o outro, o branco ou "winca", nos levaram a tratar de outros níveis de inclusão e exclusão na sociedade nacional, segundo seus posicionamentos. Foi mediante a comunicação de suas preocupações sobre como viver entre si ("de como melhorar sem ficar na frente") e com os brancos ("de como tentar estar no mesmo nível do outro étnico") que nos permitiram uma aproximação a estes pontos nodais. É difícil viver onde não há união. Daí que a idéia de solução para seus problemas de menosprezo, se apoiará na construção duma visão particular da união. União que ocupa o lugar-motor duma moralidade ideal que envolve critérios de igualdade e comunhão de pensamento entre os iguais e também com o branco.

SUMARIO

RESUMO	iv
INTRODUÇÃO	1

PARTE I

CAPÍTULO 1 - O SISTEMA SÓCIO-CULTURAL MAPUCHE E SUA RELAÇÃO COM A SOCIEDADE NACIONAL	16
1.1. Situação geográfica e demográfica dos Mapuche	16
1.2. Breve etno-história do Povo Mapuche, organização sócio-política e econômica antes e após do contato com o branco	17
1.3. Os Mapuche perante o estado nacional argentino e perante o estado provincial neuquino	23
1.4. Movimentos Indígenas a partir dos anos 70	30
1.5. Situação sócio-econômica atual. Pautas de residência, filiação e casamento	32
1.6. Organização sócio-política e bilingüismo Mapuche ...	36

PARTE II

CAPÍTULO 2 - A PROCURA DOS FOCOS DE IDENTIDADE DOS MAPUCHE DE RUCACHOROY: RICOS E POBRES	39
2.1. Alguns elementos da cosmologia Mapuche	39
2.2. Ricos e pobres, ter e ser. Um critério de atribuição de valor adscriptor ao grupo	47
2.3. A própria visão	49
2.3.1. "De arriba" e "de abajo"	50
2.3.2. Os pobres e seus critérios de estratificação sobre o total do grupo	51
2.4. Como é ser pobre: explicações da pobreza e da riqueza	55

2.4.1. Como é ser rico	58
------------------------------	----

CAPÍTULO 3 - A PROCURA DOS FOCOS DE IDENTIDADE DO MAPU-

CHE DE RUCACHORDY: LIMPOS E SUJOS	62
3.1. Bruxos ricos e bruxos pobres	65
3.2. Trato com bruxos	66
3.3. Família de bruxos	68
3.4. Instrumentos do diabo: vitimários e vítimas do poder	71
3.5. Reuniões nos "reni"; escola de bruxos e transmissão de males	72
3.5.1. Outras maneiras para transmitir males	73
3.6. Nascido bruxo ou "feito" bruxo?	76
3.6.1. Mudar de destino	77
3.7. Os medos, as defesas e outros sentimentos e atitudes	79
3.7.1. As defesas	80
3.7.2. As defesas dos sujos	82

CAPÍTULO 4 - SOBRE AS MACHIS OU XAMÃS MAPUCHE E AS MÉDICAS

4.1. Hierarquia de poderes: o bem e o mal	86
4.2. A Mamita, uma Santa e Dona E, sua filha	87
4.3. O diabo, deus, e as doenças	88
4.4. Tipos de bruxos	90
4.5. Vigência do sistema xamânico	92

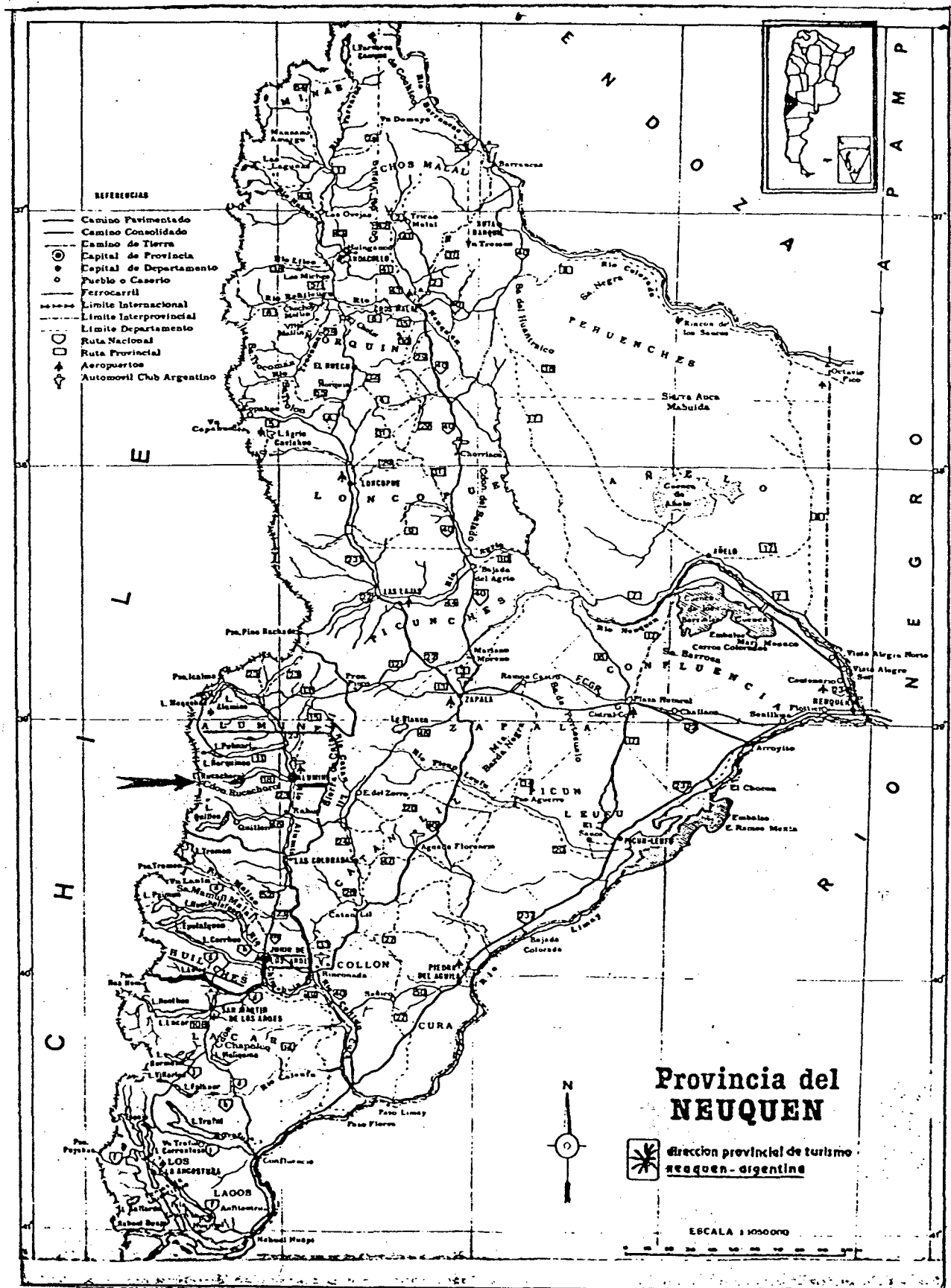
PARTE III

CAPÍTULO 5 - RELAÇÕES INTERÉTNICAS: A OUTRA VERSÃO

5.1. Com os fazendeiros	96
5.1.1. O engano: "vivos" e "zonzos"	97
5.1.2. Outros usos, maneiras e recursos dos fazendeiros	98
5.1.3. O trato diário nas fazendas	100

5.1.4. Sem saída: o trabalho e o pagamento nas fazendas	102
5.2. Com os "bolicheros"	103
5.3. Riqueza, pobreza e indiferença em Alumine	105
 CAPÍTULO 6 - RELAÇÕES INTERÉTNICAS: COM O GOVERNO	109
6.1. Uma distribuição injusta: a assistente social e a escola	111
6.2. Alguns problemas e seus responsáveis	113
6.3. O governo: um mal necessário?	116
6.4. Mapuches mandando: "con el permiso de dios" e a ajuda do branco	119
 CAPÍTULO 7 -- RELAÇÕES INTERÉTNICAS: TRABALHO E EDUCAÇÃO	122
7.1. Solteiras e arrimadas	124
7.2. Os melhores empregos e "o pior"	126
7.3. Silenciar ou protestar	127
7.4. Para melhorar: estudar. O sistema escolar em Rucachoroy	129
 PARTE IV	
CAPÍTULO 8 - SER MAPUCHE: OS CONSELHOS, O LÍDER E A UNIÃO	136
8.1. Os conselhos para "ser gente"	136
8.2. Não "awincarse"	138
8.3. A condução do líder	140
8.4. Os jovens, os velhos e a falta de informação	143
8.5. O Futa-Frahun ou grande parlamento: indo para a "união única"	145
8.6. Antes e depois: a união	147
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
BIBLIOGRAFIA	159

Localização geográfica dos Mapuche de Rucachoroy - Neuquen - Argentina



INTRODUÇÃO

O povo Mapuche forma uma das maiores populações indígenas da República de Chile e também da Argentina. Neste último país, ocupam, hoje, a parte norte da região patagônica, sendo que o grupo maior habita o Estado de Neuquen¹. Neste Estado, foram motivo de nossa atenção e pesquisa os Mapuches de Rucachoroy, um grupo que vive "reservado" nesta paragem da Cordilheira dos Andes, desde as primeiras décadas do século XX. Especificamente, abordamos no nosso estudo duas questões principais: a primeira esta relacionada com a procura dos traços que os mesmos Mapuches utilizam para recortarem-se entre si ("limpos e sujos", "ricos e pobres" etc.) e que facilitaram o nosso acesso a alguns aspectos da sua identidade atual; em segundo lugar, exploramos como são auto-percebidas suas relações com a sociedade regional, a sociedade do branco ou "winca". Particularmente, como se sentem e agem nas suas relações mais imediatas e cotidianas.

Após ter morado na sua reserva, ter trabalhado ali como professora entre os anos 1980-1983 e, como consequência, ter adquirido certa familiaridade com os distintos aspectos que caracterizam as

¹Não, existe na língua Mapuche o plural "Mapuches" só que neste trabalho será utilizada a versão castelhana que admite essa possibilidade.

situações mais problemáticas da "Agrupacion Aigo", estabeleci meu retorno na primavera-verão de 1988-89. Embora minha volta para realizar o trabalho de campo tenha transcorrido por um tempo relativamente curto, ter morado antes na reserva, ter tido a chance de acompanhar aos Mapuche de Rucachoroy nas distintas alternativas e ciclos de suas vidas nesses anos passados, permitiu-me entrar em contato com códigos importantes de sua cultura. O fato de voltar teve, segundo quem fôssemos as pessoas implicadas, distintos significados, porém, posso dizer que em todos os nossos reencontros existiu uma boa quantidade de alegria, curiosidade e reconhecimento positivo por ambas as partes. Por que meu interesse em falar deles? Por que não esqueci? Por que agora eles falam muito mais?

Ficar em Rucachoroy não implicou em dificuldades em termos de "ter que pedir autorização" a ninguém. Foi bom saber, de antemão onde podia instalar meu acampamento. Como foi bom também saber que, segundo eles, Nguenechen - deus Mapuche - é o único "dono da gente" nesta e noutras paragens. Além disso, o eventual poder de restrição dos distintos órgãos do governo dos brancos, ou ainda, das autoridades Mapuche não foi necessário, simplesmente porque, na hora de minha pesquisa, minha presença na reserva não significou ameaça nenhuma para ninguém. Pelo contrário, já na região, muitas pessoas sonharam que eu estava de visita nas suas casas. Seus sonhos tornaram-se cheios de presenças e símbolos, ao que essas pessoas outorgaram um valor altamente positivo. O que foi, entre outras demonstrações, um claro sinal de aceitação para mim.

É oportuno sublinhar que não é proibida nem controlada a entrada de pesquisadores, ou de qualquer indivíduo nesta reserva. A única exceção está representada por comerciantes que vendem bebidas alcoólicas, assim, como são proibidas as explorações extrativas irrestritas, dado que o território onde mora o grupo Aigo se encontra sob regimes distintos e diferenciais de propriedade. De fato, no verão, principalmente, a paragem é visitada cada vez mais por gru-

pos turísticos que vem do Estado, ou então, do resto do país ou do exterior. Estas visitas são esperadas. Não acontece o mesmo quando chegam os propagandistas dos partidos políticos na época das eleições. É comum a opinião de que falsas promessas sobram.

Segundo alguns pesquisadores, este grupo teria sido "muito manuseado" pelas ações proselistas dos diferentes programas dos governos sucessivos e por religiosos de confissões diversas. Estas observações cobram existência devido ao que tem sido a política de várias agências do governo e da igreja católica: o desenvolvimento em Rucachoroy de planos e projetos que tentam expressar explicitamente um objetivo conservacionista-cultural, sendo assim paralisantes ou inadequados. Seja por sua falta de consonância com novos traços culturais aceitos, seja pela insatisfação que provocam perante as verdadeiras necessidades dos moradores. Por estas razões, num certo sentido, estes pesquisadores tiraram a representatividade do grupo como expoente do que poder-se-ia chamar a "combatividade Mapuche hoje". Como se aquela ação externa tivesse alterado letalmente o curso de sua transformação, no sentido de uma defesa efetiva de seus interesses e de sua consciência política.

Outras interpretações, ainda compromissadas - e alegando precisamente esse compromisso - embora não declinando seu interesse pelos povos minoritários, discordam do enorme dinheiro investido pelo governo nacional e organismos internacionais na ajuda e estudo das comunidades indígenas. "Muita grana para ajudar aos indígenas, pouca grana para as clases baixas...". Algo assim como "um outro biombo prá não resolver os verdadeiros problemas". Uma resposta para quem toma a causa indígena como "vendedora de boa imagem" ou "compradora de votos". Uma nova oportunidade para a corrupção e extravio dos dinheiros investidos...

A relevância desta pesquisa tem a ver, em parte, com a importância dada por alguns argentinos, à procura de identidade - pensada como quinta-essência objetivada, e por esse motivo, apropriá-

vel. Neste sentido, Rucachoroy, como outras reservas do Estado, funcionaria para alguns grupos minoritários como "reservas de identidade". Com uma força particular para o Mapuche que mora nas cidades. Com um caráter diferente para o branco-imigrante-romântico que chega de longe - ainda hoje - a "povoar a Patagonia". Para eles a identidade Mapuche aparece como o puro, o genuíno cerne da promissora terra neuquina. Porém, a opinião prevalecente dos grupos locais estabelecidos no território há vários anos ou décadas, é que esta sociedade e a sua cultura estão rumando para um franco desaparecimento...

Sólidas e vitais respostas de serem e sentirem-se diferentes, de não quererem esquecer quem foram e quem são, dão impulso ao nosso interesse por explorar seu mundo de hoje. A mútua tentativa de compreensão, por parte deles, de minha parte, e de parte de muitos cientistas e trabalhadores sociais do país e do exterior, pretende quebrar o esquema de um interesse meramente conservantista que os separa e os mantém subalternos. Pretende, também, ajudar a compreender algo de nós mesmos, na medida que somos em grande parte responsáveis pela sua situação geral de menosprezo.

Entre os anos 1980 e 83, morar em Rucachoroy, foi possível para mim, em termos de subsistência, graças ao fato de eu trabalhar em várias agências do governo estadual, instaladas em distintos lugares da paragem para dar serviços de saúde, educação, "resgate de artesanato", serviços religiosos, etc. Trabalhei na escola como professora de música, na oficina de artesanato em tear, e como "agente público" dependendo do "juizado de paz" de Alumine. Todos estes empregos estavam ligados, em termos administrativos imediatos, a este povoado - de 2.500 habitantes, aproximadamente - que exerce o papel de pólo de atração para vários e pequenos lugarejos disseminados na região. Estas atividades facilitaram meu relacionamento com a comunidade em todas as faixas de idade e me deram diferenciadas ocasiões para interagir e conhecer as pessoas. Assim foi

que na hora de pensar nos informantes que poderiam participar na minha pesquisa, a seleção, na maior parte dos casos, foi feita na base de nosso conhecimento prévio, do bom relacionamento estabelecido e do interesse que eles demonstraram em ser entrevistados várias vezes. Porém, sendo que a parte maior da nossa pesquisa foi realizada durante o verão, a disponibilidade de informantes teve uma maior representatividade feminina, devido a que muitos dos homens escolhidos estavam trabalhando como peões nas fazendas da redondeza, ou tomando cuidado dos seus animais nas "veranadas" de alta montanha, ou coletando lenha para o ano todo etc.²

Não procurei, de maneira programática, entrevistar os "experientes" (experts) da cultura, estrelas políticas, ou informantes-chaves. Fui ao encontro do universo comum, embora seja importante dizer que não evitei aquelas figuras. Usei técnicas de pesquisa qualitativa como entrevistas semi-estruturadas, outras não diretivas e observação participante³.

Tentei definir meu objeto deixando que os meus próprios informantes me ajudassem a definir o assunto, através de suas pistas.

Não parti de uma teoria que pudesse explicar meus dados em modelo nenhum, mas basei-me, sim, nesses dados e nos caminhos que subsequenteemente encontrei, usando meus conhecimentos teóricos e empíricos do grupo a cujo estudo me dediquei. Sem esquecer minha posição de "outro ator" da cena, assumi, entre outros pressupostos, que as representações que as pessoas constroem e vivenciam das suas culturas, estão condicionadas pela posição que elas ocupam na mesma, permitindo, assim, observar a realidade através de uma série de

²A amostra está formada por dezoito mulheres e seis homens. A provisão de lenha deve atender as necessidades dos compridos meses de inverno, caracterizados pela dureza do clima de neve.

³Os Mapuche de Rucachoroy são bilíngües Mapuche-espanhol. A nossa pesquisa foi feita na nossa língua materna, quer dizer, em espanhol.

ópticas parciais, bem como singulares jogos de relações que se estabelecem a partir daí.

A concepção de realidade do Mapuche tem pontos em comum com a nossa - após tantos anos ou séculos de contato direto ou indireto - e pontos incomuns. Tanto a sua concepção como a nossa merecem a particularização do "como", "quando", "onde" e "entre quem" do contato. A análise de nossas entrevistas e observações deixou entrever e construir através das partes oferecidas (e das não oferecidas) uma visão - nem única, nem definitiva - de sua realidade ou realidades. A partir do que eles interpretam como sendo a sua realidade e a do branco, e a partir do que nós interpretamos como sendo a sua realidade e a nossa, qualquer compreensão da sociedade Mapuche atual deveria abranger os diversos planos da realidade por eles concebida e, em particular, aqueles da sua realidade subjetiva, da qual a identidade é o elemento chave surgido, precisamente da dialética entre o indivíduo e sua sociedade e também da dialética com outras sociedades⁴.

Por outro lado, embora o nosso trabalho não consista em uma revisão teórica exaustiva das distintas interpretações realizadas sobre identidade Mapuche e outras etnias indígenas, o que, em última análise, nos levaria à revisão de problemas epistemológicos, esta questão, na medida que nos introduz no campo de uma sociologia do conhecimento, subjaz como referência fundamental. Neste sentido, sublinhamos que nosso enfoque concebe a realidade social como o resultado do processo de construção que dela fazem os homens, através de suas interações e representações nas suas relações com o ambiente, a sua sociedade, a sua história e as suas projeções para o

⁴Neste ponto Berger e Luckman (1966) têm demonstrado como a realidade é construída socialmente. Como aprendemos a perceber o universo natural e social através das lentes da cultura de que formamos parte e como esta cultura determina as nossas maneiras de agir e pensar. Como, no que é possível de ser chamado "a sociedade", a identidade e a realidade se cristalizam subjetivamente num mesmo processo, aquele da internalização da linguagem.

futuro. Assim, de um modo geral, embora nos preocupemos por descobrir o porquê dos fatos, acontecimentos ou eventos dos quais são sujeitos ou então objetos, vamos colocar a ênfase na descrição de como os Mapuche de Rucachoroy permitem que tais fatos aconteçam - de como enxergam e vivenciam esses fatos. Assim, procuramos conhecer melhor os sentimentos, valores e aspirações daqueles que foram meus vizinhos, tentando ficar do lado da perspectiva dos próprios membros ou atores desta sociedade. Tentando enxergar como, através de seus modelos e de suas teorias da realidade interpretam as ações das outras pessoas e formulam estados ideais⁵.

Levei em conta para trabalhar algumas perguntas como as que seguem aqui: que percepção de sua própria identidade têm os Mapuche de Rucachoroy na atualidade? com quem se identificam como parte do mesmo grupo social básico? quando dizem "os Mapuche que somos", de quem estão falando exatamente? Relevo, por um lado, a imagem de si confrontada com o outro cultural, o branco ou winca. Quero cotejar as distintas percepções e acomodações de imagens entre si e entre os outros (sejam "iguais" ou não") em atenção a quem seja quem na inter-relação mantida.

Ao mesmo tempo em que tento esclarecer estas questões, tento inseri-las dentro das nossas concepções mais ocidentais, que consideram como uma das divisões fundamentais da sociedade, aquela das classes sociais. De fato o grupo Mapuche não vive isolado da sociedade argentina, ainda que seja negado ou mal inserido numa posição de separação ou subalternidade. Neste contexto, nos perguntamos, também, como se constrói a imagem social que o Mapuche tem de si mesmo, dentro das classes sociais da sociedade mais abrangente.

⁵Dentro da tradição de estudos da Antropologia inglesa queremos sublinhar a ênfase que Barth e Firth propõem com referência ao valor da ação individual dos membros dos grupos na explanação dos processos dinâmicos, assim como o plano de privilégio que dão à orientação de valores próprios ao grupo.

Consideramos que o campo de estudo das diferenças sociais das etnias é um ponto chave para aprofundar o conhecimento dos mesmos. Tendo o grupo étnico uma organização social comunitária, suas forças organizativas deveriam tender à unidade? Da mesma forma, deveriam organizar fortes controles para manter a reciprocidade e para controlar a redistribuição da riqueza quando existem diferenças internas? Um marcado processo de diferenciação social chegaria a ser incompatível com um grupo étnico unificado? Perante a fragmentação e dispersão de significados que resultou do confronto com a lógica afetiva, de pensamento, ação e organização ocidental, a visão e concepção da própria sociedade e seu lugar nela, dificilmente formam diante de seus olhos (e diante dos nossos) um sistema bem suturado, perdurável e unitário. A unidade é pensada em vários planos, mas é esperada, trabalhosamente, só em alguns.

O estudo da identidade étnica tem sido desenvolvido através da análise da interação entre as etnias indígenas e a sociedade global ou nacional. Tais análises, especialmente representadas no Brasil pelos trabalhos de R.C. de Oliveira, têm esclarecido consideravelmente os processos. O conceito de identidade pode ser analisado levando em conta a existência de uma identidade coletiva e social, e por outro lado, uma identidade individual que às vezes, é referida como idéia de pessoa. O sentido de pertinência faz com que indivíduos adscritíveis a uma determinada categoria cultural se reconheçam como iguais entre si, enquanto que enfatizam o conceito de "distinto de" quando pensamos nas características que diferenciam o grupo dos demais grupos, fazendo deles uma categoria particular.

Neste ponto, é pertinente considerar o conceito de "identidade contrastante", o qual, segundo declara Cardoso de Oliveira (1971:918), parece constituir-se na essência da identidade étnica desde que implica a afirmação do "nós" perante os "outros"; surgindo como oposição, não se afirma isoladamente, senão como negação à outra identidade.

Mas ainda, levando-se em conta estes diferentes enfoques, não podemos esquecer que a identidade se constrói na prática social e não tem a ver exclusivamente com as particularidades, com o conjunto de normas de valor especificamente Mapuche, senão também, com o lugar que este grupo ocupa numa estrutura social desigual. Assim, por exemplo, a construção social da categoria "índio" não pode ser explicada pelas características intrínsecas do grupo em si, senão pela sua inserção na sociedade total, quer dizer, na sociedade ocidental historicamente consolidada na maneira das nações-estado. Como diz Cardoso (1971:929), "o peculiar da situação que engendra a identidade étnica é a situação de contato inter-étnico, sobretudo, mas não exclusivamente, quando este existe como fricção inter-étnica".

A identidade Mapuche está relacionada com a sua cosmologia tradicional e com a lógica de sua cultura. Porém, novas experiências de vida, novos significados incorporados com elas e, conseqüentemente, novas formas de subjetividade, permitem a recriação ou realimentação de sua cultura. Neste sentido, é importante chamar a atenção sobre o caráter processual e não essencial da identidade étnica. Assim, a visão de si mesmos tem variado nos diferentes períodos e segundo as diferentes condições. A formação da identidade Mapuche é o resultado de um fenômeno histórico, produto de uma série de jogos de auto-identificação com "o outro", acontecendo que sua cultura, num sentido, transformou-se numa cultura normativa de resistência, como consequência da existência estruturalmente conflitiva das identidades argentina e mapuche. Sendo ainda, a oposição básica aquela branco-Mapuche, coloca-se pois, a complexa dialética entre a interioridade e a exterioridade, podendo os Mapuches, como povo derrotado, sobreviver graças à prática de uma estratégia de interação simultânea entre os planos do intra e inter-étnico.

Se consideramos que o processo de contato é de caráter móvel, os processos de comunicação farão com que os significados sejam

constantemente negociados e construídos, oferecendo-se, em consequência, espaços possíveis, tanto para o antagonismo, como para as identificações com o outro étnico. Como expressa Miller, a partir de uma das perspectivas possíveis da antropologia simbólica e que aponta para a dinamicidade do processo de comunicação que se estabelece, quando diferentes sistemas simbólicos se confrontam, resguardando a capacidade recreativa inerente à cultura de cada grupo:

"... Un simbolo dado, tanto como los sistemas simbólicos, contiene areas grises que son mal definidas y permiten creatividad idiosincrática y desviación. Puede postularse que cuando diferentes sistemas simbólicos entran en contacto significativo a través de su interacción, emergen ambigüedades adicionales a las incongruencias entre los sistemas. La propuesta aseverada aquí es que estas incongruencias tienen el mayor potencial para mudar las categorías o significados ambiguos existentes en primer lugar. Por consiguiente estas categorías o significados particulares sufren un proceso de continua redefinición en un esfuerzo para reducir la cantidad de ambigüedad" (Miller, 1974:477).

Porém, quando as ambigüidades entre sistemas não são resolvidos suficientemente, os atores sociais ressentem-se de marcadas ambivalências e incertezas no seu pensar e agir. Estas ambivalências procedem, em parte, das histórias particulares de contato e merecem a nossa atenção diferenciada para cada caso, mas permitem, em comum, visões abrangentes. Levando ao máximo as consequências de um relacionamento histórico assimétrico, pleno de oposições, um dos sistemas simbólicos, o menos forte, morrerá nas mãos da lógica homogeneizante do capitalismo de mercado imperante. Mas, embora isto já tenha sido sublinhado como uma forte tendência, corroboramos em nosso estudo que, quando estão dadas as condições materiais, simbólicas e sociais mínimas para a reprodução - ainda que com perdas na identidade Mapuche - o grupo continua vigente. Neste ponto é pertinente destacar com Barth (1976:16), a perspectiva que entende a

continuidade dos grupos em interação - ainda e sobretudo em situações difíceis - na e pela defesa de uma origem e culturas comuns, sublinhando, na etnicidade, o critério demarcador de grupo⁶.

Neste ponto, podemos lembrar a irredutibilidade dos valores da cultura com que se encontrou Herskovitzs, no seu trabalho sobre aculturação de estudantes africanos na França e o papel que estes valores jogaram nas reivindicações que as lideranças negras ativaram contra o colonialismo. Pois se os grupos não se diluem facilmente uns nos outros e se distinguem conservando as suas categorias e orientações de valor, participamos da afirmação de C.R. Brandão quando expressa que:

"...A salvaguarda ou não identidade de um grupo étnico depende da possibilidade de que sejam preservados os atributos afetivos e efetivos mais importantes do modo de vida próprio ao grupo... aquilo que, tendo mais peso na reorganização de uma vida real de grupo... tem mais poder de estar presente na auto-construção de sua autoimagem..." (Brandão, 1986: A 125).

Entre os recortes que servem aos Mapuche de Rucachoroy para pensarem e reconhecerem-se entre seus pares e perante os "winca", relevamos diversas categorias com atenção a critérios diferentes, dentre os quais: o geográfico, o de estratificação da riqueza, os das boas ou más relações com as divindades, e outros recortes que tem a ver com a história de contato, e os sistemas de classe, impostos de fora e com os seus papéis no desempenho na sociedade global. Porém, do conjunto possível de categorias, enfatizamos aquelas que remetem a um nível profundo, de importante conteúdo afetivo. Estas aparecem como pontos nodais de sua identidade nos possibilitando uma melhor aproximação à sua visão do mundo, seu ethos, na medida em que, após as alterações e transformações de seus sistemas

⁶Ver Carneiro da Cunha, M. 1986.

de crenças, valores, e organização social, ainda lhes fazem viver como pertencendo a outra etnia⁷.

Assim, analisamos, em particular, as categorias limpo/sujo, rico/pobre, na nossa opinião, condensadoras de fortes sentimentos subjetivos e coadjuvantes de sua maneira dinâmica de ser. De ser uma coisa e ser o contrário no mesmo momento, sem desagregar-se, quando pensamos na sua identidade grupal⁸. De ser uma coisa e não poder ser outra, se pensarmos na identidade étnica. Finalmente, dos modos de relacionar-se com seus conhecidos e com os estranhos. Assim, entre os traços que usam para distinguir-se entre si (e que não deixam de estigmatizá-los de fora) está a divisão de seu universo social em limpos e sujos ou bruxos. A inveja generalizada e seu conseqüente correlato - o fato de ter e ativar o bruxo cobrando vidas - não permite a ninguém "adiantar". Ser rico, num certo sentido, dá a medida de quanto a pessoa, a família ficou longe do grupo e de seus valores éticos. A questão é que "ter bruxo", ou melhor dizer "ter bruxaria ruim", é ter algo que só é inerente ao fato de ser Mapuche.

Minha análise se ocupa em ver como é que a união do grupo parece uma empresa impossível, como resultado da alta densidade de bruxos e como esta união "per se", chega a ser, segundo imaginam um símbolo-veículo de soluções -. Entrei, para tais fins, nesse mundo de bruxos e nas relações que se estabelecem com, e entre eles. Tentei descobrir quem e como são, assim como conhecer seus desempenhos a nível profissional, e a sua inserção e contenção no grupo. Que relação existe entre ser rico e ser pobre com ser limpo e ser sujo, foi, portanto uma linha de exploração básica no nosso trabalho.

⁷Para os conceitos de ethos e visão do mundo nos remetimos à ótica apresentada por C. Geertz (1973).

⁸Ver C.R. Brandão para os conceitos de identidade tribal contrastada com identidade étnica, 1986: A p.119.

Historicamente, o sistema curativo chamânico foi o procedimento mais importante na produção do sistema religioso Mapuche. Mas este sistema não se manteve estático, entrando em relacionamento (muitas vezes conflituoso) com outras ideologias e outros sistemas de produção, tanto ideológicas como de bens. Dado que as mudanças num sistema vão resultando em mudanças graduais nos outros, tentamos ver até que ponto hoje, o sistema chamânico Mapuche age como foco de identidade, ou então, que elementos refletem ainda aspectos importantes dele. Do mesmo modo, outros aspectos relacionados podem agir também como focos, mas vale dizer que é via esfera dos valores, onde esperamos encontrar a íntima relação entre identidade e visão do mundo, assim como entre identidade étnica e situação de classe.

Acreditamos ser viável uma aproximação às definições da realidade deste grupo, através de suas explicações, através da análise destes focos ou pontos nodais à sua identidade e do tratamento de um dos problemas que em torno dele traçam por deficiência, quer dizer, pela falta de unidade do grupo. Assumimos que esta só será possível, na medida que o façamos entendendo que uma teoria sobre a identidade, um esboço dela, pressupõe, de antemão, uma certa aproximação à compreensão do tipo de cosmologia ao que o grupo corresponde. Demos atenção à linguagem comum na qual, dia-a-dia é construído seu código compartilhado, pois consideramos que, no cotidiano se dá um primeiro nível de integração das diversas esferas do social, e que é ali onde as pautas da sociedade global se manifestam no particular, dando margem variável à criatividade que, desde o modo de ser e agir Mapuche, engendram a diferença. Neste ponto, esclarecemos que temos escolhido como modo de exposição, combinar as nossas próprias interpretações com a apresentação de textos recolhidos que, por sua própria força denotam atitudes básicas do Mapuche de Rucachoroy em torno dos temas colocados. É pertinente sublinhar, ainda, que nosso que trabalho se constrói, com referência

à temática que vamos expor, de maneira essencialmente etnográfica.

Ressaltamos, de igual modo, que mesmo as situações de entrevista e observação foram elucidativas - sua vivência como objetivação de um tipo de relação interpessoal, e ao mesmo tempo, interétnica foi exemplar, entre outros atos comunicativos - do que é o processo permanente de construção de identidades, da parte deles e de minha parte. Ter tido entre 1980-1983, esse pouco de história compartilhada, implicou ter um referencial de pessoas, eventos e situações em comum que, reabrindo a interação com um recontar de recordações, observações e conversações informais, significou reforçar as nossas coincidências, a nossa possibilidade de comunicação. Porém, na marcha das nossas conversações, pela confrontação das nossas diferenças, iam aparecendo muitos atributos específicos de cada um de nós, como representantes de dois grupos, com áreas de pressupostos culturais diversos.

Estruturamos a nossa dissertação em quatro partes. Na primeira, descrevemos como maneira de caracterização geral, o sistema sócio-cultural Mapuche, fazendo referência à sua etno-história, história do contato com o branco e modos de organização sócio-política até a atualidade.

Na segunda parte, pegando como referência principal o plano do intra-étnico, nos dedicamos à procura dos focos de identidade do Mapuche hoje. Assim, colocamos a ênfase em dois pontos temáticos sugeridos por eles mesmos e que, como mencionamos acima, os qualificam como sendo ricos e pobres e limpos e sujos, procurando explorar a vigência do sistema Xamânico mapuche.

Já na terceira parte, incluímos este grupo no marco das relações interétnicas e cuidamos de suas relações com os seus "patrões" mais imediatos, os fazendeiros e, também com os seus fornecedores dos bens mais necessários, os bolicheiros⁹. Nesta parte, observamos

⁹Bolicheiro: termo emprestado do regionalismo de Rio Grande do Sul, significando dono de uma pequena bodega ou mercado.

em que medida o sistema educativo de Rucachoroy se apresenta eficiente para facilitar a concreção de seus projetos de vida, individuais e coletivos.

Na última parte, voltamos a lidar com pontos importantes de sua identidade, a partir de sua própria visão, assim como levamos em conta a orientação de suas próprias soluções dos problemas, propostas em ordem ao grupo local e em projeção de união com outros "hermanos Mapuche de la Provincia".

CAPÍTULO I

O SISTEMA SÓCIO-CULTURAL MAPUCHE E SUA RELAÇÃO COM A SOCIEDADE NACIONAL

1.1. Situação Geográfica e Demográfica dos Mapuche

O número de Mapuches que habita o território chileno chega a 650.000, aproximadamente 6% da população total e, segundo o Censo Indígena Nacional (1980), a Argentina tem 28.621 Mapuches¹. Os Mapuches argentinos moram em uma área que abrange os estados do norte da Patagônia - Neuquen, Rio-Negro, Chubut -, e em algumas regiões dos estados de Buenos Aires e La Pampa. Entre os paralelos

¹O número de Mapuches argentinos seria muito maior se não existisse um processo de ocultamento da identidade motivado pela discriminação da sociedade argentina. No momento da "célebre" expedição militar argentina de 1879, quando o general J.A. Roca conquista as terras do sul estendendo a fronteira do estado argentino, foi calculado para a região cordilheirana de Neuquen e Rio Negro, um número de 35.000 indígenas. Quando Neuquen consegue o status de "Província" em 1955/58 o número de Mapuches agrupados em reserva é de 7.000 indivíduos. (Varela, 1980; Nardi, 1980).

²Hernandez e Cipolloni, 1985.

Argentina



39º e 43º de latitude sul, suas aldeias estão localizadas, na maior parte dos casos, na região cordilheirana, no oeste dos três primeiros estados mencionados.

O estado de Neuquen ocupa 94.078 km² do território nacional e suas 32 "agrupaciones" Mapuche estão instaladas no que representa 3,8% do total da superfície provincial. Segundo censo de 1980, a população total de Neuquen é de 243.000 habitantes (aproximadamente), dos quais 8.600 (3,5%) são Mapuche. Se considerarmos as pessoas que emigraram para os principais centros urbanos e os que não reconhecem, abertamente a sua identidade Mapuche, em algumas regiões estaduais a porcentagem com referência ao total chegaria a uma média de 37%, aproximadamente. Esta maior concentração abrange os departamentos mais ocidentais do Estado. Em particular, vamos focalizar o departamento Aluminé onde se encontra a reserva de Rucachoroy, na altura do paralelo 39º, de latitude sul. Neste mesmo departamento, existem outras reservas Mapuche: Puel, Currumil e Catalan. A população das mesmas oscila entre 150 e 700 habitantes, sendo a cifra maior a que corresponde a Rucachoroy.

1.2. Breve Etno-história do Povo MAPUCHE. Organização Sócio-política e Econômica antes e após o Contato com o Branco

Quando os espanhóis chegaram, os Mapuches habitavam a região que está entre os paralelos 30º e 33º de latitude sul. O contato com os brancos implicou um sistema de relações, que não estava baseado, precisamente, no sistema de reciprocidade que regulava as transações sociais e políticas dos indígenas, senão em uma idéia hierarquizante que criava senhores e vassallos. Para preservar os seus modos de vida, para escapar à pressão espanhola, os Araucanos - nome dado pelos europeus aos Mapuche daquela época por provir da região de Arauco, Chile - começaram a movimentar-se para o sul e

leste. No século XVII, cruzaram a Cordilheira dos Andes, em direção do que hoje é a Argentina³.

A "hibridação" cultural e biológica foi intensa entre os séculos XVIII e XIX, tendo acabado a migração Mapuche entre os finais do século XVII e os inícios do XIX. A extensão geográfica da influência Araucana ou Mapuche abrangeu os estados argentinos de Mendoza, Neuquen, Rio Negro, Chubut, Cordoba, La Pampa, San Luis e a região ocidental de Buenos Aires. É importante sublinhar que a chamada "araucanização da pampa" - que corresponde ao momento de maior miscigenação entre etnias não brancas, com preponderância cultural Mapuche - aconteceu pouco antes da expedição militar argentina de 1879⁴.

Os Mapuche chilenos eram povos agricultores que, graças o seu esquema de organização econômica e social, tinham alcançado uma alta densidade demográfica - característica notável, quando comparados com os grupos que moravam no leste da cordilheira, em particular na região do planalto patagônico. Ao ingressar, gradualmente, do lado que hoje é argentino, experimentaram modificações em alguns itens de sua cultura material, ao estabelecer relações com os povos coletores da cordilheira e coletores e caçadores da pampa. Novas técnicas e costumes foram incorporados enquanto conservaram a

³Existem, porém, testemunhos de que contatos entre grupos Mapuche, procedentes do Chile central e grupos indígenas locais da Argentina se estabeleceram já desde o século XI, embora seu caráter pareça eventual e esporádico, tendo relevância só a partir de XVII. Uma evidência destes contatos paleo-araucanos foi encontrada em Rucachoroy (Ceramio com data do século XI D.C.; Hayduk, 1979).

⁴Os primeiros grupos dominados pelos Mapuche foram: os Pehuenches, os Poyas, e os Tehuelches na linha cordilheirana e até os rios Limay e Neuquen. (Mais tarde vão chegar nas pampas) Em Neuquen é grande a dificuldade para determinar quais etnias habitaram a região, antes da chegada dos espanhóis. Dificuldade acrescentada em parte, por causa da confusão de nomes usados para designar-se entre si. Nomes todos eles relativos a regiões geográficas de proveniência como "picunches", ou gente do norte, etc. Isso aí sem mencionar a miscigenação entre os diferentes grupos, como sublinham Casamiquela, 1972 e Varela, 1980.

arte de tear, a metalurgia e a cerâmica. Vão manter com poucas transformações sua vida espiritual, sendo que desde o início do século XVIII a língua e a cultura Mapuche preponderaram sobre os grupos locais da cordilheira, a pampa e a região do norte da Patagônia⁵.

As linhas de pressão brancas, que vinham da região ocidental fizeram intensificar e fluir as relações entre os grupos de um lado e outro da cordilheira: suas trocas, alianças e organização de estratégias de defesa. Do leste, desde Buenos Aires, a pressão, por enquanto, (século XVIII), era muito fraca. Em extensos territórios, a densidade demográfica do branco era quase inexistente. Particularmente em Neuquen, não existiam povoados brancos, de origem argentino, mesmo na segunda metade do século XIX⁶. A região do leste constituiu o lugar de trânsito de um ativo comércio ganadero. Na região bonaerense obtinha-se o elemento para trocar no oeste, cumprindo, os indígenas de Neuquen, um papel fundamental no circuito mercantil que unia a produção pecuária da primeira região com os

⁵A economia dos grupos do leste, compreendia as variações geográficas da "pampa húmeda", "a estepa", a pré-cordilheira e vales cordilheiranos, caracterizados pelo desenvolvimento de unidades de produção pequenas e móveis. Uma relação economia - ambiente favorável, com o desenvolvimento de um amplo sistema de intertroca entre estas unidades, especialmente para a época da araucanização, foi o que possibilitou a integração desta enorme extensão geográfica.

⁶É destacável a existência de Mal Barco, povoado da região do nordeste do Estado que tendo 600 habitantes foi exemplo de convívio entre chilenos e indígenas. No século XIX, funcionários chilenos estendiam sua autoridade sobre este povoado, mandando delegados do governo, enquanto reconheciam o poder dos caciques e a sua importância na hora das transações econômicas e diplomáticas. Mal Barco se oferece ainda como testemunho das diversas atividades que além da caça e do comércio de gado, os Mapuche desenvolveram. Mal Barco é testemunho dos cultivos, das moradias estáveis, e das atividades de pastores móveis, - de ovelhas, cabras e cavalos. Como sublinha S. Bandieri, duas maneiras preponderantes de subsistência econômica foram protagonizadas pelos Mapuche: a agricultura, vinculada ao consumo interno e a pecuária que foi o elemento básico do comércio com o Chile. O território neuquino funcionava como região de centros como Angol, Antuco, Chillan e hinterland de portos como Valdivia e Concepcion (Bandieri, 1988).

mercados consumidores do Pacífico.

Apesar dos casos particulares de bom convívio, o desenvolvimento do comércio por parte da sociedade colonial e, mais tarde, nacional chilena e argentina, foi feito, desde o início, na forma de uma troca desigual. O avanço do povo Mapuche para o leste, foi possível, graças ao fato de que, dentro do que era a política colonial, essa região era considerada marginal. Quando, no século XIX, mudaram as condições do mercado nacional e internacional; quando, a figura do fazendeiro adquiriu cada vez mais peso, a concorrência pela ocupação do espaço e produção pecuária protagonizada por diferentes grupos indígenas, foi eliminada via etnocídio.

Vamos dar atenção, nesta secção, a alguns fatores da estrutura tradicional Mapuche no que se refere à sua organização sócio-política e econômica, sublinhando o sentido das mudanças operadas por influência do contato com a nova sociedade branca.

Em tempos de paz, o antigo esquema da sociedade Mapuche era assegurado por causa de duas estruturas básicas: a família e as linhagens. Estes grupos de parentes reconheciam um chefe ou "lonco" local, mas não tinham um corpo de autoridades, nem uma administração centralizada. A autoridade destes chefes de família não se baseava num poder coercitivo que reclamasse obediência, serviços pessoais ou tributos. Existia, porém uma certa hierarquia que unia os chefes de maior e menor prestígio. Este prestígio se apoiava em códigos de honra que premiavam o valor guerreiro, o sucesso econômico e outros valores, como a hospitalidade e a eloquência⁷.

Como consequência do contato, reuniram-se em grandes regiões ou Butal - mapus que mandaram delegados para estabelecer tratos com

⁷Esta eloquência foi utilizada em muitas ocasiões, nos parlamentos que eram realizados com os espanhóis. No seu afã de le-

as autoridades espanholas, processando-se, lentamente, a eminência de alguns cacicatos sobre a grande maioria⁸. Cada grande região alojou nove grupos (ailla-rewes) com seus caciques. Cada rewe estava formado por "cabis" com 400 pessoas cada um (entre quatro e dez cabis por cada rewe). Os cabis estavam divididos em pequenos cabis ou "pichi-cabis". Rewes, cabis e pichi-cabis tinham um chefe de caráter permanente, contrastando com os chefes de guerra⁹.

Cada família conseguia sobreviver graças a uma subsistência autônoma e, embora estivesse ligada ao grupo por um forte sentimento de corpo, reclamava a terra que vinha de seus ancestrais, e tinha direito exclusivo sobre o que cultivava. Esta sociedade tinha alguns mecanismos para realizar trabalhos cooperativos, seja, por exemplo, na agricultura, na hora da colheita, na construção das casas, etc. Talvez, como sugere Cooper (1945:324), os pichicabis fossem pequenas comunidades de cultivo, onde o lonco exercia certa persuasão para realizar trabalhos em comum. Mas, cada pessoa (ou família) era possuidora de seus terrenos e animais, quer dizer, não existia comunidade sobre os recursos produtivos, nem sobre os bens privados que eram de propriedade familiar¹⁰. As trocas realizavam-se esperando retribuição e quando realizavam trabalhos em conjunto,

galidade, os europeus realizaram entrevistas com os caciques principais para conseguir a "espontânea" adesão à causa espanhola. Este recurso foi usado antes da guerra e adquiria, às vezes, a maneira de uma verdadeira guerra ritual (Leon, 1984).

⁸Com referência às grandes divisões geográficas que implicaram a ocupação do espaço por grupos coordenados - ainda quando se uniam só para a guerra - para a região da Araucania (na província de Cautin, Chile, na região que limita com aquela que trabalhamos na Argentina, Departamento ALUMINE) eram conhecidos cinco grandes Butalmapus -

⁹Segundo os cronistas é possível que os chefes dos pichi-cabis fossem, de alguma maneira, dependentes do chefe do cabi, funcionando como grupos sociais de 400 ou 500 pessoas, aproximadamente.

¹⁰Bengoa, 1985.

existia também um sistema de reciprocidade¹¹.

Como sublinhamos acima, a partir do contato com os espanhóis, grandes chefes vão liderar - desde o século XVIII ao XIX - grandes projetos, organizando extensos vales ou regiões para os confrontos¹². Deste modo, formaram-se as agrupações mencionadas, baseando-se em alianças e subordinações que, gradualmente, levaram à estratificação do poder, processo que já tinha certa realidade política no século XVIII¹³. Com um destaque consolidado por alianças nos casamentos - pela grande quantidade de filhos e parentes que a poligamia permitia ter aos dois lados da cordilheira e por causa da riqueza do gado, as famílias importantes vão unir-se, formando primeiro as agrupações mencionadas e, a partir destas, as grandes confederações com as quais se completa a hierarquização do poder, num estrato de mando permanente. Esta situação é descrita por José Bengoa (1985:89) para o século XIX e é qualificada por ele como a de "una sociedad en transición hacia una forma de señorialismo ganadero".

Com a gradual estratificação do poder, vai-se operar também uma incipiente divisão do trabalho. Existem testemunhos de que os chefes locais não trabalhavam diretamente na agricultura, tendo pessoas que trabalhavam para eles¹⁴.

Mas não é só por causa dos casamentos que os Mapuches, dos dois lados da cordilheira, se relacionavam. As pampas atraíam os Mapuche chilenos, por ser um lugar onde era fácil "arreglarse", ou enriquecer. Era, também, um lugar bem reconhecido na hora obter honra militar. Bengoa (1985:72) afirma que a viagem à pampa teria-

¹¹Era freqüente pedir a ajuda dos vizinhos para estes trabalhos. Primeiro o convite formal, depois o trabalho que foi demandado e, por último, uma festa (Faron, 1969).

¹²Os loncos militares na hora da guerra conseguiram incorporar no mesmo empreendimento distintos grupos sociais e étnicos. Porém, a coesão e unidade da sociedade tribal foi, muitas vezes, só um fenômeno de conjuntura.

¹³Bengoa, J. (1985).

¹⁴Idem.

se transformado em um ritual de iniciação dos jovens guerreiros, "uma estadia lejos de la familia, que formaba, daba experiencia, endurecia en las guerras y malocas y permitia regresar transformado en un hombre adulto". Até hoje, eles mantêm relações de amizade e parentesco dos dois lados da cordilheira, com lembranças de batalhas dos avós ou antepassados enriquecidos por estas expedições. As mesmas guerras entre agrupações, ou entre famílias da mesma agrupação, eram métodos comuns para manter as lideranças ou acrescentar a riqueza pecuarista de alguns grupos.

1.3. Os Mapuche Perante o Estado Nacional Argentino e Perante o Estado Provincial Neuquino

Nos finais do século passado, o conjunto de certos processos históricos de ressonância mundial, resultou decisivo para o destino da nação Mapuche. Naquela época, a República Argentina - como outros países da região - entrou no esquema econômico do capitalismo internacional protagonizado, em plano de privilégio pelas potências industrializadas, que vinham liderando a chamada Segunda Revolução Industrial, reestruturando novas áreas de colonialismo. A Argentina entrou no sistema da divisão internacional do trabalho. Este modelo outorgou-lhe o papel de fornecedora de matéria-prima, por um lado, e aquele de consumidora das manufaturas chegadas das nações mais desenvolvidas, do outro lado. Mais ainda: estas últimas potências, vão mandar para estes países, seus excedentes de população e capital para consolidar a "expansão do país" nos anos de 1880.

Neste contexto, o estado argentino procurou instaurar a ordem interna fundamental para os fins da oligarquia pecuária nacional, eliminando as barreiras - sejam, por exemplo, as nações indígenas da pampa e região do norte da Patagônia - para a apropriação capitalista da terra. A tendência claramente marcada para a região neuquina foi aquela do tipo latifundista, que baseava a sua economia

na pecuária extensiva e tinha na estância a sua unidade produtiva. De outro lado, a chegada dos colonos europeus, permitiu duplicar o afortalecimento econômico dos "latifundistas" que obtiveram capitais gerados fora do território e asseguraram a defesa e a ocupação real de terras de fronteira com os indígenas, neutralizando, desse modo os reclamos de propriedade da terra dos antigos ocupantes. A população indígena foi desmobilizada politicamente, derivando seus reclames para um cenário de fricção inter-étnica. A população nova dos colonos europeus, sem direitos prévios, foi mais facilmente manipulável e convertida em devedora permanente¹⁵. Assim, quando foi necessário reforçar o avanço da fronteira para afirmar a soberania argentina em extensos territórios, questionados historicamente pelo Chile, os povos indígenas assistiram à queda das bases da sua organização sócio-econômica, chegando ao final de sua auto-determinação.

Os Mapuche iniciaram uma etapa de peregrinação, vítimas de uma política que não lhes permitiu uma estabilização definida nem definitiva, à sombra das idéias de "civilização e progresso" dos primeiros tempos da pós-conquista do "deserto". Para alguns, um caminho ambulante e incerto, que os deixou fora de toda proteção, desvalorizando seu próprio grupo, qualificando como irracional sua conduta, quando reagiram ao despojo de terras¹⁶. Outros, no melhor dos casos, foram radicados em pequenos territórios. Quando era necessário justificar sua eliminação, eram acusados como invasores chilenos ou, então, silenciados em lugares remotos, como força de trabalho. O destino de poucos foi o de servidores do exército argentino, ou, então, utilizados como mão-de-obra nas empresas ferroviárias ou construtoras, mais freqüentemente como peões nas fazen-

¹⁵Juliano, D. (1986).

¹⁶Foram privados de qualquer proteção estatal, apesar de ter sido declarados por esta instituição como "incapazes sociais", deixados por decreto do Poder Executivo de 1879, sob tutela do Defensor Nacional de Pobres e Incapazes (Decreto de 22/08/1879).

das que ocuparam suas terras. A maioria foi confinada em terras inaptas para a agricultura e a pecuária. Quebrado o sistema de agrupações e o esquema de hierarquização que se consolidou no século anterior, foram agrupadas, de maneira precária e arbitrária, pessoas de diferentes famílias que só tinham em comum língua, costumes e traços físicos. Neutralizado o poder dos grandes caciques e, impedidos como estavam de participar nos circuitos de intercâmbio, os Mapuches retraíram-se. Não podendo trabalhar para si mesmos, vendo os seus excedentes convertidos em tributos, dedicaram-se só às tarefas necessárias para o mínimo auto-sustento.

Após 1879, a definição das relações interétnicas deu-se ao em torno das categorias "vendedor-vencido", com o pano de fundo de uma ideologia justificatória, que opunha civilização à "barbárie". Mas como acabamos de ver, nem todos os vencidos receberam igual tratamento. Em linhas gerais, houve grupos que foram submetidos, com certa dificuldade, enquanto outros aproximavam-se "espontaneamente", como "amigos". No que tange à questão da terra, foram instauradas maneiras para outorgar prêmios e castigos a estas condutas¹⁷.

¹⁷Com aqueles mais dóceis, chegou-se a um acordo sobre o lugar, quantidade de terras a ser entregadas segundo lei n. 215, ditada pelo Congresso Nacional, em 1867. Por causa de outra lei de prêmios militares, foi permitido, a certos caciques, pedir terras por haverem colaborado na campanha do deserto. Mas quando se estabeleceram os determinantes cruciais no que foi a reocupação da terra, nos finais do século passado e inícios do presente século, os indígenas foram quase ignorados pelos organismos que deviam cuidar deles. Por lei 817 de 1876, foi prevista a criação de "misiones" para que fossem atraídos à vida "civilizada" dando 100 has a cada família. A lei 1532 que organizou os territórios nacionais, ratificou a mesma disposição mas a nação argentina não tinha orçamento para fazer cumprir as suas próprias disposições.

Embora a índole da sua chefia tinha mudado, foi dado aos caciques nomeados pelo Estado, certo poder local. Assim, uma de suas funções primordiais no interior do grupo, foi a de repartir as terras recebidas. Sua liderança política, econômica e cerimonial foi estendida a todos, fossem ou não da sua parentela imediata. Mas acabou, naquela época, um de seus papéis principais, o seu papel militar. Cada vez mais a sua função adquiriu os matizes de um cargo diplomático que, na realidade, serviu ao vencedor para, através de pactos, controlar a população indígena.

Neste ponto, para descrever o peculiar caso argentino, vamos comparar a situação mapuche com os processos de reocupação do espaço, realizado por parte dos chilenos, com as consequências que advieram para o indígena, de um lado e outro da cordilheira.

O governo nacional argentino, no que hoje é Neuquen, iniciou a venda da terra pública em um leilão ou remate realizado em 1885. Quinze anos mais tarde, foi comprovado que só 5% de 1.300.000 dos hectares vendidos estavam efetivamente ocupadas.

No Chile, a terra conquistada foi ocupada com muita rapidez em termos comparativos. Como sublinharam Briones e Olivera (1987:36), é possível considerar dois fatores de essencial importância no que se refere às políticas indigenistas respectivas. Como afirmam estes autores: "En Chile... la menor disponibilidad de territorios condujo a su más pronta ocupación real...". Por outro lado, "... el mayor peso demográfico de los Mapuche chilenos respecto de la población total, convirtió en más urgente la solución del 'problema indígena'...". Mais adiante, sintetizaram, caracterizando globalmente as diferenças:

"... mientras que en el país vecino se crearon mayor número de comunidades 'reduccionales', integradas por menos individuos, con una densidad de ocupación más alta e instituyendo - con preferencia -, como líderes de ellas a los líderes tradicionales del grupo radicado; en nuestro país, se fueron reconociendo lentamente - a medida que se iban reiterando

demandas explícitas por parte de los interesados - agrupamientos más heteróclitos, más numerosos en individuos y en patrilinajes, con mayor extensión relativa de tierras por habitante...".

Ao longo destes primeiros anos, foram mandados pelos Mapuche, inúmeros pedidos para ocupar terras fiscais ou públicas no que era então, Território Nacional. Assim, puderam conseguir uns poucos hectares, graças à sensibilização de alguns governadores, ou graças a leis que, em lugar de fomentar a agrupação das tribos em missões, concediam as solicitadas terras públicas gratuitamente. Com frequência, estas terras não estavam claramente demarcadas, o que vai trazer, no futuro, inumeráveis litígios com vizinhos. Além disso, a índole destas permissões de ocupação foi de caráter precário, o que significou que, em momento nenhum, foram concedidos títulos de propriedade, nem comunitários, nem individuais.

As denúncias do despojo de geração em geração, as demandas por justiça e as de reconhecimento de constâncias e títulos que reivindicaram como integrantes da comunidade nacional argentina, - como cidadãos, em paridade de reconhecimento com o resto dos argentinos - vão fazer que, além dos tratados militares, em 1928, tenha lugar o que se pode considerar o antecedente de uma política mais orgânica: nesse ano, cria-se na Câmara de Deputados, uma Comissão para estudar a situação do indígena. Porém, o trabalho desta Comissão não foi além dos termos de um paternalismo que, embora tentou manter os indígenas nas terras que ocupavam, permitiu, simultaneamente, a sua incorporação regional como mão-de-obra sobreexplorada¹⁸.

Após considerarmos uma primeira etapa de instabilidade generalizada e de uma quase total indiferença por parte do Estado argentino, que não possibilitou aos Mapuche e outros povos indígenas a formação de canais de acesso à Direção de Terras e Colonização em momentos de plena reocupação da terra neuquina; após uma segunda

¹⁸Serbin, 1975.

fase de estabilização em espaços fiscais, que vão ser comprimidos pelo avanço das fazendás, apareceram, nos anos quarenta, verdadeiras manifestações de uma nova política indigenista.

No período populista do general Perón, surgiu uma política mais clara. Entregaram-se e confirmaram-se em várias comunidades e reservas indígenas nacionais, títulos de propriedade da terra antes outorgadas. Por outro lado, foi aprovado o Estatuto del Peón que tentou reverter as condições de exploração da mão-de-obra rural. Porém, como sublinhou A. Serbin (1975:213), não foi delineada ainda uma posição específica perante as reivindicações de caráter eminentemente étnico.

Dois eventos acontecidos na Argentina, em 1955, marcaram a sorte das comunidades indígenas, em o âmbito nacional, abrangendo a todas elas, e, no regional, no que tem a ver diretamente com o grupo que estudamos. O golpe militar de 1955 foi um freio à tentativa de dar participação aos indígenas em uma comissão da Câmara de Deputados, que em 1947 foi convertida em "Dirección de Protección al Aborigen".

Em 1956, este organismo foi dissolvido e foi deixada nas mãos dos governos estaduais a questão indígena. Contradições entre a política indigenista no nível nacional, por parte dos governos civis e os interesses dos estados deixaram lugar a uma situação alterada¹⁹.

Nos anos posteriores a 1966, este conflito tentou ser diluído. Foi decidido, então, radicar as comunidades indígenas nas regiões menos hospitaleiras das fronteiras, cooptando os chefes indígenas, sem mudar a situação da maioria²⁰.

¹⁹Criaram-se na época, organismos de perfil mutável - ora enfatizando a política laboral a desenvolver entre grupos indígenas (1958), adiando a questão do reconhecimento das terras; ora harmonizando com os interesses dos militares que trataram a questão indígena como um problema de defesa ou segurança interna ou externa, como aconteceu com o novo golpe de estado de 1966. O que veio depois da criação destes organismos foi a sua dissolução e traslado de atribuições aos governos estaduais, como aconteceu em 1956.

O segundo acontecimento relevante para a região onde mora o grupo escolhido em nosso estudo, é a estatização de Neuquen em 1955²¹. Em 1964, o governo de Neuquen promulgou o decreto 0737 "normalizando", através de um regime de reservas, a situação de dezoito agrupações neuquinas, entre as quais está a "reserva Aigo" de Rucachoroy²². As terras foram entregues "a perpetuidade", embora faltou realizar, previamente a demarcação oficial. Graças a esta "lei de reservas", estas foram estabelecidas com 10.000 hectares cada uma e como terras comunais.

Embora este decreto foi considerado progressista na época; embora estados vizinhos como Rio Negro e Chubut continuam "alojando" agrupações, cujo status legal é de "posesión precaria" das terras, quase trinta anos depois, ainda não foram realizadas, em muitos casos, as medições dos campos, nem foram desalojados, os intrusos, nem foram resolvidos os litígios por usurpação, nem foram entregues, em consequência, os títulos definitivos de propriedade.

²⁰Porém, paradoxalmente e como sublinhou Serbin, esta última estratégia "creo las condiciones para una redefinición de la situación de las comunidades indígenas en terminos eminentemente políticos y para el surgimiento de las primeras formas de organización y movilización aborígen..." (Op. cit. p.213).

²¹Na nova constituição foram redigidas disposições que favoreceriam no seu conteúdo os interesses indígenas. Segundo o artigo 239, inciso "d": "Serán mantenidas y aún ampliadas las reservas y concesiones indígenas. Se prestará ayuda técnica y económica a estas agrupaciones propendiendo a su capacitación y a la utilización racional de las tierras concedidas, mejorando las condiciones de vida de sus habitantes y tendiendo a la eliminación progresiva de su segregación de hecho..."

²²Decretos expedidos nos anos posteriores foram estendendo estes direitos para outras agrupações.

1.4. Movimentos Indígenas a Partir dos Anos 70

Os primeiros passos dos movimentos indígenas - principalmente pela ação de Collas e Mapuches - cristalizaram-se na fundação, em 1970, da Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (C.C.I.I.R.A.). A sua emergência aconteceu com um caráter marcadamente culturalista. Simultaneamente, no meio rural, cristãos progressistas favoreceram a aproximação entre grupos indígenas, facilitando, desse modo, o surgimento de organizações indígenas nos Estados. Porém, em 1970, já se perfilaram duas tendências no interior do movimento indígena: por um lado os oficialistas cooptados e, por outro lado, uma vertente mais radicalizada que promoveu o fortalecimento das organizações indígenas de base. Houve também, no nível estadual, um grupo de burocratas, empregados das "Direcciones Indígenas Provinciales" ligados a grupos de poder local, que tentaram encaminhar as organizações indígenas pelas vias da política estatal. Exemplo dessa realidade, em Neuquen, foi a consolidação das agrupações, mas com a liderança de dirigentes indigenistas vinculados aos organismos estaduais. Foram enfatizadas as reivindicações culturais, adiando as sócio-políticas e econômicas. Uma outra tendência mais radicalizada surgiu, marcando o caráter de dominação existente, tentando formar uma organização indígena vinculada aos interesses populares comuns com outros setores. Em 1974, os oficialistas foram desbancados da Confederación Indígena Neuquina, enquanto a nova Comissão Diretiva lutava pelos direitos laborais e pela terra²³.

²³ Este processo é descrito por A. Serbin quem destaca que em 1970, com o apoio do governo estadual e a "Asociación del Aborigen Neuquino (ADAN)", e financiada por fazendeiros, foi instituída a Confederación Indígena Neuquina, impulsionando uma ideologia etnicista, articulando a sua posição à política paternalista da "Dirección de Asuntos Indígenas", deixando fora o problema das terras e dos direitos laborais de um amplo setor de indígenas assalariados (Serbin, op.cit. .217).

Mas a questão indígena não pode ser dissociada dos acontecimentos em que vivia a sociedade argentina, em 1974. As "Federaciones Indigenas" foram totalmente desbaratadas, destino que também alcançou à "Confederación Indígena Neuquina". Em consequência, reapareceram as desapropriações ilegais das terras e a eliminação dos direitos políticos e humanos não só dos indígenas, mas também de vastos setores da população. O golpe de 1976, significou o quase total colapso do movimento indigenista, não sobrando outro caminho, além de apoliticizar as organizações com o apoio internacional, tentando unir-se a outras organizações indígenas latinoamericanas.

Com a chegada de um novo governo (democrático) em 1983, começou a reativação das organizações indígenas existentes, ao mesmo tempo em que foram criadas outras novas. As relações entre os grupos representativos nacionais e estaduais foram facilitadas graças a vários encontros indígenas, realizados em Buenos Aires e em outras partes do país, com participação das diferentes etnias. Em Neuquen, foram agilizadas as demarcações das terras, com diferentes graus de resolução: só algumas agrupações conseguiram obter os títulos definitivos, mas o caminho ficou aberto para que as restantes agrupações os pudessem conseguir. Continuam pendentes, em nossos dias, litígios judiciais pela precariedade da situação vivida até agora, pela ausência de demarcações definitivas, renovando, assim, as lutas pela terra, entre componentes das reservas e os fazendeiros vizinhos. Esta-se esperando a instrumentação de leis nacionais e estaduais que têm a ver com os projetos de organização legal das comunidades indígenas como pessoas jurídicas, a adjudicação definitiva de títulos e terras, projetos de saúde, educação, direitos de aposentadoria, etc.

Outros assuntos importantes continuam pendentes, como foi evidente no "Gran Parlamento o Futatrahum" realizado em novembro de 1988, com participação das comunidades rurais de todo o Estado, autoridades indígenas, do governo e representantes de Nehuén-Mapu e

Hue-Nehué. Estes últimos grupos, representam as organizações indígenas das cidades de Neuquén e Junín de los Andes, respectivamente. No parlamento, estes jovens sublinharam a necessidade de modificar, em breve, o estatuto da constituição da Confederação Indígena Neuquina, por não estarem incluídos, nele, os direitos de representação de, aproximadamente, 20.000 Mapuches que moram em cidades, ou centros urbanos -. Este número duplica o número de "Mapuches reservados" no interior do estado.

1.5. Situação Sócio-econômica Atual, Pautas de Residência, Filiação e Casamento

Os Mapuche de Rucachoroy, assim como muitos outros grupos que pertencem a comunidades rurais de Neuquén e outros estados, vivem imersos numa economia de subsistência baseada na cria de ovelhas e cabras, sendo qualificados, por sua atividade, como "crianceros". A sua subsistência é caracterizada por indicadores como a exigüidade de suas terras (abaixo da unidade econômica ou pobre qualidade dos solos), escassos meios de produção tecnificado, regime abusivo na comercialização de seus produtos e inexistência de amparo em termos de empréstimos. A sua situação se agrava pelo seu caráter de minoria étnica, vivendo em condições de sobreexploração quando comparados aos camponeses da região, também há muito já castigados²⁴. Esta situação está, em parte, provocada pelo regime diferencial da terra que lhes foi imposto, o que se constitui num obstáculo, na medida que tentam ser produtores independentes.

Os mecanismos tradicionais de exploração estabelecidos através da comercialização aparecem claramente no "Informe Final do Projeto Araucano" parte do qual transcrevemos aqui:

²⁴Hernandez, I. (1984).

"... El productor Mapuche vende a costos por debajo del mercado y compra a costos por encima del mercado. Este proceso produce un enriquecimiento veloz del agente que lleva adelante esta operación y se traduce en la apropiación a corto-plazo de las tierras indígenas, por medio del endeudamiento progresivo de estos últimos. Al no poseer los indígenas título de propiedad de las tierras, por lo tanto no poder venderlas 'legalmente', la situación se resuelve en dos formas diferentes: a) apropiándose de las tierras usufructuadas por el campesino deudor, alegando deudas que este mantiene con el primero; b) transformándose de hecho el campesino en un asalariado del comerciante, trabajando en la tierra que le corresponde, pero debiendo entregar la producción entera al propietario del comercio. Estas soluciones no son contradictorias, ya que en el primer caso, si bien el agente comerciante no puede cercar la tierra apropiada, puede conservar a los campesinos como 'habitantes'..."²⁵

Porém, no referente à comercialização da lã e à defesa das condições, nas quais se realiza, existem iniciativas por parte do governo através do I.N.T.A., (Instituto Nacional de Tecnologia Agropecuária) do próprio governo estadual e de cooperativas indígenas. Estas cooperativas reúnem pequenos produtores que armazenam, e, mais tarde, comercializam a lã e, com o produto das vendas, compram víveres para as necessidades familiares e comunitárias, constituindo-se, assim, em cooperativas de consumo, praticando a defesa de seus interesses econômicos, nos dois sentidos da transação. Existem, no Estado, dois centros que cumprem esta função. Um deles, na parte norte do Estado e, o outro na cidade de Zapala.²⁶ Estes centros contam com instalações e veículos próprios, com assessoramento e fundos extra-indígenas e em muitos casos contam com subvenções ou subsídios econômicos de organismos internacionais.

Para a subsistência e, às vezes, com caráter fundamental para

²⁵Hernandez, Op.cit., p.29-30.

²⁶Por razões de lógica geográfica e de organização, Rucachoroy se vincula com Zapala.

o sustento da família, as mulheres mantêm a tradição de seus tecidos de tear. Os caminhos para a comercialização deste produto são, principalmente, três: a venda "livre" direta a turistas, na temporada de verão; a venda a comerciantes de Aluminé; e vendas realizadas a Artesanias Neuquinas²⁷ (órgão criado como protetor do artesanato Mapuche do governo estadual). Outra opção, para as mais novas, é trabalhar, como empregadas em casas de família "en el pueblo" (Aluminé) ou, então, em outros centros urbanos como nas cidades de Neuquen, Zapala etc.

Para os homens, além do recurso da cria de animais, sobra a possibilidade de ser peão, empregado temporário (em obras de construção etc.) ou de "changas".

Em Rucachoroy, são mantidos para consumo familiar cultivos de forragem, trigo e outros produtos de horta durante o verão, assim como é praticada a coleta de pinhões - um dos produtos básicos de sua alimentação.

O cuidado com os animais obriga os homens a manter campos de "invernada" (escassíssimos) e "veranadas". Os campos de verão são, na maior parte das vezes, concessões ou empréstimos de terra, dadas pelo "Parque Nacional Lanin", onde uma grande parte da população da reserva Aigo mora.²⁸

Em Rucachoroy, as unidades residenciais ocupam o terreno de maneira dispersa, desde o Lago do mesmo nome, ao longo de vários quilômetros. Em muitos casos, estão situadas à beira, ou então perto do caminho que leva, desde o lago até, aproximadamente, dez kilôme-

²⁷Existe em Rucachoroy, uma oficina de "resgate do artesanato" em tear, que, em coordenação com a Assistente Social do governo estadual, encaminha os tecidos que são recebidos para a venda em Neuquen, capital.

²⁸O resto da população ocupa terras fiscais do Estado, sendo a paragem Carrilil, com a sua escola, e a casa do cacique, os pontos referenciais de "abajo" como eles indicam.

tros antes de chegar a Aluminé.²⁹

Entre eles, diferenciam-se como sendo originários "de arriba" ou "de abajo". A linha que leva a visualizar esta separação, está dada pelo portão de ingresso às terras dos Parques Nacionais. Quem mora dentro destes limites, pertence ao primeiro grupo e os que moram fora ao segundo. Os "de arriba" encontram ponto de reunião na escola de Rucachoroy, os "de abajo", na escola de Carrilil.

Em 1980, a população chegava a umas 700 pessoas. A maioria dos habitantes desta reserva estão aparentados por vínculos consanguíneos, sendo que muitas das patrilinhagens originais chegaram do outro lado da cordilheira, no início deste século. Também moram na reserva famílias, cuja proveniência é do sul do Estado ou, então, do interior de Buenos Aires.

A pauta de residência é preferentemente pátria-local e a família é de tipo nuclear. Normalmente, fica na casa paterna, no máximo um filho casado, embora - dentro dos limites que regulam o espaço nas relações de convívio, impostos pelo sistema de reserva em terras nacionais - existe certa tendência ao neo-localismo.

Os casamentos preferidos são os que se realizam entre pessoas da mesma etnia. Dentro desta norma básica, o casamento com pessoa da mesma agrupação ou paragem tem muito maior peso que qualquer outro entre Mapuches.

A educação das crianças é responsabilidade dos pais, assim como, também, participam, nesta tarefa, avós e/ou tios de ambos os sexos, sobretudo em casos de ausência ou falecimento dos pais. Faltando o pai, este papel pode ser assumido por um tio materno, um irmão mais velho, ou então um avô.

Como demonstrou L. Golluscio (1987:67), referindo-se às relações de poder entre familiares, pode ser dito que o homem, exerce um

²⁹O lago Rucachoroy está a uns 30 km de Aluminé e os primeiros povoadores estão instalados onde nasce o rio, à saída daquele lago.

poder de liderança na família. Porém, em todos os casos, as mulheres são figuras fortes, que ocupam muito espaço nas relações. Seu papel pode exceder os marcos familiares para passar a representar, em algumas ocasiões, o nível comunitário. No Gran Parlamento, em nome de dois grupos, algumas mulheres tiveram intervenção de destaque e, de fato, exerceram o papel de caciques, assumindo a defesa dos interesses comuns. Estas mulheres declararam ser parentes mais ou menos diretas dos caciques ausentes, duramente criticados por elas.

A idade avançada outorga certo poder aos anciãos a quem se deve respeitar e ajudar. Porém, atualmente, alguns aspectos de sua autoridade estão sendo questionados pelos mais novos.

1.6. Organização Sócio-Política e Bilingüismo Mapuche

Anteriormente, apresentamos algumas referências à organização política dos grupos Mapuche - quando foram re-radicionados no que depois formou-se como sistema de reservas. Foi marcada a mudança de índole do papel do cacique nas suas relações com o mundo de fora, do branco, sendo que o prestígio dos chefes militares fez deles as figuras mais apropriadas para negociar com o "winca". Esta nova situação modificou também a percepção de seu papel no plano interno das relações. Esta primeira etapa de tratados e pactos de paz não é lembrada com detalhe pelos povoadores de Rucachoroy, porém destacaram o irracional do conflito, o valor guerreiro do Mapuche e a dureza do branco. No referente aos tratados, colocaram diversas críticas sobre "o que não souberam fazer (bem) os antigos".

No processo chamado por Bengoa (1985:79), como de centralização do poder temporal em caciques fortes, deu-se caráter hereditário à sucessão. Esta pauta continua até a atualidade. Em Rucachoroy, o cacique é filho de quem assim foi designado pelo Estado Na-

cional. Neste grupo, existe, pelo menos, outra família que se auto-atribui a liderança histórica da comunidade, argumentando ter morado na paragem, e ter possuído terras antes que a família do atual cacique. Porém, o reconhecimento da chefia continua do lado da família que legalmente obteve a permissão - mesmo que precária - de ocupação das terras.

Golluscio (1987:52) destaca que no grupo Ancatrutz detectou-se a existência de duas vertentes de autoridade, uma formal e outra de prestígio social, sistema que, segundo acrescenta, teria sido também encontrado por P. Golbert em Rucachoroy, há alguns anos atrás. Efetivamente, em Rucachoroy alguns informantes atribuíram a seus pais um papel de "acompanhamento" preponderante do cacique formal, tanto em rituais como em reuniões de caráter político interno e externo. Neste sentido, falaram de seu ascendente como "segundo chefe". Este reconhecido personagem de apoio, foi considerado como grande conhecedor da cultura dos avós, das tradições do povo, destacando-se além disso, pela sua diligência e facilidade de palavra. Sua mulher, teve o importante papel de "cultrunera", seja no Nguillatum, como em outros rituais.³⁰ Porém, até hoje é o cacique formal quem é o "dono da palavra" (nguenpin) e principal líder no ritual coletivo já mencionado. Ali é secundado por outra pessoa que age como líder religioso propriamente dito. Ainda retém prestígio os descendentes daquela outra família que ocupou terras na paragem em ordem de antecendência. Parte desta família detém a posse da maior riqueza em termos de número de animais; a outra parte, mais pobre, em compensação, detém o conhecimento dos seus pais e assume papéis protagônicos, formando parte do corpo de governo que "ajuda" ao cacique, como secretários ou tesoureiros. Os componentes desta família aparecem, por outro lado, como aqueles que possuem, - do mesmo modo que o cacique formal -, muito conhecimento "de fo-

³⁰ *cultrum* é o tambor cerimonial Mapuche, usado no Nguillatum que é o seu principal ritual anual coletivo.

ra", embora enfatizam como próprios, a capacidade de trabalho voluntário e a livre iniciativa e solidariedade. Desta maneira, poderíamos falar de várias vertentes de autoridade, com maior ou menor grau de reconhecimento social.

Os Mapuches de Rucachoroy são bilíngües. É tão alto o valor que dão a sua língua que deixar de falar em Mapuche significa, mais ou menos, deixar de ser Mapuche. Entre os iguais espera-se que a interação aconteça em língua materna. Falar "winca" com o winca e "mapuche" com os Mapuches. Agir de um outro jeito - com exceção dos casos nos quais os jovens não falam a língua porque os seus pais não lhes ensinaram - é interpretado como um desejo consciente de abandonar o grupo. Uma pessoa que age desse jeito será, mais cedo ou mais tarde, sujeita a castigo divino. Por outro lado, os deuses vão mostrar boa disposição, na medida que os Mapuche falem a própria língua para comunicar-se com eles, na forma de rezos e imprecações.

A capacidade para os discursos, para "dar conselhos", para relatar contos e contar a própria história é um elemento de prestígio social, e a sua possessão é determinante para o desempenho de tarefas como a de cacique e de qualquer pessoa que pretenda detentar influência no grupo. Não contar com estes talentos resulta na remoção de quem ocupe um cargo de representatividade.

CAPÍTULO II

A PROCURA DOS FOCOS DE IDENTIDADE DOS MAPUCHE DE RUCACHOROI: RICOS E POBRES

2.1. Alguns Elementos da Cosmologia Mapuche

Em atenção ao que foi dito na introdução, será conveniente levar em conta aqui algumas considerações que tem a ver com a cosmologia do grupo e que estão ligadas as suas maneiras de ser, perceber, conhecer e pensar, - dado que de aqui surgirão, em parte, os seus modelos de realidade e o "como são" das coisas.

Observamos que a maneira-pela qual o Mapuche se representa alguns conteúdos da sua realidade, através de seus símbolos, implica uma série de pressupostos que podem resultar estranhos para o nosso modo de conceber. Seu universo, de alguma maneira, amplifica os limites a que a nossa percepção do mundo físico está acostumada, estabelecendo nexos e relações, que são, para muitos de nós, impossíveis e que não têm - obviamente - as conotações afetivas que têm para o Mapuche¹.

¹Nexos e relações, por exemplo, entre seres ou objetos tangíveis com outros invisíveis; aceitando a metamorfose de indivíduos

Para entender como se organiza o campo onde relações entre estados, aparentemente contraditórios da matéria adquirem corpo, onde estas conexões se configuram, devemos rever rapidamente, os espaços do universo tradicional Mapuche. Também será pertinente dar atenção a algumas de suas considerações sobre a sua origem como grupo na terra, assim como sua percepção do seu fim como indivíduos e como grupo.

Entre diferentes grupos de Mapuche chilenos há coincidência em que são sete as camadas cósmicas que se escalonam em sentido vertical e que estão povoadas por seres que tem a capacidade de movimentar-se através delas, por iniciativa ou vontade próprias, ou obedecendo às chamadas dos humanos. Na parte superior deste cosmos, encontramos o perfeito mundo das alturas ou wenu mapu (terra do céu), constituído por quatro níveis ou lugares associados com uma valoração positiva, pois neles habita um panteão de seres que significam, globalmente, a harmonia do universo. Os mundos povoados por espíritos ou potências do mal, que se vinculam às atividades dos bruxos ou "calcu", estão nas camadas imediatas à terra ou superfície terrestre, acima e abaixo, quer dizer, começando - em ordem crescente de em cima para baixo, seu lugar corresponde à quinta e sétima camada - meio céu e mundo subterrâneo, respectivamente².

Em Rucachoroy, em uma apreciação mais sintética e comum, a diferenciação das partes do universo, pode reduzir-se a três níveis significativos: em cima, superfície terrestre e embaixo. Ou ainda a

em animais, espíritos em pedras e humanos, outros objetos em animais, evitando ou propiciando seres míticos com duas formas animais, com partes antropomórfas, com duas caras, deformados, fantasmagóricos, tendo as partes do corpo de alguns indivíduos a capacidade de voar, como cabeças com asas, etc.

²Grebe, M. (1972).

dois: céu, e superfície, por um lado, e mundo de baixo, por outro lado. Como em outras regiões do Chile e Argentina, as deidades benéficas estão concebidas como um grupo familiar, formado por um ancião, uma anciã, uma mulher nova, e um homem novo. De um modo geral, a harmonia universal não é mecânica, senão que depende das boas relações que se estabelecem entre os humanos e as distintas deidades. A não-observância de certos preceitos por parte dos Mapuche, quebram os laços que, de outra maneira, teriam significado a sua prosperidade. As deidades benéficas têm poder para mandar em cima e na terra, enquanto os poderes do mal imperam no mundo do embaixo, em cavernas ou grutas, ou em águas profundas. Também a região do meio-céu, próxima à superfície, pode estar cheia de malefícios, que impulsionados pelos calcu (bruxos), podem alcançar a vida dos mortais. Certos bruxos, assumem corpo, nome e sobrenome na terra. Porém, se um grupo está povoado demais por bruxos e pela sombra de caos e morte que estes projetam no imaginário das pessoas, a sociedade como tal, irá em caminho à dissolução total. Isso aí não acontece, graças à existência de maneiras de opor-se a seus poderes. Aqueles agentes do bem - as deidades benéficas mencionadas, alguns santos cristãos e outros antepassados, ou figuras históricas Mapuche divinizadas ou santificadas - assumem desde o alto céu, ou ainda mais próximos, a defesa do grupo. Assim, permitem a permanência, a continuidade enquanto que na terra seu correlato é encarnado seja na figura da machi ("boã") ou Xama Mapuche, ou em outros agentes como a "yuyera" ou médica.

Os Mapuche de Rucachoroy formam um grupo que percebe o fenômeno do que explicam como "o bruxo" ("ter bruxo", "ter calcu", "ter wekufu", "ter bruxaria") como uma força eminentemente ativa³.

³Quando falaram desta experiência do nefasto, usaram várias expressões às quais deram um valor equivalente, pois pareciam implicar-se mutuamente. As pessoas que "tem bruxo", tem calcu, wekufu, um diabo, bruxaria. Segundo Waag (1982:33), a aproximação no castelhano que melhor mantém o sentido de wekufu, é o adjetivo

"O bruxo", é percebido de modo global abrangendo, a experiência do tremendo, do ameaçante, como: a) qualidade do mal (wekufu), inclui quem o aciona; b) o bruxo ou calcu; c) com seus ajudantes ou auxiliares aliados (também wekufu, mas agora como entidades representantes de uma potência diabólica, em forma de animais - "culebrón", "chon-chon" -, almas de mortos, "witranalwe", seres deformes, luzes, fenômenos celestes, etc); e d) as doenças provocadas⁴.

A existência "do bruxo" e, posteriormente, a experiência, a vivência de tê-lo; inscreve-se, ainda hoje, dentro do complexo chamânico de crenças, práticas e representações que impregnam a sua vida moral, política e econômica. Mais ainda, explica as causas últimas de muitas doenças e da morte nos confrontando, ao final, com as explicações filosóficas e religiosas de seu pensamento. É que, tradicionalmente, o sistema curativo dos Mapuche foi a maneira mais importante de produção de seu sistema religioso as/os machis, eram as figuras chaves deste sistema. Porém, atualmente, alguns dos principais "secretarios" ou "mandados" do deus-pae-ancião, estão faltando⁵. Hoje, não tem machis em Rucachoroy. Anos atrás, os pe-

equivalente "do diabólico" - Diabólica qualidade do mal que é acionada pelo calcu. É um acontecer radicalmente mau e ameaçador, que faz danos, e acaba com a vida. Na nossa experiência de trabalho, os informantes poucas vezes usaram a palavra wekufu para descrever o fenômeno, estando ainda implícita a força de seu sentido no discurso. Com mais frequência, fizeram referência ao fenômeno nas instâncias de objetivação mesma do mal, - como "tendo bruxo", "tendo calcu", ainda na pessoa do bruxo, ou na circunstância de traspasso, ou então, já na pessoa atacada.

Usamos a palavra fenômeno no sentido de que "é o que aparece", às vezes, como uma sombra projetada por uma luz, uma força, uma energia, que adota a mesma aparência da luz com intermitências, etc. Isso que aparece é o que prova a existência de algo tido como "verdadeiramente real", interpretado, por eles, como a existência do mal, que em ação, é experimentado como dano intencional.

⁴Waag, E.M. (1982).

⁵Deus-pae-ancião: Futachao ou Nguenechen ("dono da gente").

didos de proteção e as invocações eram dirigidas à figura da "Mamita", uma mulher Mapuche indicada por deus para fazer o bem e curar, assim como para dar "conselhos". Esta mulher que habitava a uns 270 km de Rucachoroy era quase o único, o último e mais eficaz recurso para lidar nos limites da vida e da morte. Visitas periódicas eram encaminhadas para curar às doenças provocadas pelos homens. Também foram lembradas as visitas dos machis chilenos, - machis masculinos que chegaram com caráter excepcional.

Opiniões contraditórias entraram em debate sobre se a Mamita era ou não era machi, sendo que a grande maioria negou este fato. Porém, reconheceram que dançava "purrun", assim como formava parte principal do único ritual anual coletivo ou Nguillatun. Esta dança sagrada era normalmente protagonizada por ela para entrar em êxtase e comunicação com as deidades e antepassados e receber deles, a arte de adivinhar a origem das doenças e curar. A sua participação no Nguillatun era como a de uma mediadora entre os dois mundos, com um expresse fim comunicativo e de devoção. Sendo que as machis podem ser "buenas" (de deus) ou senão "malas" (do diabo), eles não desejam arriscar interpretações e assimilam a Mamita à imagem de sua deusa anciã ou mãe, atribuindo-lhe a imortalidade, só reservada para os grandes.

A descrição da origem dos Mapuche na terra tem forma através de mitos e lendas tradicionais, que chegam a nossos dias com muitos cortes, deixando reconhecer o impacto do relato bíblico do dilúvio. Do duelo entre uma serpente do embravecido mar - Kay Kay - e de Treng Treng, a serpente da montanha que defendeu os homens, elevando a terra para que não fosse alcançada pelos ataques de Kay Kay, teria sobrevivido o casal de onde descendem os Mapuche⁶. Nas vivências do cotidiano, fragmentos deste mito de origem tem sido compilados por Lucía Golluscio (1987:87), na reserva de Ancatruz,

⁶Erize, E. (1987).

outra agrupação do estado⁷.

Em Rucachoroy, alguns informantes identificaram a origem do grupo a partir de "uma velhinha" que criou tudo. Outros declararam que os Mapuches teriam chegado à terra desde a lua. Acrescentaram que, mais tarde, do sol chegava o branco, com as suas indústrias e maus tratos.

A lua é "a mãe lua", cuja força é reconhecida como muito poderosa⁸. Além disso, declararam que ser de "raça mapuche" pura, faz configurar, particularmente nas mulheres, cara de lua. Falando de Mamita comentaram: "... Ella sí que no tenía mezcla - Usaba trenzas y hablaba en puro mapuche. No le gustaba hablar en castilla (español). Tenía cara de luna..." (Miriam)⁹.

Outras pessoas remontaram o início dos tempos, à história bíblica cristã - a história de Adão e Eva - embora, depois de um hiato inexplicado, relacionaram sua origem mais imediata no tempo e espaço, com os eventos da última guerra com o winca, sublinhando sempre a presença primordial dos Mapuche¹⁰.

⁷Em Ancatruz, quando cresce o rio Limay - em cuja beira habitam, - expressaram, por exemplo, "... Kay Kay, hace subir el agua. Entonces se dice Treng Treng Treng, y se baja el agua...". Sobre quem são Kay Kay e Treng Treng e o que fazem, a autora reporta os seguintes depoimentos: "... Kay kay filú?... el agua nomás, salta. Eso dicen: que culebra (serpiente) es. Por eso le dicen kay kay filú. Es mala? Sí malo es. Que no va a ser malo!!! "Treng treng? Pá que baje el agua. No se le hace Tayil (canto). Así nomás. Cuando parte la tierra, ahí sale, dicen. Ahí sale del agua. Ahí sale kay kay filú..." (Golluscio, 1987:85).

⁸Golluscio sublinha que o tema da lua pertence ao âmbito do estritamente feminino e registra: "... La luna, ese dice que hace los hijos. Ese dá la fuerza, el poder que dió para dar la sangre a las mujeres. La luna deja los hijos. Deja los varones, las mujeres. Sí dice que sea varón, varón es. Sí deja mujer, es mujer. No se manda sólo uno. Uno por sí sólo no tiene los hijos. No hace nada la joven los hijos..." (op. cit. 84).

⁹Destacamos que os depoimentos de nossos informantes, ao longo de todo o trabalho vão ser reconhecidos pelos seus primeiros nomes hipotéticos, e serão mantidos no seu castelhano ou espanhol.

¹⁰"... Los Mapuche estaban primero que los winca. Creo que los hicieron en el paraíso. El primer hombre fue hecho de barro y lo

Com referência ao tema da morte, ou então, o fim individual, é acreditado que, depois da morte acontecer, as pessoas vão ter uma volta, um reencontro com a "mapu", a terra que vai acolhê-los de novo. Mapu, da qual extraem seu sustento e até a sua denominação como grupo, pois, mapuche significa, "gente da terra". Com referência à morte marcaram que: "... La gente no muere para siempre. El am (espírito do morto), siempre sigue..." (Fernanda). Para entender esta maneira de continuar vivendo, é importante não esquecer que a sua concepção de alma, na realidade, não se traduz diretamente ao que entendemos com esse termo. Por alma, am, alwe, eles entendem o "espírito do morto" que existirá, segundo suas palavras, até que o mundo acabe¹¹.

A região que habitaram e ainda hoje habitam distintos grupos Mapuche tem sido castigada por fenômenos naturais muito adversos, como é o caso de terremotos, maremotos - para aqueles que em algum momento habitaram na costa do Pacífico - erupções vulcânicas, fortes tormentas de neve e chuva, secas prolongadas, enchentes, fortes ventos e redemoinhos, etc. A lembrança destes infortúnios e a possibilidade de recorrência, opera como ameaça nas suas mentes, podendo sobrevir, num momento não muito distante, seu fim como grupo. Existem seres ou entidades que tem a ver com estes acontecimentos, que se interpretam como desgraças ou castigos que, a maior parte das vezes, creem merecer. Estes seres ou potências, são usadas ou ativadas pelos calcu e só poderam ser contrapesados, como foi aludido acima, pela ação ou intercessão de alguns especialistas que

hicieron como persona..." (Gimena). "... Antes no habia wincas acá. Primero estaban los mapuche. Ellos los wincas, estaban lejos..." (Martina). "... Después de treinta años que estaban los mapuche, vino un malón y mataron a los antiguos. Los winca estaban haciendo comida. Dicen que eso es malo. Los dejó nuestro dios para fabricar comida. Después los winca querian propasar de los mapuche. Queriam hacer 'matanza' y quitar las tierras..." (Liliana).

¹¹Segundo Waag esta entidade parece pensada e sentida de dois modos que eles chamam de duas almas, sendo "o espírito", uma das almas vinculadas diretamente com a capacidade da inteligência. A

pedem ajuda a espíritos de antepassados que tem domínio sobre estes fenômenos¹².

Na linha dos grandes cataclismas que podem determinar o fim de um ciclo para a vida humana, cabe ao sol - ainda sendo, por outro lado, fonte de vida, saúde e força -, um papel central em suas predições do fim do mundo. Segundo a crença tradicional, chegará um momento em que o sol ficará doente, sobrevivendo para os Mapuche uma época de maus-tratos, doenças e morte. Como prelúdio do fim que - segundo, nos informaram, está aproximando-se, aparece o enojo celestial, através da reativação dos vulcões. Durante nosso trabalho, o vulcão Lonquimay (a uns 100 kms da região, no Chile) estava em plena erupção, chegando a Rucachoroy o testemunho de sua atividade, em forma de espessas nuvens de fumaça e cinzas que alcançavam, ao depositar-se, uma altura considerável.

O fim estaria aproximando-se, como sublinhamos acima, como um castigo merecido. Castigo por pretender deixar de "ser mapuche". Eis uma metamorfose aparentemente inconcebível, decididamente inaceitável. Tudo, menos "awincarse", apesar de também reconhecerem-se argentinos, "paisanos argentinos".

alma principal é aquela que cuida com mais afã o corpo e de fato potencia a vida, enquanto que a outra (o espírito), assimilável à atividade psíquica, pode movimentar-se fora do corpo, por exemplo, durante os sonhos. Perante os bruxos, ambas têm perigo, mas a morte só acontecerá se a primeira é roubada, enquanto vão apresentaram-se distúrbios de enfraquecimento e/ou alteração de algumas faculdades mentais, se for roubada a segunda (Waag, 1982:38).

¹²É o caso dos espíritos ou "donos das montanhas", do vento, das águas celestes, dos animais, etc., quem, por outro lado, também podem provocar calamidades. Os seres malignos referidos, habitualmente moram, em algum dos três níveis e adotam frequentemente formas répteis, assim como formas combinadas de animais com seres humanos, animais em metamorfose, etc. Em muitas ocasiões, a aparição destes seres, tem a ver com cataclismas do tipo mencionado acima e com outros de escala maior. A terra sofreu numa época, o impacto de queda da lua. Deste impacto originaram-se serpentes fabulosas que foram úteis, para algumas machis, nas suas sessões de cura.

2.2. Ricos e Pobres, Ter e Ser: Um Critério de Atribuição de Valor Adscritor ao Grupo

"- Tengo, tengo, tengo -". "- Tu no tienes nada -"
 "- Tengo tres ovejas en una cabaña: una me dá leche,
 otra me dá lana, otra me entretiene toda la semana
 -" (Recitado rítmico na escola de Rucachoroy).

Até hoje, o ser subjetivo do mapuche que mora em reservas, se estende à terra e aos animais que possui. Principalmente, ter animais e ser Mapuche, confunde-se com o que significa ser visto como "gente" pelos iguais. Por outro lado, e em termos absolutos, que será necessário matizar depois, não é considerado pobre quem tem animais, embora tenha poucos. Assim, não ser pobre, garante um âmbito de aceitação por parte dos outros Mapuche e por parte de si mesmo, enquanto oferece uma das condições indispensáveis, para ser incluído no grupo como membro, satisfatoriamente. Alguns depoimentos como os que continuam, explicitam este critério de adscrição, enquanto outros esclarecem juízos bastante sumários sobre o que é "não ser pobre": "... Para que lo miren como gente, uno tiene que tener por lo menos, cinco ovejas, sino la gente lo mira mal..." (Maria Luz), ou, "Cuando la gente tiene animales, eso quiere decir que no son pobres..." (Eliana) etc.

Nesta linha de atribuição de valores econômicos e de prestígio social, que são medidos pela tendência de determinada quantidade e tipo de animais, "ter um cavalo", revela um estado melhor de coisas. Seus donos mostram orgulho e até alívio por esta possessão. Não ter cavalos, num certo sentido, suscita uma censura moral e põe em dúvida valores básicos assumidos como desejáveis, como "o que deve ser". Existem previsões e pensamentos que não podem ser descuidados: "... los que tienen más son los que tienen animales: un caballo, por lo menos (uno) tiene que tener..." (Liliana), ou, "... A los muy pobres no les alcanza la plata. 'No hicieron pensamiento' para comprar algun animal. Tienen que tener algunas ovejas y si puede un caballo. Ahí esta bien..." (Maria Luz), ou, "... Si uno

está mejor, puede tener un caballo. Pero cualquiera no es hombre. Algunos no tienen cabeza, piensan muy mal..." (Sofia), ou, "... Yo, pobre, pobre no soy, porque tengo un caballo para ensillar..." (Mariano), ou, "... Antes eramos muy pobres; salíamos a pedir, cuando éramos chiquitos. Ahora mejoramos muchísimo. Tenemos tres caballo con mi tío y unas cincuenta ovejas..." (Jesus), etc.

Quem possui gado vacum e, em particular, conta com uma junta de bois e um carro para procurar lenha, é considerado como rico. Às vezes, é uma pessoa ou uma família quem dispõe dos bois, enquanto que o carro pertence a outros. Assim, estabelecem-se arranjos para a procura de madeira, que, em ocasiões, realizam em conjunto. Em outros casos, carro e bois são arrendados a terceiros da agrupação. Ou são aceitos encargos de lenha, que são pagos com dinheiro, ou outros produtos, favores ou serviços.

Ter ou não ter, ou melhor dizendo, ter mais ou ter menos que os outros, suscita uma série de sentimentos de desconforto e desavença, que chegam à suspensão de certos modos de relacionamento, tradicionalmente aceitos como corretos. Por exemplo, "falar-se bem", "cumprimentar-se bem", "olhar-se bem", etc. Além disso, parece que, ter mais dinheiro, num determinado momento, pode até implicar uma mudança na índole das pessoas, a adoção de novas estratégias nas relações, o esquecimento ou abandono dos que estão pior e até da própria identidade de mapuche¹³. Ser "compadrón", "egoísta",

¹³"Son muy agrandados, cuando trabajan un poco. Cuando eran pobres eran de otra manera. Ahora son 'compadrones'. No hablan siquero. Se vuelven 'ricos'..." (Ignacio), ou, "Cuando tienen más plata se vuelven compadrones. La plata los hace más egoístas. Mientras más tienen más quieren..." (Horácio), ou, "... Los que tienen mucha plata son pijoteros, egoístas. Son todos iguales..." (Graciela) - ou, "... Hay otros agrandados. Ganan un sueldito y no le hablan a uno. Aca no puede ser. Somos todos seres humanos..." (Jesus) ou, "... No se sabe quien son los Mapuche ricos. Algunos tienen plata. Estan acomodados. Deben tener plata... el cacique está enricado..." (Marta), ou, "... Los más malos son a veces los que más tienen. No dan nada, ni cinco. Los ricos más bien son malos, no son capaces de ayudar a los pobres..." (Sofia), ou "... Los ricos son bastante pijoteros..." (Eliana), etc.

"agrandado", ou querer ser "rico", leva ao reclame dos outros, que pretendem manter uma igualdade básica, visível e medível nos termos de sempre. Dai não gostassem das artes de dissimulação que os iguais têm, quando são detectadas. Em todo caso, não ostentar demais é uma medida precautória para quem não quer ser invejado.

2.3. A Própria Visão

Antes de continuar com estas anotações de caráter geral e que facilitam uma primeira aproximação panorâmica, queremos apresentar sua própria visão estratificada, no que se refere ao que é considerado pelo ego, como "ser rico", ou "ser pobre" e, também, como eles conseguem imaginar-se nas posições relativas que ocupam no grupo, para assim poder entender melhor as interrelações, valores e sentimentos mútuos que se manifestam nesta ordem ou escala. Até agora, temos visto só alguns dos bens mais apreciados que, em uma escala crescente, os qualificam desde "não ser considerado 'gente'" - ao menos na mínima dignidade desejada -, até "ser rico". Não ser gente, é, entre outros critérios, não ter animais (pelo menos cinco ovelhas). E, como vimos, uma definição bastante generalizadas sobre o que é "ser rico", é a de ter, por exemplo, um carro com dois bois. Porque, quem tem bois, não só tem isso aí. Os bois são parte de um gado maior. Quem tem bois tem outros vacuns e, com certeza, também tem cavalos e uma considerável quantidade de ovelhas. Para que isso aí seja possível, tem também bons terrenos de pastagem. Vamos dizer melhor, tem os melhores da região.

2.3.1. "De arriba" e "de abajo"

Dada a topografia do lugar e as circunstâncias históricas que determinaram a distribuição das residências na região, os que são chamados de "ricos" ou "muito ricos" moram à beira ou bastante perto da parte média ou inferior do rio Rucachoroy. Assim, como já foi mencionado, entre as primeiras distinções estabelecidas por eles achamos, aquela que os divide entre os "de arriba" e os "de abajo". Como foi dito no capítulo anterior, a entrada ao Parque Nacional Lanin se constitui num forte determinante desta divisão. Não existem dúvidas de que, quem mora desde o portão para cima, são "de arriba". Como também não há dúvidas de que, as pessoas que moram dentro do Parque, consideram o resto como "de abajo". O que não aparece tão claro é o posicionamento de quem mora por cima de uma abrupta elevação de altitude no terreno - o cerro Carri-lil - até a porta de entrada às terras do Parque Nacional.

Embora as pessoas do Parque os consideram como "de abajo", eles, a si mesmos, consideram-se como sendo "de arriba". Incluímos este esclarecimento, pois a autoidentificação de pertinência por regiões, vai acompanhada quase sempre por expressões como "aca arriba hay solo pobres..." (Fernanda) ou, "... Todos lor ricos están abajo... Ahí si que hay muchos ricos..." (Ignacia) etc.

Algumas definições bastante categóricas como "el que tiene animales es rico, sinó tiene es pobre", ou "cuando la gente tiene animales, eso quiere derir que no son pobres", e outros deste tipo pertencem a um plano de generalização primeira, a um olhar bem sintético que é independente de cada situação particular e de outras explicações mais matizadas que irão aparecendo na medida que cada informante explicita seu caso. Mas nenhum dos entrevistados se chamou de "rico" declarando mais freqüentemente, "estuy más o menos", "soy mediano", "estoy en el medio", ou "estoy um poquito mejor". Houve pessoas que se definiram como pobres e - com menos freqüência

- outras declararam ser "muy muy pobre" ou "pobrisimos". Estas auto-identificações têm um caráter relacional-posicional, embora assumam uma aparência de absolutas na boca dos informantes, aparência que ainda para eles revela-se relativa na sucessão de seus próprios discursos.

2.3.2. Os pobres e seus critérios de estratificação sobre o total do grupo

Vamos fazer mais explícitos alguns olhares que os nossos informantes dirigiram sobre o conjunto do grupo como um todo. Para começar, quase a totalidade dos mesmos coincidiu na afirmação de que é pequeno o número de famílias que estão ou são "pobrisimas". Neste sentido, fizeram comentários como os que seguem: "... Nadie está tan mal...", ou, "... tal vez que no haya tantos pobres muy pobres...", ou, "... hay muy pocos muy necesitados, aunque en el invierno todos necesitamos...", ou, "... muy pobres son poquissimos..." etc. Quando fizeram estes comentários levaram em conta que até as famílias em situação de precariedade mais aguda, possuem uma mínima quantidade de animais de chácara, por um lado, e o auxílio do estado provincial ou nacional, por outro lado. A própria medida deste estado de coisas foi exemplificada assim: "... ahora no siento tanto. No escucho quejas. Cada cual vive. Tienen algunos animalitos, aunque sea chanchos, pavos... todos tienen algo..." (Liliana), ou, "... Cuando uno está muy pobre, es difícil levantarse, pero muy pobres casi no hay. Algo tienen. Sea pavo, gallina, chanco, chiva..." (Gimena) etc.

O grupo autoqualificado como de recursos médios foi enfático ao considerar que em Rucachoroy "arriba", a maioria está igual, ("todos estamos parejos"), destacando, com insistência, que os ricos estão "abajo", e que, na realidade, são muito poucos. Porém,

existe, segundo explicam, uma outra categoria, entre eles e "los muy ricos" ("de abajo"), que é a que foi enunciada como "los que tienen bastante".

Sua estratificação seria vislumbrável - aproximadamente - do modo que segue:

QUANTIDADES DE PESSOAS	POSSEÇÕES E/OU PROFISSÕES	CATEGORIZAÇÃO	LOCALIZAÇÃO
1. Muito poucos	Têm muitos animais (1000 cabeças de gado)	"Ricos ou muy ricos"	abaixo
2. Poucos	Cacique, empregados (também com animais)	"Tienen bastante"	Acima e abaixo
3. A maioria	Ao redor de 50 animais	Los "mas o menos"	Acima e abaixo
4. Muito poucos	Poucos animais de chára	"pobrisimos"	Acima

Cabe acrescentar que esta categorização foi coincidente entre os que - assumindo ou não - têm bastante, (particularmente entre os empregados ou os que têm um familiar empregado com salário regular), e que são as mesmas pessoas que falaram mais tarde que nem todos "están parejos".

De acordo com outra categorização, que inclui outro setor existente e diferencial, existem "pobres con plata" e "pobres con menos plata" equiparáveis a:

"Pobres con plata" = os que estão "más o menos" ou "un poquito mejor" y "los que tienen bastante" (2 y 3).

"Pobres con menos plata"

(com escassísimo gado) = os pobres que são chamados de "verdaderos" perante o branco.

Com só poucos animais

de chácara = Los "pobrísimos" (4).

Entre "los pobres con plata", podemos diferenciar, segundo a sua própria percepção, aqueles que contam com dinheiro líquido dos que ainda tendo, por exemplo, 50 ovelhas, cabras, cavalos e eventualmente um boi, não recebem um salário regularmente. No primeiro grupo, estão incluídos os empregados das escolas, do "registro civil", os agentes de saúde, o cacique, as mulheres que tomam cuidado da Oficina de artesanato e os empregados de "vialidad nacional" - ou construtores de estradas -. Este grupo completa uma cifra aproximada de 15 pessoas que, além do salário, possuem animais, um dos bens preferidos para seus investimentos. Este grupo tem conseguido superar o mínimo de subsistência e, por esta razão, coloca-se numa posição pouco confortável, quando olhados desde a ótica dos "más atrasados". Assim, são presas da inveja tanto "los pobres con plata", como "los pobres sin plata". Porém, os pobres sem dinheiro parecem sentir esta pressão de um modo mais intenso e como um freio para qualquer melhoria.

Devemos observar que as categorias por eles delineadas formam seções de fronteira-movível, que dependem do autoposicionamento na situação ou contexto, pois a mesma pessoa, segundo for o caso, vai

incluir-se num grupo ou em outro, ou ainda em dois, sem entrar em contradições.

Retomando a estratificação modificada seria:

QUANTIDADE DE PESSOAS	POSSESSÕES E/OU PROFISSÕES	CATEGORIZAÇÃO	LOCALIZAÇÃO
1. Muito poucas famílias	Têm muitos animais (1000 cabeças)	"Muy ricos"	abaixo
2. Muito poucas famílias	Empregados, cacique. Com animais e dinheiro "líquido"	"Tienen bastante" ("pobres com plata")	abaixo e acima
Poucas famílias	"Crianceros" com 50 ou mais cabeças. Sem dinheiro "líquido" regular.	"los más o menos" (ainda assim chamados de "pobres con plata")	abaixo e acima
3. A maioria	"Crianceros" com muito poucos animais	"Pobres sin plata"	Acima
4. Muito poucas	Poucos animais de chácara	"Pobrísimos"	Acima

Na medida em que entramos na perspectiva dos que são mais pobres, o recorte é diferente. Para eles o universo grupal divide-se em dois. O mundo dos "ricos" e o mundo dos "pobres". Numa primeira visão, "todos son ricos", todos estão bem, com exceção deles próprios. Mais de perto, coincidem com outros grupos quando sublinham que "los muy ricos" são só duas ou três famílias, reconhecendo, também, que existem muitas pessoas que são ou estão "más o menos", "algunos tienen poco, otros tienen más...".

Observamos que existe uma espécie de puja que se converte, às vezes, em disputa aberta entre quem chamam-se de "pobres sin plata" e os "pobrisimos", quando querem convencer a alguns interlocutores sobre quem é "verdaderamente" pobre. O problema que aparece é o de determinar quem vai merecer e receber a ajuda e/ou presentes, chegados de fora da comunidade. É oportuno notar aqui, o jogo das duas perspectivas que aparecem, às vezes, justapostas. Por um lado, entre eles, já não é pobre quem tem algumas cabeças de gado ("... Algo tiene..."). Porém, este título é pertinente e será exprimido com força perante terceiros, para receber socorro econômico.

2.4. Como é ser pobre: explicações da pobreza e da riqueza

Quais são os atributos e características de um pobre? Quais são as atitudes que se imputam ao pobre? - não livres dos preconceitos do branco e que afetam à sua própria autoimagem - . Quais as condutas que o pobre assume com mais frequência?

Segundo o próprio olhar:

"... Los más pobres no comen bien. Son dejados. No saben trabajar. Todos los (XX), son pobres. Tienen para comer un tiempo y después nó. Gastan la plata. Toman vino y se cansan enseguida. Dicen que no hay trabajo, pero sí buscan si hay..." (Eliana)

"... No les gusta trabajar. Se dejan... Se dejan... Tienen que trabajar pero se achican. Se hacen sufrir ellos mismos. No saben pensar que tienen que comer. No hay que dejarse..." (Julia)

"... Algunos no piensan, 'se aseñorean'. Pero, si no hay ayuda, qué se vá a hacer? Tienen que pensar. Yo pienso así. Los otros, no sé..." (Liliana)

"... Algunos no tienen cabeza. No piensan bien. Por eso están así, porque piensan muy mal. 'Más me gusta la botella', - deben pensar -" (Maria Luz)

"... Los pobres? Trabajan y se emborrachan. Eso los domina. Cómo no van a encontrar trabajo !!! Si buscan, encuentran para qué se abandonan !!! ..." (Patricia)

Etc...

Assim, é pobre, visto de certa perspectiva - pela qual eles atribuem para si, a culpa direta do menosprezo - quem não tem capacidade para o trabalho constante, quem, graças a pensar mal", não consegue prever nem prover as necessidades vitais do dia-a-dia. Não sabe organizar, não sabe administrar e "se achica" perante os problemas. Como quem perambula entre comportamentos opostos, já que tanto "se achicara" como "se aseñorará", quer dizer, agirá como um rico que não precisa trabalhar. Em última instância, é uma pessoa que se engana, "haciendose sufrir". Entre a impotência e a onipotência.

A falta de cuidado pessoal é outro índice desta atitude de abandono perante a vida: "... andan desarreglados, 'desastrados'. Por flojera, por fiaca..." (Eliaana), ou, "... son flojos, no hacen empeño. No se costuran la ropa, 'de flojos' y eso que les dan un montón..." (Mariana), etc.

Beber, ficar bêbado, é um dos "costumes" que mais desagradam. Em particular, visto através dos olhos das mulheres. Beber vinho é também um sinal de "falta de cabeça". Além de que "... (los hom-

bres) no consiguen trabajo...", ou, "... ganan poco...", queimam esse dinheiro em bebidas. "... No saben manejar la plata, y comienzan a tomar..."

- Os bêbados são peleadores e o que mais dói, é a desavença familiar, que será mais aguda em termos de conflitos por causa do consumo das bebidas alcoólicas. O descontrole, o "no saber cómo tomar vino", o "no saber como administrarse con la bebida", levam a "peleas entre hermanos", "odio entre parientes", a situações violentas. Situações das quais as mulheres queixam-se com amargura, por acabar muitas vezes espancadas ("apaleadas" ou "arrastradas"), considerando, isso aí, como o pior que pode acontecer. Por outro lado, os bêbados são invejosos. Uma senhora expressou: "... a uno que trabaja bien, le dicen 'rico'. No es gracia gastar la plata en borracheras. Después envidian..." (Patricia). Mas a inveja (ter inveja, ser invejoso), não é exclusividade dos bêbados. De fato, num certo nível de análise, o grupo é pensado como dividido em duas partes antagônicas: a parte dos que trabalham e a parte dos que invejam.

A pobreza vem ou sobrevem, também, por outras razões. Aos poucos, aparecem considerações que explicam a sua situação, desde expressões que são inculpações - que vão dirigidas a pessoas determinadas - até explicações que vão, ainda que equivocadamente, transformando-se em justificações, a nível familiar ou grupal. Estar ou ser, por exemplo, "más o menos", ou ser "pobre" aparecem sempre com referência ou junto a certas explicações que tem a ver, entre outras, com considerações regionais - ser "de arriba" ou "de abajo" -; com um passado ora melhor, ora mais duro, segundo o caso; com considerações sobre ter ou não ter emprego, e que tipo de emprego; com estratégias de desempenho, ou saber "o como" das coisas, o fato de ser ou não ser previsor, o fato de "pensar bem", de aproveitar o conselho dos mais velhos, etc. Aparecem, freqüentemente, nos seus raciocínios, os preconceitos do branco que tem sido misturados, às

vezes, com outras explicações de tipo econômico. Estas explicações, obedecem a um reconhecimento de situações de outro alcance, de fato impostas historicamente, desde fora. Depoimentos do tipo: "... estamos todos arrinconados", ou, "... No quieren arrendarnos el campo..." etc., são testemunho desta percepção das coisas.

A questão está centrada, para alguns, em certo ceticismo por aceitar que não exista, oferta de emprego - atribuindo a pobreza, em definitiva, à preguiça, à falta de constância, à "tontura", ou ao "atraso". Outros, sublinharam estas causas, mas adjuntaram seu reconhecimento da verdadeira dificuldade para conseguir emprego, marcando outros agravantes, como a temporalidade limitada desses empregos, o número elevado de familiares para ser sustentados, etc.

2.4.1. Como ser rico

Se por um lado, foram conhecidas algumas das causas da pobreza na seção anterior, ao mesmo tempo, foram indicadas quais são algumas das maneiras para "hacerse rico"; ou como é possível "adelantar". Podemos acrescentar, ainda que, ser pobre, pode ser visto, também, como a consequência de evitar certas práticas que, embora possam trazer riqueza, os relacionariam com as potências do mal e os botariam numa esfera inadmissível em termos éticos. Os ricos, são ricos, não por acaso. São ricos porque tem "algo". Esse algo é o que eles chamam de bruxaria, "tener brujeria", ou "tener brujo", "tener calcu". "... Los ricos roban anima es. Por eso son ricos. Al principio no tenían nada. Usaron brujeria..." (Dolores).

A bruxaria é personificada - entre outras - em duas figuras que têm como encargo o cuidado dos animais, num sentido amplo. Existe um "bicho", o "culebrón" (um tipo de serpente ou cobra) que acreditam ser o protetor dos animais, perante as inclemências do clima, e que, além dessa tarefa, rouba animais para o seu dono. O

Witranalwe, figura de homem fantasmagórica, também protege os animais de todo perigo e, particularmente, ocupa-se dos animais perdidos, ou que foram roubados. Procura-os, encontra-os, avisa quem foi o ladrão, etc. É interessante sublinhar que esta bruxaria foi qualificada como "buena", desde que implica a idéia de cuidado dos animais. Assim, a utilização deste tipo de bruxaria quando é só aplicada à finalidade de "conseguir" animais para ser rico, não seria tão mal-vista.¹⁵

O "culebron" ou "bicho", está associado à posse de dinheiro, como um ativo líquido, seja que o dinheiro esteja guardado em uma caixa, ou então, "en deposito", que, com humor, compararam a uma poupança bancária.¹⁶ O Witranalwe é uma figura mais perigosa, pois não só ajuda ao seu dono para ser rico, como também é capaz de "hacer daño" às pessoas "limpas" e até matá-las.¹⁷ Pelas maldades que

15"... Para ser rico usa brujeria 'buena'. Para que le cuiden sus animales. Si pierde sus animales los encuentra. Le dice el bicho quien le robo los animales. Primero tenían poco. Ahí hicieran brujeria y consiguieron más..." (Maria Luz), ou, "Los ricos tienen brujeria, pero para que le cuiden los animales. Andan como persona como el Witranalwe..." (Eloisa), ou, "... El rico 'aumenta' los animales. Pueden tener 1000 a 1500. Tienen un culebron que da vueltas y roba animales. Cuando hay una crianza no muere. No muere ninguna de las crianzas. Entonces, 'cosechan' 200, 300 y las cuidan. El Witranalwe anda con ropa negra o blanca..." (Gimena) etc.

16"... Hace mucho contaban que XX tenía una culebra para tener más plata. Tenía un culebrón para llamar le plata... Estaría la culebra con la plata. Como en una caja de ahorros, ja, ja, ja, !!!..." (Julia). "... Tienen plata porque tienen el culebrón y el Witranalwe, por eso están ricos. Nadie les roba. Ellos le roban a los otros. Por eso son ricos... La culebra llama la plata. Es una sola culebra grande y con 'pelito'. Toma ginebra y tiene el pelo como Usted. Es alazana. Tal vez haya... Podríamos conseguir en Neuquén. Podríamos conseguir, ja, ja, ja !!! Es muy pícara y peligrosa... Precisamos un cajón ja, ja, ja, !!! (Ignacia).

17"... Tienen un culebrón para llamar la plata. Habrá 'alguna otra cosa' que tienen. Cuando le roban animales el Witranalwe avisa. Tienen 'algo'. Sinó no pueden ser ricos. Tendrán algún otro bicho. Y... - 'Acá, tengo mi suerte' - dirán. 'En la caja' - Esa no puede ser gente 'limpia'. (Fernanda)

realiza, é chamado de "diablo".¹⁸

Nos sucessivos depoimentos, apareceu outro tipo de recorte que separou novamente o universo social em dois - uma outra divisão relacionada às anteriores. As pessoas que têm vínculos fluidos com as divindades e que refletem estas bondades no bom trato e solidariedade que tem com os seus parentes e vizinhos, são chamadas de "limpios". Aqueles que, pelo contrário, estabelecem vínculos com bruxos e, em última instância, são seus servidores, ou servidores do diabo, são consideradas "sujas". Estas pessoas são, obviamente, temidas. Cabe acrescentar que todos os nossos informantes autoreconhecem-se como pessoas limpas.

Assim, vão ligando-se as explicações de riqueza ao fato de "tener brujeria", "tener brujo", "tener algo", "andar con el diablo", etc...¹⁹ A figura de quem se converte em bruxo para ser rico, é vinculada ao domador de animais. Um ousado domador é quem parece ter estabelecido um pacto de sangue com o diabo, e quem compromete nele a família toda. É quem, de maneira inescrupulosa pode decidir alegremente sobre a vida ou a morte de um parente num jogo de cartas. Primeiro, o incauto que, até esse momento, pode ter sido um limpo, e é quem vai devir domador, é atraído, por engano, a uma "casita de piedra", a casa dos bruxos mestres. Uma vez ali, vai assistir a um duplo espetáculo. A dupla imagem do que pode ser seu eventual futuro próximo: riqueza, ou então, morte. Assim, aparecem

18"... El Witranalwe es un hombre grande. Aparece de noche. También mata a la persona, la hace caer del caballo... (Mariela). "... El Witranalwe anda en un caballo moro. Suena como espuela. Al que lo agarra lo enferma y lo mata..." (Mariana). "... Los brujos tienen un diablo: el Witranalwe parece una persona pero no es. Te persigue. Parece una persona grande que anda a caballo, es un diablo..." (Miriam).

19"... Cuando se es brujo, dicen que se vuelve rico. Que llama mucha plata... La brujería llama cualquier cosa. Se puede volver rico, pobre, inútil también" (Eliane). "... Los ricos trabajan por el diablo. Sinó... Cómo pueden tener tantos animales?" (Octavio), etc.

misturados, o desafio de continuar com vida - se consegue domar bravos animais, ou, a ameaça de morte - se cai de algum deles. Ser rico, ou então, ser finado.²⁰

²⁰"... Hay una casita de piedra, con lagartijas, toros etc. El que cae del toro es 'un pobre'. El que nó, se hace rico. Hay que ser buen jinete. Hasta coches (automóviles) tienen bajo la tierra! Qué picardía: también juegan a las cartas para terminar la familia entera !!!... (Julia).

"... Son brujos para tener animales... Han hecho un trato con el diablo. En Pulmarí había uno que quería ser rico y domador. No lo bajaba ni un potro. Hasta que un día el potro lo bajó. Pensó: 'Ahora soné', 'tengo poca vida'. Y murió al rato. Eso te quita la vida, o a un hijo o a cualquier pariente cerca..." (Horacio).

"...XX era 'ricaso'. Después le bajaron los animales. Se fue, se fue y el murió primero. El diablo le pidió sangre. Primero comió sangre de los animales. La encontró desabrida. Ahí le pidió sangre de la hija o del hijo. De un pariente. El mismo entregó su vida. Después siguieron muriendo uno a uno de la familia. Uno sólo puede quedar. El que queda es el más fuerte. Es el apoderado del diablo..." (Sofia).

CAPÍTULO III

A PROCURA DOS FOCOS DE IDENTIDADE DO MAPUCHE DE RUCACHOROI: LIMPOS E SUJOS

Acabamos de mencionar alguns traços que caracterizam às pessoas sujas. Neste capítulo, vamos mostrar outros elementos que vão ajudar a completar seu perfil e aquele dos bruxos.

Pouco depois de ter começado a nossa pesquisa, percebemos que o trato entre as pessoas que moram em terrenos vizinhos, é estabelecido dentro de uma relação de cuidado, ou de cuidar. Já que "nunca se sabe cual es el pensamiento de las personas" - e, em particular, são consideradas sujas, aquelas que têm "dos corazones" - a confiança dispensada aos vizinhos é limitada a certos planos, e segundo for o caso, restringem a inter-relação a meros comportamentos de etiqueta. Isto é explicável, pois muitas doenças e até a morte, podem acontecer como resultado da atividade direta ou indireta de outro Mapuche (sujo), que, na maior parte dos casos, mora muito perto, e é um parente. E pensado que os sujos são capazes de fazer e ser tudo o que é considerado como mais indesejável: enganam, são rebeldes, têm reuniões cada semana para "mandar" doenças ou deixar loucos os limpos, celebram rituais macabros - nos que dançam "pur-

rún" nus, jogam cartas para acabar a família, alimentam o diabo), roubam almas, etc.

Algumas questões são basicamente vistas como problemas. Para começar, é desagradável (e perigoso) que todas as pessoas não sejam iguais, não pensem igual: "... la gente toda pareja no es... no todos tienen el mismo pensamiento. Unos son buenos. Otros son malos, mitad y mitad..." (Delia), ou, "... No me gusta la gente que tiene 'dos corazones'. Esos son brujos. Aquí las personas no son parejas. Esta todo misturado..." (Mariano), ou, "... 'liftché' es el bueno. 'Potzche', es el sucio. Brujo que hace enfermar a la gente..." (Gimena), ou, "... calcú es gente sucia. Hay gente muy mala y pocos buenos... Hay mucho brujos, mucho envidia, andan con envidia..." (Ignacio), ou, "... Hay gente limpia y gente bruja. Los brujos son sucios, de toda brujaria lo dañan a uno..." (Dolores) etc.

A inveja parece ser o detonante principal dos danos, das bruxarias ativadas. A inveja vai junto com o engano, a dissimulação, usa o disfarce de carinho fingido e de outras mentiras.¹ Vale a pena transcrever a reflexão que sobre a inveja e seu correlato, de valor oposto, o carinho - muito dubio às vezes - foi oferecida por um dos informantes. Reflexão exprimida com um certo toque de extrañamiento e ceticismo, também presente em outras pessoas:

" - ... La envidia...: Cómo saber? No puedo entender. La mayoría habla siempre de eso. Cómo se puede saber si a uno le tienen envidia (?) No se sabe si alguien le tiene o nó. Y quien es ese. Uno cree que aquél no le tiene y resulta que es él (quien) lo envidia. Cómo puede conocerse el pensamiento del

¹ "... Los brujos son muy envidiosos con los buenos. Hacen daño a cualquiera, rico o pobre. Pueden matar. Son envidiosos. Uno no se dá cuenta. Ellos engañan..." (Mariela). "... Ahora están 'nombrando mucho'. Son envidiosos. Nadie sabe quienes son..." (Julia). "Una persona niega que es brujo/a. Me está mistiendo. Por eso: que nó me nombre. Detrás se está riendo !!!" (Eliana). "... Algunos tienen el mal, el calcú. Nadie sabe que pensamiento tiene la gente. A mí me tienen mal, me miran mal, no me hablan. M.I. también está siempre enferma, porque 'se acuerdan mal' de ella. Siempre piensan mal..." (Miriam). "... Alguien, para agarrarte, puede hacerse el 'cariñoso', y así te agarra más fácil..." (Dolores).

otro? Uno se puede equivocar. Cómo saber? Es cómo tirar un papel al agua. Yo no conozco el pensamiento. Tal vez se trata de una persona que me tiene mucho cariño y yo al contrario, desconfío.

- De qué provendrá la envidia? No puedo entender. Para mí que en algo dicho 'de antiguos'. Hay gente que se dá cuenta y otros nó. Si estuviéramos todos parejos, sería mejor.

- Mi pensamiento, mi idea, es así. (Esto vienes del pensamiento de cada uno). Si todos tuviémos unidad... cuidandonós, no molestándonos, no perjudicandonos unos con otros...

- Otros piensan así: que si uno tiene un poquito más, o trabaja y gana dinero, ya 'lo toman a uno'. Ya piensan y dicen a la gente, que uno no habla porque tiene plata. Dicen que le toman 'bronca' porque ellos no están ganando. Están ahí nomás, sin hacer nada. A eso le dicen 'envidia'.

- Hay gente que practica en eso (brujería) y muchas veces, 'la mayoría se miran a eso'. Creen en eso tanto como en la envidia..." (Mariano)

A principal causa de inveja reside no fato de que algumas pessoas conseguem emprego, melhorem, ou "adelanten". "Yo trabajo bien y en seguida viene la envidia..." (Gimena), ou, "... a los que tienen 'buen trabajo' las hacen daño. Pierden la vida, se hace difícil adelantar. 'Se andan fijando'..." (Maria Luz), ou, "... a mi me hicieron una cosa, un mal, por envidia del trabajo..." (Mariela) etc.

Ser "diferente", o ter atividades diferentes, pode fazer as pessoas passíveis de inveja: "... me tienen mal porque soy diferente, porque como con horario. Me dijeron una cosa mala para que muera..." (Miriam), ou, "... por envidia lo matan o uno. Si tengo buen trabajo... si uno anda en politica, también lo envidian..." (Jesús) etc.

A simples condição de "ser un pobre", desperta os malvados apetites dos bruxos. Uma "pobre pessoa", a pobre vítima redundante em desgraças, tornando-se cada vez mais pobre, em todo sentido: "Si hay 'un pobre' lo envidian. Las personas sucias, "poztsche", pueden matar a un pobre. Uno que sufre, está enfermo, gasta mucha plata.

Vá al médico y tiene que comprar remedios. 'Un pobre' sufre mucho...
" (Octavio).

3.1. Bruxos ricos e bruxos pobres

Uma primeira aproximação geográfica - embora não concludente nem excludente - situaria os "brujos pobres" na parte de cima de Rucachoroy, sendo que os chamados "ricos", estariam situados abaixo. Neste sentido, esta distinção corresponde com a primeira separação realizada para o conjunto global das pessoas. Porém, as pessoas que moram dentro do Parque Nacional, isolam certos bruxos na parte "bien arriba" do território; perto do Lago Racachoroy, moram os bruxos mais temidos, chamados de "tremendos" e perfeitamente individualizados.

Para ter inveja não é preciso ser pobre "... Aunque esten bien, siempre envidian..." (Mariana). Assim, os bruxos podem "hacer daño" a qualquer pessoa, sejam bruxos ricos ou então pobres, e seja como for o estado econômico das vítimas. Porém, muitos informantes sublinharam que o que diferencia uns bruxos dos outros é que "los pobres comen gente", "chupan sangre de cristiano", quer dizer, sangue humano, enquanto "los ricos comen, envidian animales".

Estes bruxos podem, até certo ponto, serem reconhecidos por sinais exteriores: "... Los 'brujos pobres' andan mal vestidos, porque tienen 'brujo', se conoce. Los 'brujos ricos' comen animales. Andan bien vestidos. Uno se dá cuenta que son. Los 'brujos' comen gente, andan mal vestidos, por eso viene la envidia..." (Maria Luz).

Se os bruxos ricos, são ricos porque roubam animais e os bruxos mais temidos são os mais pobres, segundo a consideração de dois de nossas informantes, o caminho desejável (que seria solução para as mortes e para a condição de pobre) seria que os bruxos pobres se ocupassem de comer animais, sendo que assim, "... se volverian to-

dos ricos..."

Por outro lado, "ser brujo" é, para alguns, uma via para se tornar rico, sem importar-se com os métodos usados para alcançar essa riqueza. E se intervir em política, pode trazer "daño" a alguns (a um pobre, a um limpo), para outros, só traz benefícios. Por ser reconhecido no nível estadual e nacional, o cacique recebe salário e, além disso, está empregado como professor numa das escolas, sendo também depositário de diversas doações de particulares. Porém, é a própria profissão de bruxo a que lhe permite "conseguir mais", segundo declararam:

"... Siendo brujo consigue más que siendo cacique. Cuando se es brujo dicen que se vuelve rico, que llama mucha plata. Dicen que tiene 'orito', peso no es oro. Es mentira. Es cáscara de víbora. Se convierte en plata falsa. El nomás la puede manejar. Otro se puede 'torcer la mano'..." (Eliana).

Parece que os bruxos ricos gozam de maiores licenças e/ou de menores castigos, enquanto que as vezes, são reconhecidos como tendo uma sabedoria sem limites. Os bruxos pobres, como castigo, andam sempre mais pobres. Os bruxos ricos, embora trabalhem com o diabo, parecem saber de tudo e contam com o socorro de ajudantes eficazes para ter mais e mais riqueza. Embora os bruxos ricos possam parecer mais inofensivos, também matam e mandam matar por assuntos de família. Mas, em todo caso, o perigo maior para um limpo, para quem não pertence a uma família de bruxos, provém dos bruxos pobres.

3.2. Trato com bruxos

Com os bruxos, com a gente suja, que é "calcu", ou que tem "calcu" ou "wekufu", é preciso manter um determinado tipo de relacionamento e serem observadas certas normas e, em especial, com

bruxos pobres. Como atitudes que ilustram o tipo de interrelação entre limpos e sujos, citamos os seguintes depoimentos:

"... Los ricos no son peligrosos. Los pobres en cambio se aprovechan. Al que tiene un poco lo envidian. Siempre están mirando..." (Eloísa)

"... Yo estuve tullida tres meses... Entré en una casa cuando estaba oscureciendo. Yo sabía que era por envidia... No los visitaba tanto. No daba ninguna cosa; fué un vecino... (Marta),

"... A mis hijos les hicieron daño... Hay que andar-se cuidando. No entrar a la casa. Saludarlos, sí. No tomar mate. No comer lo que le convida..." (Sofia)

"... Pueden hacer mal... Cuando uno tiene, obligaba le tiene que dar. Cuando vienen, le damos. Los brujos pobres se aprovechan... Sí no les dan se enojan... (Maria Luz)

"... No es para quedarse en sus casas... Si uno entra a una casa lo engañan. Me cuido mucho de aceptar si me invitan... (Jesus)

"... No entro en ninguna casa. Sólo soy amiga de M. Más abajo tengo amigos... La envidia está (sólo), cerca..." (Dolores)

Etc.

Mas a inveja, por ter obtido um emprego, por "adelantar", não é a única razão que leva à inimizade e a ser sujeitos - vítimas dos danos. Existem problemas no convívio, no dia-a-dia que surgem do constrangimento espacial. Como afirmou uma informante "... cuando la gente está muy amontonada, hoy problemas por los animales. En todas partes se pelean. Por eso andan disgustados los vecinos, por los animales que se meten en cuadros ajenos..." (Martina). Tudo estaria bem, se os donos fossem avisados corretamente. Mas o aviso vai sempre - quando são "malos vecinos", gente suja - acompanhado

de momentos de aborrecimento, de bruxaria, e/ou até a morte dos animais. Uma jovem descreveu brevemente o processo de como se chega à bruxaria nestes casos: "... la brujeria viene asi: primero por enojo, a causa de los animales. Segundo por envidia. Por eso un consejo es ser buen vecino, hablarse bien, saludarse. Entre nuestros vecinos siempre andamos bien..." (Miriam).

Quando se tem ao redor vizinhos bruxos, vizinhos ruins, os meninos recebem uma série de conselhos e recomendações para tratar com eles. Eles só devem cumprimentar os bruxos, mas sempre permanecer longe. Nunca entrar nas suas casas nem insultá-los; ficando só na casa dos parentes mais próximos.

3.3. Família de bruxos

Neste item, vamos analisar como se estabelecem as relações entre parentes - vizinhos que são suspeitos de ser bruxos e como são ativados, entre eles, os danos. Todos os nossos informantes, como falamos acima, se autoconsideraram limpos. Todos também coincidiram na apreciação da existência de famílias de bruxos, que provém dos tempos de antanho e que continuam em suas práticas até hoje, - embora houvesse opiniões variadas, com referência à força efetiva, e ao poder de extermínio total que eles detêm.

Desde uma perspectiva da sociedade a ação dos diferentes bruxos ser olhada como fator envolvido diretamente no mantimento da ordem social - como bem sublinhou E. Pritchard (1976) ao representar a bruxaria como canal através do qual se arranjam conflitos, sendo preciso distinguir os níveis de estrutura social que entram nas acusações. Em Rucachoroy vale fazer referência às acusações entre pessoas de um mesmo ou diferentes patrilineagens e principalmente as que se concretam entre as mulheres incorporadas afinalmente no grupo, evitando o enfrentamento frontal dos homens de um mes-

mo patrilinearidade como mostrou Briones (1985).

Os bruxos, nas famílias "poziché", tem necessidades que os limpos não têm. Por exemplo, precisam alimentar-se com o fluido vital das pessoas, "chupando" seu sangue. Mas, se for possível, o sangue não deve ser "extraña", quer dizer: eles devem "comer" de um parente. Não é que esteja prescrita uma dose, uma quantidade a consumir deste elemento, mas várias pessoas comentaram que os bruxos precisam comer pelo menos uma pessoa, um parente no ano.

A maior parte das pessoas falou da proximidade do mal, dos malfeitores, sem dar muitos detalhes. Outros, embora destacaram o fato de ter sido vítimas de reiterados ataques, foram vagos à hora de situar de onde tinham saído tais ataques. Resultou evidente que estas pessoas sabiam que os males tinham sido infringidos por parentes-vizinhos, mas preferiram calar, talvez, para não serem eles mesmos suspeitos de pertencer a uma família de bruxos. Outras pessoas não se preocuparam em situar geograficamente as famílias dos bruxos mais temidos. Como afirma Briones (1985):

"Las acusaciones entre vecinos son las que mejor ejemplifican el enfrentamiento entre individuos de distintos patrilinajes sin que se comprometan éstos en su conjunto. Son, además las imputaciones más frecuentes, frecuencia favorecida por la proximidad espacial y la distancia vincular. Baste decir que la dispersión propia del patrón de asentamiento mapuche se racionaliza como un modo de evitar este tipo habitual de rencillas".

Houve opiniões também divididas quando apreciaram a quantidade de bruxos, hoje existentes. Para alguns, a terra de Rucachoroy está cheia de "poziché", enquanto outros falavam da franca extinção dos bruxos. Houve, sim, acordo em sublinhar quais são as famílias dos bruxos principais, que pertencem a duas ou três sublinhagens que têm tradição de bruxaria, por anos e anos. Porém, em potencial, qualquer pessoa de agrupação poderia ser bruxa.

Mas parece que, pelo mesmo apetite insaciável encarnado no diabo, os bruxos tem um destino inexorável: o fim. A mesma hierarquia dos poderes, a mesma organização da maldade vai delinear a ordem das mortes entre as famílias. "... Todos mueren entre familia, se siguen hasta que se terminan..." (Julia). Para cada família de bruxos marcaram uma cabeça ou uma espécie de chefe: "hay uno que tiene el poder grande"; "hay uno que es como un rey"; "el más fuerte es el apoderado del diablo", etc. Terminam com os netos, terminam com os irmãos e com os filhos. Enquanto assim fazem, ficam mais e mais ricos. Mas ao final, o "apoderado do diabo" sofre muito e também morre.

A maior parte das pessoas, quando especificaram nomes, indicaram três bruxos mais temidos. Eles são de ambos os sexos, e são pessoas adultas ou velhas. Houve acordo, entre maioria dos informantes, de que não existem bruxos entre a gente nova.

Desde o ponto de vista dos diversos mecanismos psicológicos que entram nos processos de acusação, reconhecemos principalmente, aqueles de projeção operando como maneiras de lidar com sentimento de agressividade entre parentes, reconhecendo as próprias potencialidades ruins e sentimentos de culpa. Como afirma Briones (1985:14 e 17), "en relación al grupo, los individuos identificados como brujos operan como emergentes al cargar con los defectos de sus acusadores" sendo que "la dialéctica acusador-acusado hace que, incluso aquellos sujetos identificados por relativo consenso se persuadan a sí mismos y defiendan ante la comunidad alegando que la acusación que sobre ellos recae es otra de las formas que reviste la persecución dañina de la cual son víctimas...".

3.4. Instrumentos do diabo: vitimários e vítimas do poder

Os manipuladores do mal, podem ser alvo, eles mesmos, do poder que detêm. Por não saberem como lidar com ele, num determinado momento, este pode ir contra eles. "Ellos mismos tienen miedo de andar con 'cosas sucias', porque así se pueden matar. Eso pasó en A...". (Eliana).

A imagem de ser uma "pobre vítima" e não só um vitimário, aparece quando afirmam que aquele apoderado do diabo, aquele "malo" sofre muito e, ao final, também morre - como sendo uma simples presa ou instrumento do diabo. A figura do bruxo assume, às vezes, dimensões heróicas quando, perante o pedido de sangue por parte do diabo, entrega a sua vida, antes que a vida de seus familiares. Muitas pessoas afirmaram que uma bruxa recentemente morta (Dona C.), não era tão ruim pois, ao final das contas, preferiu morrer, antes de dar seus filhos ao diabo. Além disso, observamos como as interpretações sobre a morte desta pessoa são divergentes. Morreu por amor? Ou então, por falta de perícia?

Mas, ao final, e apesar de querer tirar vantagens de eventuais tratos com o diabo, - lembremos a figura do domador que vive e se torna rico dando a vida de seus parentes - é este último quem tem "el más grande poder del mal" e retém os bruxos submissos, quase "escravos". "... Ellos los brujos no gobiernan, sino el diablo y ellos tienen que obedecer. El diablo es muy envidioso. Esta gobernando, tiene mucha envidia..." (Martina).

Porém, parece inegável que "hacer daño" dá prazer aos bruxos, e, para tornar viável suas maldades, realizariam reuniões e rituais.

3.5. Reuniões nos "reni"; escola de bruxos e transmissão de males

Embora não exista um rei de todos os bruxos, como sublinhamos acima, há duas ou três famílias que são acusadas, preponderantemente, de promover o malestar geral. Há consenso ao considerar que bruxos ricos e bruxos pobres são amigos e que a bruxaria é só uma e é praticada pela mesma gente, quer dizer, pelas famílias mencionadas, em companhia de outros que são amigos².

Periodicamente, segundo afirmaram os integrantes mais representativos das famílias principais, se reúnem nos "reni". Estas reuniões, celebradas perto do lago Rucachoroy - onde vive uma das famílias acima citadas e onde, também, morava a outra - seriam as ocasiões para atividades diabólicas³. No depoimento que segue, aparecem alguns dos principais objetivos destes encontros: "... Todas las semanas se juntan los brujos de distinto apellido para enseñar brujerías y para desparramar enfermedades: gripe, fiebre, colitis... Talvez para terminar con la familia..." (Liliana).

Cabe aclarar que é pensado que o fato de espalhar doenças, tem um alcance que chega a toda a população. Pelo contrário, o ensino de bruxaria é reservado para os bruxos iniciados, ou então, os reni são a ocasião para a caça e iniciação de limpos incautos - quer dizer, limpos, que poderiam, potencialmente, ser bruxos - Esta escola de bruxos é chamada de "casita de piedra", ou então falam da pedra. Um limpo, um transeunte enganado, um bêbado, podem ser atraídos e seqüestrados. Seu destino esperado será tornar-se louco

²Uma das famílias dos bruxos principais é considerada "muito pobre ou pobrísima" enquanto a outra é considerada "rica".

³No lago Rucachoroy vivia - ou vive - Epuane, uma serpente com duas cabeças, que é dona do lago. Alguns informantes declararam que Epuane e outras entidades maléficas do lago, teriam ido embora pela benção do padre da missão salesiana que existe na reserva, ou também pela proximidade dos turistas.

- se for indeclinavelmente limpo - ou converter-se em bruxo⁴.

Nos reni os visitantes são convidados ao desafio da doma, a comidas faustosas, a danças sobre fogo. Aparentemente, todo um cenário é montado para impressionar com as galas do poder, querendo ganhar as pessoas para a prática do mal.

Estas reuniões são pensadas como jogos macabros e, como tais, aparecem como temidas por todos, já que delas podem esperar-se ações leves, como enganos, burlas, até o fato de acabar com as vidas de outras pessoas. Nestas reuniões, é explicitado de novo o desejo de que "los limpios no tengan nada". Para tal fim, os bruxos realizariam o envio regular de doenças.

Segundo foi informado, estas reuniões seriam celebradas todas as sextas-feiras, ou então, nos sábados. O diabo precisa destas reuniões para encher-se de força, pois é a partir destes reni que o mal é "mandado", voltando em forma de energia sugada aos outros.

3.5.1. Outros maneiras para transmitir males

Existem maneiras mais cotidianas e privadas, que não têm o caráter de ritos coletivos, mas que são muito eficazes à hora de transmitir o saber ou de "mandar" ou executar os males.

Distintos serão os jeitos, segundo quem quer ser atingido. Se é entre famílias dos bruxos, para outro sujo, será suficiente "mandar" o mal, mandar a maldade. O mal vai pelo sangue e só será efetivo se, além de ter sangue Mapuche, a vítima tem o mesmo sangue do bruxo. A recepção do mal é quase instantânea, de contemporaneidade e ação imediata ao momento no qual o bruxo implicou à vítima no seu

⁴"... Dicen que los brujos van a 'la piedra'. Se juntan todos para estudiar. Hay sapos, lagartijas..." (Miriam), ou, "... Hay 'una casita'. Ahi agarran hijos, borrachos y los dejan locos. Los ponen en una casa de piedra con lagartijas, toros... (Julia), ou, "... A cualquier limpio lo llevan a 'la casa' y lo convierten en brujo..." (Ignacia), etc...

pensamento. É como se existisse, por outro lado, certa urgência para que o mal circule.

Os bruxos podem também "mirar mal", "açordarse mal", ou "nombrar mucho" - a um limpo, - a un bueno -. Estas ações conseguem deixar doentes os limpos e se constituem numa brecha aberta de perigo para todos, assim como podem dar o sinal de que o limpo não seja tão limpo⁵.

De um sujo para um limpo, quando a futura vítima não é da família, as maneiras de fazer mal adotam uma materialidade inequívoca, desde o início. O mais freqüente é que a pessoa, a vítima, seja convidada para comer, ou então ingerir alguma infusão ou mate-chimarrão, e que nestes alimentos ou bebidas seja botado "algo". Daí a insistência de passar longe dos bruxos, de não entrar nas suas casas. Mas, às vezes, essa precaução não é suficiente: "... Si uno no entra en la casa a veces lo mismo le hacen daño a través de otro vecino. A J.M. se lo hicieron con otro..." (Sofia).

Outro modo de danar as pessoas é pelo rastro, quer dizer, indo atrás do rastro ("sacando el rastro") da pessoa que desejam afetar, colocando sobre ele "algo sucio". Através de roupa emprestada da vítima de dinheiro entregue, ou de qualquer objeto dado na mão ao cumprimentar a vítima, é possível passar o mal. O mal pode também ser colocado no terreno, ou à entrada das casas, assim como pode ser mandado como ventos ou ar daninho⁶.

⁵"... Si es de la familia lo mandan... Si lo manda esa noche, llega ahí nomas..." (Elia) ou, "... Solo puede 'mandar' si es de la familia..." (Fernanda), ou, "... Ella si lo tiene niega, miente, se rie. Uno que lo tiene lo manda enseguida..." (Miriam), ou, "... Los brujos son muy envidiosos con los buenos. Ahora están 'nombrando mucho'. Uno no se dá cuenta que ellos engañan..." (Mariela), ou, "... J.R. anda enferma. Siempre 'se acuedan mal de ella'. 'Piensan mal'..." (Gimena). "... Si uno no es sangre de ellos, no hacen nada. Entre familia si te mandan maldad...; pero a veces uno puede ligar..." (Dolores).

⁶As últimas maneiras comentadas são também utilizadas para acabar com a vida de familiares dos bruxos.

Os elementos colocados na comida têm sido descritos como "venenos", "algo preparado", "remedios hechos con 'cosas sucias'", ou foram comparados com "algo como una droga".

Assim, em muitas oportunidades, quando as pessoas se enfermam não é por acaso. "... Se enfermam, porque 'les sacan sangre'..." (Mariana). O diabo, às vezes, está muito faminto e "apura muito" produzindo mortes rápidas. "... Una noche, el diablo que tenía esa señora quería 'comer rápido'. Comer como una víbora que chupa la sangre. El hijo amaneció llorando, dejó de llorar y murió..." (Mariano). Existe outro modo de tirar o sangue, de matar, que segue um processo mais demorado. Quando alguém ingeriu alguma substância como, por exemplo, um preparado com limadura das unhas de outro bruxo morto, começa "el trabajo" que faz o calcú ou bruxo.

"... Con el 'trabajo' que hacen duran seis meses; pero si llega a tiempo una yerbatera se salvan. Le sacan sapo, gusano, lagartija, que se forma adentro. Muere pues esa cosa es cómo una araña, cómo una gallina echada, que está formando el huevo adentro. Empieza a formarse y a comer la sangre..." (Mariano)

"... Te dan algo en la comida parecido a droga. Es peligroso, se hace lagartija, sapo..." (Miriam).

Etc.

No caso dos rastros, a pessoa atacada morre pelas fortes dores que tem na parte superior do corpo: "... le dan puntadas arriba, puntadas que van al corazón. Van al hospital y no tiene nada..." (Eliana).

Quando é bruxaria colocada na roupa relataram: "... me hicieras daño así: me pidieron la ropa. Me picaba el cuerpo, tenía como bichos que me comían. Fui a la médica, estaba muy debil, casi muero..." (Mariela).

Por ter tropeçado ou ter pisado "algo" falaram de doenças prolongadas que deixaram conseqüências para sempre. Os momentos de

dor mais aguda demoraram ao redor de três meses. Daí para frente a afeção se instalou de um jeito crônico. Ares ou ventos malignos repercutem no sistema respiratório, particularmente nos pulmões, e se não são tratados rápido, levam irremediavelmente à morte.

3.6. Nascido bruxo ou "feito" bruxo?

Quando os bruxos vão aos reni encontram ali as oportunidades para praticar as suas artes, assim como para continuar aprendendo e continuar ensinando a profissão. Alguns informantes enfatizaram o fato de que, para ser genuinamente bruxos ou bruxas as pessoas precisam ter nascido com essa condição, enquanto outros destacaram o fato de ser as suas capacidades ou habilidades aprendidas ou adquiridas. Para o caso dos primeiros informantes, o destino de bruxo estaria prefixado, ainda desde antes de ser engendrada a pessoa, atribuindo a responsabilidade desta realidade aos progenitores e/ou a deus (Nguenechen). Porém, seja por desígnio de deus ("... dios arréglala nomás cómo va dejar a las personas: algunos 'tienen brujo', otros, son limpios...") e ou com colaboração da família ("... la madre 'calcu', ya en la panza le dá cosas al chico. Y sabe calcú; en la sangre vá..."), estas pessoas não subestimam o ensino que "a posteriori" os pais desenvolvem para os seus filhos. ("... Los padres enseñan a ser brujos...", ou, "... los brujos más bruxos son B. y C. Dicen que la mamá les enseño...", etc). Assim, se no sangue trazem "lo brujo", ao nascer, começará a verdadeira aprendizagem. O segundo grupo sublinhou que, ainda provindo de famílias de bruxos, as pessoas não nasciam bruxas, mas que eram ensinadas. De qualquer modo, seu destino como tais, parece bastante determinado, desde que seus pais têm marcada influência sobre elas, desde pequenas.

3.6.1. Mudar de destino

"Ser bruxo", seria o destino inexorável para muitas pessoas?

Encontramos respostas variadas, mas um grande número de pessoas negaram a possibilidade de mudanças⁷. A razão de maior peso, que obriga a não abandonar a profissão, reside no fato de que tal atitude significaria a imediata morte de todos os familiares.

Algumas pessoas, marcaram brechas possíveis para, de algum modo, escapar à compulsão total, admitindo a existência de planos nos que a própria vontade podia ter lugar. Assim, uma vez nascidas ou então ensinadas para bruxas, as pessoas poderiam escolher outros caminhos. Porém, muitos informantes sublinharam como impedimento, o desinteresse destas pessoas em variar o designio. Ao final, são sujeitos "porque quieren", porque "no quieren andar bien". Com referência ao fato de querer, ou não querer receber os ensinamentos dados pelos bruxos mais velhos houve desacordo no que tange à possibilidade de usar a livre escolha. As opiniões que seguem representam esta divergência: "... Los brujos pueden enseñar a todos los hijos. Si ellos quieren pueden saber. Y si no quieren saber, los mata..." (Eliana). "... Los poztche son malos siempre. Aprenden de la madre. Al hijo mayor, a la hija mayor tienen que enseñar. Si no quieren aprender se hacen limpios ..." (Maria Luz).

Segundo informaram, a atitude mais saudável, no caso de ser filho ou filha de bruxos, e não quererem ser bruxos eles mesmos, seria a de apartar-se da mãe, ou então, do pai, deixando de ocupar os mesmos espaços físicos e restringindo, ao máximo, a interação. Existem casos, nos quais, os próprios pais resignam a intenção de ensinar ao filho, que quer ser limpo, embora foram muito mais abun-

⁷ "... Si tienen... siguen! que van a mejorar!..." (Marta) "... El que tiene queda así. Que bah! Donde lo van a dejar! El que lo tiene lo tiene..." (Patricia) "... los que nacen brujos, siguen siempre para brujo. Tienen calcu, wekufu..." (Fernanda).

dantes os relatos sobre pais bruxos que tinham acabado com a vida dos filhos discordantes.

Houve só uma informante que, de maneira bastante atípica, declarou provir de família de bruxos. Assim, reconheceu ter ancestrais bruxos, concretamente, seus bisavós. A partir de seus avós - e da sua mistura com Winca - seus familiares tinham largado aquelas atividades. Esta informante mostrou-se particularmente crítica da outra parte da família que tinha continuado "trabajando". Além disso, segundo a sua interpretação, o ritual coletivo (Nguillatun) liderado por esta família, não teria atualmente o valor de impreciação ao panteão benéfico, senão que a energia dos devotos ali condensada seria usada e desnaturalizada para alimentar o diabo.

Os limpos - os nascidos limpos se é que alguém fica liberado de total suspeita - não podem apreender o trabalho dos sujos, "... Un limpio no se puede hacer brujo porque se vuelve loco, no puede aprender..." (Dolores). Quando capturados e levados àquelas "casas de piedra" o resultado final seria a alienação. É que o limpo é, em essência, um virtuoso. Inversamente, quem foi convertido em bruxo, era já uma espécie de bruxo em potencial. É acreditado, também, que nessa casa, o limpo pode ser despojado das suas almas e ser obrigado a permanecer escravo dos bruxos, após a morte. Se é roubada só uma de suas almas - o espírito - são alteradas as suas faculdades mentais. Também, segundo reportou Koessler-Ilg (1962), ao perder esta alma, a vítima ficaria convertida numa espécie de fantasma, operando-se, além disso, uma inversão de seu sexo. Por ter sido vulnerado seu aspecto corpóreo, se foi homem, o resto da escassa vida que lhe sobra, subsistirá como mulher e vice-versa.

As diferenças de riqueza e pobreza entre os bruxos, são atribuídos, na sua origem, à vontade de Nguenechem ou da mãe celestial. "... Son pobres porque dios los dejó pobre...", ou, "... nuestra madre los dejó así...", ou, "... son pobres porque no les han dada nada...", etc.). Porém, se nasceram pobres, vão tentar modificar

seu destino; usando bruxaria para obter, por exemplo, mais animais, impedindo, por outro lado, que os limpos "adelanten", sendo a sua atitude típica aquela de "tener a menos a los limpios" y andar, em definitiva, sempre mal com eles.

3.7. Os medos, as defesas e outros sentimentos e atitudes

Parece que, de formas variadas, os limpos têm medo dos sujos e vice-versa. Há graus desse temor e situações nas quais são reforçadas as defesas, quando o temor é bem justificado, quando a existência é ameaçada. Em geral parece como que os limpos têm mais medo que os sujos, o que se explica por aparecer o limpo como mais vulnerável e indefeso, enquanto o sujo, por definição, é um personagem perigoso. Porém, segundo informaram, estando entre sujos, ou sendo um sujo, se passa por riscos enormes é o medo e maior.

"... Los limpios tienen miedo; pero los hijos de los sucios son los que tienen más miedo. Si no quieren aprender la madre, el padre los matan. Ellos andan con miedo (también), por las cosas sucias que andan..." (Liliana)

"... Por andar con cosas sucias C. se mató..." (Fernanda)

"... A veces, los hijos no quieren saber. Los hijos pueden tener miedo y pensar: - 'Yo me tengo que retirar de la mamá, no me tengo que juntar con ella' - Si tiene una hermana 'mala' puede pensar: - 'Ella me vá a querer matar. Me retiro, así voy a estar viva. Yo no la voy a recibir, yo no le voy a dar pelota. Así no voy a perder la vida. Ella me tiene que comer a mí o a mi nieta' - Si se muere alguien, es porque ella me lo quitó..." (Maria Luz)

•Etc...

Por parte dos limpos, o medo e os cuidados estão presentes diariamente, já que o perigo está latente sempre. O fato de ter que "andarse cuidando" o tempo todo, de ter que entregar presentes aos bruxos para acalmar seu possível enojo e inveja, a desconfiança, o medo de serem aniquilados "de repente", - como por capricho ou maldade, ou porque são "apurados por el diablo" - faz que apareçam nos limpos sentimentos que vão, desde o simples medo e autocomiseração, até sentir "raiva e bronca". Raiva, por ter que dar presentes para eles, porque "se aprovechan", porque, longe de trabalhar, invejam, etc. Raiva, também "porque los tienen a menos", porque "los nombran mucho", porque "se a acuerdan mal" deles. Porque, além disso, os deixam doentes e pobres por causa das despesas em remédios e médicos. "... Se pasa bronca y pena..." (Delia).

Segundo alguns limpos, todos eles têm medo sempre, ao extremo de não poder circular, visitar outras pessoas, estando, em consequência, obrigadas ao isolamento - sobretudo se têm um emprego. Outros informantes, declararam que as pessoas, só tem medo, se alguém está com raiva deles. Assim, só teriam medo em determinados momentos da vida.

3.7.1. As defesas

Não é possível viver com o medo permanentemente exacerbado. Por essa razão, assumem-se atitudes de defesa de diferentes tipos. Algumas dessas atitudes, ou maneiras para combater o medo, são "ter coragem", a dissimulação do medo, a rebeldia perante o mal, a indiferença, deus, as igrejas do branco, e alguns mecanismos "contra", como ter caveiras de cavalos nos tetos das casas, desenhos de cruzes no chão, etc...⁸ Porém, outros informantes opinaram que o mais

⁸ "... Yo no tengo miedo. Uno tiene que 'tener coraje' para que no le hagan mal..." (Sofia), ou, "... Hay que 'ir contra los bujos'. Si uno encuentra un brujo en la huella, dormido, hay que dar vuelta la persona y el brujo muere..." (Gimena), ou, "... que no me nombren!!! Les tengo un poco de miedo pero... no hay que mostrar.

efetivo - e para alguns o único - é "um poder contra" como a figura de Dona E., a médica filha da Mamita.⁹

Existem também argumentos consolatórios e, de algum modo, compensatórios, como são aqueles do tipo: "... los brujos todos van a morir mal..." (Fernanda). Outras pessoas esgrimiram argumentações de uma lógica mais cética ou incrédula: "... dicen que 'trabajan' los brujos. Y no trabajan. Sino estaríamos todos muertos..." (Mariano), ou, "... Yo no creo en ninguna cosa. Que me van a poner 'calcú'. Yo 'miro normal' a la gente. Yo no creo que me vaya a quedar 'loca' por el calcú si me ponen... loca de qué?..." (Liliana) etc. Não podemos deixar de mencionar que, em alguns casos, como no último depoimento, existem condições de privilégio. Uma delas é "tener 'sangre winca'". Assim, a debilidade atribuída em geral, ao sangue winca, acaba sendo uma vantagem contra os bruxos.

Existem maneiras mais agressivas de agir contra os bruxos. Não sendo de família de bruxos, é possível, repetir, gritar na cara do bruxo o que ele é, e até agredi-lo corporalmente. O fato de ter sido "descubierta en la cara"; de muitas pessoas terem reiterado até a exaustão que Dona C. era bruxa; e ter sido "marcada" por Dona E. a medica, são hipóteses coadjuvantes das causas da morte de tal bruxa¹⁰. Assim falaram, muitas vezes, que C. morreu "por causa da vergonha".

Algumas pessoas para as quais a situação de temor excede os limites do suportável estão planejando deixar a paragem. "... Tengo muchos amigos limpios pero si me voy, mejor. Me voy a otra parte. Acá hoy mucho peligro. A ver si me matan. Tengo muchos contrarios.

Hago como que no les tengo miedo..." (Eliana), ou, "... cuando me buscan los sucios yo no les contesto..." (Ignacia), ou, "... antes los brujos me daban miedo. Ahora que entramos en la iglesia evangélica, donde nos dan consejo de no tener miedo, porque dios nos cuida, ahora no tengo miedo..." (Martina), ou, "... antes tenía miedo. Ahora no le doy el lado a nadie..." (Delia) etc.

⁹O recurso a uma "machi buena" foi escassamente mencionado.

¹⁰Trata-se de uma bruxa morta recentemente conforme citado à página 70 (Dona C.).

Aca uno nõ puede salir nunca, siempre en casa..." (Jesus). Outra familia, teve que ir embora intempestivamente, sem planos prévios. As várias acusações de bruxaria que recebeu a dona de casa, foram confirmadas logo após ter sido descoberta por dona E., na sua última visita em Rucachoroy. Como falamos acima, é admitido que, quem "sabe brujeria" tem medo dos limpos. Medo de que, como esta senhora, serem seriamente atingidos pelas acusações e os ataques de distinta índole - que em tempos de um passado não tão remoto, chegavam ao extermínio dos bruxos, quando eram descobertos. Assim, os acusados "niegan", "tienen que mentir" sobre a sua condição, além de apelar a outras tentativas de defesa.

3.7.2. As defesas dos sujos

Entre as tentativas de defesa dos sujos perante as acusações dos limpos, relevamos como significativa, aquela de botar as culpas em outras pessoas, como aparece claramente nos depoimentos que seguem:

"... Ella lo tiene. Echa la culpa a otra persona, porque no halla como decirme otra cosa, entonces miente..." (Eliana)

"... Alguién me puede decir que yo soy brujo, para 'sacarse el lazo', lo carga de culpa a uno. Alomejor esa persona practica eso y ya lo puede tener: por el rastro, en la comida. Ya lo practicó y para que no lo culpen se lo larga a otro. Así queda libre..." (Horacio)

"... Había una señora que no podía criar a su hijo. Ella tenía un diablo que era cómo una persona. Ella tenía un segundo marido. El hijo de dos años lloraba. La mujer le decía al diablo: 'andá a tal lugar, a comer allá'. Fue al vecino y volvió / 'Los perros no me dejaron comer', - dijo. 'Obligada está de darme su hijo'. El brujo, el diablo era de ella misma.

Ella estaba desesperada. El hijo amaneció llorando. Dejó de llorar y murió. Al poco rato la mujer dijo: 'Nunca puede criar un hijo, que gente mala!!! después culpaba a otro. Por eso los que tienen culpan a otro...' (Mariano)

Etc.

Outra atitude defensiva, citada por vários informantes, é aquela de "pedir perdón a doña E.", seja quando são descobertos por ela ou então quando é seu propósito uma mudança de condição na vida. Neste último caso, e antes de encontrar-se com a médica, os bruxos declaram perante várias pessoas a sua intenção de pedir perdão. Esta maneira defensiva, parece pouco eficaz pois, por um lado, há muito ceticismo para aceitar que o bruxo vai realmente pedir perdão e abandonar suas práticas e, por outro lado, ainda assim não obteria a absolvição de Dona E., que também desconfia tenazmente dos bruxos e da verdadeira efetividade de sua conversão.

Houve ainda outro jeito que foi tentado pela recentemente desaparecida C. Foi a sua tentativa de "volverse Mamita". Como foi relatado para nós: "... C. hacia, cuatro, o cinco meses que había visto 'el cuero 'Y empezó' a decir que era 'Mamita'..." (Fernanda).¹¹ Ainda com a reputação que teria significado virar Mamita, C. sucumbiu, lamentavelmente, já que era uma mulher muito nova e com muitos filhos.

¹¹O couro (el cuero) é um couro de vaca que apareceu ao lado do lago várias vezes. Não qualquer pessoa pode ver esse couro. Tem que ter algum poder especial. Se acredita, porém, que uma pessoa limpa não poderia vê-lo pela sua condição. Deus não ia permitir isso aí acontecer.

CAPÍTULO IV

SOBRE AS MACHIS OU XAMÃS MAPUCHE E AS MÉDICAS

Existem machis em Rucachoroy? Esse aí foi uns dos interrogantes que com maior curiosidade queríamos desvendar. Aparentemente, é "uma espécie" desaparecida, ou então, que nunca existiu no local. Falamos assim, porque, ao tocar este tema com os nossos interlocutores, a reação primeira - e às vezes a única e definitiva - foi a de quem está escutando falar de algo que está muito longe no espaço e no tempo e que quase não lhes pertence, nem ocupa. Porém, houve várias exceções que informam de um tipo diferente de experiência.

Em geral, quando somente pronunciei a palavra machi houve certa consternação em meus ouvintes, mais ou menos evidente. Ora negaram saber da sua existência, ora deram respostas muito breves e evasivas do tipo: "... hasta machis hay en Chile!!! Malo debe ser!!" (Maria Luz), ou, "... machi es siempre malo..." (Marta), ou, "... machis... dicen que son malos, vienen de Chile..." (Gimena), etc.

Porém, a necessidade de recorrer a um machi chileno, em outros anos, foi relatada por uma senhora com muitos ascendentes dessa origem: "... uma vez me hicieron daño al hijo, mi misma hermana. Fueron a Chile a buscar machi, con dinero. Ahi recien conocimos un

machi..." (Martina)¹.

Para os que admitiram conhecer do assunto, existem claramente dois tipos de machi. As "machis boas", que estão com deus, e as "machis ruins", que estão com o diabo. Também apareceu claro que a sorte de uma machi ou então um machi ruim acaba com a ação de uma provada machi boa. Porém, o quadro se amplia quando levamos em conta o valor ambíguo da figura do machi, homem ou mulher. É uma pessoa que "tiene como dos partes": uma que responde ao bem e uma que responde ao mal "... Machi siendo que una parte trabaja como artista, como diablo. De una parte no, porque está en contacto con dios. Saben quien hizo mal. 'Trabajan' con fuego, en llamarada: por eso no pueden estas en contacto con dios. El lugar del infierno es siempre con el diablo..." (Mariano). Porém, outra informante qualificou de modo diferente, a presença de fogo, nos rituais de cura dos machi. Na sua descrição, o fogo aparece como veículo eficaz para começar a comunicação com Nguenechen. "... No tienen miedo al fuego. Bailan sobre el fuego 'en patita'. Ahi hablan con el dios en el purrún, y declaran quien ha hecho el mal..." (Sofia). Se o sentido do fogo pode parecer um tanto equívoco, é inequívoca a influência do cristianismo nas imagens do inferno.

¹Cabe destacar que Rucâchoroy esta a escassos quilômetros do território chileno (oito aproximadamente) e que, do outro lado da cordilheira, vivem também comunidades Mapuche, porém são quilômetros de cordilheira, quer dizer, que não são caminhos a percorrer mas picadas que permanecem fechadas pela neve, boa parte do ano. Até o ano 1982, os contatos que mais importância tinham no nível grupal - pelo seu alto conteúdo de valor simbólico - eram mantidos com motivo da celebração do Nguillatun, ao qual os chilenos eram convidados, como músicos. Estes contatos foram suspensos desde aquele ano, por causa do litigio entre Argentina e Chile pelo canal de Beagle, que fechou as fronteiras. Hoje, só esporadicamente Mapuches argentinos visitam parentes "del otro lado" e menos esporadicamente existe o "cuatrereo" ou roubo de animais - já histórico - praticado pelos chilenos.

A visita de machis chilenos tem sido excepcional segundo alegaram alguns informantes por causa, principalmente, da careza de seus serviços.

Houve só uma pessoa que equiparou os machis ruins aos calcu, pois, em geral, quando querem falar de bruxos, só utilizam este último termo.

4.1. Hierarquia de poderes: o bem e o mal

Do lado do bem e como um primeiro recurso eficiente perante uma doença produzida por um sujo, as médicas ou "yuyeras" tomam cuidado da vítima. Com muito mais força e com dotes especiais, existiu uma única pessoa: a Mamita - para quem reservam uma categoria de veneração privilegiada. Do mesmo lado do bem, estão as/os machi bons que, até há pouco em casos extremos, foram procurados, no Chile. A sobreposição do bem sobre o mal em ordem de graus de poder, aparece clara, no seguinte depoimento.

"... Cuando le hicieron daño a R., con el remedio de la médica no se compuso. Tuvieron que ir a Chile. Encontraron un 'veterano machi'. La curó. Vi no aquí. Dijo que había muchos poderes de brujería...
 ... - Presto el diablo para 'comer gente' - Ellos los machi tienen sus secretos. Tienen más poderes. Mi dios los dejó así. Hablan con dios. El machi tiene más fuerza que el brujo..." (Ignacia).

A percepção, o sentimento de estar numa terra desguarnecida, "uma terra bruxa", governada pelo diabo é uma vivência que, em maior ou menor grau, todos compartilham. Existe uma sensação de falta de balanço nas forças, em favor do mal, apesar de acreditar que, ao final, o bem vai vencer. Há uma questão de número, que deixa as pessoas preocupadas: "... hay muchos brujos..." e, por outro lado, só contam com o apoio de uma pessoa, Dona E, a médica yuiera, que só visita a reserva esporadicamente - embora também receba visitas na sua casa, a uns 270 km da região.

4.2. A Mamita, uma Santa, e Dona E., sua filha

Em outros tempos, quando vivia a mãe de Dona E., a Mamita, sem dúvida, os Mapuche sentiam-se mais protegidos e melhor aconselhados. Para ela, todas as palavras são elogios. A Mamita tinha amplos poderes para curar e adivinhar. Sua sabedoria parecia ilimitada. Era de "pura raza Mapuche" e só falava na sua língua. Instantaneamente, estando ainda muito longe das pessoas reconhecia os bruxos, que nunca podiam escapar à força de seu olhar. A Mamita foi comparada com uma santa. "...Era como una virgen...", "...é 'distinta', tenia cara de luna". Além disso, a Mamita é imortal como a deusa mãe celestial².

Seu contato direto com deus, com Nguenechem - que aparece como seu chefe, seu "mandador" - foi marcado em muitos depoimentos³. A Mamita, para fins comunicativos, dançava purrum no Nguillatum e nos seus rituais de cura, averiguando, assim, quem fez o dano e com que plantas e remédios a vítima podia ser curada.

Segundo a sua percepção das coisas, a Mamita não era machi se não "como una medica muy buena", "mandada de dios". De fato, ela está com deus e continua como ele "en todas partes". E não só isso aí. Ela deixou a sua filha como a sua fiel representante e conti-

² 'No me muero' - decia. No moria nunca. Ahora anda como un pajaro. Solo la Mamita nos ayuda desde el cielo: para un buen trabajo, un buen pensamiento. No hay otra..." (Julia). "... Era como una maestra que sabia de todo..." (Mariela). "... Era distinta, la cara, el peinado. Era como una virgen, una Santa. No hablaba nunca "winca"..." (Miriam), etc.

³ "La Mamita era mandada de dios, estaba en contacto. Se arrodillaba y sabia con la revelación de los sueños. Dios en el sueño le revelaba. Ella sentía a dios como un espíritu, como con el oído, diciendole. Ella les pedia por los Mapuche, para que esten bien..." (Horacio). "... La Mamita siempre hablaba con dios. Rogaba siempre para que le de sabiduria, que le diga como van a venir los tiempos futuros. Decia que iba a llegar el tiempo en que la gente estaria mejor, con 'comodidad'. Eso que hablaba con dios me dá que pensar, porque estamos mejor, ella había dicho..." (Sebastian).

nuadora do lado do bem.

Dona E. herdou muitos dos poderes que sua mãe tinha e mantém sua tradição nos métodos para detectar bruxos, danos e para curar. Porém, nossos informantes afirmaram que "sabe menos" que a Mamita. Perante este consenso público, Dona E. responde que sua aprendizagem é constante e permanente, e que, com as ordens e a ajuda da própria Mamita ("ella esta siempre conmigo"), vai chegar o dia no qual vai saber de tudo.

Como método para o diagnóstico das doenças, é utilizado com frequência o exame de urina, assim como a observação visual geral do paciente. Dado que esta médica deve atender muitos enfermos nas suas visitas, a tendência é simplificar os tratamentos de cura. Usa como elementos de cura uma série de ervas, - seja sós ou combinadas - com as quais prepara, principalmente, infusões de efeito vomitivo. Como consequência, o mal deixa o corpo do doente. A aparência do mal resulta, às vezes, indescritível, ou então, as pessoas não lembravam como era. Alguns informantes falaram de vermes, bichinhos, ou sapos.

A expectativa perante a proximidade da visita de Dona E., na paragem, era grande. Demonstraram grande inquietude pela sua chegada e um sentimento ou sensação de alívio, pois chegava (finalmente!) alguém que podia botar um pouco de ordem e limite à maldade. Algo assim, como se houvesse chegado a hora de os bruxos tomarem cuidado. Quer dizer, que não é só a função de cura que é tão almejada, senão também o seu papel de policiamento global, em favor do bem.

4.3. O diabo, deus e as doenças

É interessante a clara personalização do diabo como um personagem que "governa", "tem inveja", "come gente", "chupa sangue" das próprias famílias sujas, de animais e até de limpos. Assim, também

se chegar uma machi boa, o diabo pode "ser pego", "ser aprisionado", etc. Sempre "anda metido", "apurando", "pedindo sangue". Os bruxos devem sempre promover reuniões, ou renis para que o diabo tenha força e até o Nguillatum foi considerado como uma reunião feita para "chupar" a energia dos que assistem, obviamente enganados. Os próprios bruxos e seus auxiliares foram chamados, em várias ocasiões, de diabos.

Mas não há poder nem poderes de criatura ou entidade nenhuma, nem qualidade diabólica, de cuja ação desatada possa resultar a morte se deus não decidiu abandonar ao pessoas. Como disseram: "... Si le pusieron brujeria y dios quiere que se muera, se muere. Si dios no quiere lo vomita del estómago..." (Marta), ou, "... Si dios permite muere, sino, nó. Ponen algo, si dios permite perjudica. Ahora, si dios no permite, dios me salva de cualquier forma. Si ha sido bueno con dios, no lo deja crecer. Dios solamente da vida y salud..." (Octavio), etc.

Os nossos informantes foram claros, quando afirmaram que nem todas as doenças provêm da bruxaria. Existem doenças de tipos diversos. Há doenças "que vienen de dios", existem causas de morte que não são por doença e há doenças que não vem do envio de ninguém, mas que advém pelo consumo de produtos tóxicos. Como bem resume este informante, - apesar de terem sido reportadas, como causalidades mais frequentes a bruxaria e as doenças de deus -, mostrando um leque de possibilidades:

"... Uno puede fallecer por brujería y por enfermedad. No es solo pura brujería, sino también uno puede tener una enfermedad del hígado, un ataque al corazón, digalé una 'enfermedad de dios'. No todo es brujería... Uno puede tener enfermedad del pulmón, por el aire, por el frío: yo diría por andar desabrigado, por vejez. Ahí ya empieza a perjudicar. Cuando criatura, por ejemplo caemos arriba de un palo, piedra y de ahí, de un pequeño golpe, nos vamos perjudicando. Dios no debe mandar enfermedades sino que estas vienen por cigarro, bebidas..." (Mariano).

4.4. Tipos de bruxos

Segundo estabeleceram seriam dois os tipos de bruxos: os feiticeiros e os calcu. Uma das diferenças residiria, principalmente, nos recursos aplicados por eles para ativar o mal, fato que implica diferenças na natureza e intensidade dos efeitos e também nos graus de poder detentados. Com referência à rapidez e radicalidade de efeitos, a morte planejada por um feiticeiro, aparece como de iminência terrível: é questão de horas, segundos ou, no máximo, de poucos dias. O que maneja um feiticeiro, não é o que pode manejar um calcu comum. Os feiticeiros lidam com "cosas de artista", com "diablos", com criaturas que "comen como víboras, chupando sangre", etc. Aparentemente, o feiticeiro tem algo de diabo em si mesmo, na sua própria natureza, além de aparecer como o dono dos diabos manipulados. Por outro lado, o diabo que é enviado a chupar sangue, pode se voltar contra ele, se não conseguir satisfazer seu apetite.

O feiticeiro pode mandar as criaturas diversas de modo indistinto, seja para alcançar vítimas da família ou para vítimas estranhas, sendo que o calcu "manda" males aos familiares e "pone" coisas aos estranhos, sendo seu poder mais restringido. Mesmo assim ambos tem em comum o motor que impulsiona seus atos malvados, vale dizer, a inveja, embora os feiticeiros aparecem, às vezes, mais mobilizados pelo puro desejo de "matar por matar".

Incluimos, a seguir, um depoimento onde é estabelecida esta tipologia:

"... Algunos 'trabajan' con las manos. Vaya a saber! (Según algunos cuando se mueren y se les ponen las uñas negras, a eso se lo dan en la comida...) Otros 'tienen de distinta forma'. Debe haber gente que hace hechicería. Tienen 'como una cosa de artista'. Es de diferente clase. Hay otra de diferente clase: el anchimallen que es cómo una criatura en la noche; como una luz es parte de la cabeza. Se vé parte como criatura y parte como luz. El dueño lo

manda y ese también es como "parte de arte". Ataca del miedo; por ahí lo mandan a chupar sangre. El dueño es un hechicero. Al Witranalwe también lo tienen para eso: dicen que es una persona grandota. Una vez en el camino se me puso a la par, alumbré y desapareció. Era como un cristiano con un tordillo. Me acompañó cien metros. Witranalwe viene a ser 'parte del diablo'... Yo puedo tener parte de artista, diablo sin saber. Así el hechicero le dice al diablo: 'Pongale un ataque al corazón, toquele la cabeza, el estómago. El diablo se vá como un remolino. Puede ser extraño o de la misma familia. Quiere joder para que no pueda trabajar.' (Sebastián)

Nesta diferenciação, coincidimos com o enfoque de Briones (1985) que equiparou os bruxos Mapuche como respondendo às figuras do "bruxo noturno" e "bruxo real" de Mair (1969). Assim, comparamos o "bruxo ideal" de Briones (bruxo noturno de Mair) com o feiticeiro, sendo o bruxo real o que aqui chamamos de "calcu comum". Segundo Briones (1985:10)

"... el brujo ideal es aquel que condensa todas las cualidades y capacidades adjudicadas al rol. Algunas de estas exceden hasta tal punto la imagen de lo humano que suelen aludirse de un modo despersonalizado sin que se las encarne en ningún individuo concreto de la comunidad por más que se lo acuse de brujo. El "brujo real", por el contrario es individualizado dentro del grupo como tal más por oponerse a obligaciones sociales específicas que por haber sido visto en acción dando demostraciones sorprendentes de sus poderes místicos. Para algunos, entonces, será calcú, quien les ha robado un animal, o el individuo que ha decidido permanecer soltero; para otros quien - a pesar de su numerosa prole - vive solo y aislado o el que asiduamente manifiesta envidia por los logros ajenos..."

4.5. Vigência do Sistema Xamânico

No capítulo anterior foram sublinhados alguns dos mecanismos que servem, aos indivíduos e ao grupo, como contrapesos para poder viver com a presença ameaçante dos bruxos. Pois, desde que qualquer indivíduo pode ser "calcu" é impossível pensar nestas figuras e o que elas representam fora da estrutura social.⁴ Embora seja possível ter dúvidas sobre a vigência do sistema xamânico pela importante falta das/dos "machis" como muro que contém os embates do mal, coincidimos nas nossas observações com Briones (1985) quando afirma que seu rol está disseminado e internalizado de maneiras diferentes, nos membros da comunidade. Deste modo, os integrantes do grupo estudado se ajudam a si mesmos e se protegem também com a ajuda de Dona E. e a justiça divina de Nguenechen.

É por essa razão que achamos que ainda hoje o sistema xamânico deve ser considerado como um dos sistemas simbólicos que ordenam a visão do mundo e o universo social Mapuche. Como foi mostrado no capítulo II, esta cultura tem uma organização cósmica que consta de várias camadas ou mundos, onde vivem os humanos, os deuses, os antepassados, outros espíritos e os bruxos. Se consideramos as doenças "mandadas" pelos bruxos, como revelando a presença de conflitos ou desajustes variados, chamados psicossociais e ecológicos por Langdon (1985), podemos também considerar, o "vampirismo" dos bruxos como reação à quebra dos principais códigos morais aceitos como desejáveis por todos. Pois, em última instância, os castigos não parecem provir só de deus. Os bruxos, com a sua inveja, podem também erigir-se em árbitros ou justiceiros dos assuntos humanos.

⁴A possibilidade dada aos filhos dos bruxos de rebelar-se contra sua condição é uma maneira de colocar um freio no que - dado o fato de herdar a mesma condição - significaria um aumento incontrollável das forças do mal. Ainda mais, hoje, é pensado que em Rucachoroy as forças dos "calcu" estão diminuindo consideravelmente; os bruxos estão morrendo e não há bruxos entre a gente nova.

Por exemplo, perante a desigualdade de oportunidades de trabalho e econômicas em geral, perante o fato do "awincamento" etc. A inveja vem - pode ser dito "os bruxos castigam" - por que "tengo trabajo", porque "soy diferente", porque "estoy en política" etc. Assim, num sentido, os bruxos aparecem como braço executor da vontade de deus que, ao final, não quer que alguns adiantem, deixando outros atrás. É a bruxaria pode ser vista como controle social que faz explícitas as condutas permitidas.

Mas quem decide o que é permitido? Seguindo a posição de Keesing (1987) queremos situar o enfoque simbólico numa teoria ampla da sociedade, quer dizer, tentando ligar os significados culturais aos seres humanos que realmente os vivem. Coincidimos com o autor, quando afirma que o conhecimento é distribuído e controlado, neste caso, principalmente, pelo cacique, que é pensado como bruxo, e dona E., a médica, pelos representantes do mal e do bem, respectivamente, que efetivamente podem "ser diferentes", e podem praticar a política e a medicina. Se a realidade é construída por todos, diferentemente, sejam homens, mulheres, jovens, velhos, ricos, pobres, limpos, sujos etc. existem versões da realidade com mais peso. Há quem se ocupa de criar, recriar e redefinir os significados culturais no tempo.

Daí que é atinente perguntar como vivencia o homem comum Mapuche o sistema xamânico, dado que, em certo modo seus conhecimentos são bastante superficiais e, ao mesmo tempo, outras experiências subjetivas formam parte importante de suas vidas. De fato, observamos, por exemplo, desinteresse por conhecer detalhes sobre como a médica cura, prevalecendo a idealização de sua figura como representante do bem e defensora dos códigos morais e étnicos, sem ser questionada. É que é aceito, tacitamente, que o poder de sua cura reside, precisamente, na própria ignorância dos pacientes, com referência aos seus métodos e segredos. Porém, os Mapuche estão vigilantes no sentido de que o saber, o conhecimento de Dona E., seja

devidamente` completado, até ser parecido àquele da Mamita. Como também, querem reforçar a vigilância sobre o cacique e sua ação como líder político. Mas, tanto ele como Dona E., são depositários do consenso comum de que a "raza Mapuche" deve continuar existindo e, nesse sentido, se convertem em forças aglutinantes que, efetivamente, influem nos planos comunitários e na manutenção das tradições e códigos morais do grupo.

CAPÍTULO V

RELAÇÕES INTERÉTNICAS: A OUTRA VERSÃO

"... Los 'sucios', a los que tienen buen trabajo les hacen daño, pierden la vida. Aquí (uno) no se puede 'levantar'. Primero a causa del winca; después por los Mapuche. A uno que tiene un poco, lo envidian..." (Maria Luz).

A percepção que o Mapuche tem de si, em relação ao "winca", é que pertence a um grupo onde as coisas não funcionam tão bem como para o outro étnico¹. Em primeiro lugar, aflora, como elemento chave do sucesso do branco, a união, a solidariedade que entre eles se brindam. Segundo a visão Mapuche, o fato de não deixar sem ajuda o "caído", o "atrasado", redonda no bem-estar e sucesso do "outro", como grupo. Nas comparações, o determinante econômico surge entre as primeiras explicações da diferença. "... No se puede ayudar aquí; no tenemos alcance...". "Não ter alcance" obedece a várias razões. No capítulo dois, sublinhamos uma série de inculpações jogadas sobre si mesmos. Agora, queremos destacar a parte de responsabilidade que eles adjudicam ao branco na sua história, de ontem e de hoje.

¹Winca significa ladrão e assassino, entre outras acepções.

Devemos aclarar que, embora a percepção que tem do winca é extensível ao conjunto global - quando pensarmos nos dois grandes grupos e na oposição básica branco - mapuche -, esta apresenta muitas matizes. Mesmo que os brancos sejam iguais, na realidade, nem sempre são todos iguais. Observamos que o contraste é vivido, em vários planos, mas, em grande medida, a percepção da relação interétnica é exprimida em termos econômicos e é valorizada e avaliada em situações de pessoa-a-pessoa ou cara-a-cara.

Além disso, os Mapuche de Rucachoroy distinguem várias linhas explicativas que dão conta do sucesso do branco. Podemos, principalmente, sublinhar duas. Uma reconhece no branco, o mérito de saber o "como" das coisas e outras virtudes, tratando estas questões como inerentes a sua maneira de ser, como indivíduos e como grupo. A outra matiza - e em certo modo minimiza - esta primeira explicação, levando o foco da questão ao plano das relações assimétricas que mantém com eles, por anos. A nossa análise, a seguir, vai girar em torno das relações estabelecidas com algumas figuras que representam, significativamente, o contato com o branco e onde o Mapuche assume distintos posicionamentos.

5.1. Com os fazendeiros

Desde as primeiras décadas do século, teve lugar a conformação, nas redondezas de Rucachoroy, de latifúndios de exploração de gado. Segundo explicaram alguns informantes, são hoje fazendeiros, as pessoas que souberam cumprir os passos sucessivos e reunir os requerimentos necessários, no momento oportuno. Com o patrão da fazenda e com a sua família estabelece-se um certo grau de convivência, desde que mantenha uma relação de trabalho que implique a mudança efetiva às fazendas². Os mesmos fazendeiros relataram aos Ma-

²No caso das mulheres que trabalham ali como empregadas domésticas, estabelece-se uma relação mais próxima, acontecendo que, em

puches seus começos. No início "... comenzaron con poco, no tenían nada, andaban en carretas. Primero compraron una chacara y así 'de a poquito'...". Ter "hecho empeño", ter trabalhado com paciência, ter poupado, aparecem como os segredos desta versão, oferecida pelo branco, e que é bem aceita, por uma parte dos informantes. Dentro desta lógica, o branco é quem sabe como fazer: sabe como falar, como trabalhar, como manejar e investir o dinheiro. Sabe "dirigir las cosas", organizar e controlar o trabalho e estabelecer tratos convenientes e solidários entre si. Detentar o "to know how" é o que lhes garante seu sucesso, e o fato de "poder tener más". Mas, segundo observaram, os pré-requisitos com que contaram e contam os fazendeiros para poder ter mais, estão relacionados ao fato de: ter de antemão um certo dinheiro; de "ser estudiados" ou ter um "estudio grande"; de ter trabalhado primeiro nos livros e com papel; e de "haberse ayudado y colaborado entre padres e hijos". O fracasso próprio é visto por este grupo como o produto de "no haberse dado cuenta", de não ter utilizado, em tempo oportuno, a mesma estratégia. Por outro lado, se as desgraças se concatenam, as vantagens também: os brancos "están bien", entre outras razões de peso, porque estudaram; e puderam estudar, porque tinham dinheiro "de antes"³.

5.1.1. O Engano: "vivos" e "zonzos"

Os fazendeiros têm muitos animais. É uma realidade conhecida

muitos casos, a empregada compartilha a mesma casa, embora seja em dependências de serviço.

³"... Los wincas ganan más porque trabajan mejor; porque estudian. El 'paisano' todavía no estudia. Porque no hace empeño en estudiar. Porque no tiene alcance. Para estudiar tiene que tener buena ropa, cosas..." (Mariela), ou, "... Ellos, los winca, están bien porque estudiaron. Un estudio es lo que falta. Acá no se puede estudiar porque no hay plata..." (Miriam), etc.

por todos. As explicações deste fato são variadas. Desde não saber "cómo se armaron de tanto", até acreditar na fórmula "de a poquito", ou pensar que o fazendeiro deve ter "algo", - quer dizer, que contou (o conta) com a ajuda do culebrón e/ou witranalwe. Ou então, combinou seus conhecimentos com outros fatores eventuais, como a sorte. Ou soube, - e sabe - além disso, combinar estratégias econômicas com êxito. Porém, para muitos informantes, a origem da riqueza dos fazendeiros, não constitui fator para ser admirado, pois ou "nacieron ricos", ou, "lo que tienen se lo quitaron a los indios". Ao longo da história, e atualmente, os Mapuche sentem ter sido vítimas dos enganos. Primeiramente, pela puja pela terra. Desde muitos anos atrás, a luta é pela terra e pelos salários. Desde sempre, a sensação - e as consequências - de terem sido tratados "como zonzos", de "ser tenidos a menos". Assim a explicação de outro grupo majoritário, está centrada no destaque das práticas desonestas do branco. O engano foi possível, graças a, e principalmente, seu desconhecimento do dinheiro: "... Antes no se conocia: la plata vino con el winca...". Por não saber como fazer as contas, porque "antes habia muchos zonzos", os melhores campos foram pegos pelos brancos. Por via das embrulhadas (dos "embrollitos"), os brancos construíram suas fortunas. Daí que são chamados de ladrões de terra, sem-vergonhas e aproveitadores.

5.1.2. Outros usos, maneiras e recursos dos fazendeiros

Naquelas épocas, quando os Mapuche não dominavam, em absoluto, a matemática do branco, sem estudos, nem proteção nenhuma, a maioria dos fazendeiros aumentava seus hectares e gado. Essa "viveza", essa sagacidade do branco para atropelar e ganhar, sempre, nos intercâmbios, é extensível ainda hoje às suas maneiras de operar com os Mapuche. A viveza reside, principalmente, no manejo dos animais,

do dinheiro, dos peões e dos negócios em geral. Entre as maneiras - mais citadas - que utilizam os brancos para "adiantar" encontramos as seguintes:

- compram "por menos" e vendem "por más";
- com as "crianzas" dos animais que possuem - alimentadas nos melhores campos - no ano seguinte, têm o dobro dos animais, graças, também, aos cuidados do witranalwe que trabalha para eles;
- quando não têm animais, pedem animais a outros fazendeiros ("a interés", quer dizer, que vão ser pagos com as próximas "crianzas" ou crias);
- vendem animais e colocam o dinheiro no banco;
- "sabem atender" os animais;
- averiguam onde vender;
- "sabem bem" aonde pagam melhor a lã e a carne;
- não trabalham: só trabalham os peões e o capataz;
- trabalham para os animais mas "... de otra forma": compram remédios, transportam animais, vão a Neuguen, etc;
- trabalham pouco e ganham muito: pagam pouco aos peões (... Ellos ganan por los pobres, nomás...", ou, "... se avivan: no les dan comida o se las cobran...", etc);
- Não lhes arrendam campos;
- Além das fazendas, têm comércios, supermercados, etc;
- Etc.

Assim, de novo, as vantagens acumulativas parecem adotar maiores dimensões. Os brancos, particularmente os fazendeiros, "tienen de todo" e para que isso fosse possível, têm usado os mais variados recursos. Roubados, ou como for hoje têm campos próprios e os melhores. São sempre solidários, tem witranalwe. Quando precisam de dinheiro contam com o culebrom que "les llama la plata"⁴ e com os seus investimentos no banco. Por outro lado, têm os veículos e os

⁴Segundo foi reportado, essa modalidade ou recurso financeiro foi usado sobretudo no passado, mas não descartam seu uso hoje.

contatos pr ecisos para uma boa comercialização de seus produtos nos lugares chaves do Estado.

Mas, acima de tudo, h a um sentimento destrutivo que não parece alcançar o branco e que simboliza e co-explica o fracasso do Mapuche: a inveja entre "los parientes", "los hermanos". "... El winca tiene de todo porque es unido. Si alguno esta caido lo ayudan. Por eso están bien. Yo trabajo bien y enseguida viene la envidia..." (Gimena). E como se isso fosse pouco, os brancos até poderiam ter outro deus mais poderoso que o próprio deus dos Mapuche. Esse deus poderia ter dotado o branco de certos atributos superiores, como a onipresen a⁵.

5.1.3. O trato diário nas fazendas

"Entre ellos se tratan bien"; "se ayudan"; "entre ellos son buenos"; "entre ellos consiguen", etc. Ao lado destas observações sobre o proceder do branco com os seus iguais, foi comunicada a vivência do contraste e da discriminação: "con nosotros son 'cerrados'"; "son egoistas"; "avarientos"; "pichincheros", etc. Eles têm muito dinheiro e vivem com muito luxo, eles também "son de lujo". As suas casas são lindas "hermosas - hermos simas". Grandes e luxuosas, tudo o que tem dentro é caro.

A imagem que, em geral, têm do fazendeiro é a de um indivíduo "que no se mistura", por ser "delicado" e fazer um culto das boas maneiras. Assim, nas casas de grandes quartos a sua figura aparece com conotações de distanciamento. Ele é um personagem que se situa "aparte" e é descrito como um ser solitário - que além disso está

⁵Nas relações de trabalho, alguns peões sentem-se intimidados, por perceber uma espécie de controle invisível permanente, por parte dos fazendeiros - talvez um sistema de controle de tarefas desconhecido pelos nossos informantes.

ausente da fazenda durante uma boa parte do ano - associado a papéis, livros, estudos. Pode ser advogado, ou "trabajar particular", em outra coisa. Como se seu trabalho não tivesse nada a ver com o campo⁶.

As esposas dos fazendeiros tem um trato mais direto com as suas empregadas. A visualização que delas têm as Mapuche é, em muitos casos, ambivalente - embora, em linhas gerais, as patroas são caracterizadas como indiscretas e seu agir inadequado⁷. Principalmente, não gostaram do fato das patroas quererem "aconselhar", sendo que esses conselhos não condizem com o seu agir global - soando como falsos conselhos. Parece, além disso, que, segundo imaginam e vivenciam, tanto patrões como patroas encontram certo prazer em maltratá-las. "Les gusta aprovecharse", "hacer sufrir". Porém, existem exceções. Quando a família "fue buena" - embora tenham tido que passar por um tempo de sofrimento no começo - receberam recompensas. Primeiramente, um bom trato. Em alguns casos sentiram-se considerados com carinho, "como hijos", sentiram também que os conselhos não eram dados de maneira mentirosa ou cínica. Esta melhor consideração, refletiu-se num melhor pagamento por seus serviços e em favorecimentos - depois de alguns anos - presenteando-os com animais e com a permissão para usar as pastagens da fazenda.

⁶Acontece que, com caráter de normalidade, quem dá as ordens de trabalho é o capataz, tomando corpo de novo a imagem daquele sujeito que não se mistura. É que, além disso, não faz o que deveria. Sua atitude aparece, estranha por um lado, e recriminável, por outro lado. Particularmente, observaram o fato de que não compartilha com eles momentos que poderiam ser de camaradagem: comer em conjunto, conversar bem com eles, "aparecendo" quando está na fazenda. Similarmente, as mulheres descreveram essa conduta como a de um modo "delicadíssimo" de ser. Um modo requintado. Como se o fato de "ser señores", el "estar más limpios", "el saber hablar" instaurasse uma distância inatingível.

⁷Afirmou que as patroas andavam "siempre detras controlando", "se metían" no que é considerado por elas como o âmbito do privado e pessoal. Tinham, além disso, que fazer trabalhos que excediam as tarefas da casa, ficando sem sossego e descanso.

5.1.4. Sem saída: o trabalho e o pagamento nas fazendas

Ao lado da abundância, a avareza. Enquanto os fazendeiros têm "de más", pagam pouco o trabalho, enganam, pagando menos do que pactaram que iam pagar, "usan al menor de edad y le pagan menos", etc. Os Mapuche queixam-se, amargamente, de que seus serviços não valem nada, que só tem valor o que é do winca.

Outro dos reclamos mais citados é o atinente às condições do serviço. Embora aconteça que alguns patrões respeitem os períodos de trabalho e que as alusões ao fato de trabalhar de "sol a sol" - e até à noite -, pertençam ao passado, ainda subsiste a idéia de que, na fazenda, se trabalha sem limites de horário. É sem limites, tampouco, no tipo de tarefas a cumprir^B.

Pagar pouco é uma política bem conhecida na sua finalidade e resultados: "pagan poco para tener más ellos"; "ganan por los pobres"; "los pobres trabajan: los ricos tienen por causa de los pobres". Ter patrões para os quais visivelmente o dinheiro está sobrando e que não pagam o que corresponde, lhes aparece como uma situação que só pode despertar rebeldia, pois se sentem inermes. Não podendo mudar a realidade tentam, como primeira solução, a procura de outras oportunidades. Quando não sobram opções "van a las estancias" "... los que están más necesitados. Los pobres que somos necesitamos. Nos dan un trabajo y tenemos que cuidar el trabajo. Tenemos que hacer eso: no hay salida..." (Mariano). Por outro lado, percebem como se existisse uma política tácita orquestrada entre os fazendeiros. Quando eles pedem melhores salários, os patrões sistematicamente respondem que não podem pagar mais. Quando procuram emprego em outras fazendas, defrontam-se com os mesmos valores, os mesmos salários. E também com o mesmo argumento: "no hay plata". -

^BSão frequentes também as queixas por causa da comida que antes lhes era dada "de graça". Agora é cada vez pior e, ainda mais, é cobrada de seus pagamentos.

Perante a riqueza tão ostensível a mensagem que receptam é outra: "no pagan más porque son mañeros". Não pagam mais porque não tem vontade.

5.2. Con os "bolicheros"

O fornecimento de "vícios" (alimentos e outros elementos necessários no lar) é realizado em Alumine. Ali estão instalados uma série de "negócios" ou "boliches", nos quais os Mapuche compram e realizam os intercâmbios de seus produtos. Por um lado, vendem lã, couros, artesanato, etc. Normalmente, estes bens são registrados na conta das pessoas, como contraprestação das mercadorias que levam para o consumo familiar.

Considerando todos os habitantes do povoado, os comerciantes ou "bolicheros" são tidos como os mais ricos. Não é só isso. Sua riqueza, comparada com aquela dos fazendeiros parece assumir maiores dimensões. Na realidade, o que mais impressiona é o dinamismo dos processos que implicam o manejo do dinheiro por parte dos "bolicheros". O contato diário e manual com o dinheiro, sua circulação rápida, sua poupança e rápido reinvestimento, a quantidade das operações que realizam - refletida no movimento constante de bens - as remarcações freqüentes de preços, etc. são todos movimentos que, relacionados com a sua ulterior materialização em bens custosos, como carros e casas, dão uma medida visual e imediata de sua riqueza.

Os boliches foram apreciados como o início na formação de fortunas que acabaram expressando-se na posse de fazendas e de grande quantidade de animais. Ainda hoje existe coincidência nas pessoas que ocupam estes papéis. Mas essa não é sempre a regra e, quando isso acontece, é melhor apreciada a diferença nas relações estabelecidas com o bolicheiro, por um lado, e com o fazendeiro, por ou-

tro lado. O fazendeiro que não tem boliche, corresponde à figura daquele personagem ausente, de quem não se sabe muito. Com aquele fazendeiro que reside em Alumine e é, ao mesmo tempo, bolicheiro o trato é, muito mais próximo. Existe, porém, entre estas figuras, pontos em comum. Se os fazendeiros "se aprovecham", pagando salários baixos, os bolicheiros vendem muito caro. Mas a responsabilidade do pagamento de salários bons ou ruins é atribuída, na sua totalidade, ao patrão da fazenda, enquanto outorga-se o benefício da dúvida, no caso dos comerciantes. O governo, ou mais alguém, pode ter ordenado as remarcações dos preços das mercadorias.

Em linhas gerais, embora ainda, às vezes, possam enxergar-se como vítimas dos "embrollitos", atrás ficaram as épocas nas quais sentiam-se descaradamente roubados pelos bolicheiros com contas dosas, ou por não conhecer o dinheiro. Hoje, o espaço para as queixas situa-se, principalmente, nos preços altos dos produtos, nas restrições aos empréstimos, ou então, no que consideram uma falta total de solidariedade ao não lhes facilitar o traslado dos produtos comprados ou de suas próprias pessoas¹⁰.

Aparece clara a apreciação favorável da reciprocidade nas trocas com os bolicheiros, embora possam perceber que os benefícios são maiores para a outra parte. Se declararam que: "... fulano tiene todo por causa de la gente de Ruca...", por outro lado, consideram que fulano "co muy bueno", pois, por causa dele "la gente no anda a pie", ou, "no nos deja 'tirados'", etc. Existem diversas razões para que valorizem como melhores os bolicheiros quando os comparam coom os fazendeiros.

Estes últimos, são acusados de extrema avareza, de serem avarentos mesmo consigo próprios, enquanto os bolicheiros são vistos como pessoas dadas ao bom viver. Este traço, é ostensivo através

¹⁰Assim, a ordem de preferência à hora de comprar, vai ter muito a ver com o barato dos preços oferecidos e com o bom trato manifestado, ao ser socorrido nos acarreios dos bens a vender e aos bens comprados.

das boas casas que possuem, as melhorias que incorporam nelas, a renovação freqüente de seus veículos. A apreciação deste bom aproveitamento é possível pelo contato mais direto que se estabelece entre Mapuches e comerciantes de Alumine, além do que tem a ver com o trato comercial propriamente dito. De fato, em várias ocasiões, compartilham atividades recreativas e esportivas, freqüentando os mesmos lugares e eventos como bailes, corridas de cavalos, "señaladas" de animais, etc.

5.3. Riqueza, pobreza e indiferença em Alumine

Em aluminé residem muitas famílias ou indivíduos Mapuche que provém das reservas Puel, Currumil, Catalan e, principalmente, de Rucachoroy¹¹. Uma combinação de idas e voltas, de tentativas para obter melhores empregos e condições de vida são praticadas pelos mais novos. Por outro lado, a passagem por Alumine é imprescindível para ir às fazendas, para vender e comprar, para requerer atenção médica e outros serviços, para realizar trâmites, etc. Vale dizer então, que as oportunidades que os Mapuche têm para tomar contato com o povoado e seus habitantes são variáveis, em extensão de tempo e na natureza e profundidade dos contatos estabelecidos. Mas, além da diversidade de experiências, as suas apreciações globais com referência à riqueza e pobreza dos winca e mapuche ali alojados, foram coincidentes "prima facie". Desde pensar que não há pobres em Alumine, que as pessoas ali são todas ricas e têm de tudo, até rapidamente reconhecer a presença de muitos pobres, descrevendo as suas particularidades. Numa apreciação que apontou a desigualdade

¹¹Algumas pessoas estão instaladas ali, há anos. Outros conformam um grupo mais móvel que procura oportunidades de trabalho e pretende ficar no povoado só alguns meses.

econômica em termos étnicos, declararam que "siempre es más rico el winca", que sempre tem mais dinheiro que eles. Se em Alumine existem pobres são os que deixaram Rucachoroy¹². Outros informantes, discriminaram os pobres de Alumine, como wincas pobres e mapuches pobres. Nestes casos, acrescentaram à diferenciação o comentário de que os "pobres que adelantan" são wincas e não mapuches, estabelecendo espacialmente o lugar ocupado pelos mais pobres - wincas e mapuches - na periferia de Alumine.

A miséria é impactante dado o fato de que essas famílias não têm moradias que possam ser chamadas desse jeito e, principalmente, porque essas pessoas "no tienen para comer". Neste sentido, marcaram as vantagens de viver no campo, onde podem ser criados animais e, em todo sentido, as pessoas podem melhor sustentar-se¹³.

Embora pensam que quase todos os wincas são ricos, expressaram que há muitos que só "viven de su trabajo". Mas, estas pessoas também tem outros dinheiros que, por exemplo, podem estar reservados em algum banco. De outro modo, não é explicável como, não tendo altos salários, essas pessoas podem gastar em bens caros e ter as despesas que implica manter esses bens.

Como foi dito acima, há coincidência em que os bolicheiros são os mais ricos de Alumine, sobretudo "los bolicheros grandes". Se quisermos delinear uma escala com ordem de importância, segundo foi apreciado por eles, deveríamos situar após os empregados do governo¹⁴. Há uma figura - o padre - que aparece como uma das mais ri-

¹²Embora admitiram que os winca são mais ricos, sublinharam as exceções às que concederam uma amplitude variável em número. Informantes que conhecem Alumine e outras cidades da província, sublinharam o fato de ter visto ali muitos wincas pobres.

¹³É grande a importância de ter casa própria. Muitos informantes sublinharam que diversas pessoas deixaram de ser pobres, quando receberam as moradias outorgadas pelo governo.

¹⁴Segundo opinaram, quem tem os melhores salários são os professores e a assistente social. São também importantes os cargos de comissário, dos empregados que arrumam estradas, empregados de correio, gendarmes, policiais e agentes de saúde.

cas. A maioria dos informantes percebe que seu poder econômico é grande e que quase se iguala ao dos bolicheiros. Mas, quais são as fontes de sua manutenção econômica permanece como uma incógnita, parte de seus mistérios.

Com referência ao trato que recebem dos winca de Alumine a intensidade das queixas tem graus variáveis mas, em geral, sentem-se desrespeitados. É muito difícil sentir-se "a la par", quando, por diversas razões, os winca "los tiene a menos". Essa escassa consideração se traduz num trato indiferente que se manifesta em distintas atitudes "no nos miran"; "no nos saludan"; "no nos hablan"; "nos dejan pasar, nomás". Como se não existissem. E, nas ocasiões que "existem" os riscos são grandes. Então, podem ser tratados como tontos ou índios. Esta última designação é considerada um insulto e ao mesmo tempo, uma incongruência, dado que, segundo falaram: "hoy ya no hay indios", "somos paisanos"¹⁵.

A explicação mais recorrente para estes maus-tratos reside no fato de "ellos (los winca), serem ricos", e, por serem tão grandes, não podem ver os pobres. Porém, há alguns wincas bons e respeitosos. São os "conocidos" que não só os enxergam, mas também conversam com eles - e, quando podem, "facilitan alguna cosa". E principalmente, os tratam com carinho. Normalmente, ficam surpresos perante o fato de serem excluídos, discriminados: "si todos somos humanos", "si todos somos gente". Por reação, ao serem negados, ao sentirem-se rejeitados, expressam, inversamente, como "pocos winca son gente".

Existe um grupo de brancos diferentes e preferidos, que é aquele dos "que vienen de afuera". Estas pessoas, tem um caráter homogêneo entre si ("son parecidos") e a mostra mais inequívoca de seu respeito, consideração e carinho, se traduz no seu desejo de

¹⁵Um informante expressou com raiva que ninguém podia ser chamado de índio. "... Me dicen indio! Dicen indio y no hay indios, si los indios están en las revistas!" (Jesús).

aprender a língua Mapuche: "quieren aprender"; "ja saben algunas palabras", etc. Além disso, este grupo aparece como o sinal de que os tempos estão mudando, de que os wincas "se están amansando".

CAPÍTULO VI

RELAÇÕES INTERÉTNICAS: COM O GOVERNO

Depois das guerras, do despojo e da desarticulação social do povo Mapuche, vieram, por parte do estado argentino nacional e/ou provincial, as atitudes paternalistas, emendas ou paliativos. Estas atitudes, originaram-se de distintos setores do governo, através de diferentes projetos, planos e programas de "ayuda". Estas ações e sua ideologia, impressionam, ou repercutem de maneira diferenciada nos habitantes de Rucachoroy. Porém, além da variabilidade e impacto das ações empreendidas, foi delineado, na percepção das pessoas que recebem essa ajuda em determinado sentido. Uma determinada lógica, que descreve a dinâmica dessa ajuda, em relação à vários aspectos. Antes de atender à percepção que o Mapuche tem no que se refere à distribuição, e defeitos dessa ajuda, apresentaremos brevemente a imagem ou as imagens que eles projetam do que seja governo.

Ao falar de governo, de suas responsabilidades, obrigações e funções em relação aos cidadãos argentinos, detectamos que um grupo considerável de informantes ao pensar em governo, pensa no governo de Neuquen. Um grupo menor identifica governo com a figura do pre-

sidente, - que, na maior parte dos casos, mencionam pelo seu sobrenome, situando-o em Buenos Aires, ou "além", bastante longe, etc. Outro grupo importante, falou de governo tanto quanto falou do presidente, como do governo estadual. Com referência à relação entre estas duas instâncias, no que se refere à hierarquia, há clareza em que, quem mais "manda" é o presidente. Algumas pessoas sublinharam que existem outros governos que mandam mais e acima do governo argentino, mas, a instância suprema, parece ser sempre deus.

Qualquer pessoa poderia ser presidente. Porém, como pré-requisito, deve ser "muy estudiado". Além disso, para assumir funções precisa de muito dinheiro, principalmente para poder governar satisfatoriamente. No plano pessoal, se quem é presidente não foi rico ao iniciar seus funções, o seu enriquecimento chegará "a posteriori" e, como consequência de seu mandato. Para outras pessoas, o dinheiro é secundário. O que um presidente precisa é de conhecimento e capacidade, e se precisar tanto dinheiro, é porque pretende ficar com ele.

Nos momentos em que foi realizada a pesquisa, a presidência de Raul Alfonsín ia completar seus cinco anos. Foram poucos os informantes que deram alguma referência à trajetória de seu governo, falando, principalmente, do momento atual. Entendido como for, sendo que o governo manda e "dispone", mas, principalmente, porque "no se manda solo", têm obrigações para cumprir. Fundamentalmente, tem que "ayudar a la gente". A ajuda esperada é concebida de distintas formas. Desde as remessas enviadas em forma direta (alimentos, roupas, etc...), até que o governo se ocupe dos principais problemas do seu dia-a-dia: a falta de empregos, os baixos salários, a "carestia" (ou o alto custo da vida). Assim, um bom governo será aquele que organize bem, ordene, saiba dirigir e cumpra com o que foi prometido. O governo atual, segundo opinaram, "no anda muy bien", faz coisas erradas ou, então, não faz nada. Mas, além desta queixa, da escassa resposta ou eco que encontram para suas demandas, o governo

winca é o centro de suas expectativas à hora de esperar socorro econômico, embora não se espere muito, nem do winca nem dos mapuches.

O próprio termo "ayuda" teve uma ressonância variada e conotou distintos significados. Para começar, a ajuda foi vista como presentes, como dádivas. A ajuda, neste sentido, apareceu como contraposta à venda de elementos diversos, feita por agentes do governo, ou professores winca. Vendem, quando na realidade "deveriam dar" o que recebem para eles. Outra maneira de entender a ajuda, tem a ver com a colaboração esperada por partes dos iguais - e também do winca - para realizar certas tarefas. Aqui também é no governo do winca, onde centram suas esperanças, pois segundo consideraram o mesmo mapuche "por más rico que sea" não ajuda facilitando favores. Aliás, o ímpeto necessário para os trabalhos em conjunto não tem a força que é esperada, e a maior parte deles declarou colaborar somente com os componentes mais imediatos da família¹.

6.1. Uma distribuição injusta: a assistente social e a escola²

A representante do governo, a mais próxima, é a delegada de Acción Social de Aluminé. É através dela que se canalizam os envios de remessas do governo estadual, e é nela onde desembocam os diversos pedidos dos Mapuches - sejam pedidos para obter aposentadorias, pensões ou outros pedidos -. Além disso, por ser "recoletora" dos

¹Porém, tarefas como a procura de lenha, construção de casas são realizadas com a colaboração de algum vizinho e/ou parentes. Também realizam tratos solidários para cuidar dos animais. Dentro do plano do que consideram infrequente, mas de alto valor exemplar, durante a nossa pesquisa, um grupo de vizinhos - que inclui cinco famílias, em relação de parentesco - construíram um canal para provisão de água.

²As doações a serem repartidas consistem em viveres, roupa, materiais para construção das casas, colchões, etc.

tecidos feitos em teares de diversas áreas do interior do Estado, cumpre o papel de empregadora, perante as quatro agrupações. Assim, a maior expectativa com referência à esperança de receber ajuda do winca, foi marcada em torno desta figura³. Outra fonte de esperanças esta representada pela escola que, virtualmente, se constitui num cenário de injustiças. Pois muitas pessoas apontaram, sobretudo, à lógica da distribuição que caracterizaram como injusta, e apareceu, abertamente, um reclame dirigido a quem materializa essa distribuição, por um lado, e para quem é beneficiado direto, por outro lado.

Os beneficiados são descritos de diversas maneiras mas, em linhas gerais, são "los más ricos"; "los más acomodados", "los más atrasados" - por causa do vinho e as bebidas alcoólicas⁴. Daí que as queixas se levantam contra as pessoas que permitem que esse estado de coisas impere, pois dão privilégios para quem não merece. No depoimento que segue, aparece claro quem são os beneficiados e quem os prejudicados, segundo a versão das pessoas que pensam que são os verdadeiros pobres.

"... La única ayuda es del gobierno. Pero que ayuda puede dar el gobierno? A algunos los acomoda. Le dá al muy muy pobre. Le dan también al que esta un poco mejor. Pero al pobre lo dejan tirado. A la gente de 'abajo' la ayudan más. Cómo un pobre se vá a levantar? A uno que está bien lo ayudan más..." (Julia)

³Esperam também receber ajuda do governo na instância do Presidente, ou do governador do estado. Foi quase inexistente a menção do padre da missão da reserva como fonte de ajuda possível.

⁴"... Los maestros no dan ni ropa buena. El más rico está más acomodado. Al pobre lo dejan atras. La mejor ropa debería ser para los más pobres, los más necesitados..." (Ignacia) "... La ayuda viene solo para los más pobres: los más atrasados, los que toman vino. Eso es injusto. Nada de ayuda recibo. Nunca pido y si pido no me dan..." (Patrícia).

O privilégio também parece recair neste grupo de beneficiados quando, com a intenção de que sejam partícipes do ato de distribuição dos donativos, o diretor da escola delega para eles a tarefa de repartir.

As queixas observam-se no mesmo sentido, acrescentando, para quem vai dirigida a preferência na realização da dita tarefa,

"... Mejor que distribuya el winca y no el mapuche que es más engañador. El director veía y no decía nada. Mandan los chicos a la escuela para ganar ellos nomás. Yo no gano ni ropa buena, siquiera..." (Ignacia)

"... Mejor tendrían que poner a una viejita para que reparta. A una más atrasada. Ponen a la que mejor trabajo tiene. Esos entran en la cooperadora, retan a la gente. Una viejita tendría que repartir. Esos tienen ayuda, trabajo..." (Maria Luz)

"... El director eligió la comisión de la cooperadora. Parece que el director no anda bien. Está muy caído. Ni sabía cómo repartir..." (Eloísa)

Etc.

Assim, os brancos que têm feito sempre a distribuição, não conseguem fazê-la com justiça e, quando "andam mal", delegam o serviço aos Mapuche - sendo os resultados ainda piores, já que um mesmo grupo se beneficia dobradamente.

6.2. Alguns problemas e seus responsáveis

Os problemas mais graves têm a ver com a subsistência, a falta de emprego, os salários baixos, e a "carestia" (preços altos). Perante estas dificuldades sentem-se desarmados e pensam que o governo deve fazer alguma coisa para minimizar a situação. Pois é o governo "quem" sabe, o governo 'sabe como'...

Assim, entre os principais responsáveis da carestia da vida, está, primeiramente, o governo e, em segundo lugar, os bolicheiros. Segundo alguns informantes, existiria uma conexão entre estas instâncias, uma espécie de combinação, ou concentração de estratégias. O bolicheiro "no aumenta solo". A maioria eximiu de culpas os comerciantes, porém houve vários informantes que enfatizaram a responsabilidade daqueles, nas remarcações, ou aumentos de preços. Os aumentos foram explicados por outro grupo como consequência dos aumentos dos salários dos empregados, ou então, por causa das greves praticadas por eles. Houve quem culpasse exclusivamente o Presidente e seu partido, assim como houve quem defendesse a sua figura, atacando pelo contrário, o "pueblo argentino" que, ansioso e impaciente, "no deja gobernar bien".

Para os que pensam que os aumentos dependem só dos bolicheiros, a ação do governo sobre eles aparece, ora inviável, ora praticável, no sentido de aumentar o valor do trabalho, ou de controlar os bolicheiros, com tabelas de preços, ou alguma outra estratégia. Quando a responsabilidade é atribuída diretamente ao governo os bolicheiros, não há outra saída que 'subir'. Eles só podem obedecer.

Com referência aos salários baixos, as responsabilidades foram adjudicadas aos empregadores, - referidos como "patrões", "ricos", "fazendeiros", etc. Também, o governo, finalmente, outro patrão, - embora não percebendo-o necessariamente de tal modo - foi sublinhado como responsável. Mais ainda, quando é o próprio governo, 'quem' dispõe sobre os salários em geral, e sobre quanto as pessoas têm que ganhar.

Perante o arbitrário dos pagamentos por parte dos patrões particulares, a ação do governo para mudar as coisas, aparece limitada. A limitação é vista como impossibilidade de agir, diante destes particulares, amos e donos de "seus bolsillos"⁵. Porém, alguns in-

⁵Dos vínculos laborais estabelecidos entre particulares não esperam grandes melhoras e não fazem grandes reclames. Poucos le-

formantes pensam que o governo deveria dar as cartas no assunto. Mas, de que maneira se, segundo muitos outros, o governo ignora o estado de coisas? "No sabe como está la gente, que vá a hacer?"

Porém, num olhar de perspectiva ao passado, destacaram que os tempos, a situação geral tinha melhorado e que os próprios particulares respeitavam mais os horários de serviço e pagavam segundo "la ley". Esta opinião é própria das pessoas mais idosas. Os novos enfatizaram, precisamente, o desrespeito pelas leis de salários e leis sociais em geral, apesar de estas serem difundidas com frequência, pelo rádio. Os patrões parecem surdos, pois não escutam o rádio, quando são publicados os aumentos, por um lado e o governo desconhece os atropelos, ou não se preocupa por controlar os empregadores adequadamente, por outro lado.

E é precisamente o controle, o que poderia ser, a chave para que as coisas melhorem: controle para os aumentos de preços, controle das leis de trabalho, controle sobre o cacique e a assistente social à hora dos repartes. É o governo quem deve exercer a defesa da justiça e se não age nesse sentido é pouco o que sobra para eles fazerem. Porém, um grupo de pessoas defende a adoção de posições mais combativas para as que precisam como pré-condição, "tener coraje", "tener unión" e ter "preparación y estudios". Este grupo, marcou alguns canais para viabilizar os seus pedidos, para serem escutados. São estes a "comisión del cacique" já existente, por um lado, a solicitação da formação, em Alumine, de uma "delegación" que tome conta da defesa dos direitos laborais, por outro.

Além destas queixas, foi levantada, abertamente a crítica para com o governo atual, que não toma contato direto com as pessoas da agrupação pois "no recorren nunca". Desta maneira, segundo a sua percepção, não é possível que o governo saiba da realidade em que

vantam a voz, só os "muy estudiados". O recurso a greves não é utilizado.

vivem e padecem⁶. Por outro lado, os intermediários entre eles e o governo, aparecem muitas vezes, mais como uma trava incômoda, que como seus diligentes porta-vozes, mais como interferência, que "se meten en el medio", que como ajudas verdadeiras⁷. Além disso, Alfonsín e o governo, parecem ter uma cobiça sem limites. Cobiça que eles relacionam, principalmente, com os aumentos de preços, e que é imaginada como um atributo pessoal de quem mais manda.

6.3. O governo: um mal necessário?

Uma alternativa possível, dado o estado de coisas, poderia ser, viver sem governo. Vários informantes pensaram nesta possibilidade, lembrando os tempos "de los antiguos", quando os winca não existiam na região e eles conheciam outra prosperidade. Porém, para

6" ... Si protestamos quien va a decir al gobierno que usted esta protestando? El gobierno no va a saber nada allá! El gobierno tiene que ser más bueno con la gente pobre. Ayudar a la gente de campo, de afuera, que vivimos en la nieve. El gobierno bueno ayuda. No sabian que la gente es pobre. No saben lo que la gente pasa..." (Delia), "... El gobierno no sabe como esta la gente. Que puede hacer si no sabe..." (Patricia), "... El gobierno podría cumplir, mandar alguna cosa. Uno no tiene alcance. Se va a morir de hambre. Ni piensa como vive la gente en la cordillera..." (Maria Luz), "... Pensaran que trabajamos poco..." (Miriam), "... No saben donde hay ricos y pobres. Donde hay gente rica y donde hay pobres pobres. No recorren nunca..." (Marta), etc.

7" ... Se portan mal. Puede ser porque 'la social' se mete. El cacique no reparte. 'El Social' vende las cosas. No nos dá las cosas..." (Patricia), "... Sa señora no dice nada a sus superiores. Todo me cobra... Con lo que gano no compra ni un paquete de yerba. Yo ni reclamo, total si no me pagan más por eso..." (Sofia). "... Tendríamos que saber porque no pagan bien. XX no explica. Como vamos a saber así?..." (Julia), "... El gobierno no escucha casi nada. Será porque somos Mapuche, indios. Uno no sabe nada como hacer. Ponen a la social para que ayude p/ ayuda a los que están mejos..." (Liliana), "... No hacen caso. Al winca, sí lo atienden. Con uno se aprovechan. Protesto, pero pienso que no me hacen caso. Ni me explicou 'como viene la mano' en el trabajo..." (Jesús), etc.

a maioria é impensável viver sem os elementos que o winca proporciona, podendo sobrevir, por outro lado, um período de caos.

"... No se puede vivir sin gobierno. Tiene que haber gente que gobierne. Sino puede pasar cualquier cosa. Puede haber guerra. Los pobres pasarían presos. La policia se mandaría sola. Hay gobierno para que gobierne, pues!!!!..." (Dolores).

"... Seguro que pasaría algo feo..." (Eloisa).

"... Siempre tiene que haber presidente que cuide un poco a los pobres. Sino estaríamos peor. El gobierno escucha a los pobres ayuda un poco. Hacen más caso a los pobres..." (Mariela).

"... Sin jefe? Quien vá a ordenar? Hace falta quien ordene. Los ricos aprovecharían más, mucho más de los pobres. Los pobres podrían morir, ni animales tendrían..." (Julia).

"... La gente no se puede mandar sola..." (Delia)

"... No habría ninguna cosa más. El gobierno manda las cosas. No habría ninguna cosa. Ahí se muere: moriría toda la gente, todos morirían. No habría comida, ni ayuda, si el gobierno no manda. Mejor que haya gobierno para que esté todo ordenado..." (Miriam).

"... Habría mucho kilombo. No pagarían a ninguno. No habría más trabajo. Morirían más pobres. Estaría tdo parado..." (Jesus).

"... El gobierno tiene que estar. La gente... Que se vá a mandar sola!!! Cómo vá a vivir? El gobierno hace la plata, todo. Con el gobierno estamos bien. El mapuche no hace la plata. Todo hacen, vicios, todo..." (Marta).

Etc.

Outras pessoas, pouco depois de ter afirmado que não seria possível viver sem governo, acrescentaram que "talvez" seria viável.

"Pensar ellos cada cual" e até "talvez estaríamos mejor".

"... Mejor quedemos sin gobierno. Vamos a vivir más tranquilos. Me puedo mandar sola nomás. Dios nomás manda. Sabe más que todos. Al final, el gobierno no ayuda a los pobres. Si no tuvieran manos, se mueren. A los ricos nomás ayuda..." (Maria Luz).

"... Al haber 'en qué vivir', 'de que vivir', se puede vivir solo. Los que viven en el pueblo necesitan al gobierno. El gobierno hace falta para que la gente se trate bien. Pero sin gobierno se puede vivir. Se puede vivir solo..." (Mariana).

"... podríamos vivir sin gobierno. Si no dan valor al pobre. Para mí que están de acuerdo con los ricos..." (Octavio).

"... Antes no había gobierno y se podía vivir. Había animales, vestidos de telar..." (Martina).

"... Porqué la gente no vá a poder mandarse sola? No sé como será vivir sin gobierno... Los blancos tal vez que no nos repeten..." (Sofia).

Etc.

Antes só se conhecia "o mapuche" e a vida era certamente possível. Depois veio a guerra, e o desbaratamento geral de seus modos de vida, deixando o saldo das mortes e a miséria. Assim, cansados, derrotados, foi bem visto o advento da paz final, ainda que tenham passado a depender do novo governo branco. Mas hoje, se nestas alturas, não existisse governo segundo explicou a maioria, os males seriam piores, principalmente, por duas razões: pela desproteção perante os ricos e pelo desguarnecimento geral.

Embora estejam cansados dos partidos políticos, porque não cumprem com as promessas, porque são mentirosos, ainda assim preferem os governos civis. A imagem que tem dos militares é assustadora, mas o ideal de governo civil é dum governo "bien fuerte", que tenha a todos bem controlados. Alguns informantes mostraram certa

indiferença, argumentando que "votar es igual que no votar, siempre se olvidan de uno".

6.4. Mapuches mandando: "con el permiso de dios" e a ajuda do branco

Embora "cualquiera puede ser presidente", não é qualquer mapuche que pode ter este cargo. Ainda para "mandarse bien" a si mesmos - dado que a figura do cacique é por momentos muito questionada com referência ao alcance de sua gestão e autoridade dentro da comunidade - parece requerer tempo e preparação. No futuro, o Mapuche - com a permissão de deus e segundo profetizou a Mamita e o prometem outras religiões - "será gobernador", e talvez possa haver um presidente Mapuche.

A maior parte dos informantes achou desejável que existisse uma autoridade Mapuche forte no governo, pois, assim, poderia ocupar-se melhor deles e seus problemas. Em todo caso, o anseio primeiro é que fosse possível "gobernar bien aca", quer dizer, que o lonco, o cacique, governe melhor na reserva, deixando para as crianças as ambições para o futuro, e, sobretudo, a partir do que, com os anos, as crianças vão poder "ser iguales" ao winca. Pois a principal causa de verem-se impossibilitados para governar bem, de "no tener poder" reside no fato do Mapuche não ter estudos completos. "... Estudiado 'el paisano' puede tener más ley que el winca..." (Miriam) ou, "... Me gustaria que manden todo. Pero hay que tener estudio. Trabajando y estudiando..." (Mariela) "... Si estudia con suerte alguno de nosotros puede ser que mande, al winca también..." (Julia). Os primeiros passos neste caminho não podem ser dados sem ajuda. Esta é pensada em termos de assessoramento e de apoio concreto no fornecimento de empregos, melhores salários, empréstimos e subsídios.

Mas, houve um presidente, pelo menos, que foi significativo para o rumo de sua história. Por duas razões, sobretudo: porque marcou um período a partir do qual o trabalhador Mapuche sentiu-se menos explorado, - ou pelo menos não ilimitadamente -, e porque a mulher, segundo vivenciaram, só teve existência desde seu governo.

Peron está ao lado dos grandes, como a Mamita. E como ela, não vai morrer nunca. Sua profunda sensibilidade para com eles, só se explica, para muitos informantes, porque Peron era um deles, era um "hermano Mapuche". Lembraram-se como, com Peron, melhoram as condições laborais e sociais.

"... Perón era bueno. Daba cosas. Antes se ganaba poquísimo. Después fue mejor. Ahí subió el pago del trabajo. No se trabajó de 'sol a sol'. Perón fue el mejor..." (Delia)

"... La ayuda mejoró. Había más trabajo en todos lados. Antes los radicales nos metían presos. Ahora nos tratan bien. Antes no respetaban, cuando yo era chica. Ahora respetan más, desde que vino Perón. Antes por cualquier cosa eran presos en Neuquén..." (Marta).

"... Por Perón estamos mejor. Ahora los estancieros respetan más. Antes no consideraban los horarios. Se trabajaba de sol a sol. Cuando entraron los peronistas, ahí se compuso..." (Martina).

"... Perón era el mejor, contaban. Antes los ricos pasaban por arriba del pobre. Perón sacó la ley y ahí igualó al pobre con el rico. El pobre desde entonces vale más..." (Dolores).

Perón sí era bueno. Estaba todo barato. Había mucha ayuda. Aviones repartían mantas, víveres, azúcar, harina. En cada casa bajaba. Todos los estancieros pagaban bien y nosotros trabajábamos menos..." (Mariana).

• Etc.

Informantes mais novos falaram de Perón de maneira muito menos enfática, mas sem deixar de dizer que foi o melhor presidente, quem mais ajudou, etc. Mas, é para as mulheres, que a figura de Perón liga-se diretamente ao nascimento e reconhecimento de sua existência como cidadãs.

"... Antes la mujer no valía nada, era como un animal. 'La mujer tiene que tener libreta también! Esa era la ley. No la respetaban porque no tenía documento. Para no ser menos hay que tener documento' (Julia).

"... La mujer no valía nada. El la hizo valer. Enrollarse. Antes no tenía ni una constancia, nada..." (Martina).

"... María Eva era winca. Gracias a ella tenemos los documentos. Dejó el estudio, los documentos. Ahora uno tiene valor..." (Sofia).

"... Antes la mujer, no valía. Con Perón sacó documentos. Ahí empezamos a valer..." (Dolores).

"... Ahí recién hicieron valer la mujer. Ahí recién se registró a los chicos. Sacaron documento. Por eso sintieron mucho cuando murió..." (Ignacia).

Etc.

Das esposas de Peron pervivem a lembrança e a gratitude, sobretudo, é fresca a memória de Maria Eva Duarte. Na realidade, para muitos a ajuda com Peron teria melhorado graças à intervenção de Maria Eva, nos assuntos do governo. A segunda esposa, Maria Isabel Martinez mereceu opiniões mais controvertidas, pois, num dado momento - segundo percebem - seus pensamentos se afastaram dos de Peron. Além disso, Isabel foi embora do país. Alguns informantes não entendem as razões de sua partida e pensam que se ela voltar a situação poderia ser melhor para eles.

CAPÍTULO VII

RELAÇÕES INTERÉTNICAS: TRABALHO E EDUCAÇÃO

Como foi sublinhado no capítulo introdutório, o universo de pessoas entrevistadas está formado, principalmente, por mulheres. Vamos dar atenção, aqui, aos trabalhos que elas desempenham junto à valoração outorgada, segundo as mulheres sejam casadas ou solteiras, assim como entrarão em consideração quais são as melhores e as piores tarefas ou serviços a realizar, segundo a sua percepção. Se melhorar é possível, se protestar perante os atropelos dos empregadores, é viável e efetivo.

No que se refere às atividades cotidianas desenvolvidas pelas mulheres, as tarefas como dona de casa, o cuidado com as crianças - sejam filhos, irmãos, netos ou sobrinhos - e suas tarefas como tecedoras, ocupam a maior parte de seu tempo e energias. Porém, além disso, é freqüente vê-las envolvidas na colheita de lenha, cuidando de animais, trabalhando nas hortas e jardins, colaborando na construção das casas, etc. Particularmente, para o caso das mulheres viúvas, o trabalho como tecedoras tem sido a base de sua sustentação e de seus filhos. Nos outros casos, o que é obtido da venda dos tecidos é apreciado só como uma ajuda para manter o lar, ou para si mesmas. Mas tem um grupo de mulheres - o grupo das mais

novas, solteiras e sem filhos - que preferem outras alternativas. Para elas, o melhor seria ir embora de Rucachoroy e trabalhar como empregadas domésticas. Tecer em tear não representa atrativo nenhum, uma vez que - segundo a maior parte delas declarou - é uma tarefa mal-reconhecida, em termos econômicos¹. Esta percepção das coisas é particularmente forte no grupo das mulheres casadas, para quem a entrada de dinheiro como ajuda, é indispensável, pois seus maridos não estão empregados regularmente. Assim, tampouco os canais para vender seus tecidos, para poder colocar melhor seus produtos no mercado, são suficientes. As únicas vias conhecidas são os boliches, a assistente social, compradores particulares e, eventualmente, a Gendarmeria Nacional. Durante o verão, quando chegam os turistas, as possibilidades de vender, aumentam, assim como podem ser elevados os preços dos produtos. Neste sentido, há consenso de que "los turistas pagan mejor". No verão, também os maridos podem conseguir algum tipo de emprego, ou "changa" e, então, as mulheres deverão ocupar-se, não só de tecer e vender os tecidos, mas, também, de tudo o que tem a ver com o lar, os filhos e os animais.

Existe um pequeno número de mulheres que manifestou estar conforme com o seu trabalho de tecedoras. Seus casos são uma exceção, pois, ora seus maridos têm um emprego fixo, ora elas mesmas trabalham assalariadas, na escola, ou no Centro da Recuperación Artesanal. Há ainda uma mulher que tem um cliente fixo, em Alumine, que compra toda sua produção. Nestes últimos casos mencionados, as mulheres reconheceram ter a chance de poder colocar bem seus tecidos pois ou trabalham "por encargo" - arranjando de comum acordo os preços de antemão -, ou então, manifestaram "cobrar bem", esperando o momento oportuno para vender.

¹⁰ O preço final dos tecidos pouco compensa o tempo dedicado à produção. (o promédio dos beneficios nem alcança 50 dólares por mês).

7.1. Solteiras e arrimadas²

A maior parte das mulheres entrevistadas são "arrimadas", ou "unidas de hecho". Seja trabalhando no lar ou fora, o valor dos aportes realizados à família é destacado por elas, como muito importante. Porém, para muitas mulheres a vida era melhor quando eram solteiras, pois nesses tempos "estaban más tranquilas". Mas esse estado de tranquilidade tem muito a ver, na realidade, com o maior ou menor grau de penúria, que atravessaram numa ou outra situação. É também com o grau de satisfação que traz o fato de querer e poder administrar seu próprio dinheiro. Assim para muitas mulheres, esse estado de tranquilidade só foi conseguido, depois de arrimadas, pois, sendo solteiras, não ganhavam nada para si mesmas. É frequente escutar que "todo lo tenían que dar". E esse peso era mais sentido, no caso de que as entradas pecuniárias viessem de trabalhar fora do lar, como empregadas domésticas. Sofrer muito, lutar muito, ter profundas saudades, para depois ter que dar quase todo o dinheiro à família. Um trabalho sem compensações. Porém, houve informantes que encontraram satisfação na aprendizagem realizada fora

"... Cuando una sale sabe 'la ley'. Así se aprende a respetar a ser 'corrida'. A ser 'andado'..." (Gimena).

"... Me gustaba mucho conocer. Uno que no sabe leer, por ahí entra a la escuela y sabe todo..." (Marina).

"... Me gustaba también cuando estaba con papá. Salía por ahí a trabajar, visitaba parientes. Conocí Quillen..." (Ignacia).

Etc.

²A amostra está formada por dezoito mulheres: 4 solteiras, 2 viúvas e 12 "arrimadas".

Existe também um grupo de solteiras que goza de uma situação relativamente boa, quando seus pais podem lhes oferecer uma certa estabilidade econômica. Para elas casar-se só vai significar um excesso de trabalho e deixar uma situação confortável. A opção de outras, quando os familiares não dão apoio nenhum, será procurar um emprego e "tener casa aparte", para assim não terem que se preocupar pelos pais e sim por si mesmas e os filhos, se tiverem.

Para outras - como foi mencionado - o fato de preferir estar casadas, é justificado em grande parte por ter-lhes facilitado organizar mais diretamente sua economia familiar. Poder ver o rendimento e importância de sua ajuda para o marido e os filhos, sem esquecer de deixar um espaço para si. Pois, casadas ou solteiras, as mulheres mostraram grande orgulho por serem capazes de ganhar seu próprio dinheiro. Pela ajuda que isso significa e como defensoras da idéia de que, dados os tempos difíceis, isso seria a única maneira de melhorar. Para subvencionar suas próprias despesas e eventuais projetos, e também para propender à harmonia familiar pois, "si la mujer tiene plata, con 'plata propia' es mejor, no hay problemas".

Também mostraram grande orgulho pela sua sagacidade na hora da aprendizagem de seu trabalho, como tecedoras. Pois a tarefa de transmissão do conhecimento - feita por mães, tias ou irmãs mais velhas - apareceu minúsculizada ao lado de sua rapidez, aplicada na aprendizagem e posterior trabalho criativo.

As idéias, com referência ao fato de "dejar salir fuera" os filhos novos, foram diferentes, segundo fossem mulheres ou homens. Existe, sim, uma restrição geral para que não vão embora muito novos. Para os homens, entre os quinze e os dezoito anos é a idade aceita, enquanto tenham sido bem aconselhados. Com referência às mulheres, as opiniões foram mais divididas. Muitas mães preferem que as mulheres fiquem com elas, sempre, para melhor ajudar no lar e para melhor ajudar no sustento da família. Porém, muitas outras

preferem as filhas trabalhando fora. Mas, ambas as tendências o decurso normal seria: primeiro ir à escola, aos catorze anos, as meninas teriam condições para aprender a tecer, e perto dos dezoito, poderiam sair e trabalhar fora. Mas, como sublinharam várias mães, poderão sair antes, se não conseguirem trabalhar bem com os tecidos, ou então, não gostarem desta tarefa³.

7.2. Os melhores empregos e "o pior"

Os melhores empregos, - que são pensados "para los chicos", em quem se deposita a esperança de "que las cosas se compongan", no futuro - pressupõem que possuam, pelo menos, a escola primaria completa. De fato, os empregos preferidos, como são aqueles de professor ou professora, não só precisam de estudos secundários, mas também de um estudo adicional, de três anos. Mas, existem outras chances apreciadas como mais factíveis nos dias atuais e que têm a ver com a escola. É possível ser "maestra de costura" ou "sastrera" e é possível ser "maestro de taller", com menos preparo profissional. Para os novos, com escola primária, é também possível ser enfermeira, ou agente de saúde. Porém, não é necessário ter estudos escolarizados para ser empregado em "bosques", - na empresa estadual de silvicultura - que é o emprego preferido pela maior parte dos homens. O fato de obter "salario familiar" e "aguinaldo" - décimo terceiro - são os fortes incentivos desta predileção. Porém, foram reiterados os comentários de escassez de oferta de trabalho, neste tipo de emprego.

³Do total das mulheres entrevistadas só oito tinham saído a "trabajar afuera" por períodos que variaram de 2 meses ou poucos anos. Porém no momento da pesquisa só duas mulheres (solteiras e sem filhos) estavam avaliando a possibilidade de deixar a reserva indo para "una ciudad grande", quer dizer, Zapala ou Nuquen.

Tanto homens como mulheres, acham muito desejável ter um bolíche, ou "atender un negocio", seja como proprietários, ou então, como empregados. Mas, o que pode ser dito, de uma maneira geral, é que a maior aspiração é ter um emprego fixo, com uma remuneração regular, e, se for possível, com reconhecimento de diversos direitos sociais. Assim, aparecem como melhores, os empregos que são pagos pelo Estado, que são, além disso, os trabalhos mais leves, "los más como dos", onde não é necessária a força física, onde não se sofre o desgaste de "trabajar en el campo", - tarefas em que as pessoas sofrem muito e "se terminan".

O leque de possibilidades parece ser mais amplo para os homens, que poderiam ser: porteiros na escola, empregados na construção de casas, ou estradas, no correio, mecânicos, motoristas de caminhões, capatazes nas fazendas, secretários, policiais, "gendarmes", etc. Mas todos estes empregos são, num certo sentido, um grande sonho para o futuro, pois todos precisam de algum tipo de estudo, ou conhecimento, que eles hoje não detêm.

Mas, com estudos ou sem estudos à hora dos pagamentos, todos deveriam ganhar bem, desde que tivessem cumprido com eficiência, os encargos. Foi sublinhada, reiteradamente, a injustiça que significa reconhecer melhor, em termos econômicos, as tarefas mais leves, menos demoradas e menos sacrificadas.

7.3. Silenciar ou protestar

Quando não existem muitas possibilidades laborais, quando "no hay salida", parece que de nada serve protestar. Pelo contrário, protestar, pode inaugurar uma situação pior ainda. Assim, tanto com referência às fazendas, como aos outros empregos, é comum escutar que o melhor é: "portarse bien"; "cumplir". Na realidade, um mau comportamento é o equivalente de não cumprir. É, trabalhar, por

tempo curto, em cada lugar. É não chegar a ver os frutos do trabalho. Estas idéias sobre o valor da constância nos empregos é mantida por todos, mas é enfatizada pelas mulheres.

Mas, perante as situações de injustiça flagrante, o que sobra? O silêncio e a impotência, ou o reclame? A percepção de sua posição de assimetria diante dos empregadores, seu caráter de "simples trabajadores", faz que adotem posições de total resignação:

"... Uno tiene que 'andar bien', no protestar. En Bosques lo mismo. Uno tiene que contestar bien. Que vá a hacer uno! Los maestros protestan y ganan siempre. La gente no tiene alcance. Uno 'es trabajador nomás'. Los albañiles protestan y ganan. Uno no es así. Mi marido no protesta, vá 'calladito nomás'. Así me gusta a mí..." ó, (Marta)

"... Los trabajadores hablan poco. No reclaman nada..." ó, (Mariano)

"... La gente está siempre callada..." ó, (Maricela)

"... Acá son 'todos calladitos nomás'..." (Octavio)

Etc.

Uns dos modelos de injustiça, que está mais perto, corporiza-se na escola, onde trabalham os professores, que só trabalham "con la cabeza", ganham muito dinheiro, e protestam com sucesso. Num certo sentido, o que é um modelo de injustiça transforma-se num modelo a imitar, pois seria recomendável, no futuro, protestar como os professores, que não estão tão calados.

Os Mapuches sabem que existem leis que não são respeitadas, mas, diante dos atropelos, sentem-se paralisados, por não saberem o que fazer. As greves, por exemplo, aparecem como uma metodologia que só pode acarretar consequências graves e indesejadas, comparadas com calamidades. Além disso, aparecem como sinônimo de não ter sabido arranjar bem as condições de trabalho, porém, a culpa recai

de novo sobre eles próprios.

Não protestar e rogar a deus para que as coisas melhorem. Não protestar e cantar "Ay, ay, ay", como uma senhora comentou, com humor. Porém, a necessidade de reclamar, de que seja notada a sua desconformidade, revela-se na procura de interlocutores, que possam escutar as suas queixas, e em preferir, cada vez mais, atitudes corajosas. Foram colocadas, além disso, algumas propostas para viabilizar os protestos. Neste sentido, foi demandada a intervenção mais ativa da Comisión do Cacique, como órgão representante e litigador, diante dos empregadores, e a criação de uma delegação de controle e vigia dos direitos do trabalhador em Alumine, para que seja possível agir em conjunto, com a Comisión.

7.4. Para melhorar: estudar. O sistema escolar em Rucachoroy

Como foi referido aqui, o modelo para melhorar, conta, sobretudo para as gerações futuras ("para los chicos"), com o ingrediente decisivo do estudo. Para os jovens de hoje o que mais importa é ter um emprego estável e ser "efectivo", quer dizer, não ser dispensável a cada temporada. E, cada vez mais, a solução para a família parece ser que os dois integrantes do casal trabalhem. De fato, reconheceram que a melhoria só pode vir desse jeito ou então quando os filhos tenham idade suficiente para realizar aportes à família.

Do lado do trabalho dedicado e a constância como estratégia básica para melhorar aparece o desejo de poupar. Mas poupar é impossível quando o dinheiro "no alcanza ni para comer" e quando o valor de seu trabalho se desmerece diante dos winca que ganham muito e trabalham pouco. Aí adquire valor estratégico, para saber como agir, - para poder reclamar, "saber la ley", para saber "como viene la mano" - saber "o como" das coisas. E, como uma razão do desconhecimento das regras do jogo, mencionaram o fato de não ter tido

escola na localidade, nos anos passados, situação que não permitiu adquirir uma "boa educação".

Mas, essa razão, só pode agir como uma auto-justificação para os velhos, pois Rucachoroy tem escola desde os anos 60. Aí as explicações dos jovens vão em outra direção. Para estudar é necessário - previamente - ter dinheiro e ter disponibilidade de tempo. Ao lado destas limitações, a figura do winca, com melhor cabeça, melhor pensamento vê-se reativizada em importância. O winca parece mais inteligente, quando na realidade, tem mais oportunidades e teve mais estudo.

O funcionamento do sistema escolar, nas reservas indígenas de Neuquén, com seus aspectos de alfabetização, castelhanização, educação formal e capacitação para o trabalho, conformam um campo de prova privilegiado das intenções do Estado, com referência ao futuro das minorias étnicas. Para o Mapuche, para algum dia "ser igual" ou estar "a la par" do winca - para falar bem, para "ser senhores" como o winca - é necessário assistir à escola. Assim, este recinto representa um cenário chave para essas possibilidades de mudança esperadas. Só que as expectativas centradas na educação oficial, como motor de mudanças sociais, a curto prazo, só parecem levar à decepção. Todos os programas de "desarrollo educativo", desde a sua concepção básica - que pretende ignorar as relações de poder que confinam estes grupos a uma situação de colonialismo interno - parecem destinados ao fracasso.

Porém, parece abrir-se uma brecha, uma nova perspectiva, em relação a uma "educação para o indígena", contemporânea à crescente conscientização política e crítica das comunidades indígenas⁴. Nes-

⁴Esta corrente reconhece, entre as suas fontes inspiradoras, a pedagogia do oprimido de Paulo Freire que emergiu nos finais dos anos 60, no contexto fornecido pelas transformações agrárias acontecidas em alguns países de Latinoamericana, principalmente, em Peru e Chile. Nos anos setenta a proposta será a de "investigacion-acción" que afirma que a transformação social não reside na forma-

se sentido; a idéia de uma educação, em sentido amplo, só pode ser pensada em termos da efetiva participação social do Mapuche, e de sua capacidade de auto-gestão, desde as instâncias iniciais da possível mudança, até a realização da mesma, no sentido desejado. Para estes fins, a escola deveria converter-se num ponto de encontro e de debates, para refletir sobre a realidade do grupo, com referência às suas relações com a sociedade de contato. Só que, a realidade do sistema educativo, em Rucachoroy, apresenta uma série de características que não estão orientadas no sentido de um diálogo aberto e construtivo.

Para começar, uma das queixas levantadas pelos Mapuche que fala mais claramente da relação estabelecida entre o grupo como comunidade, e a escola como instituição, tem a ver, precisamente, com os escassos ou poucos espaços propiciados para o diálogo. Neste sentido, os nossos informantes reclamaram pela infrequente realização de "reuniões", celebradas por iniciativa da escola, sendo que os temas que mereceriam ser tratados ali, seriam múltiplos.

Porém, também reclamaram do escasso entusiasmo e dinamismo demonstrado pelos participantes, quando, finalmente, as reuniões são convocadas. É que, no dia-a-dia, não parecem estar criadas as condições necessárias, que permitiriam uma interação mais significativa e que levasse a perfilar propostas e decisões próprias. Como sublinharam, embora seja falado que são "os donos da escola", as atitudes, a atenção que lhes é dispensada, no cotidiano, não tem correspondência com o que é dito. Se, efetivamente, fossem os donos, deveriam ser consultados, por exemplo, à hora das mudanças praticadas. E a impressão constante é de ter sido esquecidos ou ignorados,

ção liberadora da consciência mas na prática dessa consciência. Ver Fals Borda in *Pesquisa Participante* (org. Brandão C.R., 1984a). Os projetos e práticas educativas destas tendências recebem escasso ou nenhum apoio por parte do estado argentino - temeroso do potencial multiplicador destas experiências de mudança social.

à hora das decisões.

"... Cuando uno vá a la escuela le dan poca 'bollilla'. - 'Qué busca?' - le dicen. Así... que vá a conservar uno?!..." (Miriam).

"... Voy a la escuela y me atienden rápido. Casi ni me atienden siquiera..." (Graciela).

"... Cuando vino el director sacaron a la maestra de costura. Nadie dijo nada..." (Julia).

Etc.

O que também está sendo questionado é o papel da escola, seja na educação dada às crianças, tanto como num sentido amplo, que atinge os adultos e a comunidade global. Para muitos informantes, o papel da escola deve limitar-se ao ensino da leitura e da escrita, assim como da matemática básica. Para outros, a escola deveria ensinar a trabalhar às crianças e aos adultos: neste sentido, a escola deveria tornar-se um lugar de trabalho e produção. As mulheres costurando roupas, os homens fabricando móveis de madeira, aprendendo a trabalhar em obras de construção de casas, etc. O que for produzido na escola, poderia ser vendido na paragem, ou então, em Alumine, ou em outras cidades do Estado.

Uns dos itens para os quais acharam que deveriam ser consultados, é para a escolha dos professores da escola, principalmente, no caso de ser escolhidas, para essas funções, pessoas da localidade. O melhor seria ter todos os professores de origem Mapuche: quem, melhor que eles, para conhecer deles mesmos? O problema é, de novo, que não há suficientes professores mapuche no Estado, ocupando estes cargos, os professores wincas. Assim, o ensino da história e de outras áreas das ciências sociais, continua, sem ter sido revisado e re-escrito, segundo a própria versão mapuche. Por outro lado, a língua usada, atualmente, na escola é o castelhano ou espanhol. Segundo declararam, esta língua deve continuar sendo parte do ensino.

Eles precisam comunicar-se bem com o branco, ~~para~~ poder defender melhor seus interesses e falar "enredado" não é conveniente nem para as suas intertrocas, nem para a sua auto-estima. O ensino da língua materna é tarefa dos pais não da escola, segundo eles afirmam. E, por outro lado, o melhor é saber duas línguas.

Num sentido mais abrangente, muitos informantes opinaram que a escola deveria ajudar mais, deveria "fazer alguma coisa" para ajudar a minimizar a situação de pobreza, deveria "ajudar a pensar" sobre os problemas que eles têm. Neste ponto, não observamos que a escola esteja cumprindo algum papel no esclarecimento das condições do conflito entre esta etnia e a sociedade de contato e não vemos que, no imediato, a sociedade de Rucachoroy possa devir efetivamente numa força dinâmica, protagonista de alguma mudança, sem algum tipo de ajuda, como eles mesmos demandam. A ajuda pedida, não pode ser entendida no sentido de uma mudança na mentalidade dos Mapuche e sim da situação que os oprime. Se os elementos culturais que sustentam a sua identidade e as bases sociais de reprodução de sua cultura não são respeitados, estamos reduzindo a capacidade do grupo para a ação política na luta que lhes pertence. Neste sentido coincidimos com C.R. Brandão (1981), quando fala do trabalho do educador, no sentido de que seus aportes, só podem ser uma contribuição acessória, às próprias estruturas internas. O desejável será assim revitalizar a cultura tradicional, nas suas metodologias próprias de resistência e nas suas maneiras particulares de tratar os problemas. Os educadores brancos são, num sentido, uma interferência de uma cultura sobre outra. Assim, deveriam ter consciência de que, seu trabalho como tal, vai impor a sua própria desapareição, quando o processo chegue ao ponto da auto-determinação desejada.

Não existem, em Rucachoroy, monitores indígenas, no sentido de ter uma formação específica para dar aulas. Porém, vários mapuches têm assumido a tarefa de dar "aulas de taller", ou de oficinas diversas. Em alguns destes casos, é pertinente citar a constatação

realizada por S. Coelho dos Santos [1975:69], para o grupo Kaingang do sul do Brasil, quando afirma que:

"... Em algumas situações os próprios monitores assumiram posições que estimulavam sua não aceitação, seja pelos professores civilizados, seja pela população indígena aldeada. Sendo originário na maioria dos casos de outra aldeia Kaingang, o monitor muitas vezes assumiu efetivamente o papel de um burocrata mais no posto. Assim, suas atividades eram estritamente cumpridas no ambiente escolar e suas relações com os integrantes do grupo ao que estava servindo estabeleceram-se a partir de sua condição de professor..."

Assim, lamentavelmente, as comprovações de que os educadores índios viram meros reprodutores ideológicos do sistema imperante, já encontraram em Rucachoroy algumas expressões concretas. Mas, estes casos, são combatidos e severamente criticados pelos iguais, na medida em que percebem como estas atitudes significam uma agressão ao grupo.

Com referência ao perfil adequado para um educador índio, os especialistas da educação, reunidos no encontro de São Paulo de 1979 (Encontro Nacional de Trabalho sobre Educação Indígena) acordaram que:

"... o professor índio que veja criticamente a escola e o processo histórico vivido pelo grupo, que perceba a origem da dominação e que domina a cultura e a língua materna, podem desempenhar um papel fundamental na educação liberadora que só é viável quando conduzida pelo índio..." [in: Comissão Pró-índio, 1981:25]

O desinteresse no curso de estudo oferecido, aparece flagrante para o caso da escola para jovens. O excessivo número de anos, junto com a irrelevância dos conteúdos, ou temas ali tratados, junto com o escasso valor de promoção social que tem o curso ao ser fina-

lizado, conspiram contra sua existência. De fato, à hora de nossa pesquisa o curso estava desaparecendo, por falta de alunos. É que as necessidades de subsistência são incompatíveis com uma escola que, além do mais, trata os alunos como se fossem crianças. Neste sentido, foram levantadas várias críticas, mas os Mapuche não encontram, mais uma vez, interlocutores que possam influir decididamente na mudança dos currículos e das atitudes. Estes jovens estão demandando os elementos necessários para "aprender mais", mas, na realidade, aprender mais significa aprender "o como", aprender como liberar-se da opressão de alguma maneira, tentando transitar por caminhos de maior auto-gestão política, econômica e cultural.

CAPÍTULO VIII

SER MAPUCHE: OS CONSELHOS, A LIDERANÇA E A UNIÃO

8.1. Os conselhos para "ser gente"

Neste trabalho, consideramos como critério de atribuição de valor adscritor ao grupo, como requisito para pertencer a ele dignamente, o fato de que cada família de Rucachoroy tenha, pelo menos, um pequeno grupo de animais: cinco ovelhas, um cavalo, etc. Estas possessões, segundo foi visto, redundam no benefício de outorgar ao dono umas das qualidades necessárias para ser apreciado como "gente", entre seus semelhantes. Porém, se ter animais é um fator que dá prestígio a seus possuidores, não é, por si mesmo, suficiente para "ser gente". E é precisamente "para que no se crie como animales", para uma boa convivência, que, entre os oito e os doze anos, os meninos recebem toda uma série de conselhos. Na realidade, só vão se dar mal na vida ("andan mal") aqueles que não têm mãe, pai, avós, ou irmãos mais velhos que possam lhes aconselhar. "Anda mal" o grupo inteiro, sem um bom cacique que converse, que aconselhe bem. "Andan mal", também, se são esquecidos os conselhos da Mamita, que sempre deveriam estar presentes em sua memória, em

seu pensamento. Assim, "aconsejar bien", "explicar bien", são tarefas fundamentais dos adultos, ou dos mais velhos, para que os meninos sejam "gente".

Como já foi mencionado, como item importante dos conselhos, aparece o cuidado que as pessoas devem tomar nos relacionamentos entre vizinhos. Assim, nunca será um bom Mapuche, uma boa pessoa, um bom amigo, quem não seja um bom vizinho que se preocupa pelo próximo, seja este parente ou não. Porém, são os mais velhos quem mais respeito e ajuda merecem, devendo - no caso de parentesco imediato -, ser sempre obedecidos. Mas, o trato amável e solidário deve existir entre todos, e os conselhos devem ser apreendidos com pouca idade, principalmente porque, desse modo, os pequenos aprendem a viver em harmonia entre si e com os outros.

Entre amigos, não é possível esquecer a condição de humildade das origens. Aqueles que "se vuelven ricos", não podem, com seu dinheiro, comprar a amizade dos outros. A amizade é um valor perdurável, enquanto o dinheiro se acaba logo. Por outro lado, a cobiça, a soberba, o orgulho pelas possessões, só podem contribuir para não ter um "corazón limpio y bueno". E entre pessoas sujas, não é possível propender ao bem de todos.

Outro dos conselhos de maior peso, está relacionado com o cumprimento das tarefas do dia-a-dia. Desde pequenos, e muito antes das distrações, os meninos devem ocupar-se dos animais, da horta, da recolção de pinhões e lenha, etc. Devem também aprender a "trabajar bien". E trabalhar bem, significa, estar sempre prestes para ajudar e para ensinar aos outros tudo o que eles já sabem - dos irmãos mais velhos, aos irmãos mais novos.

Os meninos merecem receber carinho e boas explicações junto ao ensinamento de como fazer as tarefas e às normas de convívio. Se eles não fossem assim ensinados, poderiam "salir locos", quer dizer, poderiam converter-se em pessoas rebeldes, que nem escutam nem obedecem.

"Aconsejar bien" é uma obrigação, um dever que é seguido de perto por deus. Deus controla, deus olha para todos, e, quando os bons conselhos não são respeitados, deus reage desfavoravelmente.

8.2. Não "awinkarse"

E são precisamente as questões que têm a ver com o bom trato entre pessoas, com as boas relações com os deuses, com o carinho prodigalizado entre pais e filhos, com o fato de possuir - e não esquecer - a língua Mapuche para comunicar-se entre si e com o panteão benéfico, as que marcam a diferença com o Winca. O carinho se converte num sinal que distingue, que recorta o Mapuche do branco. E é, particularmente, o carinho singular que deus lhes dispensa o que faz que se sintam diferentes e incentivados para continuar sendo Mapuches. Daí que deixar a fala, abandonar a própria língua, é considerado como uma grande traição à "la raza", aos irmãos, aos antepassados. A gente mais nova é o principal alvo das acusações neste sentido.

"... Puro winca parecen! Porque son compadrones, no-más. Hablan sólo winca. Saben mapuche y no hablan. Tienen que 'hablar paisano'. La gente joven cuando trabaja afuera 'se`lavan'. No quieren saber. Quieren hacer creer que no son criados de paisano. Hay muchos awincados. Son así, se olvidan de todo..." (María Luz).

"... No hay que perder la lengua. Los jóvenes saben y no quieren saber. Están cambiando mucho..." (Eloísa).

"... Los más nuevos cambian mucho, no hablan mapuche. Los padres no les enseñan, cada vez hablan más castilla!..." (Sofía).

"... No me gusta cuando son paisanos y no quieren reconocer. Se hacen los que no entienden cuando le

hablan. Cómo no van a entender!..." (Jesus).

"... Hay que seguir hablando mapuche. Ahora está un poco cambiado. Viene un cambio. Algunos no saben decir ni 'mary mary'. Se avergüenzan los nuevos, no quieren hablar..." (Mariano).

Etc.

Mas, para uma grande porção de informantes, os principais responsáveis desta negação da língua e da identidade Mapuche são os pais. Segundo observam, nem mesmo esta tentativa de negação de si e dos semelhantes poderá ser-lhes útil se o que pretendem é "ser winca". Deus está olhando sempre e está reprovando estas ações. Não só isso, deus também castiga, duramente, este proceder.

Porém, para muitos informantes, a culpa, a responsabilidade das mudanças dos jovens, não é nem atribuível aos pais que "não ensinam bem", nem é atribuível aos filhos, que querem esquecer que são Mapuches. As mudanças vêm por causa da escola, por causa dos estudos. As mudanças vêm, também, há muito tempo, por causa dos "entreveros", das misturas. Misturas nas comidas, misturas entre as pessoas.

Mas, com referência ao "awinkamiento" dos mais novos, visto a partir deles mesmos, o modo de pensar é diferente.

"... Los jóvenes no cambian mucho. No es así. No es cierto. Los grandes tienen rabia porque los jóvenes no hablan mapuche. Dice: 'se hace el que no sabe'. Yo creo que es una cuestión de costumbre. Y si muchos no van al Nguillatun será porque no tienen alcance. Queda lejos..." (Miriam).

"... Los nuevos igual van al Nguillatun, aunque sean un poco, bastante awincados. Algunos, nó; se mandan solos..." (Martina).

"... Se enojan si uno se pinta o habla castilla. Si se arregla bien uno, dicen que es agrandado. Porque? Si uno no le pide nada a nadie. A mí me gustaría que se arreglen bien. Así 'los ven bien los señores',

los que son ricos, los que tienen plata. A los pobres no les gusta que le digan 'Sr'. 'El señor está en el cielo', dicen. Porque dirán eso? Será porque son Mapuche" (Mariana).

"... Dicen que parece winca porque hablan castilla, se pinta, se arregla. Y ellos andan desarreglados, desastrados. Por flojera, por fiaca. Dicen que yo tengo 'mucha pinta'. En mi casa cambiaron. Cada vez toman más desayuno, comen a horario. Eso según las casas. Es cosa de costumbre. En mi casa también comen en la mesa..." (Eliana).

"... Le dicen awincado por la forma d vestirse, por la lengua. Se están poniendo más modernos, más amplios, más comprensivos. Pero por ahí se olvidan que son Mapuche. Eso es malo..." (Horacio).

Etc.

8.3. A condução do líder

O cacique de Rucachoroy ou da Agrupación Aigo, é cacique por ter continuado diretamente a linha de sucessão de seu pai, J. Aigo. A história de como J. Aigo conseguiu essa posição no grupo foi relatada em forma fragmentada, por alguns informantes. Embora uma grande parte dos entrevistados não conhecia como isso tinha acontecido, todos reconheceram o caráter fundacional das ações do primeiro cacique. Mas, a figura do cacique atual, é alvo de uma série de questionamentos e polêmicas - embora a legitimidade de suas funções não seja abertamente atacada. Quem apóia a sua gestão, destaca, antes de mais nada, o grande valor que assume perante o winca e seu governo.

"... Entre nosotros no habla, pero en otras partes habla. Es el primero que vá (con el gobierno) y no lo dejan fuera. A él lo escuchan..." (Júlia)

"... El ha viajado mucho y lo respetan mucho afuera. Sinó el gobierno, no lo pasaría a buscar..." (Eloísa).

"... Al cacique le responden bien. Cuando él pide siempre le dan. Hace poco pidió y le dieron las casas. Y también pidió becas para la escuela..." (Mariela).

"... El tío manda mucho, vale mucho, lo reconocen afuera..." (Miriam).

Etc.

Para um grande grupo de informantes, as ações do cacique são sempre insuficientes ou inadequadas. O desprestígio começa pelas suas origens, pois é falado que ele vem de uma família de sujos, na qual sua mãe cumpriu o papel da "rainha dos bruxos". Assim, segundo estes informantes, o cacique continua com aquelas práticas "conseguiendo" muito, a partir delas. As coisas que consegue, são bens materiais, que só são aproveitados por ele e alguns parentes e amigos próximos. Para o resto da comunidade, o resultado de seus trabalhos é, no mínimo, de efeito desagregador, pois sabemos que, a partir das reuniões no reni, a vida de todos pode estar em perigo. Lembremos que o cacique, segundo afirmam, é hoje uma das cabeças das principais famílias de bruxos.

Mas, quase a totalidade dos informantes requeridos apontou suas críticas, num sentido diferente. Assim, além das graves censuras morais, as queixas foram levantadas em direção ao seu papel como líder propriamente dito. Para começar, sua ineficiência tem a ver com a inexistência ou pouca adequação de suas maneiras para relacionar-se com as pessoas. Segundo foi dito, ela deveria "recorrer más", quer dizer, deveria visitar cada uma das famílias para conhecer bem seus problemas. Por outro lado reuniões periódicas deveriam ser convocadas e realizadas, na escola da localidade, para tratar os temas de maior interesse de todos. A partir destas críticas fo-

ram levantadas outras, que refletem a desconfiança que os moradores têm com relação ao bom governo do cacique, de um modo mais abrangente. Algumas pessoas questionaram a sua própria capacidade para exercer a liderança, atribuindo o mérito das ações empreendidas e concretizadas, a uma resolução positiva conseguida ora por parte do seu secretário ora por parte da sua Comisión.

Mas, se "as coisas andam mal", uma alternativa possível seria escolher outro cacique. "Um novo chefe é o que esta faltando", segundo foi a visão de muitos jovens. Porém, esta possibilidade parece inadmissível, para a maior parte dos informantes que desconfia dos métodos de eleição que possam se parecer aos do branco, por um lado, e que aceitam a lei de sucessão sem questioná-la, ou então, não sabem como questioná-la, por outro lado.

O próprio cacique opina que a sua função não é questionável, pois existe por designio divino e pelo consenso "del pueblo", de sua "cultura y tradición".

"... Cacique es imposible que sea otro. Es el deseo del pueblo. Debería pensar en cultura y tradición. Nadie se manda sólo: cosa natural, muy sagrada. Dios tendrá que designar un hombre. Quiera o no quiera tiene que estar metido en la cosa. 'Nadie hace nada en contra'. No ser más grande que los demás. Esto no es una política, sacan cosas personales. Son cosas de todos. Yo me siento igual. Todos humanos de carne y hueso. Dios ha dejado esa orden. Otros no estiman, no les interesa. Uno está designado porque sabe algo, no porque uno quiere. La gente lo comprende perfectamente. Compromiso bueno. Yo no siento un sacrificio. Yo me encuentro libre, quedo tranquilo. Por algo uno está en este lugar. La gente está para escuchar. Se tiene que poner el orden y que se cumpla. Lo que se dice que sea de una sólo opinión..." (Armando).

Mas, na agrupación Aigo, recentemente, operou-se a separação de um grupo de dezoito famílias que constituíram a nova agrupação "Ninheigual". Poucas pessoas de Rucachoroy mostraram estar por dentro dos detalhes desta separação, argüindo que essas famílias "são Mapuches mas estão longe", "son bien de abajo" etc. Porém, as especulações estavam todas direcionadas a sublinhar, como razão da separação, a falta de ajuda e apoio dado pelo cacique a essas pessoas no litígio mantido com fazendeiros da região. 'Nadie hace nada en contra' mas, para poder defender melhor seus interesses, este grupo precisou operar um afastamento. Assim, a organização de uma nova agrupação foi pensada como a maneira de dar maior coesão e força política ao grupo para o confronto legal pelas terras¹.

8.4. Os jovens, os velhos e a falta de informação

Com relação ao tema da sucessão e em outras questões é apreciável o conflito de opinião entre os mais novos e os adultos, e mais velhos. "Los jovens no tienen cabeza", "tienen verguenza", "son miedosos", "no saben pensar", etc. Assim, em linhas gerais, é pensado que os mais novos não têm suficiente critério ou bom senso para agir e, em consequência, não seria adequado deixar que eles tomem as decisões relevantes. Não só isso, a gente mais velha queixa-se das atitudes de muitos jovens. Antes, segundo afirmam, "la gente era más unida". Agora os novos são muito "rebeldes", "soberbios", "agrandados" e "orgulhosos", não chegam perto dos mais velhos, "no conversan".

Os novos replicaram que o medo, a falta de coragem não é inerente à idade e "se os velhos têm (e tiveram) tão boa cabeça, a comunidade deveria estar muito melhor!" "... dicen que los jovenes

¹Nesta tarefa de organização e luta foi muito valiosa a colaboração do padre salesiano e dos professores da escola de "Carri-lil".

no tienen cabeza. Pero para mí que es al revés, si tienen buena cabeza... porque estamos así? Porque no hicieron las cosas?..." (Jesus). Porém, um considerável grupo de pessoas sublinhou a importância de trabalhar juntos, jovens e velhos. Pois, antes de mais nada, é preciso estar unidos e ter coragem. Mais isso não é suficiente. É também necessário, ter boas informações e, em muitos casos, um bom assessoramento legal.

O conhecimento sobre os modos de participar e trabalhar e ainda sobre a mesma existência de organizações representativas de seus interesses, é muito pobre. Reconhecem sim, a figura de um representante da "Dirección de Asuntos Indígenas do Estado", mas, em geral, as pessoas nem sabem de onde ele vem. Também não sabem que cargo tem e quais as suas funções. O único que aparece claro é que ele só visita a paragem em companhia dos wincas. Só um dos entrevistados reconheceu suas origens e especulou sobre o que poderia ser seu cargo:

"... Es de Caichihue. Viaja a todos lados. A Buenos Aires, a todas partes. Trabaja con el gobierno. No sé que cargo tiene. Viene poco. Vino con el gobierno en Abril. Trajo cosas. Parece que es inspector del gobierno. Casi como gobernador. Habla todo en mapuche. El es mapuche. Después habla en winca. Anda por todos los lugares. No es cacique. El sólo es empleado del gobierno. Es inspector, creo. Vive en Buenos Aires pero no se olvida de hablar mapuche. Viaja y viaja..." (Júlia).

O fato de que sempre chega com wincas, ou então "con el gobierno", ou então, com representantes do partido político que lidera o Estado cria ao redor da sua figura um clima de desconfiança: "... No se donde trabaja, a veces viene. Recorre y 'anda por política'. Después ni se acuerda más de la gente..." (Sofia), ou, "... Hablan mal de él. A veces viene a mentir. Hace como los políticos..." (María), ou, "... No sé si está con el gobierno. Anduvo en la escuela. Viene 'por política'..." (Maria Luz), etc.

Com referência a outras organizações indígenas que existem fora da órbita do governo, como são, por exemplo, Nehuen Mapu ou Hue Nehuen, poucas pessoas declararam saber da existência. É que, em geral, são também poucas as pessoas que sabem do grande número de Mapuches que moram nas cidades. Neste sentido, alguns jovens explicaram - justificando - as razões do êxodo pela falta de oportunidades de trabalho nas reservas e, em geral, na área rural. Porém, outros criticaram estas emigrações: "... se van de puro tontos. Igual pueden trabajar quedandose acá. Uno tiene gratis todo. Acá hay campo todavía. Se puede sembrar de todo. Falta ayuda: tractor, camión, colectivo... En otras partes ayudan mucho..." (Octavio). Porque entre outros perigos, ir embora significa que essas pessoas "se lavan", esquecem que são Mapuches, "se convierten en wincas", e segundo a sua percepção das coisas, sendo assim, eles também não vão ajudar aos "irmãos da cordilhera".

8.5. O Futa trahun ou Grande Parlamento: indo para a "União Única"

Cada dois anos, no interior de Neuquen realiza-se um parlamento o "trahun" que reúne os representantes - caciques, "comisiones" e outras autoridades - das distintas agrupações do Estado. Este parlamento tem uma duração de três dias e é realizado com o apoio econômico e o auspício geral do governo do Estado, através da instituição que representa oficialmente os interesses das minorias indígenas, quer dizer, a "Dirección de Asuntos Indígenas".

No ritual de abertura do parlamento, ocuparam posições protagônicas, o representante desta instituição, uma anciã e o cacique de Rucachoroy, que enfatizaram que

"los progresos que se realizen en pro del bienestar de las comunidades, asi como el propio parlamento, serán hechos 'junto con el winca'".

O primeiro dia esteve reservado para escutar a voz dos anciões e dos chefes das distintas agrupações. Eles pediram a união e o valor de todos os Mapuche para continuar com as lutas reivindicatórias, destacando a necessidade de ter "una seguridad legal" para todos os logros e ações, enfatizando o desejo de "poder encontrar entre todos" - jovens e velhos - a melhor forma para dirigir essas lutas, e conseguir o que chamaram "a união de todos os Mapuches".

Perante um público de umas sessenta pessoas detalharam as conquistas alcançadas para as distintas comunidades, nos últimos dois anos. Teve lugar de destaque o reconhecimento da propriedade das terras e a obtenção de "Personeria Jurídica" de distintas agrupações - requisito legal imprescindível para ser adjudicatárias definitivas. Quando cada cacique passou a detalhar os problemas particulares de cada agrupação, apareceu como problema recorrente, a falta de demarcação das terras, a presença de intrusos, a falta de fontes de trabalho e moradias. Visto, também, como problema, os presentes foram exortados para tentar deter o "awincamento" dos mais novos e também para celebrar o Nguillatums, onde esteja sendo esquecido.

As lideranças mais jovens enfatizaram a falta de organização das comunidades, a falta de confiança e apoio dos representados, com referência a seus representantes, a falta de participação, capacitação e recursos para poder realizar novos empreendimentos.

Neste sentido, ocupou um lugar de destaque a tarefa que cumprem as cooperativas Mapuche do Estado, como uma forma de organizar-se e lograr que os renditos "queden dentro para los hermanos" - e assim não tenham que viver das esmolas do governo ou particulares. O Presidente da "Asociación de Cooperativas" fez públicos os projetos em andamento, as possíveis fontes de empréstimos, ferramentas e assessoramento legal e técnico.

Com referência à "Confederación Indígena Neuquina", - órgão que se diz e se quer não oficial - jovens lideranças urbanas instaram a que fosse reformado o seu estatuto de fundação para poder dar representação aos Mapuche que moram nas cidades, levando em conta seu número majoritário e suas condições de vida marginal. O problema mais sério que esta instituição tem, é falta de independência econômica, o que, em termos políticos, se traduz em dependência da tutela da Dirección de Asuntos Indígenas e, em última instância, do governo winca.

Apesar das queixas de várias pessoas, no parlamento não foi dado suficiente tempo para o debate sobre as leis nacionais e provinciais, que devem ser regulamentadas, em atenção a seus problemas sobre terras, educação, moradia, saúde, e direitos previsionais e de aposentadoria.

Todos os nossos entrevistados tinham conhecimento da celebração do Futa trahun. Não só isso, um grande número deles mostrou muito entusiasmo e desejos de participar. Lamentavelmente, todos estavam impossibilitados de assistir por falta de recursos econômicos. Assim, era crescente o pedido de celebração de uma reunião para - através do cacique - saber o que tinha acontecido em aquele futa trahun. E era também grande a decepção pela demora, pois, depois de três meses que acabou aquele grande parlamento, ainda as notícias não tinham sido divulgadas pelo cacique.

B.6. Antes e depois: A união

No início do século, moravam nas paragens de Rucachoroy e Carri-lil umas poucas famílias Mapuche:

"... En aquele entonces, en 1914 decian que aqui no era tribu. Estaban los Caitruz, unos parientes y J. Aigo..." (Horacio).

"... Aquí no había agrupación pero la gente estaba cerca, como amistad. Todo hermano. No estaba registrado. Se unían, hacían unión. Había mucha inteligencia, mucha autoridad. Inteligencia natural sin letra. Por su memoria, no por escrita..." (Sebastián).

"... Antes era muy unidos. Se visitaban cada semana. Tenían conversación. Había brujos pero era muy prohibido. Antes mataban los brujos cuando los descubrían. Los antiguos tenían ley firme..." (Mariano).

"... Antes no era agrupación indígena. Le donaron tierra a él. Le dieron una concesión, una reserva. Si él quería la daba a poblar. Él dió. Era generoso en serio. No era tan creyente. Él se crió con los winca, trabaja afuera. Pero el destino de él era ese y fue cumplidor. Una vez llovió muchísimo. Al sur hacían rogativa, Nguillatun. Había que buscar la forma de que la lluvia se corte. Se hace cosa sagrada cuando hay miedo. Esa fue la creencia y lo hicieron. Y así se unió la gente. De ahí siguieron, quedó como una historia. Si no lo tenían, tenían que tener. Solo dios administra..." (Armando).

Assim, pela primeira vez, em 1927 e desde 1938, cada ano é celebrada em Rucachoroy a rogativa ou Nguillatum. Mas isso não significa que, desde aqueles tempos, eles se sentem unidos. Pelo contrário, por falta de um chefe firme, que tenha autoridade forte, as famílias estão desunidas: "ninguna unión se ve", "los envidiosos preparan cosas malas"; as pessoas são rebeldes e orgulhosas, etc. É que faltam os bons conselhos, falta uma força de coesão - que o cacique poderia fazer que dimanasse entre as pessoas -, falta uma boa organização da comunidade. De outro lado, falta a solidariedade entre os vizinhos, entre pais e filhos; falta interesse, estudo e participação dos membros do grupo, em empreendimentos comuns.

Com este pano de fundo, ações coordenadas para o logro de um fim único, que signifique o bem-estar de todos, parecem difíceis ou impossíveis de realizar. Porém, a insistência no intuito de batalhar juntos termina, em alguns casos, com bom sucesso. Como um informante especificou descrevendo as possibilidades da união:

"... Aquí no había agrupación pero la gente estaba cerca, como amistad. Todo hermano. No estaba registrado. Se unían, hacían unión. Había mucha inteligencia, mucha autoridad. Inteligencia natural sin letra. Por su memoria, no por escrita..." (Sebastián).

"... Antes era muy unidos. Se visitaban cada semana. Tenían conversación. Había brujos pero era muy prohibido. Antes mataban los brujos cuando los descubrían. Los antiguos tenían ley firme..." (Mariano).

"... Antes no era agrupación indígena. Le donaron tierra a él. Le dieron una concesión, una reserva. Si él quería la daba a poblar. Él dió. Era generoso en serio. No era tan creyente. Él se crió con los winca, trabaja afuera. Pero el destino de él era ese y fue cumplidor. Una vez llovió muchísimo. Al sur hacían rogativa, Nguillatun. Había que buscar la forma de que la lluvia se corte. Se hace cosa sagrada cuando hay miedo. Esa fue la creencia y lo hicieron. Y así se unió la gente. De ahí siguieron, quedó como una historia. Si no lo tenían, tenían que tener. Solo dios administra..." (Armando).

Assim, pela primeira vez, em 1927 e desde 1938, cada ano é celebrada em Rucachoroy a rogativa ou Nguillatun. Mas isso não significa que, desde aqueles tempos, eles se sentem unidos. Pelo contrário, por falta de um chefe firme, que tenha autoridade forte, as famílias estão desunidas: "ninguna unión se ve", "los envidiosos preparan cosas malas"; as pessoas são rebeldes e orgulhosas, etc. É que faltam os bons conselhos, falta uma força de coesão - que o cacique poderia fazer que dimanasse entre as pessoas -, falta uma boa organização da comunidade. De outro lado, falta a solidariedade entre os vizinhos, entre pais e filhos; falta interesse, estudo e participação dos membros do grupo, em empreendimentos comuns.

Com este pano de fundo, ações coordenadas para o logro de um fim único, que signifique o bem-estar de todos, parecem difíceis ou impossíveis de realizar. Porém, a insistência no intuito de batalhar juntos termina, em alguns casos, com bom sucesso. Como um informante especificou descrevendo as possibilidades da união:

"... Según el acuerdo, el arreglo, se puede llegar a nó una unión. Buscando unión, se puede hacer un trabajo concreto. Nosotros ahora hacemos el canal con cinco familias. Unidad con cariño, con amor de corazón, es muy raro, así. Te dicen 'sí' en el momento. En las palabras parece que está todo bien. Pero no sabemos que están pensando en el corazón. Puede ser que el me mire de menos. Todos unidos de labios, pero dentro nó..." (Mariano).

Algumas pessoas, quando pensam em união, ficariam conformes com a união dos membros da família mais imediata, enquanto outros pensam na grande união ("la unión Unica") de todos os Mapuches do Estado. Seja como for, todos compartilham a idéia de que antes, apesar de ter passado por mais penúria econômica, as pessoas se davam melhor. Os sofrimentos do passado estão identificados com a falta de alimentos, de emprego, moradia e recursos para o trabalho. Porém, naquelas épocas, a qualidade da comida era superior - pois a comida não estava "toda misturada". Hoje, a comida "entreverada" enfraquece às pessoas.

Mas o presente traz várias compensações, que tem a ver com o cuidado da saúde e os melhores tratos do winca.

"... Antes no nos cuidaban tanto. Eranos más 'curtidos'. Ahora les cuidan el pulmoncito a los chicos. Cada año cambia más y también la gente. El corazón debe irse diferenciando y ablandando más. Antes eran de corazón duro. Aguantaban todo. Antes hacían levantar a las cinco de la mañana. Por eso, cada año. Como cambia el clima, también se ablanda el corazón, tienen más lástima..." (Octavio).

Por outro lado, embora o dinheiro "no rinde", embora "todo es- ta más caro", há sinais que lhes abrem um caminho de maior otimismo para o futuro. Muitas pessoas falam que "ahora quien trabaja come". Para os jovens, o trabalho, e para os que estão se criando, a esperança dos bons empregos que vão conseguir graças ao estudo.

Além dõ mais, os Mapuche sentem que os wincas estão interesando-se por eles. E aparecem como uma amostra desta boa vontade, as casas de material que foram construídas, ultimamente, pelo governo winca, gratuitamente. Por outro lado, os wincas querem aprender a língua Mapuche, querem assistir ao Nguillatum e, na escola, é falado que os Mapuche "ahora valem"... Na realidade, a história do "início dos tempos" e a "história do final dos tempos" inclui aos Mapuche junto com os wincas.

"... Primero los Mapuche vinieron... Después los winca. Nquenechen mandó es wincas. Por los wincas anda bien la gente... Cuando se termine el mundo todos se van a encontrar. Dios sabe lo que estamos pensando... Por eso estamos pidiendo cosas buenas. Ellos dejaron todos por eso estamos bien..." (Marta)

"... Primera nacieron los Mapuche. Después de la guerra aparecieron lso winca... Ahora se estan entendiendo. Se estan "amansando" los wincas. Quieren hablkar Mapuche,... quieren mirar en el Nguillatun..." (Julia)

"...Ahora dicen que el winca esta pidiendo hablar Mapuche..." (Mariela)

Etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Mapuche de Rucachoroy nos inseriram, mediante a comunicação de suas situações mais problematizadoras, em suas preocupações sobre como viver entre si (de como melhorar "sin adelantarse") e de como viver com os brancos (de como tentar estar "a par do outro étnico"), na procura dos principais pontos nodais de sua identidade de hoje. Assim, nos levaram primeiro para uma preocupação pelos seus sentimentos de ameaça existencial, vivenciados perante o fenômeno "do bruxo", fenômeno que permeia seu cotidiano e é parte da configuração ideológica que constitui o xamanismo Mapuche. Segundo comprovamos, as conseqüências deste fenômeno se incrementam em intensidade, na medida em que os indígenas se afastam dos ideais éticos e étnicos mais caros. A potencialidade maligna irradiado pelos bruxos, ou "calcu", é acionada por questões terrenas e o fenômeno "do bruxo" age operando desde a dimensão religiosa de sua visão de mundo, na dimensão de seu sistema social. Mais ainda a partir dos preconceitos urdidos pela sociedade branca, a denominação de "bruxos" para o conjunto dos moradores de Rucachoroy, age também como reforçadora da consciência de pertinência e recorte do grupo diante "do outro", sobretudo, quando o branco não parece ser atingido pela "bruxaria ruim".

Segundô constatamos, a explicação de sua situação de menosca-bo, responde às lógicas que podem complementar-se, contendo tanto suas próprias explicações, como as explicações que o branco lhes proporciona. Na autoanálise das relações interétnicas, a bruxaria, pensada como fator interno de desgaste cultural, intervém como um dos fatores explicativos do menosprezo. Assim, a subalternidade de clara índole social, política e econômica, associa-se a outra de cunho moral. A partir das contradições vividas em vários planos, torna-se difícil ser pobre e também rico, ser sujo e ser limpo. É difícil viver onde não há união e a terra parece desprotegida, quando está quebrado o equilíbrio entre o bem e o mal, quando a terra está cheia de bruxos. Mas o fato de botar a culpa do menosca-bo, nas costas dos bruxos que não permitem a união, converte-se num mecanismo que libera de responsabilidade o resto do corpo social Mapuche. Porém, outra corrente de opinião minusculiza esta posição, responsabilizando a todos os atores sociais, enfatizando a falta de companheirismo, capacidade e organização para desenvolver empreendimentos em comum. Aqui, a culpa recai sobre todos.

Na realidade, o modelo de sucesso não se apresenta só encarnado na figura do branco e de sua sociedade. Apesar de que "da gente Mapuche es desapareja" e de que "hay mucha gente sucia", existem Mapuches, na agrupação Puel, por exemplo, que funcionam como um grupo-modelo para ser admirado. Embora têm sobre ela informações sumárias, quando falando desta agrupação, destacam o fato da ausência de inveja, da união entre os membros e do trabalho coordenado com seu cacique, visto como uma figura firme, respeitada e para quem lhe é reconhecido autoridade moral e de mando. Segundo nos indicaram no próprio grupo de referência, num passado não tão remoto, havia espaço para a harmonia e a solidariedade. Depois, teriam chegado os tempos da proliferação da maldade, enquanto que os bruxos iam aumentando em densidade dentro do grupo. Mas a visão do presente é otimista e, um grande número de informantes, confia no retorno a

tempos melhores, agindo nas suas mentes como prova conclusiva, o fato de que as famílias dos bruxos vão se acabando, uma após a outra, entre elas mesmas.

Para a grande maioria dos informantes, a falta de união se centra na inveja: os sujos têm inveja porque "no quieren andar bien". Porém, outras explicações destacam o fato de que não é que essas pessoas não queiram "andar bem", senão que não sabem o que, ou como fazer para andar bem. Nem sabem como fazer para autosustentar-se minimamente. E se ficam "mirando sin hacer nada", ou invejando com bronca dos outros é porque desconhecem as maneiras, os modos para sair de sua situação de notável e declarada necessidade. "No hay siquiera un lonco (cacique) que aconseja bien"...

Em Rucachoroy, além de queixar-se do insuficiente poder de convocatória do cacique, são pensados caminhos concretos para viabilizar as mudanças desejadas. Para alcançar uma maior operatividade nos trabalhos que querem ser empreendidos, foi sugerida a incorporação de uma nova função no governo local e na organização da comunidade, principalmente a instância dos mais novos. Assim, aparecem ao redor da figura do secretário da agrupação, considerações que têm a ver com uma melhor administração e distribuição dos recursos recebidos. É pensada também a existência de um novo secretário "para arriba", em prol da defesa dos interesses locais desse grupo. As funções de ambos os secretários, consistiriam, também, num controle geral aplicado, não só no cacique, mas, também, "na comisión". Esta "comisión" é, de outro lado, alvo de queixas. Principalmente o fato de que seus membros são da região "de abajo" é sentido como muito injusto. Daí que é sugerida, de maneira cada vez mais recorrente, a confirmação de outro corpo colegiado, similar, para a região "intraparques" ou "de arriba".

O questionamento da gestão do próprio cacique foi levado ao plano crítico da sucessão por herança, solicitando-se, que tal gestão fosse revogada, confirmada ou relegado, depois de um período de

governo de, por exemplo, quatro anos. Mas, para que estas mudanças sejam operadas, parece faltar um tempo e a função do cacique atual tem altas probabilidades de continuar como até hoje. E é assim porque, como cacique, - pela dignidade que lhe confere esse lugar, que para muitos teria o caráter de uma quasi-paternidade simbólica - erige-se em importante criador e definidor de significados culturais, caros ao grupo de Rucachoroy. Neste sentido, é ele quem usa, conscientemente, o conjunto de representações morais e religiosas, em prol de uma finalidade étnica e política, não divorciada da procura do proveito pessoal.

Foi constatado que na paragem de Rucachoroy não há "machis" ou xamãs Mapuches. Como pode reproduzir-se o complexo xamânico, que ainda ordena sua visão do mundo e seu universo social, sem as presenças de quem, outrora, encarnou a liderança do bem, a proteção dos Mapuches perante os bruxos reais ou ideais e, perante o diabo e as suas manifestações, em forma de entidades como o "witranalwe", o "culebron", etc.? Como foi visto, a figura da "machi-histórica" está marcada por ambivalências. A machi tem uma parte a ver com deus, com o bem, e outra parte que tem a ver com o demônio e tudo o indesejável que este representa. Desta maneira, hoje o único existente, o único recurso terrenal e operativo, é ser acudido por Dona E., a filha da Mamita. Estabelece-se, assim, segundo o nosso ponto de vista, uma ponte entre as "mâchis-boas" históricas e esta médica, através da Mamita, considerada uma santa Mapuche. Mas, é deus o recurso supremo e quem decide, em última instância, quem vai ou não morrer, segundo como tenha se comportado e como tenha sido o grau de fidelidade, com referência a certos valores que excedem as rivalidades entre vizinhos. É que estas rivalidades refletem a falta de respeito ao "admapu moral"¹, imposto ao limpos pelos antepassados, através do ritual coletivo e das regras de convivência do dia-a-

¹"Admapus" ou leis consultudinárias dos progenitores.

dia, regulamentado pelos conselhos ou "nguelans". Estes conselhos são predicaados, particularmente, pelo cacique e marcados fortemente com a idéia de castigo divino, no caso de querer deixar de ser Mapuche.

Inquirindo sobre a existência ou não de figuras-chaves que promovam a manutenção do complexo xamânico, ao ponto de que - dada a sua existência - seja possível considerá-lo como fator nodal à identidade do Mapuche atual, temos que sublinhar que, efetivamente, Dona E. e o cacique cumprem um papel liderante.

No que se refere à produção de crenças ao redor das doenças e à produção de significados religiosos e políticos, coube realizar um questionamento abrangendo a cultura como fenômeno coletivo, colocando-se assim, a necessidade de interrogar quem cria e define os significados culturais e para que fins. Com referência a este tema, cabe mencionar o trabalho realizado no Chile, por Dillehay (1983), no que mostra como as machis, além de desenvolverem um papel mediador entre os vivos e os mortos, legitimam o poder dos "loncos" atuais, tarefa que antes não era requerida desse modo, e que serve, entre outros objetivos, para dar coesão ao grupo em si mesmo e perante o branco. Em Rucachoroy, a recorrente devoção e invocação por parte do cacique, à figura e conselho da Mamita, dão prova do apelo a esta legitimação, desejada para seu benefício.

Por outro lado, o recurso à criação de elementos aglutinantes esteve presente já na cabeça de seu pai. Se diante dos seus olhos já não havia uma religião comum, se os rituais do passado tinham perdido sua força, houve que recriá-la, houve que reeditá-los para que o povo Mapuche conseguisse unir-se. Daí que existiu e existe uma ideologização de certos itens da cultura selecionados e controlados pelo líder para determinados objetivos. Mas, o discurso do cacique, hoje, só dá resposta ou satisfação a certas expectativas culturalistas. É importante e necessário, mas não suficiente, saber que são diferentes do winca, que sua cultura e seus valores são

reconhecidos. Também, e apesar das prédicas de diferentes religiões cristãs, é importante, viver melhor, "no reino da terra", em termos materiais.

Dai a solicitação de uma melhor capacitação para a liderança do cacique e seus acompanhantes, e para ser melhor escutados pelo governo. Dai as demandas por uma melhor organização da agrupação e divulgação das notícias de seu interesse, de melhores oportunidades de trabalho e de uma escolarização, adequada e menos precária. Dai, também, a procura de uma "união-única-verdadeira" que não seja só "de lábios" e que possa abranger as agrupações com caciques fortes, firmes e convocantes como eixos.

Dona E. não é questionada. Não se tem dúvidas, nem da efetividade de seus métodos de cura, nem de sua força aglutinante como predadora do Mapuche, abrangendo, com sua influência benéfica, várias reservas do Estado. Tampouco, se espera que ela realize acordos políticos diretos com o branco. Cabe acrescentar que os Mapuches de Rucachoroy vivem numa sociedade bicultural e, como tal, manipulam as diferentes oportunidades culturais de que dispõem. Isto aparece evidente nos procedimentos usados como métodos de cura. Assim, para determinados tipos de enfermidades vão utilizar a medicina étnica e para outras, a medicina do branco. Mas, em definitivo, se seguem alguma hierarquia - para os casos que não implicam intervenções cirúrgicas, confiadas totalmente ao branco - a preferência é marcada para seus próprios métodos, resultando o sistema xamânico, um importante foco de sua identidade étnica.

Em nosso trabalho, tentamos abordar o tratamento de certos temas-chaves pertinentes à maneira de ser e agir do Mapuche de hoje, querendo situar-nos, o mais próximo possível, de suas percepções, autoimagens e condutas. Tentamos evitar a observação do grupo só agindo de um modo reativo com referência à sociedade maior, embora não seja possível esquecer o papel que a sociedade nacional tem na definição da identidade Mapuche. Assim, às relações com o outro ét-

nico - o "winca" genérico, o governo, o fazendeiro, etc. - nos levaram a tratar outros níveis de inclusão e exclusão da sociedade mais abrangente, desde os quais, segundo seus diversos posicionamentos, nos deram versões alternativas à bruxaria como explicação de seu "atraso" ou situação crítica. Seja, por exemplo, desde o momento em que se constituem em mão-de-obra barata ou sobreexplorada, seja quando em produtores que vendem a preços inferiores aos do mercado e compram por preços superiores, convertem-se em prejudicados do estado paternalista argentina na bem conhecida lógica dos estados uninacionais.

Ações como, por exemplo, a outorga de novas parcelas de terra nas redondezas da reserva, podem contribuir para a diminuição de certas pressões que travam o desenvolvimento econômico do grupo, mas, além da importância simbólica e material que significa este fato em si, não implica o derrubamento de certos condicionamentos estruturais. Outras ações devem ser empreendidas. Eles mesmos são cientes, por exemplo, da urgente necessidade de diversificar suas tarefas produtivas, para poder desse jeito, incorporar-se a outros setores do mercado, devendo, de algum modo, reestabelecer suas relações comunitárias.

Além de haver-se conduzido - e conduzir-se às vezes - como uma cultura normativa de resistência diante da discriminação do branco, a cultura Mapuche, hoje, se reconhece como muito mais que isso, permitindo-nos assistir a evidentes sinais de uma maior valorização de si mesmos. Exemplarmente, e apesar das lacunas de informação e participação, vemos os Mapuche interessar-se por tomar parte de ações políticas que se desenvolvem, entre outros objetivos, como um esforço pela reconstrução da identidade pan-mapuche e a melhora de suas condições de vida em diversos âmbitos como saúde, trabalho, educação, etc.

Mas num contexto interétnico, as mudanças ao final, devem ser produzidas de ambas as partes, embora que, para fins analíticos,

seja possível discriminar as esferas de ação intra e intergrupai. Que possa ser viável a modificação da situação na qual, na atualidade, os Mapuche se sentem sumergidos e menosprezados, não depende só deles, nem do fato de que existam menos bruxos ou de que eles como grupo sejam melhores companheiros ou mais solidários, senão também da convicção com que o estado uninacional promova a revisão da política indigenista estatal.

BIBLIOGRAFIA

- BALANDIER, G. 1980. *Antropologia politica*. Lisboa: Presença.
- BANDIERI, S. 1988. *Acerca de las actividades economicas y os organización social de las poblaciones indigenas en la segunda mitad del siglo XIX. Introducción al estudio de la organización social del espacio en Neuquen*. Neuquen.
- BARTH, F. 1976. *Los grupos etnicos y sus fronteras*. Mexico: FCE.
- BASTIDE, R. 1973. *El projimo y el extraño*. Amorrortu. Bs.As.
- BENGOA, J. 1985. *História del pueblo Mapuche*. Chile: Temuco.
- BERGER e LUCKMANN. 1966. *The social construction of reality*. New York: Penguin.
- BRANDÃO, C.R. (org.) 1984a. *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense.
- , 1984b. *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense.
- , 1986. *Identidade e etnia*. São Paulo: Brasiliense.
- , 1981. *A questão da educação indigena*. Comissão Pró-índio. São Paulo: Brasiliense.
- BRIONES DE LANATA, C. 1985. *Puertas Abiertas y puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad Mapuche y la identidad Nacional. Ponencia ante "Segundas Jornadas de Política seguida con el aborígen"*. Museo Roca. Bs.As.

- BRIONES DE LANATA, C. e OLIVERA, M.A. 1985. *Estructuras cognitivas e interacción social: el caso de la brujería entre los Mapuche argentinos*. Actas del 45 Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá.
- 1987. *Proceso y estructura. Transformaciones asociadas al regimen de "reserva de tierras" en una comunidad Mapuche*.
- BRUNELLI, G. 1988. *Maîtres de l'invisible. Notes et reflexions sur le chamanisme tupi-monde. Recherches Amérindiennes au Quebec*. Vol. XVIII. N.2-3.
- CALDEIRA, T.P. do Rio. 1984. *A política dos outros*. São Paulo: Brasiliense.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1971. *Identidad etnica, identificación y manipulación in: America Indígena*. volumen XXX, n.4.
- 1977. *Articulación interétnica en el Brasil in: Procesos de articulación social*. Amorrortu edit. Bs.As.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1986. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- CAPIDE. 1985. *Uma experiencia de educação con comunidades Mapuche de Chile*. Capide 1978/85. Temuco, Chile. Primer encuentro Nacional de Educ. con comunidades indígenas.
- CARVALHO, Edgar de Asis. 1985. *Identidade étnico-cultural e questão nacional in: Sociedades Indígenas e o direito. Uma questão de direitos humanos*. Org. Silvio Coelho dos Santos e outros. Editora da UFSC, co-edición CNPQ.
- CLASTRES, P. 1980. *Guerra, religião, poder*. Lisboa: Edições 70.
- COMISSÃO Pró-índio-SP. 1981. *A questão da educação indígena*. São Paulo: Brasiliense.
- CONSEJO NACIONAL DE PUEBLOS INDIGENAS Y ALIANZA NACIONAL DE PROFESORES INDIGENAS BILINGÜES. 1982. *Política educativa y cultural de los grupos etnicos de Mejico*. In: *Anuário indigenista*. Mexico: Colonia Florida.

- COPANS, J. 1974. *Críticas e política da antropologia*. Lisboa: Edições 70.
- CHAGAS, Deiro Nosella, M.L. 1979. *As belas mentiras*. São Paulo: Cortez e Moraes.
- CHAUMEIL, J.P. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les yagua du nord - est peruvien*. Paris.
- DECLARACIÓN DE BARBADOS. 1971. *Por la liberación del indigena*. In: *La situación del indigena en America del SUR*. Montevideo: Tierra Nueva.
- DIAZ POLANCO, 1977. *Etnia, Nación y Política*. México: Colección Principios.
- DILLEHAY, T. 1983. *La influencia politica de las machi. Ponencia presentada en el simposio. "Shamanism and Politics in South America"*. Latin American Studies Association. Mexico: City.
- DOUGLAS, M. 1970. Introduction: Thirty years after witchcraft, oracles and magic. In: Mary Douglas (ed.). *Witchcraft, confessions and acusations*. New York: Tavistock Publications.
- 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- DURAN, T. 1986. Identidad Mapuche. In: *America Indigenista*. Vol. XLVI, n.4.
- ELIADE, M. 1968. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1978. *Antropologia social da religião*. Rio: Editora Campus Ltda.
- 1978. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio: Zahar.
- FARON, L. 1961. *Mapuche Social Structure*. Illinois Studies in Anthropology Nº 1. The University of Illinois Press. Urbana.
- 1969. *Los Mapuche*. Mexico: Instituto Indigenista Americano.
- FIRTH, R. 1974. *Elemento de organização social*. Rio: Zahar.

- FOSTER, G. 1965. Peasant Society and the image of limited good.
In: *American Anthropologist*. Vol. 67. Number 2. April 1965.
- GEERTZ, C. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio: Zahar.
- GOLLUSCIO, L. 1987. *Etnolinguística del Pueblo Mapuche*. Tesis de doctorado. Bs.As.
- GREBE, M.E., SERGIO PACHECO y J. SEGURA. 1972. Cosmovisión Mapuche. In: *Cuadernos de la realidad nacional*. 14. p.46-73.
- GUIA PRATICA DE ANTROPOLOGIA. 1973. Trad. do Ingles. São Paulo: Cultrix.
- GUMPERZ, J. 1985. *Language and social identity*. London: Cambridge Univ. Press.
- HARRIS, M. 1987. *Introducción a la antropología general*. Alianza Univ. Textos. Paris: Harper and Row Publishes Inc.
- HERNANDEZ, I. 1984. Los indios y la antropología en Argentina. In: *Los indios y la antropología en America Latina*. Ed. Busqueda. Bs.As.
- 1985. *Derechos Humanos y Aborígenes*. Ed. Busqueda. Bs.As.
- HERSKOVITS, M. 1984. *El hombre y sus obras*. Mexico: FCE.
- JAULIN, R. 1979. La descivilización política y práctica del etnocidio. Mexico: Ed. Nueva Imagen. DC.
- JULIANO, D. 1986. El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria. In: *Procesos de contacto interétnico*. Facultad de Ciencias Nat. y Museo de La Plata. La Plata. R. Ringuelet (org.)
- KEESING, R. 1987. Anthropology as interpretive quest. In: *Current anthropology*. Volume 28. Number 2, April 1987.
- KOESSLER-ILG, B. 1962. Tradiciones Araucanas. Tomo I. Instituto de Filología. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Univ. Nac. de La Plata.
- KRADER, L. e ROSSI. 1982. *Antropología Política*. Barcelona: Ed. Anagrama.

- LACLAU, E. 1988. *Metaphor and Social Antagonisms*. In: *Marxism and the interpretation of culture*. University of Illinois Press. Cary Nelson and L. Grossberg (comp.)
- LANGDON, 1985. *Power and authority in Siona Political Process: the rise and demise of the Shaman*. Ehrenreich (ed.)
- , 1988. *O Xamanismo como a história da antropologia XIIth Intern. Congress of Anthr. e Ethnol. Sciences*. Iugoslavia.
- LEACH, E. 1976. *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- LEON, 1984. *La guerra de los loncos*. Revista Chungara Univ. de Tarapaca. Arica. Chile.
- LINDENBERG MONTE, N. et al. 1987. *Educação de mulheres índias*. Projeto Educação Indígena "uma experiência de autoria".
- MAIR, L. 1969. *Witchcraft*. New York: World University Library.
- MALINOWSKI, B. 1974. *Magia, Ciencia, Religion*. Barcelona: Ed. Ariel.
- MARWICK, M. (ed.) 1986. *Witchcraft and Sorcery*. 2.ed. Penguin Books.
- MAUSS, M. 1974. *Sociologia e antropologia*. 2.vol. São Paulo: EPU-EDUSP.
- METRAUX, 1967. *Le chamanisme araucan*. In: *Religions et mages indiennes d'amerique du Sul*. Paris: Gallimard.
- MILLER, E. 1977. *Simbolismo, concepto de poder y cambio cultural de los tobas del chaco argentino*. In: *Procesos de Articulación Social*. Amorrortu Edit. Bs.As. Hermitte, E. y Bartolome, L. (comp.)
- MUNN, N. 1973. *Symbolism in a ritual context: aspects of symbolic Action*. In: *Handbook of social and cultural anthropology*. John Henningman Chicago: Edit. Rand McNally.

- OLIVERA, Briones y Carrasco. 1969. *Contribucion al estudio de las pautas matrimoniales en la comunidad mapuche de Ancatruz*. Bs. As.
- PERROT, D. Preiswerk R. 1979. *Etnocentrismo e História*. Mexico: Ed. Nueva Imagen.
- SANTOS, Silvio C. dos. 1975. *Educação e Sociedades Tribais*. Porto Alegre: Ed. Movimento.
- , 1981. *Indigenismo e expansão capitalista. Faces de Agonia Kaingang*. Caderno de Ciências Sociais. V.2, n.2. UFSC. Pós-Graduação.
- SEEGER, A. 1978. A identidade etnica como processo: os índios Surjá e as sociedades indígenas do Alto Xingu. *Anuario Antropológico*.
- SERBIN, A. 1981. *Las organizaciones indígenas en Argentina*. In: *America Indig.* vol. XLI, n.3.
- SILVA, Aracy Lopez de (org.) 1987. *A questão indígena na sala de aula*. - Comissão Pró-índio. São Paulo: Brasiliense.
- STUCKLICH, M. 1974. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporanea*. Santiago do Chile: Ed. Nueva Univ.
- VIERTHER, R. 1981. *Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras*. Contribuições à antropologia em homenagem ao Prof. Egon Schaden. São Paulo: Coleção Museu Paulista. Série Ensaio, vol.4, UESP.
- WAAG, E.M. 1982. *Tres entidades "wekufu" en la cultura Mapuche*. Eudeba, Bs.As.