

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

D278a De La Ossa Arias, Leonarda Paola, 1990-
Além do UM e da ciência do espaço do homem : Interlocação com a coexistência de todas as formas de vida em e do(s) espaço(s) / Leonarda Paola De La Ossa Arias. - 2019.
277 f. : il.

Orientador: Paulo Cesar Scarim.
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Espaço. 2. Terra. 3. Território(s). 4. Territorialidade(s). 5. Povos originários. 6. Autonomia(s). I. Scarim, Paulo Cesar. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 91

***“ALÉM DO UM E DA CIÊNCIA DO ESPAÇO
DO HOMEM: INTERLOCUÇÃO COM A
COEXISTÊNCIA DE TODAS AS FORMAS DE
VIDA EM E DO(S) ESPAÇO(S)”***

LEONARDA PAOLA DE LA OSSA ARIAS

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em 29 de agosto de 2019.

Dr. Paulo César Scarim (Orientador)

Dr.^a Gisele Girardi

Dr. Salvador Schavelzor


Estadual Paulista - UNESP

Dr. José Quidel Lincoleo (Universidade Católica de Temuco, Lonko Mapuche e Gijatufe)

Dr. Pablo Mansilla Quiñones (Pontificia Universidade Católica de Valparaíso – PUCV)

LEONARDA DE LA OSSA ARIAS

ALÉM DO UM E DA CIÊNCIA DO ESPAÇO DO HOMEM

**INTERLOCUÇÃO COM A COEXISTÊNCIA DE TODAS AS FORMAS DE VIDA EM E
DO(S) ESPAÇO(S)**

Projeto de pesquisa apresentado ao curso de Pós graduação em geografia do Centro de Estudos Humanos e Naturais da Universidade Federal de Espírito Santo – UFES para obtenção do grado de Mestre em geografia.

Orientador: Prof. Paulo Cesar Scarim

Vitória-ES

2019

A Chicho, Said Chartunni,
Berta Caceres, Levfv.

Chaltumay a Pu Mapuche e a cada um dos encontros que se deram, as falas e aprendizados que se me apresentaram absolutamente potentes e capazes de transformar o mundo, pelo menos iniciaram com transformar o meu pela prática de dignidade constante e sistemática que não se deixa apagar pelos tempos históricos do Estado nação.

A quem são reconhecidas e reconhecidos como Presos Políticos *Mapuche*, seus familiares, que juntos contribuem a pensar sobre os passados que perturbam para irrupir no presente, à dignidade de suas experiências e o como têm feito da cárcere um espaço de luta e de conquistas *Pu Mapuche*, além dos constantes ataques que experimentam no encerramento.

Ao Tio Alfredo, Mami Zoa, Papi José, Mami María y Papi Vasque, ancestrais dos Montes de María, Caribe colombiano, com os que do lado do fogão e na cozinha aprendi a aprender e por os que tenho percorrido caminho unindo mundos, me sentindo sempre em casa. Aos meus pais e as minhas irmãs, por sempre estar, respeitar, apoiar meus caminhos e escolhas, se deixando impregnar por outros mundos achando neles fraternidade e uma grande família.

Ao Laboratório de Estudos Territoriais – LATERRA e especialmente todas as relações torno ao alimento que criamos e conspiramos no Grupo de estudos em geografia e a questão dos alimentos – GeQa nos alimentando de *newen* para afrontar os presentes que vão se colocando.

Agradeço imensamente ao Paulo Cesar Scarim por ter aceito me orientar e por me dar liberdade para pensar conceitos que pensaram conceitos, assim como pelas nossas falas e provocações torno às geografias da vida e as práticas de descolonização da antropologia e a geografia. Sou grata pela sua amizade e os aprendizados de cada encontro. À professora Gisele Girardi agradeço os aprendizados e a abertura a uma perspectiva crítica da cartografia, como também a experiência no estágio na sua disciplina de cartografia geográfica.

A Salvador Schavelzon pelo aceite a ser parte da banca de qualificação e pela aula de antropologia reversa que foi essa jornada do 27 de agosto de 2018, assim também sou imensamente grata a José Quidel Lincoleo por ter aceito fazer parte da qualificação e me permitir explorar a sua obra e caminhar em vizinhança com a perspectiva *Mapu*.

Estou muito grata com Pablo Mansilla por ter aceito fazer parte da banca e por me compartilhar e permitir conhecer o atlas *Mapuche*, e em consequência por

me apresentar através do Atlas *Mapuche* aos *Pu Mapuche* que estão desde há muito se adentrando na perspectiva *Mapu* em interlocução com a geografia.

Gratidão pelo seu caminhar que é um caminho que se apresenta para mergulhar e descolonizar o pensamento.

A todos e cada um dos encontros em *Iximulew* (Guatemala), o Norte do Cauca e Bogotá na Colômbia e no *Wallmapu* tanto em *Puelmapu* como em *Ngulumapu*, por ter me ensinado e compartilhado práticas e caminhos possíveis para nos pensar em conjunto.

A meus mestres e minhas mestras, colegas de distintas áreas, mas também das pluriversidades da vida, que têm me brindado refúgio e amizade, fazendo assim parentesco além das fronteiras dos Estados nacionais.

Agradeço principalmente no Brasil aos meus vizinhos do bairro Joana de Arc em Vitória, Adriana, Yislani e família, por me apoiarem e ensinarem português no caminho que aprendia sobre o Brasil desde o seu lugar de fala, a Ricardo pela companhia e apoio com todo o saber-sabor de México e as nossas falas das filosofias latinoamericanas e caribenhas.

Sem nenhuma dúvida, toda a minha gratidão é também para as comunidades quilombolas do norte de Espírito Santo, especialmente ao Antônio e Joice e família, assim como a Miúda e todas as pessoas que me ensinaram muito da vida no Quilombo Linharinho, assim como da retomada. Às crianças Paulinha, Cristilene, Endro, Evert, Evelyn e o que me deram de presente com ter lhes conhecido. Gratidão sempre pela sua companhia e amor no caminho percorrido, eu não vou esquecer jamais de vocês.

Agradeço imensamente a Robertinha Vilhas e Tuninho Vilhas da Casa com a Música e o projeto do Sindicato de Compositores Musicais de Brasil, por ter me apoiado e orientado no Rio de Janeiro para me instalar em Pindorama. Gratidão por a força e as palavras assim como pelas aulas e saraus da música de todos os cantos de Brasil, mas especialmente o pluriverso afrobrasileiro.

Seria impossível nomear a cada *Pu Lamgen*, a cada apoiador e cada conversa que me alimentou as minhas inquietações, mas cada *Pu lamgen*, cada apoiador e cada conversa, tem que se sentir presente em cada uma das minhas inquietações, pois as mesmas vêm dos nossos encontros.

Sou grata com Vicente Montecinos do projeto audiovisual *Ñuke Mapu* pelo caminho percorrido e os encontros juntos no *Wallmapu* e as nossas falas e processos no Brasil. Gratidão pela possibilidade de interlocutar torno a momentos nos quais estivemos juntos no *Wallmapu*.

Agradeço imensamente a Gou e o caminho compartilhado, assim como a companhia em *Ngulumapu*, se deixando afetar pela perspectiva *Mapu* e se fazendo na prática interlocutor e *wenuy* de *Pu Mapuche* nos *Pu rucán* e na quotidianidade que mais nos ensina.

Gratidão Gou por nosso longo e curto caminhar, que se insere em caminhos coletivos, e por acreditar também que Ameríndia cada dia pode – nos transformar e nos transforma. Assim também agradeço a Damião Duque e família e ao Juanpi e família, por ter nos aberto as portas de suas *Pu ruca* em distintos pontos do *Wallmapu*.

A quem não gosta de ser nomeado porque prefere o silêncio, a quem sabe e se sente parte sem precisar o reconhecimento público, a toda essa grande rede de parentes no *Abya Yala* profundo.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de pessoal de nível superior – CAPES no Brasil, por ter me apoiado para a realização do Mestrado em Geografia no Centro de Estudios Humanos e Naturais – CEHN da Universidade Federal de Espírito Santo-UFES.

Aos *Nutram*, *Trawum*, *Gejipun*, *Nguillanmawvn*, *afafan*, ao maqui compartilhado, ao merquen, ao atole, às folhas de tabaco, de coca, ao puerro, às murtas, amoras e cada um dos alimentos dos mundos ameríndios que têm me sido compartilhados nas nossas relações, assim como aos fogos e falas que as alimentaram, mas sobretudo me submergiram nas histórias e conceitos que se apresentam como uma chamada e uma irrupção inevitável de práticas de manutenção da vida e a sua continuidade, que me motivam e chamam a fazer parte desde o meu lugar de fala.

Hoje não sei o que me levou e me puxa às questões que são apresentadas neste documento, mas que são mais que uma pesquisa, um caminho e a minha vida e sentimentos, só preciso finalizar agradecendo a todas as forças, formas de vida, experiências e circunstâncias que me colocaram nos mundos dos que falo, as mensagens que me afetaram e mobilizaram, acreditando no convite a atuar e me eludir. *Chaltumay* sempre por me inspirar a ser *kumeche*.

A palavra é livre

Por isso caminha

A palavra constrói

A palavra transmite

A palavra tece

A palavra é resistência

Por isso os povos indígenas têm sido capazes de resistir

Diante de tanto abuso

Diante de tanta perseguição

Diante de tanto genocídio

A palavra tem de seguir fluindo

Para que os povos realmente possam viver em paz

Entrevista realizada no dia 12 de outubro do ano 2016 na Praça de Bolívar, a Feliciano Valencia. Valencia é um dirigente Nasa que no ano de 2015 foi judicializado praticar a justiça dentro da tradição legal Nasa, defendendo a jurisdição especial indígena, reconhecida na constituição política colombiana.

Resumo

Na presente dissertação, pretendo interpelar e interlocutar, a partir das práticas espaciais *Pu¹ Mapuche*, à diferença/conflito/equívoco ontológico na relação do povo indígena com o Estado-nação chileno; a partir da retomada do conceito de coexistência das diferentes formas de vida, que emerge nos enunciados espaciais *Pu Mapuche*, analisando desde uma perspectiva da ontologia do espaço geográfico (Tosta, 2012) o percurso e a emergência dos enunciados de espaço geográfico terra, território e territorialidade, como conceitos e práticas, construídas desde as relações com a Coroa de Espanha, no processo de expansão colonial.

Debruço-me com os conceitos *Pu Mapuche* de espaço geográfico, terra, território e territorialidade, que se relacionam com os de história, memória e tempo, e que são postos em tensão no espaço judiciário. A dissertação propõe o conceito de espaço judiciário, que emerge como um desdobramento no quadro da produção nos fluxos capitalistas do espaço geográfico, e se faz presente não nas representações do espaço geográfico, senão nas práticas espaciais concretas: tensões, conflitos e equívocos de cunho ontológico, os quais a presente dissertação aborda através das provocações vindas desde distintas correntes, e que têm confluído principalmente na dita Geografia Crítica Radical ou é em si mesma uma nova (outra) crítica radical, vinda desde povos ameríndios para a chamada Geografia Moderna.

A dissertação faz apontamentos em torno da concepção espacial *Mapuche*, que se refere, não à produção do espaço, senão que sugere uma construção (Quidel 2012; Becerra et al, 2017) ou, mais especificamente, atos de construção, na proposta do *Longko* e antropólogo *Mapuche*, José Quidel (2012, p.81).

No entanto, retomo à narrativa historiográfica e às práticas e enunciados espaciais de *Pu Mapuche* sobre o etnocídio, envolvendo diversos conceitos geográficos que podem fornecer elementos chaves para a compreensão do processo de “construção” de espaço, no contexto do que *Pu Mapuche* reivindicam como espaços ancestrais. Este olhar dá a possibilidade de analisar, na chave das propostas cosmopolíticas (Stengers, 1997; Schavelzon, 2016; Viveiros De Castro,

¹ *Pu*: É um pluralizador no *mapuzugun* que indica um número maior a um”. (QUIDEL, ibidem, P,171) sempre que no presente documento apareça *Pu Mapuche*, *Pu Machi*, *Pu weychafe*, *Pu lamieng*, *Pu Peñi* etcétera, quer dizer que estou me referindo ao plural que não é o um.

2002; 2010; Valentim, 2018), o que poderia considerar-se, nos próprios termos *Pu Mapuche*, a inclusão da perspectiva *Mapu* à política (Quidel, 2012; Melin et al, 2017), criando estratégias e direitos próprios *Pu Mapuche* de enfrentamento das tensões com o Estado-nação. Nesse processo emergem conceitos tais como *Rakizuam* (pensamento), *Az Mapu* (ordenamento próprio), *Kvme Mogen* (forma de vida/bom viver) e *Kisugünewi* (autogovernar-se).

Assim, recorro a um trabalho etnográfico do que tenho chamado espaço judiciário, especificamente dos Tribunais e Julgamentos, em que as tensões exercem um papel de testemunha das feridas ainda abertas, da continuidade do processo de colonização e do etnocídio, que estudo a partir das propostas feitas por (Clastres, [1980] 2011); Melin et al, 2015; Melin et al, 2017; Melin e Mansilla, 2019), reformuladas nos seus próprios termos por *Pu Mapuche* desde e em interlocução com muitas ciências: Antropologia, História, Sociologia e Pedagogia, mas reafirmando a perspectiva *Mapu* como uma perspectiva espacial que se reafirma e posiciona como uma nova ou outra(s) geografias da vida, que diante de tudo defendem a coexistência das diferentes e todas as formas de vida como imperativo e determinante ontológico, em contraste com as partilhas ontológicas do chamado Pensamento Geográfico Moderno referidas à natureza e à cultura.

Palavras chaves: autonomia, coexistência de diferentes formas de vida, construção de espaço(s), multidimensionalidade, retomar, espaço judicial.

LISTA DE IMAGENS, MAPAS E TABELAS

| | |
|--|---------|
| Imagem 1. Casa Camilo Catrillanca_____ | 26 |
| Imagem 2. Ponto de encontro trawum Temucuicui_____ | 28 |
| Imagem 3. Casa Camilo Catrillanca_____ | 28 |
| Imagem 4. Casa de Camilo Catrillanca_____ | 29 |
| Imagem 5. Cartaz que rejeita barragem xalalá_____ | 33 |
| Imagem 6. Visita Mapuche a Santiago de Chile el 25 de enero de 1935_____ | 81 |
| Imagem 7. Noticia onde se refere à visita do <i>Logko</i> Felipe Colichicho de Pitrufulquen “esperando audiência para reclamar o despojo de suas terras” ano 1906_____ | 83 |
| Imagem 8. Zoila Quintreman_____ | 86 |
| Imagem 9. Recorte de prensa caminhões_____ | 97 |
| Imagem 10. Recorte de prensa caminhões_____ | 97 |
| Imagem 11. Tabela de atributos de tipos florestais 1969_____ | 118 |
| Imagem 12. Planta horcones_____ | 119 |
| Imagem 13. Planta horcones_____ | 119 |
| Imagem 14. Constituição do mundo <i>Mapuche</i> _____ | 128 |
| Imagem 15. Parlamentos_____ | 158 |
| Imagem 16. <i>Kvltrvn</i> _____ | 165 |
| Imagem 17. Mapas orientação este_____ | 166 |
| Imagem 18. <i>Pu Machi</i> criminalizados_____ | 179 |
| Imagem 19. Constituição de mundo <i>Mapuche</i> _____ | 194 |
| <i>Imagem 20.</i> Imagem 20: Cartaz do XI Festival Internacional de cinema e vídeo dos povos indígenas realizado na Colômbia no ano 2012_____ | 214 |
| Imagem 21 e 22: cartazes do Parlamento Internacional de Plurinacionalidade e Comunicação de 2012 em <i>Puelmapu</i> , e do I Parlamento Internacional indígena pelo direito à comunicação em América Latina feito no 2013 em <i>Ngulumapu</i> , respectivamente_____ | 215 |
| Imagem 23,24 e 25. Imagens da primeira marcha das filhas da terra no Santiago de Chile. Setembro 2015_____ | 227,228 |
| Imagens 26. Cárcere de Temuco_____ | 229 |

| | |
|--|-----------------|
| Imagens 29, 30,31,32,33,34. Mobilização em Temuco abril 2019_____ | 236,237,239,240 |
| Mapa 1. Mapa de Xalalá_____ | 34 |
| Mapa 2. Mapa de Xalalá_____ | 35 |
| Mapa 3. Mapa de território ancestral <i>Mapuche</i> e seu processo de perda_____ | 62 |
| Mapa 4. Mapa de Arauco e Valdivia com a designação da antiga e a nova linha de fronteira, afetando o território indígena. 1870_____ | 74 |
| Mapa 5. Mapa de radicação de comunidades <i>Mapuche</i> . Títulos de Comisário e títulos de mercê_____ | 75 |
| Mapa 6. Mapa de comunidades Mapuche e terras de reforma agrária_____ | 94 |
| Mapa 7. Mapa de Lumaco_____ | 96 |
| Mapa 8. Mapa de tipos florestais 1969_____ | 116 |
| Mapa 9. Mapa de tipos florestais 1969_____ | 117 |
| Mapa 10. Mapa. “da indústria florestal primária, atualizado com o cadastro 2016”_____ | 119 |
| Mapa 11. Imagem das plantas de celulose no Chile_____ | 120 |
| Mapa 12. Mapa Mariman,2006_____ | 167 |
| Mapa 13. Mapa Mariman,2006_____ | 168 |
| Mapa 14. Mapa Pilmaiquén_____ | 170 |
| Mapa 15. Mapa dos <i>futalmapu</i> _____ | 284 |
| <i>Tabela 1</i> . Projeções indústria florestal_____ | 116 |

GLOSSÁRIO

O presente glossário está sempre em construção e alimenta-se dos conceitos e definições apresentados por Catrileo, Maria, (1990); Millaman et al, (2006); Quidel, José, (2012); Melin et al, (2015), assim como pela dificuldade de definir e traduzir alguns conceitos como *Az Mapu*, *Machi*, *Kvriche*, *afafán*, compartilho trechos dos julgamentos nos quais estive presente, para fazer uma aproximação ao conceito, assim como a definição dos mesmos fornecida por pesquisadores *Pu Mapuche*.

| | |
|---------------------|--|
| Az mapu: | “Do mesmo modo, existem normas e leyes que os guiaram para estabelecer boas relações e interações com o mundo natural e sobrenatural, com o fim de que se possa conviver em harmonia com o seu medio. Dependendo da forma em que conviva com os diferentes medios, uma pessoa <i>Mapuche</i> poderá viver em harmonia; do contrario, desde o próprio mundo natural e sobenatural vão vir sanções motivadas pela falta o transgressão realizada”. (MELIN et al,2015,p.22) |
| Afafán: | um forte som de ‘ayayayayaya’. |
| ahtü | Sol, dia. |
| Aj Ral Choch | “Filhos da terra” (VIAENE,2019) |
| Aukan | Alzamento, rebelião |
| Azkunun | ordenar, transformação |
| Bewfü | rios |
| Bafkeh | mar, lagos ou lagunas |
| Chachay | Idosa |
| Che: | pessoa / gente |
| Elün | estabelecer |

| | |
|---------------------|--|
| Futal mapu | Grandes espaços |
| Gejipun: | “Ato dialógico de entablar uma comunicação com as diferentes formas espirituais e seus respeitivos espaços e níveis de existencia, desde o terrenal ao cósmico. Em outros espaços territoriais <i>Mapuche</i> seu nome é <i>gejipun</i> ”. (QUIDEL,2012) |
| Gijatufes | “Especialista religioso <i>Mapuche</i> ”. (QUIDEL,2012,p.69) |
| Günen | controle. (QUIDEL,ibidem,P.81) |
| lil | cachoeiras |
| Ixofillmogen | Todas as formas de vida |
| Kimche | Pessoa de conhecimento, sabedoria |
| Ko | água |
| Kvltrvn: | “O que significa para você que você ouviu o som do <i>kvltrvn</i> antes de entrar? (<i>Machi</i>). É isso que me levanta, é como se eu estivesse levantando, esse é o meu instrumento, todo o <i>kvltrvn</i> , a <i>kalkawilla</i> , o <i>afafan</i> , tudo isso me dá força”. |
| Kulxug | Instrumento musical <i>Mapuche</i> |
| Kume: | Bom (bem) |
| Kume mogen: | Bom viver |
| Kvriche: | “O que significa ser <i>Kuriche</i> ?; ser assistente dos <i>Machi</i> em espanhol eu diria que eles são meus capitães, que estão na frente da <i>Machi</i> , que eu como <i>Machi</i> não poderia trabalhar sem <i>Kuriche</i> ”. |
| Kuyfi | Antigamente |
| Kvrrvf | Vento-ar |
| Kura | Pedra |
| Küyeh | Lua |
| Kvriche | Gente negra, mas <i>Pu Machi</i> se referem também a <i>Kvriche</i> como os seus assistentes |

| | |
|---------------------|--|
| Küpalme | Linagem |
| Kvmeche | Boa pessoa |
| Kamarikun | Nombre que se le da en otros espacios territoriales a la ceremonia sociorreligiosa más amplia. (QUIDEL,2012,p.46) |
| Kujiñ | espécie animal |
| Lamgen: | irmão o irmã quando ego é mulher |
| Lawen | Plantas nativas que têm diversos usos, principalmente medicinais. |
| Lefvv | río |
| Lemuntu | floresta nativa |
| Longko | Autoridade sócio política <i>Mapuche</i> , a tradução da palavra é cabeça |
| Lafken: | mar |
| Lafken Mapu: | Espaços do mar |
| Lof: | “É a forma <i>Mapuche</i> de nomear um espaço que tem delimitação própria. A diferença da comunidade que é um termo que contém diferentes significados processuais”. (QUIDEL, 2012, p.169) |
| Logko: | “Autoridade tradicional sociopolítica <i>Mapuche</i> , pessoa que lidera um <i>lof mapu</i> . Um líder tradicional <i>Mapuche</i> que é nomeado dacordo a sua trajetória, familia ou por designios de <i>pewma</i> , sonhos”. (QUIDEL, 2012, p.169-170) |
| Machi: | “Eu sou <i>Machi</i> , tenho mais de 25 anos trabalhando, a <i>Machi</i> não se cria, <i>Machi</i> se nasce, nasce com esse espírito, nem todo mundo pode ser <i>Machi</i> . Então é isso que eu tenho feito para curar os doentes, fazer cerimônias, <i>Nguillatun</i> , exemplo para ensinar a nossa cultura que é muito importante para mim e para as pessoas |

e é isso que tenho feito ensinar as pessoas. Aqui está uma coleção de *kimvn* que é sabedoria mapuche, a cultura; quando eu faço uma cerimônia se faz com as pessoas, porque eu preciso de pessoas para me ajudar, eu tenho os *Kvriche*, *Nguillancal*, *nguiñol machilche* e as pessoas que me ajudam. Quando a cerimônia é feita com respeito, com *Nam* que é o ensinamento, é o que eu faço para que não termine; é por isso somos iguais, somos filhos da mãe terra, filhos da natureza, é por isso que cuidamos da natureza e é isso que uma *Machi* faz, uma *Machi* tem que usar bem seu *kimvn*, sua sabedoria”.

| | |
|-------------------------|--|
| Mapu: | Espaço |
| Mapuzvngvn: | Língua mapuche, língua dos espaços (de <i>mapu</i>) |
| Mapuche kimun | Conhecimento <i>Mapuche</i> |
| Mapuche mogen | Vida <i>Mapuche</i> |
| Miñche mapu | Espacio interior da terra |
| Mawida | |
| Meli wixan mapu: | “Os quatro pontos do espaço. Ideia que explica-nos que existem quatro cordas que sostem o espaço terreno, mas que é um ordenamento universal”. (QUIDEL,2012,p.170) |
| Naüq mapu | Dimensão material- terrena. (QUIDEL, 2012,p.24) |
| Newen: | Força, energia. |
| Naüq mapu | Espacio baixo a terra |
| Ngehmapu | Dono dos espaços |
| Nguillanmawvn | Formas <i>Mapuche</i> de se fazer religião, formas de se expressar a espiritualidade. |
| Nguillatun: | “Ritual que se realiza conforme as tradições aprendidas dos antepasados para fazer petições, expressar gratidão aos quatro |

deuses do *wenu mapu* (terra de arriba e manter o bem-estar e equilíbrio dos habitantes do *mapu*). (CATRILEO,1990,p.234).
 “Ação de agradecer e pedir e realizar um ato de reciprocidade profunda com os distintos seres do cosmos e os espaços terrestres”. (QUIDEL,2012,p.167)

- Nguillatuwe:** Sitio ceremonial.
- Ngulumapu:** espaços do oeste
- Peñi:** irmão o irmã quando ego é homem
- Perimontun:** “Um *perimontun* é a materialização de um dono controlador (*Geh*), é dizer da força (*newen*) aos olhos de uma pessoa, esta materialização pode ser de ordem animal, vegetal, mineral, réptil, ou espectros de formas diferentes. Os animais que se aparecem podem ser de espécies conhecidas como gado, ovelhas, répteis ou outra, as vezes são vegetais que aparecem onde não existe vegetação ou a vegetação se manifesta de uma maneira não comum, aquela ação vai sempre acompanhada de uma mensagem para aquele que viu. Mas não qualquer pessoa pode ter um *perimontun* (ato de ver um *geh*), geralmente são aquelas pessoas que possuem uma condição espiritual diferente do resto de seus congêneres (*rechegenochiche*) e que possuem doença própria (*kisu kuxan*) que são aqueles que padecem os futuros xamã (*Machi*). Uma forma de se apresentar a força (*newen*) que está posseindo à pessoa para assumir ou devir em xamã (*Machi*). Em realidade é o espírito (*püjü*) de algum antepassado que através do *perimontun* se faz ver e notar pela pessoa eleita e que vai lhe acompanhar de por vida”. (QUIDEL,2012,p.86)
- Puelmapu:** Espaços do este
- Pulongko** *Longko* em plural, mas também se refere aos ancestrais que falam a *Pu Machi*.

| | |
|---------------------|--|
| Pu Mapuche: | <i>Mapuche</i> em plural onde o <i>Pu</i> exerce de pluralizador. |
| Pu geh mapu: | donos controladores dos espaços territoriais |
| Pu Geh | Plural de donos controladores de todas as formas de vida. |
| Puwel Mapu. | O termo <i>Puwel</i> entende-se como leste ou oriente de onde nasce o sol. Aos habitantes do <i>Puwel Mapu</i> designa se-lhes de <i>Puwenche</i> |
| Püjü | Espíritos |
| Purrun | Dança |
| Pewma: | Sonhos |
| Ruca: | Casa ou moradia. |
| Rakizuam | Pensamento |
| Ragiñelwe | Intermediarios |
| Ragiñ wenu | |
| Reyñma | Família |
| Rewe: | “Organização sócio-territorial que congrega a numerosos <i>lof mapu</i> e é geralmente dirigido por um <i>Gizol Logko</i> . Diz-se também de uma congregação ritual determinada. Espaços onde se realizam as cerimónias. Conjunto de <i>lof mapu</i> que constituim uma comunidade ritual. É ademais um símbolo exclusivo dos <i>Machi</i> (xamãs) composto por um madeiro talhado de escadas e com uma figura de rosto humano no seu extremo superior e é adornado com folhas de espécies nativas e bandeiras de diferentes cores. Sobre a etimologia do termo não existe consenso, por enquanto nós nos familiarizamos por aquel termo que aduz a <i>reügwe</i> , que significa espaço onde se reparte. Em cada espaço onde se realizam rituais, denominam-se <i>rewe</i> e sempre nesses espaços se reparte o que se recebe desde o mundo dos espíritos, assim como no plano social praticam-se o |

repartir abundante alimentação para todos os concorrentes”.
(QUIDEL,2012,p.172)

| | |
|---------------------|--|
| Rukan | Fazer a ruca (casa) |
| Trawun: | Encontro, se juntar. |
| Tolwaka | Frente de vaca. (MELIN et al,2017,p.45) |
| Üy Mapu | Nome dos espaços |
| üytun | Ato de nomear |
| Werken: | portavoz, mensageiro. |
| Weychafe: | guerreiro, pessoa preparada para a guerra e a batalha. |
| Wagübeh | Estela |
| Wallmapu: | o dito de universo, mas desde uma perspectiva <i>Mapuche</i> da multidimensionalidade |
| Wall Mapuche | Todo o espaço habitado por pessoas <i>Mapuche</i> , tem uma conotação de Universo segundo José Quidel (2012) |
| Werken | Porta-voz |
| Weychan | Batalha |
| Wenu mapu | Espaços superiores |
| Wenu Chaw | Pae dos espaços superiores |
| Wewaiñ | Vamos vencer |
| Wenu Ñuke | Mae dos espaços superiores |
| Wenu Peñi | Irmão (ego masculino) dos espaços superiores |
| Wenu Zeya | Irmã da cima (para ego masculino). (QUIDEL,2012,p.75) |
| Wenu lamgen | Irmã da cima (para ego feminino). (QUIDEL,2012,p.76) |
| Weychafe | Guerreiro |
| Wixunco | esteros, |
| Wizün | formar |
| Wüf ko | emanações vertentes de agua |

| | |
|--------------------|--|
| Xawün | Reunião |
| Williches | Gente do sul |
| Wirin | Escrita |
| Wingka: | branco, chileno, o não <i>Mapuche</i> |
| Xawmel/ | Ponto de encontro e de união |
| Xawümen | |
| Wigkul | Morro |
| Zugu | Fala, assunto, tema, questão |
| Zugumachife | Geralmente homens que interagem com <i>Pu Machi</i> nas cerimônias de sanção, são os que dialogam com os espíritos (<i>pújü</i>) encarnados nos trances e logo devem “devolver” todo o diálogo realizado durante o cerimonial. |

Sumário

| | |
|---|------------|
| Parte I | |
| Organização dos capítulos _____ | 19 |
| Considerações éticas do trabalho de dissertação e do trabalho de campo como imperativo do exercício antropológico _____ | 20 |
| Introdução _____ | 22 |
| Presente (<i>Fanteputu</i>) _____ | 25 |
| Cap.1. De equívocos _____ | 36 |
| 1.1. Sobre o equívoco da geografia como a ciência do espaço do homem e a proposta de olhar a coexistência das diferentes formas de vida em e dos espaços _____ | 45 |
| 1.1. A fronteira _____ | 62 |
| 1.2. A escala _____ | 79 |
| 1.3. Equívoco do nativo terrorista, o terror do Estado pelo território ancestral <i>Mapuche</i> _____ | 82 |
| Cap.2. Espaço(s) de equívocos e confrontos: o espaço etnológico e <i>Pu Mapuche</i> _____ | 124 |
| 2.1. Equívoco de Curalaba _____ | 149 |
| 2.2. Equívoco de que os Parlamentos são Espanhóis _____ | 154 |
| Cap.3. Ontologia fundamental do espaço geográfico _____ | 164 |
| 3.2. Construção do <i>Ché</i> e não a produção da pessoa _____ | 182 |
| Cap.4. Alimentar-se de <i>newen</i> _____ | 193 |
| 4.1. Transformação-metamorfoses do-no trabalho de campo _____ | 208 |
| 4.2. Efeito etnográfico e os imprevisíveis nas imersões de Campo quando de Presos Políticos <i>Mapuche</i> se trata _____ | 229 |
| 4.3. <i>Trawum</i> – conversar e as Cosmopolíticas | |
| 4.4. <i>Pu Mapuche</i> quando irrompem os <i>Pu Logko</i> _____ | 237 |
| Cap.5. A modo de conclusão _____ | 258 |

Organização dos capítulos

Na **primeira parte**, dividida em dois capítulos, apresento, em um primeiro lugar uma **Introdução** com os questionamentos e perguntas que orientaram a dissertação. Após o primeiro capítulo, **de equívocos**, apresento debates referidos ao objeto de estudo da Geografia, para refletir e introduzir o debate que os conceitos *Pu Mapuche* trazem para a Geografia, principalmente a partir do conceito de **coexistência de todas/diferentes formas de vida**. O capítulo se debruça em torno dos conceitos de equívocos chaves, tais como **escala e fronteira**. Assim, finalizo com uma reflexão sobre o equívoco do **nativo terrorista**, na produção de um *Mapuche* terrorista, e lanço provocações em interlocução com as cosmopolíticas ameríndias.

No segundo capítulo, caminho na interlocução com o *Mapuche* produzido na **etnologia**, em contraste com as interpelações *Pu Mapuche* à produção desde o conceito de construção de espaços (Quidel, 2012). Brevemente, faço uma apresentação sobre o equívoco do desastre de **Curalaba** e sobre o equívoco de que os parlamentos são espanhóis em contraste com o **Koyagkun** (Contreras-Painemal, 2008; Zavala, 2008; Melin et al, 2017).

Na **segunda parte**, início com o terceiro capítulo, em que caminho ao lado da **perspectiva Mapu** (Quidel, 2012; Melin et al, 2017, Becerra et al, 2017) que faz emergir conceitos *Pu Mapuche*, que se apresentam interpelando aos enunciados espaciais de espaço geográfico, terra, território e territorialidade, assim como analiso também brevemente alguns trabalhos que estão sendo realizados desde os coletivos *Pu Mapuche* de **contra cartografia**, que se posicionam como uma subversão das políticas de medição e calculação dos Estados-nação.

No último capítulo, exploro, a partir da experiência de imersão etnográfica, um olhar do **alimento, a alimentação e o alimentar-se na sua multidimensionalidade**, para mergulhar no espaço judiciário como espaço de equívocos e confrontos.

Finalizo em **“A modo de conclusões: o caminho está em aberto”** com uma pequena sistematização dos principais debates apresentados ao longo da dissertação e reafirmando a abertura desta para a interlocução e interpelação desde os povos ameríndios, mas particularmente desde o povo *Mapuche* para a dita Geografia Moderna.

Considerações éticas do trabalho de dissertação e do trabalho de campo como imperativo do exercício antropológico

Esta dissertação não teria sido possível se os dados primários sobre os quais se debruça não tivessem sido coletados e transferidos em uma relação de interlocução no que chamo de espaço judiciário. Relação esta que foi prévia ao ingresso ao programa de mestrado em Geografia, no qual apresento este trabalho, mas que venho articulando a partir da Antropologia Visual, da Ecologia Política, e dos meus vínculos com *Pu Mapuche* em diferentes espaços desde o ano 2012. É um trabalho que sistematiza dados antropológicos, que são interpelados desde a geografia e os enunciados espaciais de espaço, terra, território e territorialidade.

Os motivos e os termos e consentimentos livres e informados se deram no encontro cotidiano, com a garantia de liberdade, sigilo e privacidade, e a confiança depositada em contar, diante de tudo, a visão dos Presos Políticos *Mapuche*, desde os encontros, as visitas, os julgamentos, garantindo, da minha parte, o compromisso em levar a mensagem que me tenha sido compartilhada com respeito a uma perspectiva que *Pu Mapuche* reivindicam como um processo de reconstrução como povo-nação.

O trabalho de campo foi realizado em três meses durante o ano de 2015², levando a cabo visitas a alguns dos ditos e reconhecidos como Presos Políticos *Mapuche* – PPM, assim como apoiadores. Fiz um trabalho de revisão documental *in situ* que foi dirigido às questões referidas com esse conceito de Preso Político *Mapuche*, que hoje, por sua vez, se posiciona em confronto com os Estados nacionais chilenos e argentinos, pelas demandas que se referem ao que *Pu Mapuche* posicionam como a defesa do território ancestral *Mapuche*.

² Estive no mês de julho e em três meses entre setembro e novembro de 2015 de forma autônoma e independente com os meus próprios recursos econômicos. Os registros feitos no julgamento que são a base principal do que tomo para me referir ao espaço judiciário aconteceram no mês de outubro. Com posterioridade ao julgamento e com a intenção de construir em conjunto um documentário sobre essa experiência, estive acompanhada de Álvaro Revenga Herrán no mês de novembro, fazendo entrevistas formais a ex-presos políticos *Mapuche*, familiares, advogados e outras redes de apoio. Porém, me baseio nas minhas observações e todo o trabalho que foi feito no espaço judicial referido especificamente ao julgamento acontecido no mês de outubro. Pelo anterior, as observações e análises são de minha inteira responsabilidade. Agradeço imensamente ao meu *lamgen wenuy* Vicente Montecinos do projeto *Nuke Mapu* com quem registrei vários julgamentos no *Wallmapu* e com quem tenho tido uma fluida interlocução e gratidão por me permitir usar os materiais e registros dos julgamentos feitos por ele, assim como pelas longas falas e aprendizado compartilhado em distintos pontos do *Abya Yala* profundo.

Logo, neste período, fiz uma extensa revisão documental com o objetivo de analisar os casos que são apresentados como prisões políticas *Mapuche* desde coletivos *Pu Mapuche*, imersas no referido processo de reconstrução como povoação.

As condições de segurança me fazem resguardar a identidade de membros dos *Lof* que foram testemunha. Para proteger a integridade física e os possíveis riscos que possam tomar as palavras *Pu Mapuche*, quando são de primeira fonte, aparecem trocados vários dos nomes com o fim de que não sejam identificados.

Por se basear e caminhar desde o método etnográfico, esta dissertação privilegiou um trabalho de campo levado a cabo no ano 2015, assim como materiais de encontros e eventos desde o ano 2012 onde tenho tido contato com *Pu Mapuche*. Considero que este é um exercício em andamento de sistematização do que observo como potencialidades desses encontros, com o fim de devolver em troca as análises sobre essas experiências compartilhadas e que não só interpelam a *Pu Mapuche*.

Introdução

A dissertação e o trabalho de campo que a sustenta não se concentrou em um indivíduo ou organização *Lof* ou as ditas comunidades em específico, e tampouco tem um horizonte temporal fixo, porque, se bem é certo, interlocutar hoje com familiares, amigos e membros de redes de apoio aos presos políticos *Mapuche* - PPM, assim como fazer a revisão da documentação bibliográfica está sempre presente, o foco principal é olhar a construção da categoria de Preso Político *Mapuche*, que é um processo que se aprofunda pelos menos há vinte anos ou emerge nos enunciados e práticas espaciais *Pu Mapuche*.

As práticas e enunciados espaciais *Pu Mapuche* nos levam em uma viagem entre historicidades e tempos históricos, que contrastam com os tempos dos ancestrais *Pu Mapuche*, o *Kuyfi* (conceito temporal), faz pensar que os conceitos temporais *Pu Mapuche* não são considerados estáticos e sem agência no presente e na vida de todas as espécies, principalmente o *Che* (pessoa, gente) (Cf. Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Melin et al, 2015; Melin et al, 2017) e os ancestrais *Pu Mapuche*, “Por isso são lembrados, e tal lembrança logra transpor o tempo, ligando o antigo (*Kuy*) com o presente (*Fantepu*)”. (Ancan et al, 2017, p.121).

Em consequência, os registros, as primeiras fontes e interlocuções que hoje se fazem, estão dirigidas a entender os enunciados espaciais de espaço, terra, território e territorialidade, em relação ao povo *Mapuche* e aos que participam no processo de reconstrução como Povo-Nação, baseando-se, primeiramente, em registros e dados antropológicos, observações etnográficas de primeira fonte, que correspondem principalmente a encontros, em audiências públicas, em tribunais, em eventos públicos de informação e demanda de direitos, assim como depoimentos a diferentes sujeitos vinculados com a dita prisão política *Mapuche*, movimentos sócio ambientais e comunicacionais no que hoje conhecemos como Chile; familiares, ex-prisioneiros políticos *Mapuche* e diferentes coletivos *Pu Mapuche* e apoiadores, tanto em Santiago de Chile, como em outras cidades, tais como Lebu, Cañete, Temuco, Angol e Melipeuco.

A escrita da dissertação privilegia a multiplicidade de vozes *Pu Mapuche* que foram ouvidas no espaço judiciário-judicial (julgamentos, tribunais e cárceres) no ano de 2015. Assim, dá-se o estatuto de legitimidade aos apontamentos *Pu Mapuche* que interpelam diretamente aos enunciados espaciais (espaço, terra, território e

territorialidade), que também são perspectivas que se situam e procuram atingir ao pensamento geográfico que se enuncia moderno.

Segundo o Centro de Estudos Econômicos para América Latina (CEPAL), o que chamarei de povo *Mapuche*, denominação com a qual se identificaram para mim no território que hoje conhecemos como Chile, tem uma população “que ultrapassa um milhão de habitantes, representa 86,4% da população indígena do país”. (CEPAL, 2017, p.141).

Desde o que se conhece como a virada à democracia e o período pós-ditatorial (aproximadamente desde os finais da década de noventa até hoje), se incrementaram as demandas pelo que *Pu Mapuche* chamam de ‘restituição das terras ancestrais’. Isto é dizer que o que foi demarcado como o território *Mapuche* pelos ancestrais *Pu Mapuche*, e permitiu a *Pu Mapuche*, em um período de 300 anos, manter acordos diplomáticos, conhecidos como Parlamentos, com o Reino da Espanha (Mariman et al, 2006; Melin et al, 2017), reivindicados desde os conceitos e práticas espaciais *Pu Mapuche* como *Koyagkun*.

O presente trabalho posiciona-se dentro do horizonte da crítica radical na Geografia, e por conta disso, procura se aproximar da crítica radical que trazem os conceitos *Pu Mapuche* à Geografia Moderna. Posicionando-se neste horizonte da Geografia, o trabalho coloca em questão os conceitos de espaço geográfico, terra, território e territorialidade, os mesmos conceitos que são constantemente interpelados desde os conceitos *Pu Mapuche* que se apresentam como o devir de uma perspectiva *Mapu* (Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Melin et al, 2017) da Geografia, e particularmente uma interpelação ao conceito de espaço geográfico como o seu objeto.

Pu Mapuche são um povo originário que, abertamente, nas suas práticas e enunciados espaciais se apresentam em tensão com os Estados nacionais de Chile e Argentina, embora meu aprofundamento se restrinja ao que hoje é identificado como Chile.

A tensão com os Estados nacionais é apresentada por coletivos *Pu Mapuche* em termos de enunciados espaciais, se referindo às lutas territoriais, às lutas pela defesa do território e às lutas pelo território ancestral. Há uma persistência nos enunciados e práticas espaciais *Pu Mapuche* que se referem à defesa em termos territoriais, como uma defesa do(s) espaço(s), onde se dá a coexistência das

diferentes formas de vida, como também se garante a sua continuidade. (Cf. Quidel, 2012; Curamil, 2019).

O objetivo geral da dissertação é compreender o conflito/diferença/equívoco ontológico em torno dos conceitos de espaço geográfico, território, terra e territorialidade entre o que se apresenta o olhar *Mapuche* em relação ao olhar dos Estados-nação chileno e argentino, retomando o conceito de coexistência de diferentes formas de vida, tendo na conta a multiplicidade do povo *Mapuche* que remete aos *Futal Mapu* ou identidades territoriais, que falam mais de *Pu Mapuche* como sendo *um povo com muitos povos* (Quidel, 2012).

Os objetivos específicos procuraram (1) analisar o percurso/emergência dos enunciados e práticas espaciais, referidas aos conceitos de espaço, terra, território e territorialidade *Pu Mapuche*, em relação com o contato com a Coroa da Espanha e o Estado-nação chileno. Faz-se ênfase no período pós-ditadura (contemporâneo); (2) se aproximar dos conceitos de ‘construção’ do espaço (geográfico) desde a perspectiva *Mapu* (Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Melin et al, 2017; Pv Lov, 2017); e (3) indagar as práticas e estratégias com as quais *Pu Mapuche* enfrentam as tensões no espaço judiciário (tribunais e julgamentos), como um espaço produzido nos fluxos capitalísticos, desde o qual se apresenta a perspectiva *Mapu* para incomodar o Estado-nação.

No caminho dos objetivos acima referidos, surgiram questões que se posicionam para fazer tensão ao debate e que ficam em aberto: quais são os conceitos *Pu Mapuche* que poderiam interpelar aos conceitos de espaço, terra, território e territorialidade?; desde a perspectiva *Mapu*, o que é para *Pu Mapuche* o que se chama de espaço, terra, território e territorialidade?; e quais são as implicações, segundo esses conceitos *Pu Mapuche*, para o que hoje se conhece como ‘conflito *Mapuche*’ e mantêm em forte tensão a *Pu Mapuche* com os Estados nacionais de Chile e Argentina?

Presente (*fantepu*)

No dia 14 de novembro do ano de 2018, foi anunciado o assassinato do jovem *Mapuche* Camilo Catrillanca, que foi surpreendido a tiros, enquanto conduzia um trator comunitário. Foram balas atiradas pela polícia militar chilena, gerando uma comoção nacional e internacional. O assassinato de Catrillanca aconteceu depois de mais de um ano do assassinato de Rafael Nahuel³ no Lago *Nahuel Huapi*, no que hoje conhecemos como Argentina, mas desde que a perspectiva *Mapu* se chama de *Puelmapu* (espaços deste).

Os fatos anteriores situam a presente dissertação em uma interlocução que se desloca entre espaços e tempos, toda vez que, segundo o historiador Martin Correa, em um julgamento acontecido no ano de 2015, em que foi perito:

Estamos falando de uma memória que é transmitida do avô para o neto, que não é menor, porque do avô ao neto, no processo de perda até hoje, há três avós, o que acontece com o povo *Mapuche* hoje aconteceu com o avô do meu avô, em um povo com memória é isso⁴.

³ LA IZQUIERDA DIARIO. **Bullrich mintió: fallo judicial ordena detener al prefecto que mató a Rafael Nahuel**. Disponível em: <http://www.laizquierdadiario.com/Bullrich-mintio-fallo-judicial-ordena-detener-al-prefecto-que-mato-a-Rafael-Nahuel>. Acesso em: 25 jun. 2019.

LA RED 21. **Ordenan prisión preventiva para el prefecto acusado de matar al joven mapuche Rafael Nahuel**. Disponível em: <http://www.lr21.com.uy/mundo/1400566-ordenan-prision-preventiva-para-el-prefecto-acusado-de-matar-al-joven-mapuche-rafael-nahuel>. Acesso em: 1 jun. 2019.

ANRED. **Asesinato de Rafael Nahuel: Los puntos claves del fallo que desarma la teoría del “enfrentamiento”**. Disponível em: <https://www.anred.org/?p=115098>. Acesso em: 25 jun. 2019.

⁴ Registro realizado pela autora em conjunto com Vicente Montecinos do projeto de autonomia audiovisual *Ñuke Mapu*

Imagem 1. Fotografia de Camilo Catrillanca, na sua casa que estava construindo no que chamam de território recuperado.



Fonte: Acervo da autora.

O acontecido com Camilo Catrillanca esteve envolvido em uma confusão gerada pelo anúncio inicial da perda das câmeras de vídeo que levava a equipe policial que fez a operação, mas logo depois de muitas pressões, emergiram e o material foi entregue por parte de um dos policiais presentes⁵. As imagens

⁵ CIPER CHILE. **Informe policial secreto: Camilo Catrillanca estaba en la mira de Carabineros.** Disponível em: <https://ciperchile.cl/2018/11/27/informe-policial-secreto-camilo-catrillanca-estaba-en-la-mira-de-carabineros/>. Acesso em: 27 nov. 2018.

CIPER CHILE. **La reconstrucción del crimen de Catrillanca deja en evidencia que alguien ordenó mentir.** Disponível em: <https://ciperchile.cl/2018/12/04/la-reconstruccion-del-crimen-de-catrillanca-deja-en-evidencia-que-alguien-ordeno-mentir/>. Acesso em: 5 dez. 2018.

CIPER CHILE. **Muerte de Catrillanca: así se inventó la versión falsa de Carabineros.** Disponível em: <https://ciperchile.cl/2019/02/01/muerte-de-diacatrillanca-asi-se-invento-la-version-falsa-de-carabineros/>. Acesso em: 2 fev. 2019.

CIPER CHILE. **Muerte de Catrillanca: la versión falsa de los tripulantes del helicóptero.** Disponível em: <https://ciperchile.cl/2019/01/17/muerte-de-catrillanca-la-version-falsa-de-los-tripulantes-del-helicoptero/>. Acesso em: 18 jan. 2019.

mostravam como tinham assassinado a Camilo Catrillanca, e foram a prova principal de que Camilo morreu indefenso, e que não tinha sido no quadro de um enfrentamento, como se falou inicialmente pelas autoridades governamentais. Camilo só estava a caminho do seu *lof* com outro jovem em um trator, onde foram surpreendidos pelas balas de grosso calibre da polícia chilena, especificamente do que é conhecido como *Comando Jungla*.

Hoje, o fato motiva mobilizações em diferentes pontos nacionais e internacionais, exigindo justiça pela morte de Camilo Catrillanca e levantando as exigências da restituição do que *Pu Mapuche* referem como o território ancestral *Mapuche*.

No dia 12 de junho do ano de 2019, houve uma sessão especial na Câmara dos Deputados do Chile, localizada na cidade de Valparaíso, onde foram expostos os pontos principais que têm sido trabalhados no quadro do que se conhece como o *Trawün de Temucuicui*, que são reuniões em que se levam adiante no *Lof* Temucuicui, desde o *eluwun* (enterro) de Camilo, e que tem trabalhado sobre as demandas de restituição do território ancestral *Mapuche*. Sobre este espaço, que surge como uma reação ao acontecido com Camilo Catrillanca, falarei no último capítulo.

O encontro e viagem de *Pu Mapuche* até Valparaíso foi qualificado pela imprensa e pelos críticos como um momento histórico e este remete ao que tem sido um histórico de interpelações feitas desde a diplomacia *Mapuche* ao Estado-nação, interpelações que hoje se posicionam como uma reação-efeito de uma cadeia de afetos que foram potenciados com o assassinato de Camilo Catrillanca. Estes eventos posicionaram a necessidade de uma articulação de distintos e diferentes setores do povo *Mapuche*, mas que têm em comum que as demandas são as mesmas, ainda que os mecanismos pelos quais estas sejam reclamadas sejam diferentes.

CIPER. **Ciper revela en exclusiva tres de los videos que grabó carabineros.** Disponível em: <https://ciperchile.cl/2018/12/19/muerte-de-catrillanca-ciper-revela-en-exclusiva-tres-de-los-videos-que-grabo-carabineros/>. Acesso em: 19 dez. 2018.

Imagem 2. Fotografia do lugar no qual se reúnem para fazer o que é conhecido como o *Trawvn* de Temucuicui.



Fonte: Acervo da autora

Imagem 3. Fotografia do lugar no qual se reúnem para fazer o que é conhecido como o *Trawvn* de Temucuicui, no fundo se olha a casa de Camilo Catrillanca e vários dos assistentes ao *trawvn* na hora do almoço.



Fonte: Acervo da autora

Imagem 4. Fotografia do lugar no qual se reúnem para fazer o que é conhecido como o *Trawvn* de Temucuicui, no fundo se olha a casa de Camilo Catrillanca e vários dos assistentes ao *trawvn* na hora do almoço.



Fonte: Acervo da autora

O processo de dissertação não pode ser desligado da Antropologia e principalmente do método etnográfico, já que este esteve e está presente na minha formação e nos caminhos que tenho percorrido.

Parafraseando, não pretendo me apresentar como porta-voz de uma teoria, porém, não posso desconhecer o papel da disciplina que levo nas costas. Pelo anterior, a dissertação na prática é o mais perto de uma experimentação que poderia ser mais próxima da aposta eto-ecológica que propõe Isabelle Stengers (2005; 2014; 2018):

A aposta eto-ecológica implica, pelo tanto, que o “ethos” associado ao pesquisador que seja incapaz de abandonar a posição de porta voz de uma teoria (ou de um método) que se supõe que faz dele um científico, não é em absoluto um problema grave o não remontável (do tipo de problema, pois disso se trata em que recairiam ao nível da opinião). (Tradução da autora) (STENGERS, 2014, p, 28).

Proponho levar a sério as questões *Pu Mapuche*, neste caso, questões que são trazidas por *Pu Mapuche*, dentro das quais destaco várias que vão aparecendo no documento, especialmente ilustradas pelos *Pu Mapuche* ao argumentar que se encontram em um processo de reconstrução como povo-nação, assim também como os Estados-nação chileno e argentino exerceram como espoliadores, e o ‘objeto’ desde o olhar dos Estados-nação, é dizer, o objeto dessa espoliação é a terra. Esta terra é objetivada e vista como materialidade do território desde o Estado, como terrenos, porém, essa mesma *terra* objetivada, hoje é reivindicada e reclamada por *Pu Mapuche*, como sendo o seu território ancestral, como sendo incomensurável.

Uma pesquisa feita por *Pu Mapuche* (Pv Lov, 2017) identifica o conceito de *ülka* para se referir a “*Xipamün Pu Ülka*”: a tradução literal seria “Vão-se embora os codiciosos”. A palavra *ülka* é antiga, e na atualidade se usa pouco. Se usava, por exemplo, para um animal guloso, que nunca se satisfaz. Poder-se-ia dizer que o capitalista é assim, o que vê no território é só lucro e a ambição desmedida”. (Pv Lov, 2017, p.9)

Segundo as práticas espaciais *Pu Mapuche* (Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Melin et al, 2017), os conceitos, que na cosmologia Mapuche se encontram em vizinhança com a dita de terra, são entre outros: o *Rakizuam*(pensamento), o *Kvme mogen*(modo de vida/bom viver), e o *Az Mapu* (ordenamento próprio),⁶ os quais são

⁶ As traduções feitas no presente documento de conceitos Mapuche são feitas pela autora, tendo na conta os glossários e traduções generalizadas, mas isto tem a intenção de que o documento possa ficar em um formato ‘acadêmico’, porque as traduções são aproximativas. Me reservo as atribuições para um trabalho que seja pensado em conjunto com conhecedores da língua e mais sistemático. Peço desculpas a *Pu Mapuche* que leiam este documento, se algumas das

conceitos que emergem desde *Pu Mapuche* como sendo imperativos e presentes no processo de construção do espaço geográfico. (Cf. Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Melin et al, 2015;2017)

Esta dissertação se propõe a um contexto em que sujeitos *Pu Mapuche*, que se dizem pertencer a um povo-nação em processo de reconstrução, estão na cadeia, sendo julgados por crimes diversos, e sendo posicionados socialmente na opinião pública como terroristas, muitos com condenações, entre elas lideranças sociopolíticas, espirituais, como *Pu Machi*, *Pu Longko*, *Pu Werken* e *Pu Weychafe*, que são, por sua vez, reivindicadas por *Pu Mapuche* como *presos políticos Mapuche - PPM*.

Há muito acontecendo nessa tensão que se apresenta desde o povo *Mapuche* ao construir um preso político *Mapuche* como parte do território ancestral *Mapuche*, que se demanda desde *Pu Mapuche* como parte do processo de reconstrução como povo-nação.

Mergulho nisso toda vez que *Pu Mapuche* aludem constantemente às categorias e aos conceitos geográficos, quando *Pu Mapuche* falam das traduções, e se referem, entre outras, a espaço(s), terra, território e territorialidade, que desde o olhar e práticas *Pu Mapuche*, são, além de conceitos e enunciados espaciais, práticas e relações que defendem. Isto, desde o que se refere por *Pu Mapuche*, lhes faz ficar presos, na cadeia, como um dos custos do processo de reconstrução como povo-nação, porque segundo os coletivos *Pu Mapuche*, suas demandas são lidas desde o exterior como uma ameaça ao Estado-nação.

Há indícios de um equívoco territorial no confronto de enunciados e práticas espaciais de espaço geográfico, terra, território, territorialidade. Desde as práticas *Pu Mapuche* isso que se está chamando de geografia e cartografia *Mapuche* (Melin et al, 2017) acarreta contrastes fundamentais no conceito de *ixofillmogen* (coexistência de todas as formas de vida) em contraste com uma sorte de Estado do território como sendo o território do Estado, parafraseando a Stuart Elden(2001,2013), em que o que estão nos trazendo os conceitos *Pu Mapuche* são

traduções de conceitos aproximativas lhes gera incomodidade. Isto é só produto do meu desconhecimento e por nenhuma razão dos resultados das pesquisas às quais estou me referindo.

os debates que estão posicionando; em termos ‘territoriais’ e enunciados espaciais de espaço geográfico, terra, território e territorialidade; muitas tensões, capazes de propor um pensamento geográfico ameríndio, que foge dos enunciados principais do dito pensamento geográfico moderno, mesmo que se posiciona pensando a geografia como sendo a ciência que reivindica como objeto *de estudo o espaço do homem*.

Subjaz na presente dissertação a pretensão de pôr em ‘equivalência de direito’, às ‘ciências’ que me atravessam, com as práticas espaciais *Pu Mapuche*. A operação de pôr em equivalência de direito, se encontra com a geografia e a antropologia, tendo em conta, desde o etnônimo de *Mapuche*, o que *Pu Mapuche* estão trazendo para o debate, se situando, como outros povos ameríndios, na apresentação de uma continuidade entre os seu etnônimo e o ser, mas um ser que é constituído, por sua vez, na relação com a *Mapu*.

Se apresentam continuidades, relações e conexões, em que *Mapu* não é um conceito objetivado, mas que opera como um conceito *Mapuche* que interpela os enunciados espaciais, fazendo emergir uma perspectiva *Mapu* (Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Melin et al, 2017) que perturba o Estado-nação.

A relação entre etnônimo e conteúdo se apresenta em uma relação que *Pu Mapuche* referem que guardam, enquanto *Pu Mapuche*, com os espaços que ocupam, relação que é além de uma relação só de usufruir ou de objetivar a dita de ‘natureza’, como exterior, como uma mercadoria, em conexão com o assinalado por Davi Kopenawa para Yanomami na panamazônia (Cf. ALBERT e KOPENAWA et al [2010] (2015), p.245).

O povo Maya *Q’eqchi’* na Guatemala⁷, para falar de relações entre povos ameríndios, fala e se autodenomina como *Aj ral cho’ch*, cuja tradução comum tem sido os ‘filhos da terra’. *Aj ral cho’ch*, em outro contexto, enfrentam, desde o seu ponto de vista, ameaças, principalmente pela pretensão de construção de usinas hidrelétricas para a geração de energia na região conhecida como *Alta Verapaz* (Cf. Viaene, 2015, 2019).

Aj ral choch estão reivindicando a terra como sendo mais do que a materialidade do território, em contraste com a visão do Estado-nação.

⁷ Faço este exemplo, toda vez que tive o privilégio de conhecer e compartilhar com membros deste povo onde tive contato com esta problemática.

O projeto da usina hidrelétrica é conhecido como barragem *Xalalá*⁸, que atravessa, entre outros, ao rio Copón que se encontra com o rio Chixoy, sobre o qual foi construída a Barragem Chixoy nos anos oitenta, que com violações e ações de etnocídio tentaram exterminar o povo Maya Achí. *Aj ral cho'ch* percebem uma ameaça pela construção da hidrelétrica que se evidencia o tempo todo. Além do seu etnônimo, o apresentam como sendo uma marca visível na luta de *Aj ral cho'ch* na defesa dos bens naturais, trazendo uma proposta conceitual de 'bens' e não de 'mercadoria', que pode se achar também no trabalho de Bruce Albert e Davi Kopenawa (2015), com respeito ao povo Yanomami.

Imagem 5. Crianças Maya Q'eqchi' frente ao cartaz que rejeita a construção da barragem em Alta Verapaz.



Fonte: Acervo da autora.

Segundo Viaene (2019), “É muito comum que as palavras terra (*ch'och*) e água (*ha*) tenham o prefixo de sagrado (*loqlaj*), porque em sua espiritualidade, a terra e a água são sagradas” (VIAENE, 2019,p.78), se referindo assim ao carácter

⁸ ACOGUATE. **Presiones para construir Xalalá, pero la oposición se mantiene.** Disponível em: <https://acoguate.wordpress.com/2014/01/22/presiones-para-construir-xalalala-pero-la-oposicion-se-mantiene/>. Acesso em: 25 jun. 2019.

CMI GUATEMALA. **La hidroeléctrica Xalalá, las demandas Q'eqchi' y la consulta en Guatemala.** Disponível em: <https://cmiguate.org/la-hidroelectrica-xalalala-las-demandas-qeqchi-y-la-consulta-en-guatemala/>. Acesso em: 25 nov. 2015.

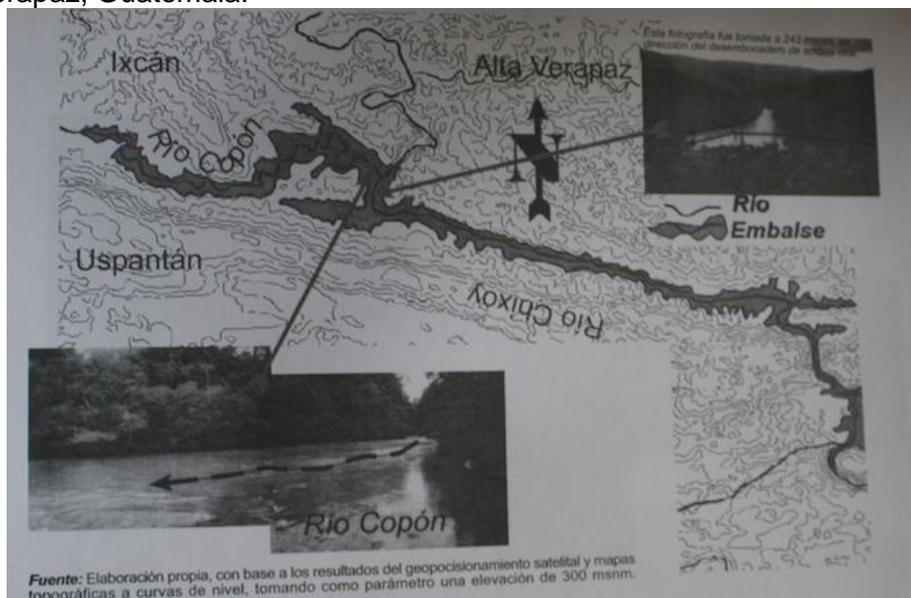
NIGUA. **Comunidades afectadas por las represas exigen sus derechos.** Disponível em: <https://nigua.org/comunidades-afectadas-por-las-represas-exigen-sus-derechos/>. Acesso em: 25 jun. 2019.

RACISMO AMBIENTAL. **Guatemala: Revelan impactos del proyecto hidroeléctrico Xalalá en territorio maya q'eqchi'.** Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/03/18/guatemala-revelan-impactos-del-proyecto-hidroelectrico-xalalala-en-territorio-maya-qeqchi/>. Acesso em: 12 set. 2018.

de ontologia relacional de *Aj ral cho'ch*, em que existe uma especial atenção, tendo relevância o todo referido à cobertura terrestre, montanhas, morros, sendo considerados também como espírito, contrário às partições ontológicas euro-americanas em torno da natureza e da cultura, “O milho, o altar familiar, as cavernas, as casas, os morros e a pedra de amassar têm *yo'yo* vivem pelo que são sagradas e há que lhes respeitar. A noção do sagrado em *q'eqchi'* é *loqlaj'*” (VIAENE,2019)

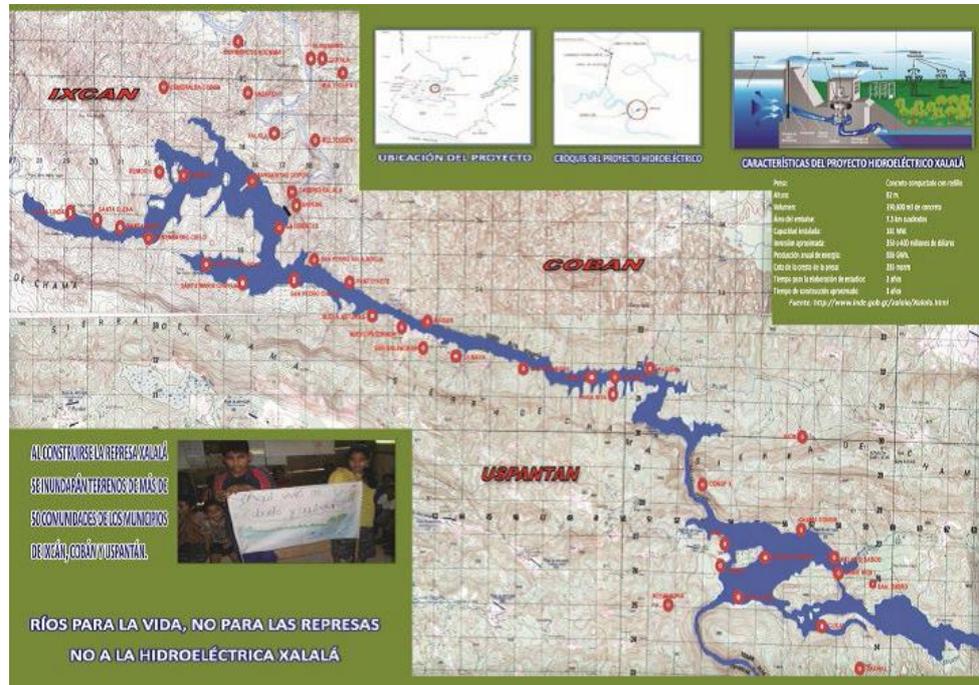
Há um trânsito e uma interpelação constante dos ditos povos ameríndios, ao não se referir a recursos naturais, senão a bens naturais. Nesta interpelação, subjaz uma crítica a práticas predatórias próprias da sociedade da mercadoria, como esta que é nomeada por Kopenawa, e que se encontra em relação com os conceitos *Pu Mapuche* que interpelam esse imperativo da produção e da mercadoria.

Mapa 1. Imagem de mapa da área de influência da conhecida como Barragem Xalalá, na Alta Verapaz, Guatemala.



Fonte: Acervo de organização local ACODET

Mapa 2. Inundação de la comunidades pela hidrelétrica Xalalá segundo os dados de '70 e 2005.



Fonte: ACODET. Disponível em: <https://cmiquate.org/la-hidroelectrica-xalala-las-demandas-qeqchi-y-la-consulta-en-guatemala/>

De equívocos

Faço empréstimo da proposta de entender através dos equívocos que se espalham na sua condição de objetivadores de experiências e de relações que para *Pu Mapuche* são inobjetáveis e incalculáveis (Viveiros De Castro, 2004), no senso de que não estão operando no sistema cartográfico retalhável. Empreendo um caminho que acha potência nos equívocos, para trazer vozes alheias a interlocutar, em pé de igualdade, com o que se constrói como *logos* do ser *Mapuche* pelo Estado-nação. Este *logos* acha um lugar privilegiado de (des)encontro no espaço judiciário, entendido como o espaço onde se potenciam os equívocos, especialmente os julgamentos, cárceres e os tribunais, embora na dissertação me concentro no espaço judiciário, privilegiando os julgamentos que são feitos nos tribunais, especificamente um caso em que estavam sendo julgados dois *Pu Mapuche* reconhecidos por membros do povo *Mapuche* como Presos Políticos *Mapuche*.

Mergulho em vários dos enunciados que considero ter a condição, pelo expressado por *Pu Mapuche*, de ser equívocos. Como o assinalado por Stuart Elden (2006), quem retoma de Nietzsche a proposição do domínio do homem, explora o domínio do homem no conceito de espaço, ao se entender a geografia como sendo a ciência do espaço do homem, o qual acarreta, segundo o trabalho sobre políticas da calculação de Elden (2006), determinações do mundo como calculável, situando-se na interseção entre a matemática e a política. Assim, a calculação e a medição tornam-se chaves na constituição do Estado moderno (ELDEN, 2006, p.3) ou, como retoma Marcos Valentim, onde o enunciado de “No mundo, o objeto mais importante é o homem: porque ele é o seu próprio fim último” (KANT, 2006, p.21 apud. VALENTIM, 2018, p.171) é o que constitui o antropocentrismo, “a ontologia fundamental do antropoceno” (VALENTIM, 2018, p.290).

O anterior se me apresenta como uma engenharia do Estado-nação, sendo uma política de desenho, no entanto “Os projetos de engenharia geram todos os tipos de documentos, planos e formulários analíticos, cada um representando tipos particulares de abstração, cada um representando um enquadramento específico”. (HARVEY e KNOX, 2015, p.198), sendo que “Esses documentos são, eles próprios, formas sociais, dispositivos relacionais que são produzidos para servir a um propósito específico. [...] Engenheiros, em comum com os cientistas que Latour e

Woolgar (1979) notoriamente descreve em “Laboratory Life”, produzem inscrições”. (HARVEY e KNOX, 2015, p.199)

A determinação do mundo que nos traz Stuart Elden nos apresenta que para ser há que ser calculável o qual está em relação com a construção de mundo que faz o Estado-nação e a sua engenharia e o seu desenho e projeção específica, em contraste com outras formas ameríndias, de calcular e de se fazer traços.

Como assinalado por Acan et al. (2017), o sistema de calculação e medição do espaço desde uma perspectiva *Mapu*, apresenta a ato de contar, o *rakin* ou *rakitun*, portanto, também têm importância as unidades de medida próprias *Mapuche* como o *xekan* “Que corresponde aos passos de uma pessoa. Ademais de se tratar de um ato de deslocamento, na cultura *Mapuche* o *Xekan* tem um sentido utilitário, posto que é um sistema de medida que equivale à distância que cobre o pé em um passo longo” (ANCAN et al, 2017, p.112). Uma outra unidade de medida apresentada pelos autores é “o *nvfkv*, que corresponde à distância abarcada pela extensão dos braços abertos formando uma linha reta” (ANCAN et al, 2017, p.113). Sendo assim, como “*Nvfkv* e *xekan* têm sido utilizados pela cultura *Mapuche* desde gerações para construir as *ruka*, delimitar os hortos, os espaços sagrados etc. Na prática, junto com fazer *xekan* e *nvfkv* se faz necessário fazer *rakin*, é dizer, levar uma contabilidade e, em alguns casos, registrá-la”. (ANCAN et al, 2017, p.113)

O conceito de equívoco permite relacionar a geografia com o debate dos grandes divisores de natureza – cultura, que se conecta com o dito perspectivismo ameríndio, ao provocar devires no logos do multiculturalismo, das múltiplas culturas e uma natureza, que Viveiros De Castro aborda, para propor o conceito do multinaturalismo, como o caminho para entender as ontologias outras, em que “a ontologia tem sede originária em uma política cósmica, constituindo uma ‘contradição ou equivocação’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p.8, apud. VALENTIM, 2018, p. 187).

Porém, essas que se apresentam como ontologias fundamentais diante da filosofia moderna, segundo Valentim (2018), apresentam que “A ideia do perspectivismo cosmológico ameríndio reside justamente nesse abismo entre mundos” (VALENTIM, 2018, p. 187), relacionando, assim, os conceitos *Pu Mapuche*, de *Mapu* como espaço (Quidel, 2012; 2017) e *ixofillmogen* como a coexistência das

diferentes formas de vida (Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Melin et al, 2017: Llanquino et al, 2017) e que vão trazer provocações para as partilhas ontológicas de natureza-cultura e os imperativos nas relações específicas em relação com “uma formação híbrida, o resultado de certa imbricação recursiva entre os discursos antropológicos ocidentais (nossa própria etno-antropologia), que estão enraizados em nossa moderna ontologia multiculturalista e uninaturalista” (VIVEIROS, 2004, p.3). Isto se encontra em contraste com “a imagem antropológica transmitida pela cosmopraxis ameríndia na forma de uma teoria perspectivista da personalidade trans-específica, que é por contraste, unicultural e multinatural”. (VIVEIROS, 2004, p.3)

Para atingir essa “nossa moderna ontologia multiculturalista e uninaturalista” à qual Viveiros De Castro se refere, se requer uma operação de mudança de domínios e de entender o espaço geográfico como povoado e construído – desde outras perspectivas – não só pelos humanos e o homem como entidade do ente, privilegiado em correspondência com o ente (ser). Nessa via, para Valentim (2018), “Seria preciso distinguir com cuidado entre a condição do homem moderno, a de centro de referência do ente enquanto tal” (VALENTIM, 2018, p.68) por uma parte, e por outra “o acontecimento pelo qual se forja metafisicamente tal condição – entre o fenômeno da época, o homem como centro de todo e o seu ‘fundamento’, o destino da essência humana” (VALENTIM, 2018, p.68).

Em relação com o anterior, e deslocando o debate desde os povos Ameríndios, Quidel (2012) apresenta os atos construtores de vida cósmica, em que essa vida cósmica que, por sua vez, tem a ver e se relaciona com o espaço ‘terrenal’, (*naüq mapu*)⁹ e com a dimensão da pessoa-gente *Che*, assinalando o autor que os atos de construção da vida cósmica são *mogenün* como a “ideia de nomear aquele que tem estabelecido a vida” (QUIDEL,2012,p.81), *Wizu* como “*newen* que deu forma”, em que aparece *wizu mapun* como “o *newen* que deu forma aos espaços” *Mapun*, como a “força que estabeleceu a vida nos espaços”, o *azkunu Mapun*, como “força que ordena os espaços” (QUIDEL,2012,p.81), o *gunenmapu* “força que controla os espaços” (QUIDEL,2012,p.82).

Os atos de construção acham relação com a perspectiva de movimento no

⁹ Tradução em (QUIDEL,2012,p.76)

tempo que se encontra contida no *mapuzungun* “Em consequência, a definição e descrição dos intervalos de tempo é ‘não cardinal’, senão ‘baseada em eventos’ (*event-based*, nos termos de SINHA et al.,2011), pois estão fundamentados na descrição da posição do sol, a lua ou outros astros, a variação lumínica e outras condições atmosféricas ou espaciais relacionadas” (QUIDEL et al., 2017, p.150)

Em uma condição de operação de igualdade, a Geografia não se veria só como a ciência do espaço do homem, senão das ontologias do(s) ser(es) no(s) e do(s) espaço(s). Se apresentando em relação com o anterior, o conceito de *ixofillmogen* como o ponto de encontro dos pontos de vista das diferentes espécies: “Na cosmologia ameríndia, o mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, já que o ‘mundo em geral’ consiste nas mesmas diferentes espécies. O mundo real é o espaço abstrato de divergências entre espécies como pontos de vista” (VIVEIROS, 2004, p.11).

Acrescentando que o conceito de *ixofillmogen*, que traz o pensamento geográfico *Mapuche*, tem a potência de se posicionar como alternativa às partilhas ontológicas de natureza e cultura, pois reconhece uma ‘coexistência das diferentes formas de vida’ como imperativo ontológico.

Em definitiva, retomando a Clastres poderia dizer que “Trata-se do pensamento do ‘não Um’, isto é, da relação entre os múltiplos modos de ser enquanto resistem a ser compreendidos sob um conceito único, refratários à ordenação em hierarquia categorial por meio de sua submissão a um princípio monárquico de governo do mundo: pois ‘o Mal é o Um’, e sua linguagem ‘enganadora’ (CLASTRES, 2012, p.188 apud. VALENTIM, 2018, p.173).

Poder-se-ia, segundo a intuição de Viveiros De Castro, achar que o equívoco é só um erro de entendimento, mas “uma falta de entender que as compreensões não são necessariamente as mesmas e que não estão relacionadas com formas imaginárias de ‘ver o mundo’ senão com mundos reais que se veem”. (VIVEIROS, 2004, p.11), o autor continua a apontar que:

Como não há pontos de vista sobre as coisas e os seres são os pontos de vista em si mesmos (como diria DELEUZE, 1988: p. 203). A pergunta para os índios, por tanto, não é saber o ‘como os macacos veem o mundo’ senão o mundo que se expressa através

dos macacos, de que mundo é o ponto de vista. (VIVEIROS, Op. cit., p.11)

O autor sugere, assim, que “O ponto crucial aqui não é o fato de ter feito empírico de que existem mal-entendidos, senão o fato transcendental de que não foi o mesmo mal-entendido”. (VIVEIROS, Op. Cit., p.11)

Segundo o anterior, não se trata de entender, por exemplo, como *Pu Longko* e humanos ancestrais *Pu Mapuche* vêm o mundo, senão qual é o mundo que está sendo expressado através de *Pu Longko* e dos humanos ancestrais *Pu Mapuche*. As falas referidas e os enunciados espaciais *Pu Mapuche* estão remetendo o tempo todo para uma objetivação de incomensuráveis contidos nos conceitos e práticas espaciais *Pu Mapuche*, que se apresentam interlocutando com os conceitos de espaço geográfico, terra, território e territorialidade, os quais são objetivados por parte do Estado-nação, assim como outros agentes coloniais, missionários, acadêmicos e institucionais.

A relação a qual o Estado-nação, que na sua constituição quis impor, reduz e obriga um reordenamento cartográfico com profundas implicações para a existência *Mapuche*. Entretanto, o Estado-nação pensa um território nacional, de sua soberania, que é calculável, onde a multiplicidade se apaga nessa determinação do mundo como objeto de calculação.

O que é chamado de pacto colonial dos parlamentos (Foerster e Isla, 2016) hoje também se entende pelos *Pu Mapuche* como mecanismos que permitiram uma ‘soberania’, uma experiência de povo-nação, que, com a independência do Chile e da Espanha, veio a ser omitida pelo nascente Estado, tendo o que estava no controle territorial de *Pu Mapuche*, como um obstáculo a ser enfrentado. A visão do Estado ignorava que estava frente a um povo organizado sem Estado, mas com as suas próprias experiências de organização sócio-política ou *Futal Mapu*. Segundo o assinalado por José Quidel (2012) e Melin et al (2017), os *Futal Mapu* corresponderiam às ditas de identidades territoriais, que poderiam interlocutar em pé de igualdade com o Estado, tal como fala a realização de acordos diplomáticos entre *Pu Mapuche* e os Espanhóis, sendo reconhecida, mediante parlamentos, a soberania como povo-nação *Mapuche* que foi despojada na criação dos Estados nacionais.

A experiência de acordos diplomáticos alimenta, hoje, ações em torno do

processo de reconstrução como povo-nação, no entanto “Para os *Mapuche*, os *Koyagkun* ou Parlamentos com o *Wigka*, tiveram sempre como finalidade principal, manter a independência como nação” (MELIN et al, 2017, p.24) Assim também Ancan et al (2017) define o *koyaq* como “Um discurso eminentemente político próprio dos parlamentos históricos e das atuais juntas políticas” (ANCAN et al, 2017, p.110)

A nova fronteira do Estado-nação que se expande, a frente de expansão e a emergência do território a ser conquistado, está sendo um ‘equivoco’ justamente pela relação que isto implica: olhar um só território, se dividir e ‘ordenar’ na lógica do Estado, que acha ressonância no que Pierre Clastres [1974](2003) chama como o Um, sendo o Estado o seu corpo, e que é Um Estado, Um território, em relação com Stuart Elden (2001,2013), e o Estado do território para apresentar justamente o quanto o território mesmo remete ao espaço e um processo de construção política e de controle dos Estados nacionais.

Estado do território desde onde *Pu Mapuche* se posicionam conjurando permanentemente o sentido omnipresente do Um do Estado-nação, sem que seja uma sujeição total e uma condenação, porque os fluxos capitalísticos do Estado-nação circulam por toda parte, e, desde esse lugar de enunciação, *Pu Mapuche* fazem emergir a multiplicidade, tendo uma “recusa radical do Um como essência universal do Estado” (CLASTRES, [1974]2003, p.233).

[Assim,] esse pensamento selvagem, que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do mal, da fonte da infelicidade, é o Um” [...] em que condições é possível pensar o Um? É preciso que, de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder revelar sob a equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado. (CLASTRES, [1974]2003, p.232-233)

Na linha anterior o trabalho de Correa et al (2012) justamente apresenta como os fluxos capitalísticos do Um do Estado se fizeram presentes em todo um projeto de engenharia e desenho do Estado-nação como Um porque

Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade, é também lhes assinalar o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é, e não outra coisa, os Guarani são homens, e não outra coisa – não é senão a irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto, e ao mesmo tempo aquilo, que os Guarani são

homens, e ao mesmo tempo deuses (CLASTRES [1974]2003, p.190-191)

Os fluxos capitalísticos do Estado como sendo o pensamento Um, único, se apresentam através da construção de infraestrutura estatal que na sua presença e com o ato de se fazer visível, ia se posicionando nos principais rios do território ancestral *Mapuche*, para despojar definitivamente a soberania que tinham *Pu Mapuche* sobre a linha de fronteira, sendo assim:

A instâncias do governo central, entre os anos 1862 e 1883, o exército chileno ocupará militarmente a Araucanía e o fez fortificando as linhas defensivas ao longo dos rios que percorrem a região [... sendo assim como são emitidas leis que vão afetar o que se entende como território indígena em tanto como assinalado pelos autores] a primeira delas, foi a lei que cria, no ano 1852, a província de Arauco, área que compreendia os territórios de indígenas localizados entre o rio Bío Bío e o Toltén. Esta lei foi modificada em 1868, momentos em que o conceito “território de indígenas” é mudado pelo de “território de colonização”, fazendo clara alusão ao que as terras ocupadas iniciariam a ser repartidas a colonos chilenos e estrangeiros. (CORREA et al, 2012, p.224-225)

A lei que institui o processo de colonização empreendida pelo nascente Estado-nação

ordena o reparto do território indígena e os mecanismos de constituição da propriedade indígena e particular por meio de revendas de terras, concessões de colonização, formação de colônias com estrangeiros e nacionais e a reserva de terrenos – que se entregariam como título de mercê – às famílias *Mapuche*, lhes radicando em comunidade (CORREA et al, 2012, p.225)

Foi assim como da mão de um projeto de engenharia e desenho do Estado-nação através da construção em torno dos principais rios do território ancestral *Mapuche* acompanhado de políticas demográficas, foi-se dando uma desterritorialização de múltiplas práticas, principalmente espaciais que se afetaram pelas lógicas de calculação e medição do nascente Estado-nação.

Propor pensar além do Estado e do humano como privilegiado situa aportes que vêm sendo oferecidos desde a geografia, retomada desde distintos olhares, ditos de distintas maneiras, mas principalmente nas correntes que se posicionam desde geografia post-humanista, pensando o não-humano dentro do conceito de *'more than human'*, assim também como uma interlocução que posiciona e reivindica uma geografia dita de feminista e que explora em torno às geografias híbridas,

trazidas por Sarah Whatmore (2002) quem publicou *hybrid geographies, natures, cultures, spaces*.

Contudo, o anterior, caminho na proposta de *composting*, me situando no debate que traz Donna Haraway, justamente desde a perspectiva do conhecimento situado, falar de recomposição, o que faz ressonância com as práticas espaciais de coexistência das diferentes formas de vida, que se entendem no conceito *Mapuche* de *ixofillmogen*, e que são susceptíveis de interlocutar com o *Chthulucene* (Haraway, 2016) para potencializar o debate desde leituras de povos ditos de ameríndios e seus próprios conceitos (Melin et al. 2017; Melin e Mansilla, 2019), porque particularmente aparece no processo de fazer parentesco, o processo de construir à pessoa *Mapuche* e os vínculos com todos seus outros, que se conectam na via da recomposição da qual fala Donna Haraway, e que poderia se ver no que se repete como a volta à perspectiva *Mapu* no “processo de perspectiva territorial ou ‘*Mapu* do conhecimento próprio *Mapuche*’ (MELIN et al, 2017,p.8), como um processo de reconstrução como povo-nação. A recomposição, interlocuta e interpela ao conceito de *Chthulucene*, e a construção de outros espaços de tempos reais e possíveis (Haraway, 2016).

Donna Haraway reconhece, nestas questões, que as mesmas “trazem inumeráveis temporalidades e espacialidades”. O propósito que estas questões nos trazem, nos interpela porque “importa que histórias contam histórias, que conceitos pensam conceitos” (HARAWAY, 2016, p.121).

Quando pensamos sobre o *Pu Mapuche* na via de pensar os debates atuais torno à dita de restauração do que se chama de ecossistemas, a restauração do que se diz de terra, em diálogo com o reconstituir os refúgios, nesse mesmo pensar situo as relações que *Pu Mapuche* e especialmente *Pu Machi* (conhecidos na literatura etnológica como Xamã, mas que vou chamar em todo o documento de *Machi*) estabelecem com a espécie vegetal, e com o *lawen*, ao falar de retomar e recuperar.

Nesse contexto dos enunciados de retomar, de recuperar e de reconstrução como povo-nação *Mapuche*, entendo recompor o que as empresas florestais têm desconectado, e o que os extrativismos têm afastado, quando se fala de recuperar as florestas e que nelas germinem as plantas nativas. Desde *Pu Mapuche*, isso que se chama de plantas nativas, são, mais que isso, o *lawen*, nos levando a pensar na

reconstituição de refúgios, na construção de refúgios, desde conceitos *Pu Mapuche* queensem conceitos e histórias.

Conceitos e histórias que nos levem a outras histórias, e conceitos que sempre têm ficado no pano de fundo, em que a geografia se pensa como ciência do espaço do homem e a terra se olha como a materialidade do território. Pelo anterior se apresenta como imperativa a necessidade de deslocar o dito objeto da geografia e o como se entende o espaço geográfico, em interlocução com povos ameríndios, diante um panorama aparentemente desconhecido, mas que se pratica há mais de 500 anos, que nos fala das geografias outras e de pensamentos geográficos diversos, ameríndios, perspectivistas, cosmopolíticos. As geografias da vida que, na proposta de reconstrução trazida por *Pu Mapuche*, interlocutam à recomposição desde as práticas espaciais de retomar e reconstruir, em toda a sua multidimensionalidade.

Como apresenta a dissertação, nos enunciados e práticas espaciais *Pu Mapuche*, o tempo todo se está apresentando uma tensão e confronto entre os que se referem a si mesmos como estando em um processo de reconstrução como povo-nação e se apresentam como sendo contra o Estado, e por outra parte essa presença do Estado, que faz com que essas demandas de *Pu Mapuche* tenham que se desenvolver nas regras do jogo do Estado moderno, fazendo inclusive parte do mesmo.

Porém, não há uma ausência do Estado em tanto o mesmo está sendo interpelado permanentemente e atravessa práticas quotidianas e corpos *Pu Mapuche*, o qual nos apresenta que as formas nas quais *Pu Mapuche* se inscrevem no Estado do território, parafraseando a Stuart Elden (2001,2013), são justamente as frestas nas quais emergem as outras formas de construir mundo, mesmas que vêm para interferir o trabalho do Estado-nação, ao lhe impedir o avanço de seu projeto, por meio das múltiplas mobilizações, que embora estejam no jogo do Estado, estão fazendo explodir de dentro uma demanda que reivindica uma alteridade radical.

Inclusive, continuando com as provocações da obra de Stuart Elden, em torno do Estado do território, propomos um contra o Estado do território, ou sem o Estado do território, que são operações de imaginação geográfica que nos permitem vislumbrar o quanto o território é um conceito e categoria do Estado. (Cf. Melin et al, 2017)

Sobre o equívoco da geografia como a ciência do espaço do homem e a proposta de olhar a coexistência das diferentes formas de vida.

Retomando o que foi dito sobre a geografia crítica radical, especialmente aquela situada na América Latina e no Caribe (Zaragocin, 2018, et al), e assumindo as implicações que traz para o ‘conhecimento’ esse posicionamento (Haraway, [1988] 1995), retomo as definições do conceito de ‘produção’ do espaço na Geografia, em contraste com o conceito de ‘construção de espaços’ (Quidel, 2012) que emerge no pensamento geográfico *Mapuche*, para explorar pensando junto aos povos conhecidos como originários, em contraste com a definição proposta por Milton Santos (1988) do conceito de espaço e do objeto de estudo da Geografia.

Assim, com a intenção de trazer a história numa perspectiva crítica, retomo a Marshall Sahlins (1990), Stuart Elden (2013,2017), Michael Taussig (2002) e Claude Raffestin (1993) para levar a sério as práticas espaciais de *Pu Mapuche*, em termos do que estas estão nos apresentando, para a Geografia, para a Antropologia e para as demais ciências.

Interpelo, a partir dos conceitos de construção/composição (Quidel, 2012; Tosta, 2012), envolvendo o conceito Mapuche de *ixofillmogen* traduzido por *Pu Mapuche*, como a coexistência de todas as formas de vida (Melin et al, 2017), como um devir-espaço, que se lê em uma alternativa ao processo de metamorfoses do espaço que aponta Milton Santos. Sendo que “devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se como ele. Tão pouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito nem a proporcionalidade de uma forma”. (D & G, [1980]1997,p.67) e se é mais que “devir é a partir das formas que se têm, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos na via de devir e através das quais devimos” (D & G, [1980]1997,p.67).

O anterior nos situa no exercício de fazer uma operação de olhar as concepções de “objeto” da geografia como “ciência”, ao tempo de pensar e fazer apontamentos ao respeito, levando a propor o espaço geográfico a partir das ontologias dos seres nos e dos espaços, em plural, e especificamente da coexistência das diferentes formas de vida, além de tratar a geografia como a

ciência do espaço do homem, provocando olhar o processo de construção de espaço *Pu Mapuche* na chave do devir – espaço, não como uma imitação do espaço geográfico nos fluxos capitalísticos e sim como a irrupção da perspectiva *Mapu*.

O espaço geográfico ao ser apresentado não como uma imitação nem como uma produção, e sim como uma construção, como um devir – espaço, se apresenta justamente para clarificar que não é um processo de analogia e de semelhança no qual *Pu Mapuche* imitam e que o que compõe o(s) espaço(s) *Pu Mapuche*, seja nos pressupostos das partilhas ontológicas referidas a natureza e cultura do pensamento Euro-Americano.

O devir-espaço na perspectiva *Mapu*, como a construção de espaços de coexistência de todas as formas de vida, apresenta a relação entanto

Embora afirme que o perspectivismo pode ser descrito como uma ‘ontologia relacional’, Viveiros De Castro adverte que, em tal regime de pensamento, a relação não é um modo de ser em si, [...] que ‘o ser é relação’, a saber, uma modalidade possível de encontro entre sujeitos que ocupam posições cosmológicas intercambiáveis [...] [sendo assim como nesse outro mundo] a diferença ontológica não corresponde à distinção entre ser e ente, desdobrada exclusivamente no ser-aí humano como lugar do ser, mas antes à diferenciação entre ontologias enquanto pontos de vista, humanos e não humanos, sujeitos à alteração do seu sentido mediante a relação centrífuga e transformacional que mantêm entre si[...] (VALENTIM,2018,p.179-180)

A partir das provocações da etnologia latino-americana e caribenha, que tem interlocutado de muitas formas com a panamazônia, e mais especificamente a brasileira, se fornecem ferramentas para a interlocução da proposta a partir das interpelações *Pu Mapuche* para a geografia, a antropologia e a história, principalmente.

A coexistência, como fundamento das práticas espaciais *Pu Mapuche*, permite mergulhar nas alternativas conceituais ameríndias às partilhas ontológicas de natureza e cultura. Diante do anterior, desde as perspectivas ameríndias, chama-se a atenção para propor o ‘equivoco’ (VIVEIROS, 2004; [2009]2018) em torno do domínio do homem frente ao espaço geográfico.

Há um equivoco territorial, mas o contrário desse equivoco territorial é justamente a perspectiva *Mapu* apresentada por *Pu Mapuche* (Quidel, 2012; Melin et al, 2017). Uma univocidade que se apresenta como procura de significados

transcendentes que se provocam com a questão que traz Marcos Valentim ao se perguntar que:

Será que, conforme sua lógica própria – “uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo” (CLASTRES,2011,p.248) o pensamento ameríndio se deixa subsumir **a uma concepção unívoca de humanidade enquanto ‘condição original comum’ a todos os seres**, comensurável, embora antagonicamente, com a universalidade exclusiva do Homem pretendida pela filosofia ocidental moderna?. (grifos meus) (VALENTIM, 2018, p.191)

Essa concepção unívoca de humanidade enquanto ‘condição original comum’ a todos os seres, contrasta com a Geografia que propõe um ser com uma determinação enquanto ser ‘geográfico’, mesmo que se olha enquanto homem que está no mundo, numa realidade dada que é o espaço. A Geografia se define como a ‘ciência do espaço do homem’ (SANTOS,1988, p.15) em contraste com o que nos apresentam as pesquisas e o espaço judicial, como a(s) ‘ontologia(s) do(s) ser(es) do(s) e /no(s) espaço(s)’, que poderia ser na perspectiva *Mapu* os conceitos *Pu Mapuche* como o *ixofillmogen*. Estes conceitos trazem a coexistência e parte na constituição e domínio do espaço de distintos seres, humanos, humanos ancestrais e não humanos, animais e vegetais, sendo assim aportes que vão trazer as práticas espaciais *Pu Mapuche*, principalmente, trazendo a coexistência das diferentes formas de vida, para interlocutar às partilhas ontológicas dominantes de natureza e cultura. Em suma, onde “mortos humanos passam a ser vistos mais como humanos que como mortos” (VALENTIM, 2018, p.205)

O domínio do homem opera ao se objetivar a geografia para ser a ‘ciência do espaço do homem’, a qual na interlocução com pensamentos geográficos outros de povos ameríndios, apresenta tensões capazes de trazer a falar vozes alheias, que fazem parte dos processos *Pu Mapuche* de construção de espaço e não de ‘produção’, em uma crítica ao imperativo da produção, que se encontra na produção de um equívoco de sociedade da mercadoria, como o assinalado nas obras de Davi Kopenawa, Bruce Albert e Marilyn Strathern.

Falar de “O espaço de” ou “o(s) ser(es) nos/dos espaços”, são operações de domínio, cada uma das quais traz múltiplas consequências, que olhadas à luz dos equívocos que acarreta o jogo intercultural, têm a potência de nos fazer pensar em outros termos, as questões que são caras para as nossas ditas ciências, tanto a

Geografia como a Antropologia, que têm se desenvolvido no longo e sempre presente debate em torno da partilha ontológica euro-americana de natureza e cultura, sendo essas distribuições ontológicas, as que são posicionadas no pano de fundo dos debates que estou trazendo.

Viveiros De Castro (2004) assinala que

[...] as decepções e os erros supõem premissas que já estão constituídas - e constituem-se como homogêneas, enquanto que um equívoco não só supõe a heterogeneidade das premissas em jogo, senão que as coloca como heterogêneas e às pressupõe como premissas. [...]O equívoco em suma, não é um fracasso subjetivo, senão uma ferramenta de objetivação. (VIVEIROS, 2004: p.11-12)

Desde as posturas críticas *Mapuche*, especificamente desde o proposto pelo *Longko* (autoridade sócio-política ancestral) e antropólogo José Quidel, há uma retomada e reconhecimento de interlocuções possíveis com a teoria perspectivista (VIVEIROS, 2006, p.347 apud. QUIDEL, ibidem, p.86-93), que retomo em relação ao equívoco frente ao espaço geográfico, terra, território e territorialidade.

José Quidel apontou, no quadro do julgamento a um Preso Político *Mapuche*, que há em jogo uma “reivindicação ontológica do que é o ser” que está presente e se percebe na luta de concepções de mundo: “Há uma luta de concepções de mundo, nessas concepções de mundo, existem concepções de território, saúde, opiniões políticas, mesmo que estão surgindo e isso não só agora”.

O autor acrescenta no seu trabalho de pesquisa, que as relações outras específicas que se apresentam nas experiências *Pu Mapuche*, não são nos mesmos termos da Amazônia na qual fez imersão Eduardo Viveiros De Castro, fornecendo elementos *Pu Mapuche* para uma leitura que tem que ser propriamente *Mapuche* e que autores *Pu Mapuche* reivindicam a partir do *rakizuam* (pensamento). (QUIDEL, 2012, p.86)

Reconhecendo as questões trazidas desde as diferentes experiências ameríndias, é chave o que o dito perspectivismo apresenta como a relação ameríndia em torno a perspectiva: “A relação ameríndia é uma diferença de perspectiva”. (VIVEIROS, 2004, p.19)

Nesse sentido, ao revisar o Ocidente, o pensamento euro-americano – para o domínio da espécie humana na geografia – e o seu objeto, como ente característico do que é o ser, predominantemente como determinação do ser, e que ostenta a

humanidade, isto é: o homem; se tem que levar isto a suas consequências para a interlocução com as perspectivas ameríndias à luz, insisto, da perspectiva *Mapu* e do conceito de *ixofillmogen*.

Uma possível crítica a Elisée Reclus (Coelho, 2015) e clássicos da Geografia à luz da perspectiva *Mapu* assinalada pelos autores *Pu Mapuche* (Quidel, 2012; Melin et al, 2017), reconhecendo-lhes, igualmente, o seu carácter pioneiro, ao se preocupar pelas relações e conexões que se dão entre espécies, é que a humanidade segue sem deslocar-se como exclusiva do homem e a espécie humana.

O espaço geográfico, ao ser olhado como uma “produção social”, enfatiza um aspecto que tem ressonância na interlocução possível com povos ameríndios: a socialidade, e uma ontologia do ser em tanto ser social. Poder-se-ia pensar na interlocução com povos ameríndios na socialidade onde as relações de troca, amizade, inimizade, não estão só entre seres humanos vivos, senão com humanos ancestrais (‘mortos’, no pensamento moderno), com os quais também as relações de parentesco, por exemplo, se desdobram para tempos e espaços que são incomensuráveis como bem explica Quidel (2012) quando se refere a um campo de construção de uma sociocosmogonia *Mapuche* (QUIDEL, 2012, p.110) que é multidimensional e que não só insere à espécie humana como portadora exclusiva de humanidade e se refere à “família cosmogônica” e especificamente a “ideia *Mapuche* de estrutura familiar nos espaços superiores (*wenu mapu reyñima*)”. (QUIDEL, 2012, p.24)

O ponto chave, seguindo a Marilyn Strathern é o como coletivos *Pu Mapuche* constroem relações e entendem mesmo uma relação e quais são os tipos de seres que estão em relação? tendo na conta que o ser é relação (Valentim,2018). Estas questões nos levam às perguntas do fazer parentesco de Donna Haraway e de como se fazem os corpos de parentes de Viveiros De Castro, quando nos confrontamos com os conceitos *Mapuche* de parentes, de família, que como José Quidel assinala “É importante conotar a noção relacional profunda de família nos diferentes planos que o conhecimento *Mapuche* reconhece” (QUIDEL, 2012, p.24) porque segundo o autor “A ideia e forma de família que se reproduz na dimensão material-terrenal (*naüq mapu*), que estaria estruturada de igual maneira nas

dimensões superiores de espaço” (QUIDEL, José, 2012, p.24)

Por sua parte, Marshall Sahlins (1990) se refere, em um outro contexto, a que há ‘fatos que são cosmológicos na sua extensão e políticos na sua forma’. (SAHLINS, 1990, p.146), o qual acha conexão com a constante alusão que se faz aos *Pu Longko*, humanos ancestrais, que enviam as suas mensagens nas práticas e nos reflexos das experiências de comunicação com ancestrais (Goldman, 1999), que se dão nas práticas de comunicação entre *Pu Machi* e *Pu Longko*.

As experiências do *Pewma*¹⁰ (territórios dos sonhos) e os *Periwontu* (visões) emergem como proféticas (pré-anúncios das retomadas, ações chaves, anúncios de futuros e futuras *Pu Machi*), assim como guiando e emergindo nos espaços de debates sociopolíticos atuais, como sendo parte das práticas que se inserem em um fazer política *Mapuche*, umas cosmopolíticas *Pu Mapuche*, que no entanto estão também se gerando a partir de “gestos e ações que exerce o devir do poder sagrado” (GŁÓWCZEWSKI, 2015, p.15)

O *Pewma* se apresenta também como experiência e fundamento das cosmopolíticas *Pu Mapuche* (GLOWCZEWSKI, 2015. p.24), em que o sonhar, assim como apresenta a autora para povos na Austrália, neste contexto, “é um totem que tem os seus traços” (GLOWCZEWSKI, 2015. p.24), que faz emergir, por sua vez, a toponímia *üy Mapu* que vai sendo dada pelos ancestrais através de *Pu Mapuche*.

Pu pewma e *Pu periwontu* aparecem como imagens – força (GLOWCZEWSKI, 2015) e se apresentam nas experiências traduzidas para os não *Mapuche*, entre outros, de ‘retomada de terras’, *recuperación de tierras*, sendo chaves para debater e se inserir no que faz parte, no contexto dos povos ameríndios, da ‘produção do espaço (geográfico)’, que é compreendido mais desde uma perspectiva da ‘construção’ segundo Quidel (2012), em que justamente *Pu Pewma*, os territórios dos sonhos, são traços marcadores de espaço, de itinerários, são dinâmicos e estão em movimento. (GLOWCZEWSKI, 2015. Pp.30-31)

¹⁰ Cf. (HIRT, 2008; 2012; BRODY, 1981; POVINELLI, 2016; GLOWCZEWSKI, 2015, QUIDEL, ibidem; PICHINAO, ibidem).

O *Longko* Alberto Curamil se refere, no *Atlas Mapuche*, às experiências de comunicação com ancestrais, que se enquadram nos processos de retomada, e especificamente a *Pu Pewma* (territórios dos sonhos) que justamente são territórios também onde o espaço se constrói, e mais especificamente se reconstrói, ao ser os mesmos cenários de transferência e entrega de *Üy Mapu*, a toponímia ou os nomes dos espaços que se ocupam.

Dias depois de ter nos acercado neste território com a nossa gente, veio por perto em meus sonhos um *chachay* (idoso) vestido à maneira *Mapuche* antiga, e veio a me dar as boas-vindas e me falar sobre os nomes dos diferentes lugares da zona. Especial importância lhe deu aos nomes das montanhas e os vulcões mais altos com seus nomes *mapuche*, tal como o *tolwaka*. Então, ali nós ficamos sabendo que fomos bem recebidos neste lugar. Isso porque nós chegamos com respeito e apego às normas *Mapuche*. Ademais, cada um destes lugares já tinha nome *Mapuche*. Portanto, estamos falando do território *Mapuche* ancestral, pois nossos ancestrais já tinham lhe dado nomes. É esse o fundamento para a reconstrução do *Lof radalko* e por isso estamos aqui posicionados e firmes em aliança com as comunidades aqui radicadas pelo Estado pelo meio dos títulos de mercê, como também, com as outras comunidades chegadas como nós desde distintas zonas do *Wallmapu*. O importante é que somos todos do mesmo povo e nós estamos localizando. (MELIN et al, 2017, p.69)

Há um lugar para os ancestrais na sociedade *Mapuche* e na construção de relações ancestrais que aparecem e falam a *Pu Machi*, mas também como o expressado pelo *Longko* Curamil, falam a *Pu Mapuche* mediante *Pu Pewma* no seu carácter de imagens – força que contribuem à reconstrução do território ancestral *Mapuche*.

Pu Longko emergiram como sendo os ancestrais *Pu Mapuche* que o pensamento moderno chama de mortos, mas que “passam a ser vistos mais humanos que mortos” (VALENTIM, 2018, p.205) como antes assinalei, e que no espaço judiciário, principalmente nos julgamentos, aparecem como ativos na tomada de decisões coletivas referidas às retomadas de terras e, em geral, no processo de reconstrução como povo-nação, assim como emergem enviando mensagens sobre efeitos que podem vir pelas transgressões que se fazem aos espaços e aos mesmos ancestrais. Como o referido por um *Mapuche* que estava sendo julgado e reconhecido como Preso Político *Mapuche* no ano 2015:

Os *Pu longko* da *Machi* disseram que tenha acontecido algo muito grave em outro *wingkul*, em outro morro, e que o *rewe* dela tenha sido maltratado, também dissesse ali que a gente iria ter muitas más consequências à raiz de não ter protegido esse espaço e essas consequências referem-se a que iria ter sangue e disseram também que iria a ter presos e também aconteceu.

Hoje, desde os enunciados *Pu Mapuche*, há tensões, há prisões, há greves de fome, há o que *Pu Mapuche* chamam de ‘flagrantes forjados’, há o que chamam de sabotagem ao grande capital florestal, há o que chamam de violência política, tudo o que o Estado-nação e o empresariado de cunho extrativista ou neo-extrativista (cf. Costa, 2011) chama de terrorismo e crimes comuns.

As anteriores tensões e confrontos de entendimentos estão presentes permanentemente enquanto equívocos que se espalham, mais especificamente na construção de um Preso Político *Mapuche* como sendo parte do território ancestral *Mapuche*, que emerge reiteradamente desde o PPM e as suas redes, como referência a um equívoco territorial baseado nos enunciados espaciais de espaço, terra, território e territorialidade.

Por sua vez, os enunciados espaciais quando referidos por PPM nos apresentam em consequência um panorama que olha para as continuidades e para o confronto dos tempos históricos do Estado-nação, com os tempos dos *Kuyfi*, dos ancestrais, porque certamente há quem em nome dessas continuidades está disposto a enfrentar, quantas vezes seja necessária, a prisão, a ser vítima de flagrante forjado, acreditando que com isto, vai também amadurecendo aquilo que chamam *Pu Mapuche* como a sua ‘luta pela reconstrução do povo-nação *Mapuche*’.

Em contextos informais e para se justificar o carácter de memória obstinada no processo de reconstrução como povo-nação, emerge o enunciado de “*la memoria porfiada Mapuche*”, em relação com o assinalado por Martin Correa no julgamento, se referindo à ocupação militar do território ancestral *Mapuche* por parte do Estado chileno há pouco mais de 130 anos, e que faz emergir na memória que o que acontece hoje ‘aconteceu a o avô de meu avô’ que quando enunciado por *Pu Mapuche*, se refere a que em um povo que se considera com memória, corresponde a um período de tempo muito curto.

O que se coloca em interlocução com a teoria tem a ver com o que assinalam *Pu Mapuche* constantemente no trabalho de campo, sobre o aumento da repressão

e o aprofundamento do tratamento penal da questão da devolução das terras ancestrais *Mapuche* o qual *Pu Mapuche* assinalam como sendo uma questão política.

Com o anterior nos confrontamos novamente diante a emergência da perspectiva *Mapu* na política. Em que o que é político para *Pu Mapuche* não tem a ver com o que é a política para o Estado-nação, embora muitas das demandas hoje do povo *Mapuche* se levam adiante no campo da política representativa e dita de chilena.

A reclamação, desde *Pu Mapuche*, de que é uma questão penal o que observa o Estado, e não política, *Pu Mapuche* situam-no em relação com o processo de reconstrução do povo-nação *Mapuche*. Para alguns *Pu Mapuche*, o dito processo está sendo uma realidade e, conforme algum olhar *Pu Mapuche*, está tendo sucesso, no sentido de que alguns *Pu Mapuche* expressaram nas falas cotidianas, que o fato de que hoje se tenham tantas pessoas presas e que são chamadas de Presos Políticos *Mapuche*, quer dizer também que “o nosso povo está acordando, cada vez mais pessoas estão se sentindo orgulhosas de serem *Mapuche*”.

A relação com um conceito do tempo dos ancestrais, de *Pu Mapuche* terem tido autonomia e a mesma ter sido roubada pelo Estado-nação, traz ao debate práticas espaço – temporais que se deslocam do imperativo do tempo e do espaço dos fluxos capitalísticos (GLOWCZEWSKI, 2015, p.26). Assim, a velocidade e o ritmo viram importantes nas análises espaciais, porque são impostas determinações sobre o espaço, interpelando-nos no ponto que o ritmo imposto não tem nada a ver com o ritmo da reprodução da vida *Mapuche*, do *ixofillmogen*, da coexistência das diferentes formas de vida, das árvores nativas, o tempo histórico do Estado-nação não é o tempo dos ancestrais *Pu Mapuche*, e a relação que esse tempo dos ancestrais guarda com o processo de reconstrução como povo-nação.

No respeito do anterior é pertinente fazer referência ao conceito temporal *Mapuche* de *Kuyfi* “que faz alusão ao tempo passado que narra acontecimentos acontecidos antigamente. [...] O ser *Mapuche* não se concebe sem o *Kuyfi*” (MELIN et al, 2017, p.77) assim também os mesmos autores se referem a *Kuyfi* desde uma perspectiva *Mapu*, como sendo “O eixo articulador para entender o presente e se

projetar para o futuro”.

O sentido da história e o como se repensam os esquemas convencionais de cultura, segundo Sahlins (1990), é alterado historicamente na ação (SAHLINS, 1990, p.7) sendo uma observação nodal, que se constitui como uma análise que permite, neste contexto, um entendimento conceitual para o ‘evento’, entre outros, do acontecido em Lumaco no ano de 1997. Este evento, ao meu modo de ver, seguindo a leitura feita por Fernando Pairicán (2014), é um acontecimento que inaugura o equívoco do nativo terrorista, se deslocando o que subjaz por trás de muitas das ações como a acontecida em Lumaco no ano de 1997, que é a reivindicação do que assinalam *Pu Mapuche* envoltos como “ações de sabotagem ao capital” e como “violência política”, que, por sua vez, procura gerar de fato, desde o ponto de vista de seus executantes, a retirada de empresas florestais, mineiro energéticas, e diversas formas de neoextrativismo, associadas, entre outros elementos, à construção de infraestruturas para facilitar os grandes empreendimentos.

Como tenho sugerido, os conceitos que o presente trabalho indaga, que estão em relação com a Geografia, se relacionam com as definições do objeto de estudo da Geografia, que é o espaço geográfico, que Milton Santos (1988) define da seguinte maneira:

O espaço não é nem uma coisa, nem um sistema de coisas, senão uma realidade relacional: coisas e relações juntas. Eis por que sua definição não pode ser encontrada senão em relação a outras realidades: a natureza e a sociedade, mediatizadas pelo trabalho. Não é o espaço, portando, como nas definições clássicas de geografia, o resultado de uma interação entre o homem e a natureza bruta, nem sequer um amalgama formada pela sociedade de hoje e o meio ambiente. (SANTOS, 1988, pp. 30-31)

Sobre a constituição do espaço, Santos (1988) assinala que:

O espaço deve ser considerado com um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, seja a sociedade em movimento. O conteúdo (da sociedade) não é independente da forma (os objetos geográficos), e cada forma encerra uma fração do conteúdo. O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas contendo cada qual frações da sociedade em movimento que as forma, pois tem um papel na realização social. (SANTOS, idem)

O conceito de espaço geográfico de Milton Santos, afirma que o espaço é produto da relação do homem com a natureza mediada pelo trabalho, é dizer, dos

humanos e da natureza mediados pela técnica. E isto é imperativo nas definições do espaço geográfico, como 'a ciência do espaço do homem' (Santos, 1988; Raffestin, 1993). Esta visão se encontra em contraste com o assinalado por Clastres em relação a que:

O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Que seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário pois, que exista antes divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração. Por conseguinte, a estrutura da sociedade – a divisão em classes – deveria preceder a emergência da máquina estatal. (CLASTRES [1974]2003, p.220-221)

A mediação do trabalho existe, em relação com o assinalado por Clastres, ao nos dizer que “Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar” (CLASTRES [1974]2003, p.211) sendo assim que “Para que numa dada sociedade, o regime de produção se transforme, no sentido de uma maior intensidade de trabalho que visa a produção acrescida de bens, é necessário ou que os homens dessa sociedade desejem essa transformação de seu gênero de vida por uma violência externa” (CLASTRES [1974]2003, p.220)

A fresta que abrem os enunciados e práticas espaciais ameríndias e *Pu Mapuche*¹¹, a partir dos conceitos *Pu Mapuche*, tem a ver com um conceito de

¹¹ SURRALLÉS, Alexandre. Human rights for nonhumans? Alexandre Surrallés, 2017 | Hau: Journal of Ethnographic theory 7 (3): 211–235

espaço geográfico que quebra a visão da relação dualista do homem – natureza mediada pelo trabalho, trazendo o espaço geográfico como relações entre seres humanos e não humanos, animais, vegetais e humanos ancestrais, onde os seres são em si mesmos relação, o que não acontece nas mesmas condições, e com os mesmos sistemas de atribuições de propriedades (ontologias), que são apresentados pelo perspectivismo em interlocução com os povos ameríndios da Amazônia frente ao humano e o animal (Cf. Quidel, 2012; Pichinao, 2012; Di Gimini, 2011).

O conceito de espaço geográfico *Pu Mapuche*, entendido mais como a coexistência das diferentes formas de vida, como se traduz o *ixofillmogen*, traz à tona um outro caminho ontológico, para entender experiências onde a partilha natureza e cultura se posiciona em outros termos.

Desde a dita de geografia moderna, Raffestin (1993) trabalha acerca do conceito de território e a sua relação com o poder, assinalando assim que: [...] são esses atores que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Há portanto um "processo" do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder, que se traduzem por malhas, redes e centralidades, mas que constituem invariáveis na qualidade de categorias obrigatórias [...]", sendo que, para Raffestin, O território é também um produto "consumido", ou, se preferirmos, um produto vivenciado por aqueles mesmos personagens que, sem haverem participado de sua elaboração, o utilizam como meio. Onde a territorialidade "[...] intervém permitindo verificar o caráter simétrico ou dissimétrico das relações de poder".

Porém, como vai se dizer desde o dito perspectivismo, isso que se apresenta como dado é também construído como dado (Viveiros De Castro [2002]2017), e pelo tanto o que traz Quidel (2012), ao referir-se ao *Mapu* como espaço e não como território, e ao defender que há uma construção de espaços desde o *kimvn Mapuche* e o *Rakizum Mapuche*, interpela diretamente ao dito pensamento geográfico moderno, ao ser, em si mesma, uma crítica ao espaço dado e sobretudo à produção do espaço do homem como imperativo ontológico.

Como nos sugere e provoca Viveiros De Castro ([2002]2007):

[...] Então uma de nossas tarefas principais consiste em elucidar o que, para os povos que estudamos, faz as vezes de dado – de fato inato que circunscreve e condiciona a agência humana -, e o que, correlativamente é percebido como construível ou feito, isto é, como pertencendo à esfera da ação e da responsabilidade dos agentes. (VIVEIROS DE CASTRO [2002]2007, p.350)

Sendo assim, que a definição e as propostas de Claude Raffestin são retomadas por Elden (2013) para desenvolver uma proposta de genealogia do conceito de território, em que, Stuart Elden destaca na definição de território de Claude Raffestin a pré-existência do espaço, quando Claude Raffestin situa o espaço como uma 'realidade inicial dada'. Para Elden (2013) o "Território contém uma mistura de questões políticas, geográficas, legais, técnicas, práticas e relacionais. Estes são organizados de uma maneira particular na noção moderna. De onde vêm esses diferentes elementos é, no entanto, não simples, pois têm linhagens, emergências e descendências diferentes" (ELDEN, 2013, p.16).

A importância da proposta de Stuart Elden se situa, entre outras, nos dois conceitos que o autor traz para a análise em relação com o conceito de território, dos quais o mesmo não pode se afastar: os conceitos de terra e terreno; onde, segundo o autor "A terra é uma relação de propriedade, um recurso finito/limitado que se distribui, assigna e possui, uma questão político-econômica. A terra se pode comprar, vender e trocar; é um recurso sobre o que há uma competência". (ELDEN, 2013. P.9) e respeito à propriedade, para o autor "é importante como indicador, mas como Anderson e outros escritores reconhecem, o conflito sobre a terra tem dois aspectos: tanto sobre sua posse como sobre seu terreno. A terra é tanto o sítio como a estaca da luta. Nisto, difere do conflito por outros recursos. As reações estratégicas – militares viram significativas". (ELDEN, 2013, p. 9). Propõe entender a propriedade através da noção de terreno, entendido como "uma relação de poder, com um patrimônio em geologia e militar, cujo controle permite o estabelecimento e manutenção da ordem. Como um "campo", um sítio de trabalho ou batalha, é uma questão político estratégica". (ELDEN, 2013, p.9). Segundo o autor, o terreno se vê "como forma terrestre mais que como processo, é dizer, como algo sobre o que se atua e não como ativo, o trabalho em usos militares têm reconhecido a importância da análises do terreno para o sucesso militar" (ELDEN, 2013, p.9).

Como nos lembra Elden (2017), o terreno é vindo da geografia militar, mesmo que Stuart Elden retoma fazendo a chamada de atenção para ter em conta e não afastar o caráter jurídico e legal do ‘território’.

É importante o fato que traz Stuart Elden, porque refere ao que tem sido associado como a ‘materialidade do território’, isto é, a terra e o terreno. Em trabalhos recentes, Stuart Elden desenvolve melhor este argumento, se baseando no evento do 11 de setembro nos Estados Unidos, e o como se espalhou o *logos*, o jogo de verdade, em torno a um cidadão que pode ser qualquer um e genérico, o ‘terrorista’ e o ‘terrorismo’.

Embora Stuart Elden atinja outros contextos, o que acho pertinente no contexto *Mapuche*, tem a ver com a relação com as políticas globais e o terrorismo, olhado como ameaças ao Estado-nação, sua segurança e a sua soberania, que desde o olhar do Estado-nação se devem proteger contra a ameaça “terrorista”.

O debate sobre o terrorismo é muito vigente no século XXI e em países que vinham de experiências de ditaduras (Chile e Argentina), onde se tinham já aplicações de leis antiterroristas. No caso de Chile, estas leis foram criadas na segunda metade do século XX, pensadas para os inimigos do regime militar, e na base do inimigo interno da ditadura cívico-militar. Mesmo inimigo interno que hoje é posicionado como terrorista *Mapuche* ao se reivindicar o processo de reconstrução como povo-nação por parte de coletivos *Pu Mapuche*.

Com a que é conhecida como a virada à democracia, período de transição, e o que acontece hoje no contexto *Mapuche*, essas mesmas leis, que têm pensado um ‘terrorista’ genérico, são usadas para atingir a tensão com um povo originário, que se está posicionando desde outros olhares e práticas espaciais. Estas práticas e visões não cabem nem se pensam com o intuito de atingir e gerar terror, segundo o assinalado por diferentes atores, ou nas características do terrorista genérico *Mapuche* que produz o Estado-nação.

Sendo assim, além do estritamente epistemológico, uma provocação que me leva a direcionar para o campo ontológico, pensando os conceitos *Mapuche* mais do que “convenções” ou “termos nativos” (LOPES, 2012, p.216) utilizados por *Pu Mapuche*, para as traduções *Pu Mapuche* do mundo para os não *Mapuche*.

Estas comunicações são, por sua vez, traduções que, no jogo intercultural apresentado por Viveiros De Castro (2004, 2009, 2018), acarretam equívocos. Estes são os mesmos que apresentam desde olhares *Pu Mapuche*, frestas e potência para a interlocução com um pensamento geográfico ameríndio, um pensamento geográfico *Mapuche* (Quidel, 2012).

Pelo anterior, falo de um equívoco territorial, em tanto o mesmo atinge enunciados espaciais que se posicionam nos termos de espaço geográfico, terra, território e territorialidade. Nesta perspectiva, o território é apresentado como uma coisa dada, assim como acontece com o espaço. Nestas concepções, a territorialidade é tratada como “Os resultados de estratégias para afetar, influenciar e controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos [...]. Os territórios parecem existir em todos os momentos e em todos os contextos geográficos: não há sentido de uma história do conceito” (ELDEN, 2013: 5).

Assim, também o autor afirma que o território poderia ser entendido como uma tecnologia política que compreende as técnicas de medição de terra e controle do terreno, o técnico e o legal que devem ser assim pensados junto ao econômico e estratégico. (Elden, 2013). O autor assinala que:

O território é certamente político e geográfico, mas estes são agrupados com noções econômicas, estratégicas, legais e técnicas. O entendimento complicado e nuançado do legal, e suas técnicas de regras e regulamentos; e técnicas mais óbvias, como planejamento, topografia, mapeamento, engenharia, logística, operações, regulação e assim por diante, são uma das razões pelas quais eu sugeri que poderíamos pensar em território como uma tecnologia política ou um conjunto de tecnologias políticas. As tecnologias englobam não apenas o quadro técnico, mas um quadro mais amplo de atividades, regimes jurídicos, práticas e assim por diante.

Território é um processo que não é um resultado, e é uma aposta em lutas políticas, e não apenas em seu contêiner. Ao ver o território como uma tecnologia política, minha intenção era olhar para as relações entrelaçadas e multifacetadas na produção, transformação e contestação do território. (ELDEN, 2017, p.206-207)

Ao nos confrontar com o conceito de “processo do território” que traz Raffestin, junto ao convite de Stuart Elden de retomar o sentido de entender a territorialidade como sendo condição de território, onde o território é um processo e não um resultado, o debate se direciona ao tempo que se apresenta uma tensão. Surge a questão frente ao que o território se constrói e como as territorialidades

operam enquanto condição desse processo do território, mas também as partilhas ontológicas que esse processo de território envolve.

O território confronta-se com a visão do povo *Mapuche* quando fala do 'território ancestral', se referindo ao espaço habitado e ressignificado tanto por seres com estatuto de humanos como não humanos, animais, vegetais e humanos ancestrais – *Pu Longko*. O pensamento geográfico *Mapuche* (Melin et al, 2017) está levando além o conceito de território, quase que em um ato de antropofagia que lhe restitui no processo um sentido outro que se encontra com as práticas espaciais *Pu Mapuche*.

Esta visão não tem lugar na prática do Estado-nação e as empresas. As técnicas de medição da terra são confrontadas constantemente nas práticas e enunciados espaciais *Pu Mapuche*, ao nos confrontar com a incomensurabilidade e o indivisível que acarreta *Mapu*, que dista de ser só a materialidade do território, segundo o que as pesquisas e os pesquisadores *Pu Mapuche* vêm assinalando (Melin et al, 2017; Quidel, 2012).

O território aparece como uma categoria geográfica dada, e Stuart Elden(2001) fala da ausência de maiores questões em relação à genealogia do termo, propondo fazer uma história espacial à qual, no contexto específico assinalado pelo povo *Mapuche*, seria justamente o percurso sobre a construção do que se reivindica como território ancestral, sendo que isso que estão chamando de território não se reduz às compreensões e limitações de ordem cartográfico do Estado.

Em torno à construção do território ancestral, o trabalho de Di Giminiani (2011) e o trabalho de Le Bonniec (2009) apresentam debates da chamada de atenção que eu observo em termos de apresentação do equívoco territorial, e se adentram no trabalho de campo etnográfico torno à emergência dos conceitos de terras ancestrais, no caso de Piergiorgo Di Giminiani (2011), e território e territorialidade, no caso de Fabien Le Bonniec (2009).

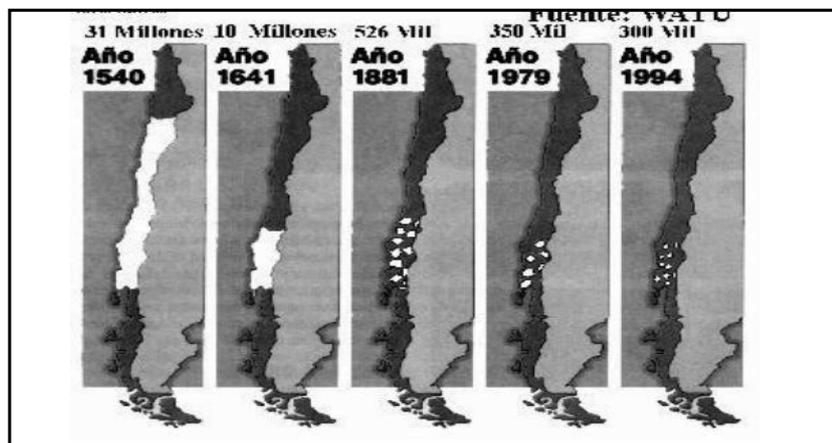
Raffestin(1993) e Elden(2013) concordam que o território está constantemente constituído nas relações de poder, fato sobre o qual Michael Taussig (2002) sinaliza que: "O território interpela a uma construção política do espaço que tem a ver com sua administração, e, por tanto, com delimitação,

classificação, moradia, uso, distribuição, defesa e, muito especialmente identificação” (TAUSSIG, 2002, pág. 76), onde, por sua vez, o “território é espaço apropriado, traçado, percorrido e delimitado. É âmbito baixo o controle do sujeito individual ou coletivo, marcado pela identidade de sua presença, e pelo tanto indissociável das categorias de domínio e de poder”. (TAUSSIG, 2002, pág. 76) e “Pela mesma razão não existe ideia de território que não provenha duma ideia de fronteira” (TAUSSIG, 2002, pág. 76).

A construção política do espaço à qual interpela Michael Taussig se refere e remonta novamente às políticas de calculação e medição, as mesmas que nos seus fundamentos e pressupostos são constantemente interpeladas pelos conceitos geográficos *Pu Mapuche*.

A fronteira

Mapa 3. Imagem da perda do território *Mapuche* segundo o conhecimento ancestral.



Fonte. O território *Mapuche* e o despejo olhado desde o conhecimento *Mapuche*. Publicado pelo grupo Mapuexpress. Ano 2017. Disponível em <<<http://www.mapuexpress.org/?p=17379>>>

As questões *Pu Mapuche* e os conceitos *Pu Mapuche* colocam um problema relacionado ao desenho cartográfico, do traçado das linhas, das divisões e do como o território. Este se tornou objeto de controle e de poder, apresentando nestes desenhos ressonâncias na linha de fronteira.

Embora seja um problema de desenho, os desenhos têm implicações enquanto parte de uma tecnologia política (Elden, 2001), quer dizer, numa concepção do território, enquanto objeto de disputa, que é traçado e retalhado numa lógica cartográfica do Estado-nação, que olha a terra como sendo retalhável enquanto a materialidade do território.

A fronteira emerge nos primeiros acordos assinados por *Pu Mapuche* com a Coroa de Espanha, assim nomeada nos documentos coloniais, mas a mesma não é fixa, é dizer que é dinâmica e teve intercâmbios e relações Interétnicas ao seu redor.

A ideia de limite tal como se conhece nas construções geográficas não *Mapuche* é bastante diferente. A ideia de limite na perspectiva *Mapuche* não é a de “limitar”, ou “afastar”, o termo usado para a ideia é *xawmel*, que significa onde se juntam as partes” (QUIDEL, 2012, p.33).

O mesmo conceito que se tem traduzido como limite de *xawmel* fala desde o *mapuzungun* de unir, conectar e não de afastar, nos fala dos equívocos nos

enunciados espaciais, do conceito de fronteira como equívoco no jogo intercultural. Sendo assim, como no julgamento contra um Preso Político *Mapuche* no ano 2015, José Quidel, como perito antropológico, compartilhou ao Tribunal a seguinte definição em torno dos enunciados e práticas espaciais *Pu Mapuche*, principalmente no referido a uma definição de limite, corte:

O conceito de limite *Mapuche* é um conceito bem diferente e oposto há como é conhecido no mundo ocidental, o limite é um corte, entendemos isso como um corte, como a divisão física. O *xawmel* na sociedade *Mapuche* é a união, por tanto não há corte, há uma unidade, nesse sentido também esse processo de recuperação, de recuperação espiritual e de conhecimento, que também passa por uma reconstrução, uma recuperação das dimensões territoriais e das categorias da reconstrução antiga que os *Mapuche* ainda mantêm, a cultura mapuche busca é reconstruir um território, reconstruir um processo perdido, recuperar o que foi perdido, recuperar uma noção de modelo de vida.

Na linha do conceito de fronteira, operando no contexto *Mapuche*, Juan Manuel Zavala lança algumas questões para pensar as dinâmicas da mesma sugerindo que “poder-se-ia pensar que a permanência desta fronteira pode-se explicar, porque é, de fato, periférica, uma área remota, longe dos centros de interesse dos espanhóis do Chile” (ZAVALA, 1998, p.185-208), mas que “Pelo contrário, observamos que ao longo do período colonial esta fronteira com o rio Bío Bío foi mais um polo de dinamismo político e económico para a sociedade chilena que uma zona marginal e periférica”. (ZAVALA, 1998, p.185-208).

Ao redor de 300 anos, o desenho da fronteira reconheceu uma autonomia ‘territorial’, sobre espaços que estavam no controle dos índios, chamados assim ou simplesmente de araucanos. Zavala (1998) traz a percepção dos Espanhóis sobre a fronteira, referindo que “De fato, baixo o termo de “fronteira”, os espanhóis referiam-se a um determinado tipo de relação com os *mapuche*, uma relação que oscilava entre a hostilidade e a negociação, que não se consolidou como relação de dominação”. (ZAVALA, 1998, p.185-208). Para o autor existem ao menos dois significações deste termo para os Espanhóis no Chile: temos, por uma parte, o “termo limite entendido como o limite ou a linha divisória geográfica entre dois espaços territoriais. No caso do Chile, um baixo o domínio dos espanhóis e o outro baixo o domínio dos *Mapuche* ou os araucanos. Neste sentido, a fronteira estabeleceu-se a princípios do século XVII no rio Bío Bío”. (ZAVALA, 1998, p.185-

208); e por outra, “O termo fronteira entendido como uma frente de conquista que abarca todo o perímetro onde se exerce a ação da conquista militar, missionária ou civil. No caso de Chile, trata-se principalmente das terras baixas do sul do rio Bío Bío, Araucanía, o coração histórico do país *Mapuche*”. (ZAVALA, 1998, p.185-208)

Nos entendimentos de limite que Zavala (1998) apresenta, não aparece o conceito em *mapuzungun* e sim o olhar da fronteira desde os Espanhóis. No anterior, considero pertinente para aprofundar sobre o equívoco territorial, olhar as definições e pesquisas em torno às dinâmicas da fronteira, à luz dos conceitos *Pu Mapuche* e enunciados e práticas espaciais que os mesmos estão trazendo (Melin et al, 2017; Quidel, 2012).

São os enunciados e práticas espaciais *Pu Mapuche* e o atlas *Mapuche* que fazem ênfase no que não afasta, mas conecta:

No plano territorial *Mapuche*, resulta muito relevante destacar a noção de *Xawümen* para identificar os pontos e linhas da demarcação territorial ou de limitação entre *lof*, entre comunidades, e inclusive, entre prédios particulares. [...] Nesse contexto, e para explicar comparativamente a ideia, no mundo *wigka* o conceito de limite tem que ver com o afastamento e a divisão da terra; entanto que desde o mundo *Mapuche*, a noção de *xawümen* está associada à ideia de juntar, de unir e de vincular as partes. [Apresentando com isto que] a terra segue e que toda demarcação precisa ou referencial não faz mais que unir em vez de separar e afastar. Ao contrário da definição tradicional de fronteira usada para representar o frontis de um território oposto, em que a diferença pode levar ao confronto. (MELIN et al, 2017, p.20)

Com a criação do Estado nacional chileno se dá a institucionalização de uma estratégia de avanço da ‘frente de expansão’ e da ‘frente pioneira’, o primeiro conceito da Antropologia, o segundo da Geografia, que exploro em sua interlocução, a partir das provocações de Martins (1996) ao afirmar que: “a fronteira é, simultaneamente, lugar da alteridade e expressão da contemporaneidade dos tempos históricos”.

O autor propõe, a respeito das tensões e do conflito torno a fronteira, que as mesmas acarretam desencontros, entre outros, nos tempos históricos, falando assim que “nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si”. (MARTINS, 1996, p.27) Sendo assim, que:

O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História. Por isso, a fronteira tem sido cenário de encontros extremamente similares aos de Colombo com os índios da América: as narrativas das testemunhas de hoje, cinco séculos depois, nos falam das mesmas recíprocas visões e concepções do outro. (MARTINS, 1996, p.27)

A criação da fronteira tem a ver com o momento de (des)encontro, de confronto e apropriação dos conhecimentos dos povos originários, em prol da expansão colonial, assim como com a militarização das vidas *Pu Mapuche*, através das constantes e sistemáticas operações militares, que foram empreendidas com objetivo de pacificar, submeter e ocupar os espaços de domínio territorial *Mapuche*.

No contexto *Mapuche*, a fronteira que veio com práticas de espoliação é a de expansão e apropriação do Estado Chileno, que estabeleceu a retomada do projeto colonial de apropriação do espaço de domínio *Mapuche*. Nas palavras de José Quidel, nos confrontamos com uma: “Permanente criação à que são levadas as sociedades que coabitam baixo lógicas distintas, baixo visões de mundo diferentes em um mesmo espaço como são neste caso os construtos recentes de Estados-nação” (QUIDEL, 2012, p.144)

A criação do Estado-nação implica a imposição deste modelo de organização como o ente do ser político ou como o que é o político, apresentando-se como a sua representação de exercício de poder, para um povo que se recusou a que fosse nesses termos: é dizer, nos termos de se organizar como tendo, na representação, um Estado-nação. Esta imposição se apresenta como pano de fundo e tensão constante com os conceitos e práticas sócio-políticas próprias como os *Futal Mapu* que hoje são referidos como as identidades territoriais (QUIDEL, 2012). Bengoa, José [1985] (2000) se refere também a que “A sociedade *mapuche* estava formada, como temos dito, por famílias independentes e autônomas. Não tinham um governo central que lhes aunara” (BENGOA [1985] 2000, p.122)

O que hoje *Pu Mapuche* se referem como ‘território ancestral *Mapuche*’ fica em relação à fronteira que foi delimitada após um processo de autodemarcação pelos ancestrais *Pu Mapuche*. Porém, é uma fronteira e delimitação ancestral, na lógica cartográfica ancestral, que hoje é uma divisa sem fundamento para o Estado-nação, mas que segue viva nas falas e nos saberes que *Pu Mapuche* vão

transmitindo, e que como temos olhado a partir dos conceitos *Pu Mapuche* que se referem a limite e corte, sendo que as práticas espaciais *Pu Mapuche* não concebem a fronteira como um afastamento do(s) outro(s) e sim mais como o encontro de diferenças.

O que hoje fica obstinadamente na memória *Mapuche* tem relação com assinalar que o processo de expansão da fronteira do Estado – nação (a sua criação) para a qual se prepararam muitas operações militares para a “pacificação da Araucanía”, e mesmo para a “ocupação da Araucanía”, como foi chamado este processo, está na base do equívoco. Robustiano Vera escrevia no ano de 1905 o seguinte:

Durante o período da nossa independência nada se pôde fazer para adiantar a conquista de Arauco. Manteve-se com mais ou menos regularidade a linha do Bío Bío, que afastava as nossas posições com as dos bárbaros. Mais tarde, no governo do senhor Manuel Montt, os araucanos invadiram muitos territórios e foi necessário reprimir seus avanços e pensar seriamente em jogar fora a barbárie desses campos para ser entregues à civilização. (VERA, 1905, p.5)

Tenha sido preciso que os bárbaros, chamados assim por Robustiano Vera, que até o momento tinham autonomia e um controle territorial efetivo que lograva manter a linha do rio Bío Bío como limite do país *Mapuche*, fossem submetidos no projeto de Estado-nação. Nesse sentido, os que poderiam ser os mapas do território que fazem e desenhavam *Pu Mapuche* (Mariman et al, 2006; Melin et al, 2017) não são os mesmos que tem o Estado, para quem é inconcebível hoje uma demanda das envergaduras da reivindicação territorial *Mapuche*.

Os processos de contra mapeamento feitos desde coletivos *Pu Mapuche* (Melin et al, 2017), na via de reafirmar essas mesmas demandas que os Estados nacionais apresentam como inconcebíveis hoje, se posicionam desde a postura da ‘descolonização do mapa’ e a apropriação do mapeamento como um arma subversiva.

Um processo de descolonização dos mapas entanto que, se trata de despojar ao Estado – nação e o seu colonialismo interno, do domínio unilateral do mapa como ferramenta para o submissão das comunidades e converter o mapa em exercício comunitário e como próprio das comunidades, isto é, descolonizar o mapa como ferramenta ou instrumento do processo de territorialização das comunidades. (Melin et al, 2017, p.8)

O mesmo fato é chave para se conectar com o que traz Oscar Calavia (2015) quando fala, no caso do Brasil, em relação às práticas do território dos povos originários diante dos Estados nacionais, e que pode se estender a outros países, que os Estados nacionais não definem o que é o território, e o mesmo instala-se como um fato dado. Os Estados nacionais só apresentam o seu ordenamento cartográfico a partir de um ordenamento jurídico que o torna um conceito – ideia-prática dominante.

O território assim aparece na Constituição do Estado chileno:

Artigo 110. Para o governo e administração interna do Estado, o território da República é dividido em regiões e estas em províncias. Para os propósitos da administração local, as províncias serão divididas em comunas. Criação, supressão e denominação de regiões, províncias e comunas; a modificação de seus limites, bem como o estabelecimento das capitais das regiões e províncias, será uma questão de lei orgânica constitucional. **Constituição Política de Chile. Artículo 110.** CPR Art. 99° D.O. 24.10.1980¹²

Assim, é chave analisar o conceito de território que traz Calavia (2015) quando se refere, no caso de Brasil, ao que tem acontecido frente ao conceito que tem o Estado-nação de território, entrando em confronto com as implicações do mesmo conceito que trazem experiências dos ditos povos originários e acha ressonância no contexto *Mapuche*.

Calavia (2015) chama a atenção, frente à compreensão do território como mercadoria. A qual faz conectar experiências *Pu Mapuche*, onde se olha o conceito de natureza-mercadoria, inserto em uma relação de neo-extratativismo nos fluxos capitalísticos, no processo da cadeia da produção da celulose, sendo assim que o crescimento dos cultivos destinados à produção de celulose, nas tensões atuais, apresenta as suas implicações.

A visão institucionalizada dos espaços reivindicados por *Pu Mapuche* desde o Estado, tem relação com o sistema jurídico da colônia, tal como assinala Calavia (2015), para o caso de Brasil, encontra relação com o processo de consolidação e instalação do Estado-nação, sendo um fator jurídico que atravessou o olhar sobre o território e o que fazer com ele, emergindo a ideia da Terra devoluta como herança do sistema jurídico da colônia.

Oscar Calavia fala que:

¹² CHILE. Constituição Política de Chile. CPR Art. 99° D.O. 24.10.1980.

O tema das terras indígenas é, por direito próprio, um tema importante. Mas é um tema importante também porque é o índice de um desconforto muito estendido a respeito de um conceito de território, o do solo- propriedade/mercadoria, que domina sem se fazer explícito. Se ele às vezes se deixa ver na forma em que gosta de ser visto –a propriedade desse agricultor que produz os alimentos para todos –, ele prefere ficar apenas implícito em outras formas, muito mais poderosas, das quais só se nos anunciam os efeitos: desequilíbrio ecológico, crises das commodities, especulação, corrupção. Isso é o bastante para que a reflexão sobre as terras indígenas seja um sinal da necessidade de se refletir sobre as terras de todos e qualquer um”. (CALAVIA,2015, p.280-281).

As anteriores são tensões que estão presentes desde que as empresas florestais se instalaram no período da ditadura, naquilo que para *Pu Mapuche* era e é o seu território ancestral (Pv Lov, 2017). Hoje, as mesmas tensões e os percursos que têm tido a relação com o Estado-nação, situa diversas posturas com respeito aos impactos da monocultura florestal, mas diante o processo de empobrecimento que a mesma falta de espaços cultiváveis gerou. As relações e articulações de alguns atores e coletivos *Pu Mapuche* com as empresas florestais fazem parte de uma contingência que hoje se posiciona como confronto entre *Pu Mapuche*, ao gerar constantes tensões e acusações que devêm em conflitos quotidianos que geram ruptura de laços e relações familiares.

A divisão do território ancestral feita pelo Estado traz problemas para o conceito de território ancestral ocupado desde a perspectiva do povo *Mapuche*, como evidencia a tensão nos casos de julgamento feitos contra *Pu Mapuche* no quadro da aplicação tanto de lei antiterrorista- Lei 18314/1984¹³ quanto da lei de segurança nacional do Estado¹⁴ - Lei 12927/1958 e principalmente o julgamento que pude acompanhar integralmente em outubro de 2015, mesmo que apresentou situações persistentes nos julgamentos que são levados adiante contra os que são chamados de Presos políticos *Mapuche*.

Enquanto *Pu Mapuche* insistem nos julgamentos de que houve um processo de despojo com a criação do Estado-nação, os que os acusam insistem em tratá-los

¹³ CHILE. Ley 18314. Determina conductas terroristas e fixa sua penalidade.16-MAY-1984. Biblioteca Nacional del Congreso de la República

¹⁴ CHILE. Ley 12927. Delitos contra la Soberanía Nacional y la Seguridad Exterior del Estado.02-AGO-1958.Biblioteca Nacional del Congreso de la República. Disponível em: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=27292>

como criminosos, e as práticas de retomadas são tratadas como crimes ‘contra a propriedade’, se defendendo antes de tudo a propriedade privada e a constituição do latifúndio como modelo de concentração fundiária predominante, e se fazendo uma recusa constante de parte dos Estados nacionais para dialogar torno ao despojamento do território ancestral e o processo de restituição do mesmo.

Com o anterior, se apresentam tensões como uma guerra de mundos, as mesmas que se propõem em contraste com os apontamentos de Pierre Clastres [1974](2003), em que os povos ditos ameríndios são contra o Estado, pela experiência e práticas, assim como pelos modos e espaços de vida, que poderiam ser mais próximas das práticas cosmopolíticas, do que daquelas que constituem o que é definido de ‘político’, assim como o imperativo do Estado-nação, como único jeito de organização sociopolítica, que quer incorporar a uma dinâmica do UM, onde as multiplicidades são apagadas e as diferenças desconhecidas.

Com respeito a essa guerra de ontologias que confronta universos diferentes, a mesma é proposta por Salvador Schavelzon (2016), e o mesmo autor acrescenta que por uma parte: “São as conexões deste pensamento selvagem as que se abrem para o cosmos, da cosmopolítica, num caminho ontológico que atravessa pelo meio os divisores modernos, sem propor uma descontinuidade radical entre o mundo e o homem, entre a natureza e a cultura, entre a sociedade dos humanos e dos não humanos”. (SCHAVENZON,2016, p.10-11) Sendo assim, como “cada elemento tem capacidade de ressignificar os sucessivos arranjos, e a multiplicidade intensiva nunca permite, assim, o Uno se impor definitivamente”. (SCHAVENZON,2016,p.10-11) Se tratando então de “diferenças ontológicas que são políticas porque implicam uma situação de guerra, que também não é de palavras (como para a virada linguística), mas de mundos, como mostra a etnografia (Viveiros de Castro, 2015)” (SCHAVELZON,2016,p.10-11).

Na linha de Schavelzon se apresenta a ruptura ontológica que propõe Quidel (2016), e que se relaciona enquanto o referido ao conceito de território na dissertação, que emerge nesse contexto de relações no período de expansão colonial que é no princípio uma categoria e conceito dado do Estado, ou dos Espanhóis no período da expansão colonial e os períodos subsequentes. É um conceito equívoco que surge no jogo intercultural.

Embora o território não seja definido, ele é assumido pelo Estado-nação como dado, e pelo tanto o Estado o administra e organiza como quer. Respeito do anterior, há um ponto de diferença importante com as práticas espaciais *Pu Mapuche*, sobretudo no que assinalam os registros frente a constante repulsa à figura do Estado, como forma de organização sociopolítica, tendo relação com a postura de Pierre Clastres quando assinala a luta contra o Estado dos povos ameríndios:

“O que os selvagens nos mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado[...]. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado”. (CLASTRES [1974]2003, p. 234)

O território da expansão colonial e do Estado-nação, se impõe a *Pu Mapuche* progressivamente, apresentando uma necessidade de tradução e tensão permanente na sua lógica espacial, que se vê confrontada com a dinâmica do retalho, que remete, por sua vez, a uma produção nos fluxos capitalísticos do espaço, onde o processo de etnocídio subjaz como pano de fundo à espoliação e despossessão que se apresenta nos seus imperativos de medição e calculação.

Mesmo se referir ao ‘território ancestral *Mapuche*’ faz parte da interlocução com os não *Mapuche*, e como uma tradução possível e compreensível para efeitos de ressonância das demandas *Pu Mapuche* (Melin et al, 2017); contudo, o que se verifica é que falar de que, para *Pu Mapuche*, esta é uma ‘questão política’, e ao se referir aos desdobramentos do que é político, isto não tem nada a ver com a noção de ‘política’, por exemplo, do Estado-nação, e sim mais com a proposta de Sahlins torno aos fatos de que são políticos na sua forma mais cosmológicos na sua extensão para entender que a política que fazem *Pu Mapuche* também está penetrada pela perspectiva *Mapu* e a mesma reivindica a fala dos ancestrais *Pu Longko*.

Essa ‘área vermelha’, ‘zona de conflito *Mapuche*’ e em especial a região onde atuam as forças que estão sendo preparadas para combater o ‘terrorismo’, apresentam provocações para se pensar. Nos análises de Gregory Derek, quem retomando a Edward Said e fazendo a leitura sobre o orientalismo, fala das geografias imaginárias, essas que hoje operam e se espalham na mídia, como uma área de conflito e confronto, habitada por terroristas, que por sua vez é vivenciada por *Pu Mapuche* desde a sua experiência na militarização de suas vidas cotidianas e corpos.

Já o fato de ser *Mapuche* e morar ou ser de *Pu Lof*, os quais se reivindicam em resistência, é olhado pelo Estado-nação como um crime, ou situa em condição de vulnerabilidade ante o acionar policial, segundo o que emergiu como uma constante nas falas tanto formais como informais.

Como o assinalado por Pv Lof (2017), falar das questões hoje do povo *Mapuche* faz que emerja a ditadura militar (aprox. década de 1970), mas também a história da criação do Estado-nação (aprox. entre 1810-1880) quando foram criadas as reservas, as reduções, os confinamentos em poucos hectares depois de consolidada a expropriação, pelas vias legais, das terras indígenas efetivamente ocupadas, onde os limites atravessavam a ideia de fronteiras, quebrando a lógica de fluxos e de relações espaciais além dessas separações absolutas (Cf. Quidel, 2012).

Os apontamentos sobre o período de contato com os Espanhóis, não podem afastar o fato de que, ao longo de quase três séculos, o povo *Mapuche* estabelece pactos e acordos com a Espanha e isto é omnipresente nas demandas atuais de reconstrução como povo-nação (Melin et al, 2017). Os mesmos acordos diplomáticos, são considerados por Foerster e Isla (2016), e no contexto do contato com Espanha, onde aparece a fronteira delimitada que hoje *Pu Mapuche* reivindicam como 'território ancestral *Mapuche*'.

O que esteve envolvido nessa relação histórica é considerado pelos dois autores como: "uma sorte de *middleground* ou 'pacto colonial'. Assim os *Mapuche* deixaram de olhar aos hispanos só como *outsiders and invaders*, passando a ocupar um lugar permanente como 'outros' incluídos no mapa da sociabilidade". (FOERSTER e ISLA, 2016, p.708)

Todavia, como insistentemente é reivindicação de continuidade, Foerster e Isla (2016) consideram também que o pacto colonial durante o período de contato com a Espanha, com a criação dos Estados chilenos e argentinos, e especificamente no Chile, foi confinado a um "pacto reducional", "Onde novamente a questão da soberania redefiniu-se. [...] para nós a pacificação implicou o fim da fronteira e do que temos chamado de pacto colonial e a emergência dum novo e precário concerto: uma sorte de pacto reducional" (FOERSTER e ISLA, 2016, p.709).

Como o que tem sido assinalado por Faron (1969) quando se refere que "Para a metade do século XIX, a colonização branca recebeu um novo impulso proveniente dos migrantes europeus. A usurpação das terras que pertenceram aos

Mapuche, levantou aos *Mapuche* e causou a intensificação das guerrilhas”. (FARON, 1969, p.9) Assinala que:

O governo chileno então se propus fomentar a colonização mediante a instituição, no 1866, da política de reduções que permitia aos chefes *Mapuche* solicitar concessões para terras nas reduções, mas ao mesmo tempo proporcionar um mecanismo para que abandonaram gradualmente o modo de vida das mesmas. Enquanto isso, as terras não reclamadas foram vendidas aos colonos. (FARON, 1969, p.9)

A mesma questão que chama a atenção de diferentes lideranças *Pu Mapuche* tem relação com a emissão da lei de radicação (toma de posse por parte do Estado)¹⁵ de dezembro de 1866. (Foerster e Isla 2016) e a sua aplicação é considerada como a ruptura do pacto. (FOERSTER e ISLA,2016, p.709). Para mergulhar mais nestas posições, se faz necessário olhar os pontos da lei de radicação como dispositivo de poder do Estado, que ficam no coração das contradições que apresenta a fronteira estabelecida com os Espanhóis e desconhecida pelo Chile e que, com esta lei, escreve-se e inscreve-se como um novo ordenamento.

Tabela com artigos que compõem a Lei de dezembro de 1866 com a qual se estabelecem procedimentos para a fundação de povoados e populações no território dos indígenas, como a mesma lei expressa.

Santiago, 4 de dezembro de 1866. - Por quanto o Congresso Nacional aprovou o seguinte projeto de lei:

"Artículo 1. ° Funde-se populações nas passagens **do território dos indígenas**, que o Presidente da República designe, devendo adquirir-se pelo Estado os terrenos de propriedade particular que conceitualize convenientes para este es demais objetos da presente lei.

Art. 3. ° Os terrenos que o Estado possui atualmente e os que adiante adquira, vender-se-ão em subasta pública em loteamentos que não excedam as 500 hectares.

[...], porém, uma parte dos terrenos destinar-se-á ao estabelecimento de colônias nacionais ou estrangeiras com concerto às leis que tratam esta matéria.

Art. 5.° Para os efeitos do inciso 1.° do artigo anterior, procede-se deslindar os terrenos pertencentes a indígenas por uma Comissão de três engenheiros que designará o Presidente da República, os quais decidiram sumariamente as questões que suscitou-se sobre cada propriedade que deslinda, devendo aconselhar-se com o juiz de letras mais imediato nos casos que estimarem necessário. [...]

¹⁵ CHILE. Ley de radicación. s/n do 4 de dezembro de 1866. Biblioteca Nacional do Congresso da República. Disponível em: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1045956>

por quanto, ouvido o Conselho de Estado, tenho tido a bem aprovar e sancionar; por tanto, promulgue-se e leve-se a efeito em todas suas partes como lei da República

José Joaquín Pérez. - Federico Errázuriz. - (Boletín, libro XXXIV, páginas. 426 a 430, año 1866). Fonte: Biblioteca Congreso Nacional da República. Dados disponíveis em <<<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1045956>>>

Foerster e Isla (2016) resgatam que é em concordância com as interpretações de algumas lideranças *Pu Mapuche*, que com a aplicação desta lei “traiu-se o acordado” e que “Só esta perspectiva dá sentido à dívida histórica que atualmente postulam os movimentos *Mapuche* em relação ao Estado de Chile”. (FOERSTER e ISLA,2016,p.709-710) entanto “O ‘pacto reducional’ e o seu efeito mais visível, as quase trezentas mil ‘reduções’ que se criaram no processo de radicação a inícios do século XX, foi entendido pelo Estado e a elite como transitório, como uma ponte para a integração dos *Mapuche* (ao Estado-nação) e de suas terras (ao ‘mercado’)” (FOERSTER e ISLA, 2016, p.709-710), sendo valoradas as reduções enquanto “permitiu-lhe, se recriar, impulsando e transformando os seus mecanismos de sociabilidade (parentesco, liderança, etc.) assim como sua continuidade ritual (esta constatação foi a grande contribuição de Faron aos estudos *Mapuche*). Para a sociedade *Mapuche* a defesa das terras reducionais (o território) tem passado sempre por uma apelação ao Estado no cumprimento do pacto que deu origem às reduções” (FOERSTER e ISLA,2016,p.709-710) e “apresentando essas continuidades tanto o pacto colonial como o pacto reducional têm um ponto em comum: a política segue sendo o cenário privilegiado do processamento da alteridade e da identidade”. (FOERSTER e ISLA,2016, p.709-710)

O processo de radicação trouxe profundas transformações na organização sócio-política *Mapuche*, remetendo a o retalho como imperativo cartográfico do Estado-nação:

Em relação às estimações feitas por Bengoa (2000), foram entregues um total de 3.078 títulos de mercê de terras, que abarcavam um total de 475.423 hectares de terra, para um total de 77.751 pessoas, correspondentes a quase um 5% da superfície na que se estendia o território ancestral *Mapuche*. O censo de população de 1907 estimou em, aproximadamente 107.000 pessoas de origem indígena, dos quais se estima que ao redor de 10.000 pessoas não foram consideradas. Esta cifra resulta importante de destacar pois, o

processo de radicação que termina no ano 1929, não permite garantir a radicação de terras para toda a população Mapuche, excluindo aproximadamente a 40.000 pessoas que representavam o 27,3% da população Mapuche. O resultado da radicação de terras implicou o desterro, a transumância e a miséria de uma parte significativa do povo Mapuche.

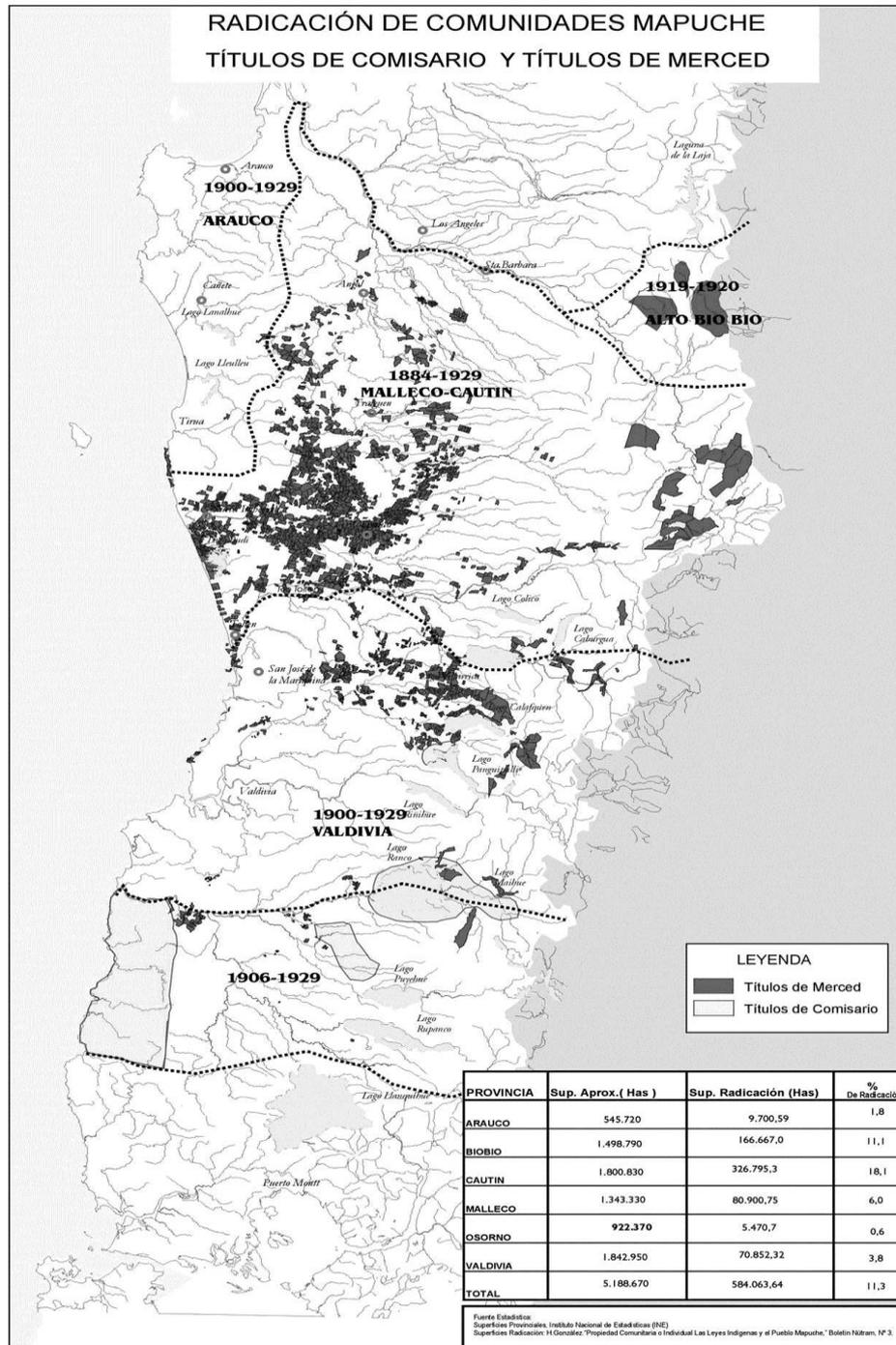
(MELIN et al, 2017, p.28)

Mapa 4. Mapa de Arauco e Valdivia com a designação da antiga e a nova linha de fronteira, afetando o território indígena



Mapa de Arauco e Valdivia com a designação da antiga e a nova linha de fronteira, afetando o território indígena. 1870. Fonte: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-99609.html>

Mapa 5. Mapa de radicación de comunidades *Mapuche*. Títulos de Comissário e títulos de Merced.



Fonte: (COTAM, 2003,p.263)

Com respeito à redução como um imperativo do Estado-nação para com o povo *Mapuche*, Bengoa [1985] (2000) assinala que:

A partir da derrota militar de 1881 e a ocupação de Villarrica em 1883, mudou a sociedade *mapuche* internamente, como também sua relação com o Estado e a sociedade chilena. A Redução territorial foi o elemento central e evidente da mudança ocorrida. Decretou-se a Araucanía como propriedade fiscal e se procedeu a colonizar as terras para assim colocá-las em produção, isto é, em relação à produção do centro do país. (BENGOA, [1985] (2000), p.327)

O conceito de fronteira está, entre outros, vinculado com o projeto expansionista do Estado como o assinalado por Martins (1996) e remete a um confronto de alteridades, a dos povos originários e o da lógica do Estado o qual acha relação com o assinalado por Oscar Calavia no contexto brasileiro e que o autor retoma em termos de territorialidade e a sua incompatibilidade com a propriedade privada do solo.

Na medida em que pode se falar de uma territorialidade indígena diferente dessa territorialidade híbrida com que os índios têm tentado traduzir suas necessidades para as nossas condições, ela é incompatível com a propriedade privada do solo. Mas seria muito mais exato, e à ordem cronológica, dizer que é essa propriedade privada do solo que veio a se tornar incompatível com tudo o que antes dela definia o uso da terra pelos humanos. (CALAVIA, 2015, p.277)

No contexto *Mapuche* é possível encontrar elementos das estratégias do Estado para apagar modos ameríndios de viver e de conceber a existência. “O governo, pela sua parte, está desejoso de que a terra seja explorada com os melhores métodos agrícolas, e considera aos *Mapuche* como um bloco com o qual chocam as vantagens que uma colonização branca pode proporcionar”. (FARON, 1969, p.10)

Trata-se de um povo que se reconhece assim, entre outras, nas práticas de *Pu Machi*, onde se pensa e se comunica com os outros por práticas tais como os sonhos e que reivindicam aos *geh*, os donos controladores de todas as formas de vida, do *kverrvf* (ar), de *mawida* (floresta nativa), *Ko* (da água), *Levfv* (do rio), *Ngehmapu*, os donos dos espaços (Qduidel, 2012). Além que se experimentam experiências de comunicação com ancestrais a través de distintas práticas tais como o *Nguillanmawvn*, que segundo José Quidel teria como tradução a forma *Mapuche* de fazer religião.

Apresentam-se como guerras ontológicas entanto a diferença é insuportável para os Estados nacionais, por isso é uma guerra. Quando fazem emergir o cosmos, *Pu Mapuche* estão falando da reivindicação de outras práticas além do que se

entende por política, outros mundos e outros modos de viver desde outras perspectivas, onde o território é um campo/ alvo de luta constante nesse relacionamento que tem o Estado com *Pu Mapuche*.

Pu Mapuche estão falando mais dum espaço onde caibam muitos espaços e muitas formas de construí-lo. O Enunciado anterior é em relação com o *ixofillmogen* e a coexistência das diferentes formas de vida, assim como a perspectiva *Mapu* que interpela ao pensamento geográfico moderno e nos trazem definições e práticas outras do espaço geográfico.

Ao nos confrontar com filosofias outras, nos conceitos *Pu Mapuche* o *rakizuam* (pensamento), o *kimvn* (saber) fogem dos entendimentos através da nossa filosofia moderna, pelo fato inclusive do *mapuzungun* não vir do grego, como raiz da filosofia moderna, o qual faz surgir questões com respeito à dita questão fundamental (a pergunta pelo ser) em termos da ontologia. Vemos esta questão através da proposta de Quadro Antônio Valentim (2018) em interlocução com o pensamento ameríndio, onde este último se apresentaria, pelo seu caráter de filosofias outras e com toda a sua potência. Contudo, à luz da filosofia moderna é apresentado como uma ontologia infundamental, o qual abre uma fresta de crítica, pela qual estas que são consideradas pela filosofia moderna como ontologias infundamentais em tanto trazem aos não humanos, humanos ancestrais, ao campo da socialidade, são a potência para subverter as categorias dominantes e as partilhas ontológicas tão caras ao dito de pensamento moderno euro-americano.

O conceito de *Meli reyñmawen newen*, traduzido por José Quidel das quatro forças familiares (QUIDEL,2012, p.75) traz um fato que apresenta o parentesco e o conceito de família que é sociopolítico mais também cosmológico. Sendo assim como:

Estas quatro formas se podem transformar também em diferentes ideias com a que se inter-relacionam: *Wenu Chaw*. Pai de cima. *Wenu Ñuke*. Mãe de cima *Wenu Peñi*. Irmão de cima *Wenu Zeya*. Irmã de cima (para ego masculino); *Wenu lamgen*. Irmã de cima (para ego feminino). Mas se deve ter muito cuidado ao falar disso, porque não se trata de quatro pessoas, se trata de quatro estados de vida, que os *gijatufes* denominam intermediários (*ragiñelwe*) pois estes quatro estados da vida, se aplicam a toda a vida tanto na terra (*naüq mapu*), universo (*waj mapu*) e a toda a manifestação de vida como terrenal, morros (*wigkul*), água (*ko*), pedra (*kura*), ou cósmica, estrelas (*wagübeh*), lua (*küyeh*), sol (*ahtü*). (QUIDEL,2012, P.75-76)

O *rakizuam*, *kimvn* e cada um dos conceitos *Pu Mapuche*, apresenta confrontos de *Pu Mapuche* com noções e experiências de tempo e espaço, que fogem ao estabelecimento de 'O' tempo e 'O' espaço que é UM nos fluxos capitalísticos, como equívocos e ferramentas de objetivação que estão sendo permanentemente interpeladas desde os coletivos *Pu Mapuche*.

Este confronto de temporalidades é chave no nosso propósito de entender a interlocução com o povo *Mapuche*, o tempo dos fluxos capitalísticos, o tempo do Um, o tempo do Estado, o tempo único e medível é ponto central do equívoco que os fluxos capitalísticos de produção do espaço procuram perpetuar nas suas estruturas binárias.

Escala

“O processo de intervenção militar do território *Mapuche* foi motivado pelo interesse económico que procurava anexar estas terras ao sistema mundo moderno capitalista, devido a que a febre do ouro em Estados Unidos demandava de Chile produção de trigo”. (MELIN et al, 2017, p.28). O assinalado por Melin et al (2017) tem conexão com o apontado por Robustiano Vera quando se referia a “jogar fora a barbárie desses campos para lhes entregar à civilização” (VERA, 1905, p.5)

Em termos dos enunciados espaciais é um tempo que instala uma escala nacional como imperativo, o tempo do Estado, do UM, mesmo que é constantemente interpelado pela memória do despojamento e pelo *kuyfi*, pelos que são reivindicados como os tempos dos ancestrais *Pu Mapuche*.

Em diálogo com os estudos da geografia (Marston, 2000; Moore, 2008) que colocam em debate a categoria de ‘escala’, articula-se o conceito de escala na geografia, em primeira instância não como uma retificação do mesmo, nem conceito da prática, mas sim como uma categoria de análise para ter em conta, pela mesma ser cara na geografia e atravessar os enunciados espaciais do Estado-nação. É dizer não é um conceito *Mapuche*. Neste confronto torno ao mesmo operam equívocos que refletem nos enunciados espaciais.

Pelo mesmo motivo, considero pertinente a análise que a respeito traz Marston (2000) que retoma os olhares entorno a escala na geografia, destacando, um "rejeitar da escala como uma categoria dada ontologicamente" (Marston, 2000,p. 220) que se conecta com o que tento destacar, sendo mais próxima do que propõe Marston, onde é central e se conecta quando se refere que a escala “não é necessariamente um quadro hierárquico preordenado para ordenar o mundo: local, regional, nacional e global. Em troca, é o resultado contingente das tensões que existem entre as forças estruturais e as práticas dos agentes humanos”. (Marston,2000)

Diante disso, me situo no campo da política de escala e sobre como a mesma é construída pelos atores envolvidos, no caso, *Pu Mapuche*. O que observo, porque há um confronto, é o como desde a perspectiva *Mapuche* a escala nacional – como

escala criada no quadro de um processo de acumulação de capital – é constantemente interpelada. Nesse contexto retomo a importância dos debates propostos porque: “A escala também tem virado um componente central de muitas formas de política de identidade: os movimentos indígenas constantemente referem-se por uma mudança de governabilidade exigindo mais autonomia local ou regional dos Estados-nação” (SILVERN, 1999, apud MOORE, 2008,p.3)

A escala não é nem um conceito nem uma prática *Mapuche*. No sentido de que as práticas espaciais *Pu Mapuche* estão nos convidando para olhar como *Pu Mapuche* estabelecem relações assim como o que está em relação, sendo isto uma aproximação que observo como em interlocução com a escala. Isto nos traz o convite a olhar o como as relações se constroem e que é o que está sendo relacionado desde *Pu Mapuche* como sendo as escalas.

Desde a perspectiva *Mapu* e se o ponto de vista cria ao sujeito, há relações que se constroem com sujeitos humanos, não humanos, humanos ancestrais e todas as formas de vida que se apresentam como escalas trans-específicas nas diferentes dimensões que se apresentam desde a perspectiva *Mapu*.

O olhar da escala se situa em um confronto entre o povo originário e os Estados nacionais, que está atravessado pelo conceito de relações (HOWITT apud MOORE, 2008.), e onde a interlocução com a antropologia me permite evidenciar que desde a perspectiva de *Pu Mapuche* as relações (troca, amizade, inimizade, hostilidade, sedução, opressão, etc.) não ocorrem só entre e com humanos, senão também com não humanos, humanos ancestrais, vegetais e animais, contidas no conceito de *ixofillmogen* definido como a coexistência de todas as formas de vida. (Melin et al, 2017; Curamil, 2019)

As relações e as construções *Pu Mapuche* fogem a uma ideia naturalizada da escala, e têm um olhar trans-espécies. Mais perto de que:

Em lugar de aceitar a escala como categoria naturalizada, Howitt insiste em que não vemos a escala como tamanho (zona censal, província, continente) e nível (local, regional, nacional) senão como um elemento relacional em uma mistura complexa que também inclui espaço, lugar e entorno, todos os quais interativamente fazem a geografia na que vivemos e estudamos. (MARTSON, 2000., P. 221-222)

Equívoco do nativo terrorista, o terror do Estado pelo território ancestral *Mapuche*

Bernardo Colipan resgata um histórico das interpelações por distintos meios, principalmente os institucionais, que tem feito o povo *Mapuche* ao Estado-nação chileno, dentro do qual é importante o *manifiesto de Llanquihue* de 1894, onde segundo o autor:

Lonkos Williches assinalavam: Não há na atualidade na província de *Llanquihue*, e dificilmente há na de *Valdivia*, uma só família indígena que não tenha sido despojada de seus terrenos. Na redução de *Remehue* (Osorno) e várias outras, nossos persecutores para nos arrebatat os nossos terrenos incendiavam casas, ranchos, sementeiras, tiravam fora de suas casas pela força a seus moradores delas, os jogavam ao mato e logo lhes prendiam fogo até que muitos infelizes pereceram ou queimados vivos, ou mortos de frio ou de fome” (COLIPAN, 2007,p.12)¹⁶

Imagem 6.



Fonte: La Nación. 25 de enero de 1935. Divulgado por *WaiwenFutaWillimapu* no dia 12 de junho de 2019

No trabalho de pesquisa levado adiante por Foerster e Montecino (1988) é possível ter um histórico dos processos organizativos do povo *Mapuche* no período post ocupação militar e despojo das terras ancestrais com a criação do Estado-nação chileno. Os autores apresentam o panorama organizativo no período compreendido entre 1900-1970, mostrando que há uma continuidade das demandas *Pu Mapuche* e da interpelação que se faz ao Estado-nação pelo acontecido na sua criação e processo de expansão, tendo como ponto de tensão o processo de radicação e entrega dos conhecidos como *títulos de mercê*, terrenos que foram reservados para reduzir os espaços efetivamente ocupados por *Pu Mapuche* e lhes dar uma abertura ao mercado, assim como consolidar o processo de colonização estrangeira e chilena. Foerster e Montecinos afirmam que:

As usurpações de terras, o encurralamento, a avidez do huinca e o seu desprezo ao *Mapuche*, se plasmaram durante todo este período nas inúmeras e brutais ações de violência cometidas contra os indígenas. Damos a conhecer alguns casos que ilustram esta faz da confrontação com o mundo do branco. Muitos de eles saíram à luz pública através de declarações das organizações; outros, como denúncias dos próprios afetados ou em crônicas policiais de jornais. Quase todos se referem a abusos por usurpação. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.97).

Imagem 7. Notícia onde se refere à visita do *Longko Felipe Colichicheo* de Pitrufquen “esperando audiência para reclamar o despojo de suas terras” ano 1906



Fonte: Revista Zig Zag, Tomo I, ano 1906. Arquivo digital disponível no acervo Memória chilena <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0052562.pdf>

Bem como os autores assinalam que no 1929 “tinham se apresentado diante os tribunais 1,219 julgamentos por recuperação de terras comunais, é dizer, mais de um terço das reduções estiveram afetadas pela espoliação” (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.13). Porquanto o processo de espoliação que se aprofundou com a criação do Estado-nação gerou respostas organizativas que fizeram frente e deram continuidade já na jurisdição e nas regras do jogo do Estado, sem se desconhecer a ferida profunda à que a redução submeteu às ditas demandas pela restituição de terras ancestrais.

O intrincado processo de radicação, usurpação e divisão se desenvolveu em uma atmosfera de grande violência contra o *Mapuche* por parte do Estado e dos huincas. Assassinatos múltiplos e variadas formas de discriminação, repressão, desprezo e burla foram constantes durante todo este período, gerando um quadro ideológico que legitimou o empobrecimento e a marginalidade da sociedade *Mapuche*. Dentro desse cenário se alçaram as primeiras organizações indígenas, que tiveram como grande objetivo a defesa da etnia. Seus nomes já o anunciaram: Sociedad Caupolicán

Defensora de la Araucanía y Sociedad *Mapuche* de Protección Mutua (posteriormente Federación Araucana). (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.14)

Entretanto, houve também uma organização mais próxima da igreja católica chamada de *Unión Araucana*, que esteve em contra, fazendo “negação da cultura ancestral e luta pelo branqueamento e a modernização “(Foerster e Montecino, 1988, p.14)

Porém, para todas as organizações os problemas mais importantes foram a defesa e ampliação do território indígena, o não pagamento de contribuições e, posteriormente a ajuda creditícia do Estado para o desenvolvimento de sua economia. Assumiram também a luta pela dignificação do Mapuche, o que implicava seu acesso à educação. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.14)

As primeiras organizações estiveram em relação com o acesso aos bens e serviços do Estado-nação, assim como inseridas na lógica da democracia representativa, é dizer, fazendo política chilena. Se destacando que:

Os líderes destas organizações não emergiram desde as comunidades. Sua origem se situou entre os *Mapuche* letrados (moradores dos nascentes povos da fronteira) que se desempenhavam como mestres – nas escolas e liceus – ou no comércio. A sua vez, a maioria dos dirigentes foram filhos ou descendentes de caciques acomodados, leais ao exército chileno durante a pacificação. Deste modo tiveram plena consciência do poder da política para lograr a solução dos problemas de seu povo e manifestaram desde o início inquietude por alcançar uma representação indígena no Parlamento (a que se fez efetiva ao obter dois deputados na década de 20). Estes dirigentes se transformaram em caudilhos que imprimiram um matiz pessoal às agrupações. Trás eles se levantou o movimento indígena, reconhecido ao finalizar o período – pelo Estado, como testemunha na sua participação nas discussões dos projetos de leis indígenas. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.14)

Mas o anterior não significa que se tivesse abandonado as demandas referidas às terras ancestrais espoliadas, “Porém, a imersão nestas utopias, não significou o desconhecimento da memória histórica de seu povo”. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.15) se situando a conjuntura como as primeiras lutas post ocupação e despojo “Nessa lid desconhecida tenha que assimilar e compreender as armas ideológicas dos vencedores, conhecer os artilúgios do poder político, manejar o idioma castelhano, aprisionar as ideias em um papel, usar a vestimenta dos *huincas*”. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.15).

Tanto assim o anterior, que a organização *La Federación Araucana*, “apoiou em 1924 a Francisco Melivilu como deputado pelo Partido Demócrata, formando parte do Comité por sua candidatura [...] o esforço deu frutos: Melivilu saiu eleito deputado nesse mesmo ano, virando o primeiro parlamentar indígena de Chile”. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.38)

No 1937 se criou a Sociedade Feminina Araucana *Yaflluayin* que logo passou a ser a Sociedade Feminina Araucana *Fresia* (p.173) sendo a participação de mulheres no contexto de organizações também com a aliança feminina de Quecherehue e a Sociedade Feminina *Tegualda de Chol Chol*. Para os autores:

As organizações femininas indígenas tiveram uma curta existência e desconhecemos suas ações, irradiação e programas. Acreditamos que seguiram um caminho semelhante ao de outras agrupações de mulheres: após de um momento de luta com especificidade de gênero, se submeteram nas organizações gerais controladas e dirigidas por homens. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.174)

Assim, os autores, percorrem o caminho das organizações *Pu Mapuche* que no longo do século XX se inseriram nos debates nacionais, desde onde se posicionavam as demandas específicas pela recuperação das terras, o qual é sistematicamente interpelado, desde distintos partidos e organizações políticas. Cabe lembrar que, como o assinalam os autores em conexão com um movimento nacional de libertação da mulher, este se deu entre mulheres *Mapuche* que tinham tido acesso à educação. “No universo do público, minoritariamente, mas não por isso sem importância, algumas mulheres procuraram uma contestação no plano das demandas, da contenda política, dentro do movimento institucionalizado – se fazendo eco do clamor de seu povo” (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.180)

No histórico de mulheres *Mapuche* que estiveram se fazendo parte nos debates das organizações na primeira metade do século XX, se apresenta o nome, em 1935, de Hermínia Aburto quem se apresentou às eleições municipais em uma lista independente “Ainda quando não teve sucesso, seu gesto tem grande relevância se pensamos que só no 1931 se tenha logrado obter para as mulheres o voto municipal e a sua representação nessas eleições” (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.172).

No 1953, a professora *Mapuche*, Zoila Quintremil, “brigou nas eleições de 1953 por um lugar no parlamento” (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.175). Pelas suas declarações, Zoila Quintremil defendia a integração de *Pu Mapuche* aos chilenos, mas também ao se reconhecer como uma mulher na dita política chilena atravessou muitas dificuldades. No entanto, “continuou lavrando seu espaço de luta. Nesse mesmo ano de 1953 foi vice-presidenta da Asociación Nacional de Indígenas de Chile (presidida por Martín Painemal). Participando em dita organização durante vários anos”.

Zoila Quintremil foi uma defensora da construção de escolas e da inserção no sistema educativo, promovendo “a criação de escolas especiais para indígenas dotadas com todos os meios necessários para o seu desenvolvimento” (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.175) sendo o seu máximo legado a criação da Escola Vocacional de Nova Imperial.

Além das mulheres que tiveram acesso à educação, faz-se preciso trazer à tona as experiências e lideranças de mulheres nas reduções, como as referidas por Foerster e Montecino em *Truf Truf*. Uma mulher conhecida como *Bartola*, por exemplo, se encontrou com a constante do enfrentamento da prisão do Estado chileno pela sua incansável defesa e recusa aos roubos sistemáticos. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.179-180)

Imagem 8.



Fonte: Foerster e Montecino, 1988, p.176

O que apresenta Correa et al (2012) com respeito às terras *Mapuche* e os processos de reforma agrária desde os governos de Alessandri, Frei e Salvador Allende, assim como a dita de contrarreforma agrária que aconteceu com o golpe militar do general Augusto Pinochet e o golpe de Estado do ano 1973 que veio a fazer retrocessos nas diferentes ações de retomadas e as conquistas de prédios considerados como territórios usurpados.

Como apresentado pelos autores e a autora, as mobilizações e processos organizativos *Pu Mapuche* estiveram de forma constante interpelando ao Estado-nação chileno, nos seus distintos governos, mas foi naqueles que fizeram propostas de reforma agrária nos quais estas demandas se potencializaram e acharam caminhos para ir aos poucos recuperando o que consideram *Pu Mapuche* como o território ancestral despojado e usurpado com a criação do Estado-nação chileno.

O golpe militar do ano 1973 inicia uma série de retrocessos dentro dos quais estava a emissão de uma lei indígena que tinha sido uma demanda e conquista dos movimentos *Mapuche* organizados, é nesse processo de contrarreforma agrária que se consolida a propriedade florestal e o grande empresariado da produção de celulose e papel, como assinalado por pesquisadores *Pu Mapuche*:

Não é que as florestais tenham comprado legalmente, há pouco tempo, terrenos que foram usurpados há mais de 100 anos, e que múltiplos traspassos de mão em mão “deixem sana” a história. Senão que sua chegada se realizou através de um novo processo de usurpação violenta. É dizer, que 100 anos depois, no contexto da ditadura, voltou a se repetir a história, pelo que a usurpação florestal é memória recente em nossa gente. (PV LOV, 2017, p.11)

Há aproximadamente 20 anos acrescentou-se a proposta do que hoje é conhecido como o processo de ‘reconstrução como povo-nação’, o qual, dentro de outras estratégias, situa no centro das ações e práticas o que *Pu Mapuche* chamam de ‘retomadas de terras’ e por outro lado a ‘sabotagem ao capital florestal’, reivindicando as fronteiras que foram delimitadas pelos ancestrais *Pu Mapuche*, no tempo da expansão colonial com Espanha, onde estabeleceram acordos diplomáticos conhecidos como parlamentos, os que garantiram a autonomia perto de 300 anos.

Com a criação dos Estados nacionais se desconheceram os acordos diplomáticos estabelecidos prévio a criação dos Estados nacionais, e múltiplas

políticas de ordenamento cartográfico e apropriação dos espaços territoriais *Pu Mapuche* foram empreendidas.

Nos últimos vinte anos no período pós-ditadura, com a explosão de demandas ditas de territoriais, os Estados-nação empreenderam estratégias desde uma perspectiva penal, a qual aprofunda a tensão e faz emergir a prisão, como estratégia utilizada de criminalização às demandas *Pu Mapuche*. Estas demandas são consideradas antes de nada como ‘terroristas’, tendo todo um aparato institucional e jurídico que possibilita este tratamento. Ressoam as palavras de *Mapuche* Hector Nahuelpan (2012):

O colonialismo e o despejamento são parte das nossas histórias, de nossas versões das histórias passadas e presentes. Como tem defendido Linda Tuhiwai Smith, intelectual Maori, para quem o colonialismo ainda dói, destrói e reformula-se constantemente, exige que prestemos atenção e analisemos como fomos colonizados e colonizadas, para saber o que significa em termos de nosso passado recente e o que significa também para nosso presente e futuro. (tradução da autora) (NAHUEL PAN, 2012, p.121)

E por conta do soar das palavras, se fala no cotidiano da perda do que se reivindica como território ancestral *Mapuche*, ao longo dos últimos 500 anos, de forma muito mais dramática, a partir da criação dos Estados Nacionais de Chile e Argentina.

Com o golpe de Estado e a instalação da ditadura militar de Augusto Pinochet, até finais dos anos 90, as demandas territoriais diminuíram. Nos registros fornecidos pelo historiador Fernando Pairicán (2014) verifica-se que as recuperações diminuíram, mas no período da ditadura cívico-militar foram utilizadas estratégias por *Pu Mapuche* para manter laços e fazer articulações entre *Lof* e organizações.

Antes do processo que se conhece como volta à democracia, nos finais dos anos noventa, *Pu Mapuche* tiveram experiências de organizações, conforme Fernando Pairicán (2014) e Montecino e Foerster (1988) assinalam.

Algumas de estas organizações reuniram-se no ano 1989 na cidade conhecida como Nova Imperial, com quem se tornaria o presidente do Chile, Patricio Aylwin. Nesse encontro apoiavam a transição para a democracia, assinalando um compromisso, que vai ser logo depois conhecido como o acordo de Nova Imperial.

Neste contexto ocorreram diálogos pelos canais institucionais e com o Estado diretamente, logo depois foi criada uma agência dita de fomento e desenvolvimento

indígena, chamada assim de Corporação nacional de desenvolvimento indígena – CONADI, que aconteceu com a promulgação do que se conhece como a “lei indígena” no ano de 1993.

Numa democracia, pelo menos em termos formais, com o compromisso de que iriam se criar uma série de políticas públicas de reconhecimento para os povos originários, contudo, o rumo que as mesmas tomaram, pouco ou mais bem nada foi definido pelos povos originários que se encontravam em processos de resistência, e que olhavam para aqueles compromissos com poucas possibilidades de cumprimento. Embora tenham tido grupos e representantes de povos originários participando destas negociações, em muitos outros o mesmo processo gerava desconforto e o silêncio foi sua opção, também porque estava em jogo a pressão de acabar com uma das grandes ditaduras do cone sul. Eles defendiam o fim da ditadura em termos formais, embora hoje as leituras desde *Pu Mapuche* da continuidade da ditadura para com *Pu Mapuche* são muito recorrentes.

Um elemento que emerge nas leituras por parte do povo *Mapuche*, tem a ver com seu não reconhecimento como ‘povo’ na Constituição, e no que se chamou, e se conhece como a lei indígena do ano 1993, sendo somente reconhecido o termo ‘etnia’, que segue gerando múltiplas tensões.

Depois da promulgação da “lei indígena” e a construção da represa *Ralco* no alto Bío Bío, nos finais da década dos 90, que aconteceu com capitais de empresas transnacionais, principalmente da Empresa Nacional de Desenvolvimento S.A- ENDESA, os ditos processos de retomadas de terras não se fizeram esperar, estando inclusive já presentes durante a década dos anos 90, como assinala e lembra Fernando Pairicán (2014) e Roberto Morales Urra (1998).

O contexto sucessivo ao ano 1992 no mundo inteiro, com a comemoração dos 500 anos do encontro de mundos (ou do início do processo de colonização europeia), forneceu para o futuro dos povos originários discussões e debates que lhes permitiram posicionar-se em torno das condições para autodeterminação. Esta, no ano de 1989, tinha sido legislada e instaurada como direito, com a Convenção 169 da OIT, e ratificada no Chile somente no ano de 2009.

Nesse contexto, *Pu Mapuche* mostravam-se insatisfeitos com o engano das políticas públicas que o governo promulgou, fomentado e desconhecendo, em primeira instância, um grande processo de despojo de milhões de hectares (Correa

e Mella, 2009; Nahuelpan,2012) ao redor de dez milhões (Millaman et al,2006), e que só seu reconhecimento poderia abrir as portas para uma negociação política sobre a devolução das mesmas.

O desconhecimento de que houve, em primeira instância, um processo de genocídio, como parte do despejo, e a despossessão pela acumulação de terras ao serviço do latifúndio, da constituição da propriedade privada, e hoje da indústria florestal, marca um conflito. A raiz desse conflito situa a *Pu Mapuche* numa situação de espera diante da atitude do governo, como se a devolução de suas terras fosse um presente, tratando-os como pobres e não como *Pu Mapuche* cujas demandas atingem principalmente a questão da propriedade da terra e além disso o que a terra significa para *Pu Mapuche*.

No tratamento como pobres e não como um povo originário que está demandando direitos nos termos dos marcos legais nacionais e internacionais hoje, subjaz a crítica ao multiculturalismo neoliberal que é como Fernando Pairican (2018) define o tratamento que tem dado o Estado de Chile para as demandas *Pu Mapuche*.

Os recursos económicos com os quais contaria oficialmente o Estado, se fala no seu momento e constantemente, que são limitados, e pelo tanto as terras entregues pelas vias institucionais não estão satisfazendo as expectativas frente ao cumprimento das demandas específicas de restituição territorial; se trata de um território "muito amplo" desde o olhar do Estado-nação, ou demandas que se apresentam como inconcebíveis pelo reordenamento territorial, que novamente situa-se em confronto, com os conceitos de limites, fronteiras e ordem cartográfico *Mapuche*. Se evidencia que estes conceitos não são os que maneja a CONADI, ou as instituições que procuram responder ao que chamam de questões de terras ou da questão indígena, que não são as estratégias de cálculo do território próprias das lógicas cartográficas do Estado-nação.

Numa declaração que foi feita em um dos julgamentos que acompanhei no trabalho de campo no ano 2015, um *Mapuche* que estava sendo julgado assinalava o seguinte:

Pensávamos na possibilidade de chegar a um acordo sobre esta propriedade, pois hoje as propriedades que são entregues às comunidades são feitas através de compra venda via CONADI que é o que o governo reconhece hoje em dia em relação com as demandas de terra do povo *Mapuche*.

Dizer que estão tomando conta das entregas através de CONADI não é suficiente porque há muito pouca terra dada às comunidades que entram nessa institucionalização de fazer uma pasta, levá-la ao CONADI, negociar com a empresa e com particulares; faz-se muito pouco, porque as pessoas que hoje vivem na comunidade são muitas e não são só *mapuche*, há também pessoas chilenas que estão em condições iguais ou piores que nós, também chilenos dos quais entendemos sua situação que não consideramos *winkas* como poderíamos considerar os silvicultores ou latifundiários.

As instituições criadas (tipo CONADI) não só atuam e têm responsabilidades para resolver às reclamações *Mapuche*, senão para todos os povos originários reconhecidos pela Constituição, dentro dos quais o povo *Mapuche* ultrapassa um milhão de habitantes que segundo a CEPAL remete ao 86,4% da população indígena do país.

No ano 2019 se está na conjuntura das pretensões do governo de, através de um processo de consulta indígena, modificar aspectos chaves da lei emitida no ano 1993, principalmente o artigo 13 que daria abertura à venda das terras reconhecidas como indígenas. Este processo de consulta é amplamente rejeitado por *Pu Mapuche* e as suas autoridades desde as distintas identidades territoriais. O anterior apresenta o que já falava Louis Faron no 1969:

Um propósito mantido por muito tempo pelo governo chileno tem sido o de inculcar as noções sobre a propriedade privada da terra entre os *Mapuche* das reduções, em primeiro termo para que a terra possa ficar à disposição em um mercado aberto, para interessar aos indivíduos aptos para explorar a que a obtenham. Em contraste com a opinião pública comum, as reduções *Mapuche* já não estão se dividindo rapidamente em propriedades privadas. [...] verdade que grande parte da terra dos *Mapuche* tem se perdido no processo de colonização [...] (FARON, 1969, p.60)

O roubo das terras na criação do Estado-nação, além de uma narrativa generalizada que circula, é uma das principais motivações para empreender, entre outros, processos de retomadas, e o que implica a reconstrução do Povo-nação *Mapuche*, como defendem *Pu Mapuche*, segundo verifica-se, em muitos documentos (Cf. Nahuelpán, 2012; Quidel, 2012 *ibidem*; Pairican, 2014; Llaitul, Arrate, 2012) e que exploro na presente dissertação.

É pertinente com referências ao de serem 'sem Estado' que *Pu Mapuche* não têm aludido nos registros e inclusive mesmo nos dos tempos da colônia e da república, reivindicando-se em termos sócio-políticos como um Estado.

O anterior, não significa que *Pu Mapuche* tal como tem sido assinalado Millaman (2006) e Nahuelpan(2012) não tenham um sistema sócio-político, que permita a articulação de um povo que habitava, e ainda habita, ambos lados da cordilheira; ou que seja nos seus próprios termos dum povo 'sem Estado' como assinalado por (MELIN et Al,2016,p.15-16) desde o análises do *Az mapu*, acrescentando o que tenho sugerido em relação a Pierre Clastres da constante conjuração do um que fazem as sociedades sem/contra o Estado.

Já falava Jerónimo de Quiroga pejorativamente onde hoje podemos olhar à luz do equívoco territorial, no sentido de que o que se apresenta poderia se ler à luz de *Pu Mapuche* e à luz das práticas espaciais *Pu Mapuche* que fogem às lógicas e práticas espaciais do retalho que traz o Estado-nação por traz:

Como os animais vivem em suas cavernas, cada um deles com seus filhos, esses índios vivem dispersos por montanhas e vales, retirados uns dos outros, e esse modo de viver é proporcional ao modo de se manter, assim como nós temos nossas casas de campo distantes umas das outras, para que com maior distância possamos enviar e criar gado; e como nunca tiveram povos, assim, nunca, têm sido reduzidos a eles até hoje, nem é fácil reduzi-los e reformar essa antiga costume, porque nenhuma razão de conveniência pode persuadi-los a mudar a forma de governo em que nasceram e aprenderam. (tradução da autora) (QUIROGA,1979, p,21)

A ditadura cívico militar no Chile, desde o golpe de Estado que se levou a cabo no ano 1973 e que colocou ao militar Augusto Pinochet no poder até inícios (formalmente) da década da década de 90, foi nefasta para o povo *Mapuche*. Os seus principais prejuízos se viram especialmente nos retrocessos que trouxe para a recuperação de suas terras ancestrais, ao mesmo tempo em que se fechavam os caminhos da reforma agrária abruptamente apagados, e que vinham ocorrendo de forma muito lenta (Correa et al, 2012).

Estas situações emergem em relatos *Pu Mapuche* e em torno a *Pu Mapuche*, de forma recorrente, mas sobretudo se faz ênfase no que gerou a intensificação de um modelo extrativista ou neo-extrativista com a instalação e intensificação da indústria florestal.

Não é possível compreender o surgimento do movimento *Mapuche* sem entender o complexo cenário da chamada transição democrática. Das insuficiências ou promessas não cumpridas neste

processo, surgiu o cenário propício para que posturas mais radicais tivessem legitimidade no cenário político. As promessas não cumpridas no Acordo de Nova Imperial no 1989 (como o reconhecimento institucional, entre outros) e a tradição autoritária da direita[...]ajudaram a fundamentar os argumentos de uma nova geração de *Mapuche* que criou-se na pobreza das reduções dos anos oitenta, amadureceu rodeada de plantios florestais nos anos noventa e rebelou-se nos meados da mesma década ao observar que o neoliberalismo era um modelo que, enquanto prejudicava os velhos terrenos, enriquecia em uma distante Santiago para umas poucas famílias. (tradução da autora) (PAIRICÁN, Op. cit.,20)

O contexto atual das demandas do povo *Mapuche* frente ao tratamento do Estado-nação, tem a ver, segundo o caminho que tenho percorrido, com o que assinala Victor Toledo-Llancaqueo (2007). Estas se intensificaram no período pós-ditadura com um foco na questão sendo tratada de penal e não política:

O Estado chileno empreendeu uma fuga sistemática para o direito penal. O caso *Mapuche* é ilustrativo da criminalização do protesto social como um processo político, midiático e legal, rotulando os atos de protesto como crimes, procura eliminar um conflito social da arena política para levá-lo ao campo criminal (tradução da autora) (TOLEDO-LLANCAQUEO, 2007, p.262)

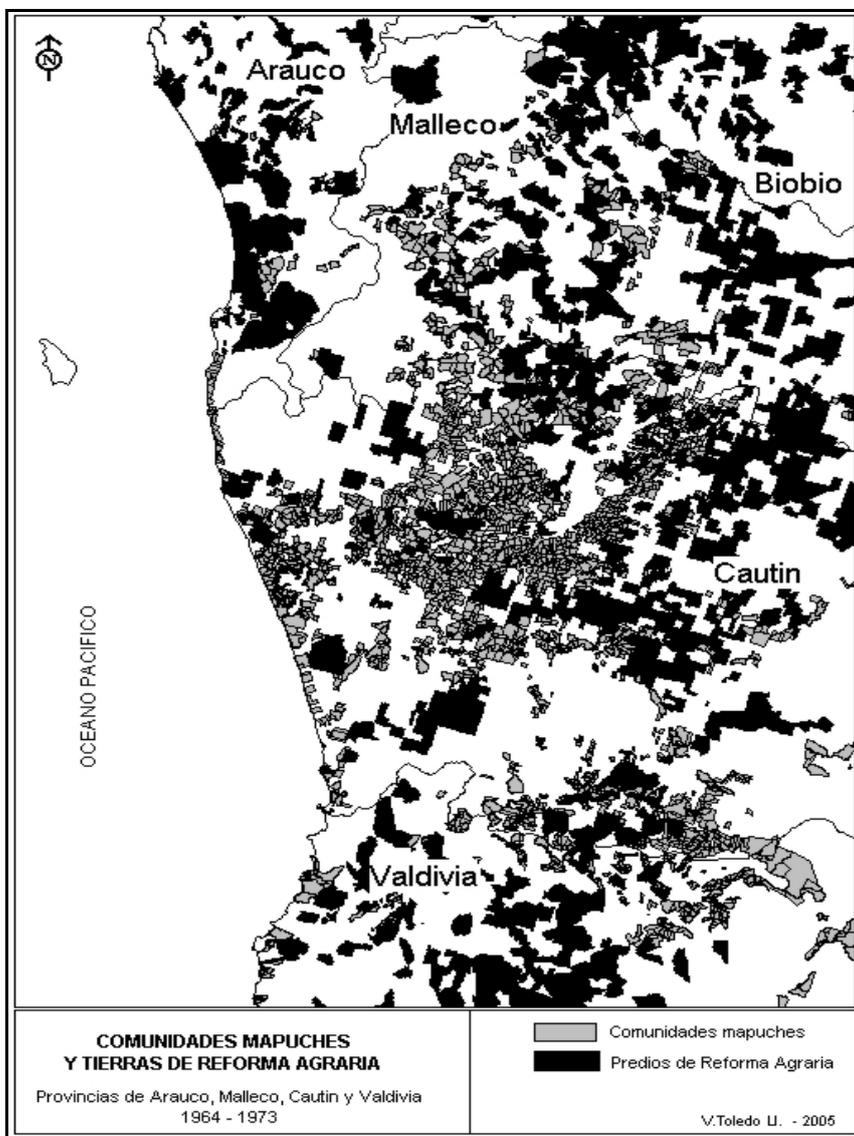
E afirma ainda que o Estado busca "enquadrar a questão *Mapuche* na agenda de segurança" e que "Seu diagnóstico é que as mobilizações *Mapuches* afetam a segurança dos investimentos e ameaçam a união nacional". (tradução da autora) (Idem)

É justamente no mapa abaixo onde o autor apresenta a relação entre os terrenos que estavam sendo reclamados para que fossem objeto da Lei 14.511 de reforma agrária, e *Lof Mapuche*. Como se verifica no mapa, há uma superposição, evidenciando que com o processo de reforma agrária, ainda que o mesmo estivesse dirigido aos 'camponeses' genéricos, onde "O Estado não aceitou ao *Mapuche* em sua complexidade e reduz suas necessidades exclusivamente à dimensão camponesa" (FOERSTER e MONTECINO,1988, p.285). Porém, no processo de reforma agrária, o povo *Mapuche* também viu uma possibilidade de que lhes fossem restituídos seus terrenos. Como já argumentei, estes espaços são referidos como terrenos pelo Estado, contudo, os terrenos remetem e estão sendo na reivindicação de ancestralidade, muito mais do que isso, os terrenos são *Mapu*.

Com respeito ao período da reforma agrária, Foerster e Montecino (1988) sugerem que "[...]no fundamental, o Estado virou um agente de mudança. Um

reformador que confiava, sobre todo entre 1964-1973, cumprir seriamente todas as metas do movimento camponês (que foi organizado desde o Estado para fazer viável ao longo prazo a “Revolução em liberdade”. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.285), sendo assim que “A questão *Mapuche* foi tematizada pelos governos dentro do problema geral do minifúndio (escassez de terra, de crédito, de tecnologia, de comercialização, etc.) despojados aos assuntos indígenas das múltiplas dimensões étnicas e culturais que entranhavam”. (FOERSTER e MONTECINO, 1988, p.285)

Mapa 6. Comunidades *Mapuche* e terras de reforma agrária



Fonte: Elaborado por Víctor Toledo Llancaqueo, 2005. Disponível em: <https://politicaindigenanews.wordpress.com/2014/07/02/tipologia-reclamos-de-tierras-mapuche-por-victor-toledo-llancaqueo/>

Sobre as historiografias produzidas torno ao genocídio que aparece como estratégia de extermínio dos Estados nacionais, é chave o conceito de 'etnocídio', trabalhado por Clastres [1980] (2004). Este conceito poderia se encontrar desenvolvido em pesquisas feitas nos próprios termos *Pu Mapuche* (Pairicán, 2014; Llaitul; Arrate, 2012; Quidel, 2012; Nahuelpan, 2012; Pv Lov, 2017), apresentando continuidades no momento em que aconteceu o que se conhece como a virada à democracia depois da ditadura, quando se aprofundaram as tensões que vinham se apresentando desde a criação dos Estados nacionais chileno e argentino.

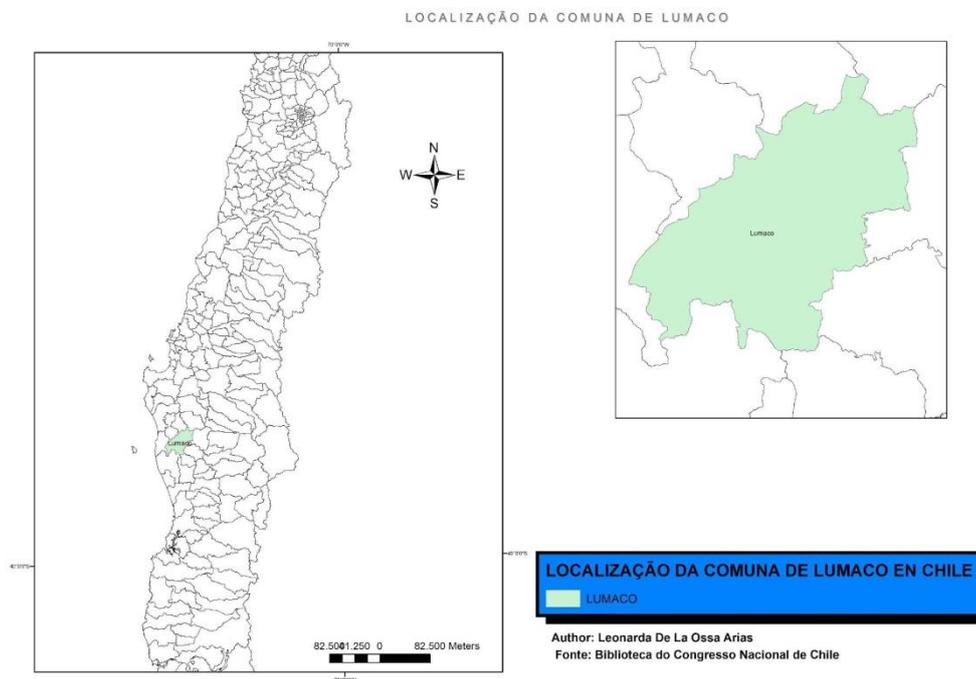
Nos últimos anos, especialmente desde finais do século XX, segundo *Pu Mapuche* se desvaneceram as expectativas diante a possibilidade e vontade real do Estado-nação chileno, mas também argentino, de diálogo e de interlocução, no contexto onde o mesmo Estado, segundo *Pu Mapuche*, está se recusando a falar e debater sobre o que é a terra e as suas implicações em termos da propriedade e controle sobre a mesma. O Estado se nega a se deixar penetrar pela perspectiva *Mapu* (Quidel, 2012; Melin et al, 2017)

Para aprofundar, trago as palavras emitidas por uma liderança que foi testemunha no quadro de um dos julgamentos no ano 2015. A liderança foi muito enfática em afirmar aos advogados, quando os mesmos lhe perguntaram de quem eram as terras que *Pu Mapuche* reivindicavam como suas, em assinalar com uma voz muito firme o seguinte:

Bom, essas terras são de Mininco (nome duma empresa florestal), segundo eles são de Mininco, mas essas são terras dos nossos ancestrais e para isso senhores advogados nós vamos lutar até às últimas consequências, até retomar os milhares de hectares que nos usurparam essas empresas. (tradução da autora)

Em contraste com a testemunha *Mapuche*, ao longo do ano 2015 quando realizei o trabalho de campo, apresentava-se com força na grande mídia o que se chamava de "conflito *Mapuche*", "a zona vermelha" e o "terrorismo", tal como hoje e nos últimos 20 anos desde o evento de Lumaco, sobre o qual falarei mais adiante, vem aparecendo e se efetivando em múltiplas práticas.

Mapa 7. Localização da comuna de Lumaco no ordenamento territorial atual do Estado chileno.



Fonte: elaboração da autora

Nesse momento que estive no que conhecemos como Chile, entre os meses de julho e novembro de 2015, o tema estava no centro dos debates devido aos múltiplos chamados e reclamações por parte dos grandes grupos de donos de caminhões florestais (máquinas usadas pela indústria florestal), pelos supostos incêndios de caminhões que estavam ocorrendo no sul do país.

Considero pertinente falar das demandas dos caminhoneiros, porque a respeito de estas demandas aparece e se fala desde *Pu Mapuche* do que chamam de ‘flagrante forjado’. Nesse ano, o governo impediu que os donos colocassem os caminhões em exposição em frente da que é conhecida como a sede do governo central de Chile (*La moneda*) na cidade capital de Santiago de Chile.

O mesmo fato gerou polêmicas diante da negativa dos donos dos caminhões, mas não chegou a ser um impedimento para o confronto e as feridas que reabriu publicamente¹⁷ sobre o papel do capital florestal no equívoco do nativo terrorista. Olhado como equívoco, teria que se ter em conta, o que *Pu Mapuche* traduzem

¹⁷ Cf. MAPUEXPRESS. **Imágenes y nota del banderazo mapuche en Santiago en repudio a la caravana del latifundio colonial – forestal**. Disponível em: <<http://www.mapuexpress.org/?p=3991>>. Acesso em: 10 mai. 2018.

como a luta retomando a terra: o *Mapuche* está num processo de retomada que se enquadra no que referem *Pu Mapuche* de ‘reconstrução como povo-nação’.

Imagem 9. Imagem com notícias dos jornais referindo-se à greve dos caminhoneiros no ano 2015.



Fonte: Agencia de prensa – EFE. Imagem disponível em <<<http://www.abc.com.py/internacionales/camioneros-victimas-de-violencia-de-chile-inician-caravana-hacia-santiago-1401013.html>>> 24 de agosto de 2015.

Imagem 10. Imagem com notícias dos jornais referindo-se à greve dos caminhoneiros no ano 2015



Fonte: <<<http://www.emol.com/noticias/Nacional/2015/08/24/746454/Camioneros-salen-en-caravana-de-Temuco-rumbo-a-La-Moneda.html>>> 24 de agosto de 2015.

Como tenho verificado na leitura e segundo comunicados espalhados em mídias alternativas, onde têm se reivindicado alguns atos como de “sabotagem ao grande capital florestal” e de “violência política”, estes atos estão sempre dirigidos a

objetos, como a maquinaria, ou elementos materiais, que são atingidos nos atos ditos de sabotagem ao grande capital florestal. Desde o ponto de vista de seus executantes, não são fatos que atentem contra a vida, porque a maquinaria florestal está imersa no contexto dos fluxos capitalísticos de produção do espaço, e se afasta desde uma perspectiva *Mapu* da coexistência das diferentes formas de vida, entanto impede a mesma. Olhar a maquinaria florestal como relações, é dizer os objetos como relações nos termos de Harvey e Knox (2014) leva a pensar sobre “as vias nas quais as entidades nunca são unitárias ou estáveis” (HARVEY e KNOX,2014, p.9)

É assim como os seres invisíveis ao Estado, os *Pu Geh*, os humanos ancestrais – *Pu Longko*, *Pu newen*, não humanos, olhados à luz do pensamento euro americano como intangíveis, imateriais, emergem como sendo presentes para os executantes das ditas ações de sabotagem, com agência. Assim, os executantes das ações se apresentam como os seus representantes.

Quando são reivindicadas algumas destas ações, as mesmas se reconhecem no seu caráter de sabotagem e há uma reivindicação de uma dívida histórica que se inicia com a criação do Estado-nação, assim como “esses passados dos quais o presente se origina” (STRATHERN, [2014]2017, p.415)

Por exemplo:

Os órgãos de resistência territorial *Nagche* da Coordenadora *Mapuche Arauco – Malleco*, declaram à opinião pública nacional e internacional o seguinte:

kiñe :Que durante a madrugada do domingo 12 de abril de 2015 atacamos uma faina florestal perto dos *Sauces*, sendo destruídas 6 máquinas florestais.

Epu: Que a nossa luta procura a libertação do nosso *Wall Mapuche* para a qual é necessário a destruição do sistema capitalista.

Fora florestais do *Wallmapu*

Pelo território e autonomia

Com nossos heróis *Leftraru*, *Pelantaru*, *Catrileo*, *Lemun* e outros, avançamos no processo de libertação Nacional *Mapuche*.

O sangue não se negocia
WEWAIÑ! (tradução da autora)

Com o comunicado anterior¹⁸ se apresenta que os membros da Coordenadora Arauco Malleco-CAM se posicionam no seu agir com os seus

¹⁸ Cf. EL WERKEN. Coordinadora mapuche arauco malleco se atribuye sabotaje contra maquinaria forestal en lanco. Disponível em: <<http://werken.cl/coordinadora-mapuche->

ancestrais e guerreiros da luta contra os Espanhóis *Leftraru*, *Pelantaru*, junto aos mártires e guerreiros que têm sido assassinados pelo Estado de Chile *Catrileo*¹⁹, *Lemun* no quadro de processos de retomada enquadrados no processo de reconstrução como povo-nação, com a justificativa de que a libertação *Mapuche* só é possível com a “destruição do sistema capitalista”.

O anterior nos faz retomar a proposta de Marshall Sahlins sobre o sentido da história e de como se repensam os esquemas convencionais de cultura na ação.

Compartilho trechos de uma declaração feita no quadro de um julgamento, onde se verifica uma ideia de uso e aproveitamento dos bens e não recursos naturais, assim também como uma leitura própria que enquadra o devir-*Weychafe* como quase uma das únicas maneiras efetivas de se reconstruir como povo-nação e obter sucesso e garantir a restituição e demarcação das terras ditas de ancestrais (Cf. Pineda, 2013).

O que acontece hoje nas comunidades, então nós sempre nos perguntamos: até quando teremos a intenção de dialogar? O que mais temos que esperar? Nós mataram, feito prisioneiros, houve um genocídio com a pacificação de Arauco, abusaram de nossas mulheres, de nossas *machi*, de nossos *Longko*; riem deles, porque quando um *longko* reivindica a terra e diz que esta terra lhe pertence vem o *huinca* e diz que ele está pedindo os papéis e que este é meu; vêem os advogados e dizem que você está roubando não está recuperando sua terra. Como disse hoje estão defendendo a madeira e se perguntar se eu ou a maioria dos *peñi* que hoje estamos nesta reivindicação, nos dizem: Vocês são um perigo para a sociedade, eu digo sim, nós somos uma ameaça para as sociedades anônimas de empresas florestais, para quem mais somos um perigo, a quem mais fazemos danos? A quem, como dizem eles, roubamos? Supostamente lhes roubamos, eu não vou roubar meu vizinho que tem, por vezes, como eu disse a você primeiro.

arauco-malleco-se-atribuye-sabotaje-contramaquinaria-forestal-en-lanco/>. Acesso em: 22 mai. 2018.

EL WERKEN. **Grupo de colonos antimapuche queman espacio ceremonial de comunidades de ercilla**. Disponível em: <<http://werken.cl/grupo-de-colonos-anti-mapuche-queman-espacio-ceremonial-de-comunidades-de-ercilla/>>. Acesso em: 01 mar. 2016.

EL WERKEN. **Ort de la cam se adjudica 2 acciones de sabotaje contra empresas forestales en territorio mapuche**. Disponível em: <<http://werken.cl/ort-de-la-cam-se-adjudica-2-acciones-de-sabotaje-contras-empresas-forestales-en-territorio-mapuche/>>. Acesso em: 22 mai. 2018.

EL WERKEN. **Órganos de resistencia mapuche de la cam se adjudican 3 acciones de sabotaje**. Disponível em: <<http://werken.cl/organos-de-resistencia-mapuche-de-la-cam-se-adjudican-3-acciones-de-sabotaje/>>. Acesso em: 22 mai. 2018.

¹⁹ MAPUEXPRESS. **Hace 10 años el gope walter ramírez asesinó por la espalda al joven mapuche matías catrileo**. Disponível em: <<http://www.mapuexpress.org/?p=22781>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

Hoje para nós permanecer como *Mapuche*, como dizia o *longko*, até às últimas consequências, não nos querem ouvir. Então eu estou aqui como um pai, como um homem, como *kvrliche*, como *werken*, como *Mapuche* e, como *weychafe* se eu tiver que defender esta terra, eu vou fazer isso, porque assim me ensinaram e por que assim sinto, se em todo este tempo pessoas da comunidade foram dentro da fazenda antes de me deter, depois que me parar, têm continuado a trabalhar e nós não paramos de trabalhar. (tradução da autora)

Por sua parte, Hector Llaitul, vozeiro da CAM se refere às acusações sobre os mecanismos que utiliza esta organização para reivindicar a liberação do território ancestral *Mapuche*, sendo chamados de forma pejorativa de criminosos e terroristas.

Hector Llaitul argumentou no quadro de uma intervenção no Congresso Nacional da República, no ano 2018, que “Isto da violência política *no es tan majadero, no es tan antojadizo*, tem que ver com a violência histórica que tem desenvolvido e construído o Estado-nação chileno”²⁰.

Hector Llaitul responde às acusações em contra dele, falando que “O que nós fazemos é de responsabilidade histórica frente a essa violência estrutural histórica. Efetivamente há violência e dessa violência nos sentimos interpelados permanentemente. Até o discurso de vocês nos violenta” (tradução da autora).

Hector Llaitul insiste que o que vem acontecendo é a resposta de seu povo a uma situação que é de longa data, que hoje encontra nas palavras “criminoso” e “terrorista” ressonância com todas as palavras que desde o encontro com espanhóis vêm sendo-lhes impostas, desde o índio, o *Araucano*, o bêbado.

Hector Llaitul assinala continuidades diante dos representantes no Congresso da república: “A direita, o racismo, o ódio indiscriminado para nossa gente, isto de nos tratar de criminosos, de terroristas, nos violenta permanentemente. O que estão recolhendo é o que vocês têm cultivado”. (tradução da autora)

Nos últimos anos, o Estado-nação e os grandes capitais (principalmente florestal), assim como os grandes latifundiários, segundo *Pu Mapuche*, se aproveitam ou distorcem a existência de propostas internas do povo *Mapuche* de reivindicação da sabotagem e violência política, fazendo operar um equívoco, com pretensões de que se instale no senso comum a ideia, o *logos*, a verdade, o

²⁰ Cf. LA COOPERATIVA. Héctor Llaitul ante diputados: la derecha nos violenta y está cosechando lo que ha sembrado. Disponível em: <<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/ff-aa-y-de-orden/carabineros/hector-llaitul-ante-diputados-la-derecha-nos-violenta-y-esta-cosechando/2018-05-14/211349.html>>. Acesso em: 14 mai. 2018.

conceito, do *Mapuche* terrorista. Assim pois, ao redor da queima de caminhões emergem muitas narrativas das práticas, uma das quais são os flagrantes forjados dos que falam *Pu Mapuche* referentes à criminalização e judicialização do processo de resistência de setores *Pu Mapuche*, e que hoje poderia se acrescentar que usa-se entre outras, a queima de caminhões e fazendas, e o que chamam a mídia e o Estado-nação, e até mesmo a igreja, de ataques terroristas, para deslegitimar as demandas *Pu Mapuche* e usar o argumento como prova de ‘terrorismo’ e aumento da militarização do que se reivindica como território ancestral *Mapuche*.

Os mesmos fatos, quando reivindicados por *Pu Mapuche*, são enquadrados como ações de violência política e de sabotagem ao capital florestal, no quadro de um processo de reconstrução, como medidas de pressão (PAIRICÁN, 2018).

O terrorismo é quando um Estado torna vulneráveis os direitos humanos, e que eu saiba, o mundo *Mapuche* não tem atingido os direitos humanos. Com a queima de um caminhão não se atingem os direitos humanos, se afeta a propriedade privada, portanto, uma lei por atos terroristas onde se incorpora a defesa da propriedade privada, fala de um governo que considera a propriedade privada como um bem intocável. A mim como historiador, chama muito a atenção que o governo incorpore dentro dos direitos humanos aspectos que tem a ver com a propriedade²¹(tradução da autora) (PAIRICÁN, 2017, s/n)

O que retoma Fernando Pairican acontece sobretudo pelo fato de que, em termos da institucionalidade dos Estados nacionais tanto chileno como argentino, não tem se abordado “em uma conversa” – como o assinalado por um *Longko*, da necessidade de uma conversa, entre o povo *Mapuche* e as suas autoridades, com o Estado-nação.

No quadro de um julgamento no ano 2015, foi assinalada a recusa dos Estados nacionais de falar do que *Pu Mapuche* insistentemente estão referindo como o grande roubo das terras dos ancestrais *Pu Mapuche*:

Vamos ver se concordam, porque não concordam nunca, então ficam surdos, às vezes, surdos e cegos, então nós precisamos ser escutados, isso nós precisamos, que nos escutem, que nos escutem ao povo *Mapuche*, isso é o que precisamos e nós tratamos esse tema da recuperação de terras, que as terras que tem tirado de nós que sejam devolvidas aos *Mapuche*, então é uma conversa que nós levamos bem, isso é o que nós queremos, sentar, conversar com as

²¹ ANDRES ARIAS VEGA. EL AUSTRAL. **Entrevista Fernando Pairican, historiador: aquí no hay terrorismo, se están quemando máquinas dentro de una protesta social y radical.** Disponível em: <<http://www.australtemuco.cl/impresas/2017/09/12/full/cuerpo-principal/4/>>. Acesso em: 12 set. 2017.

autoridades, assim vamos nós como *Longko*, conversando com as autoridades.

Os discursos, enunciados e práticas espaciais *Pu Mapuche*, emergem em distintos veículos de comunicação. Entre estes, para sua difusão e para se pôr em circulação outros pontos e olhares ao respeito, os meios conhecidos de alternativos, livres, comunitários, autônomos e distintas denominações, estão se posicionando, reivindicando o uso e a apropriação das conhecidas como novas tecnologias da informação e a comunicação, para quebrar o que referem como o "cerco (o muro) comunicacional", promovido, segundo *Pu Mapuche*, pelo Estado e as empresas, principalmente.

No entanto, é importante destacar que há muitas formas de ser *Pu Mapuche*, e muitos posicionamentos no interior do povo *Mapuche* sobre a utilização de estratégias de autodefesa e de sabotagem ao capital no território e como as mesmas se processam.

Isso me situa no trânsito entre estes posicionamentos, desde um olhar às práticas e como as mesmas são justificadas e marcadas no devir *Mapuche*, ao se reivindicar como povo-nação em processo de reconstrução. Porém, ao se reivindicar o mesmo processo de reconstrução como um processo dinâmico, o mesmo está constantemente sendo interpelado pelos discursos e práticas do Estado-nação e os seus agentes.

No contexto do Foro económico de Davos no ano de 2018, o presidente Mauricio Macri de Argentina, assinalou que: "Eu acho que uma associação entre o MERCOSUL e a União Europeia-UE é natural porque em Sul-américa todos somos descendentes de europeus²². Com as suas declarações revive e atualiza a ferida que segue aberta do não reconhecimento do genocídio que precedeu a criação dos Estados nacionais de Chile e Argentina, que é uma ferida que está permanentemente sendo trazida e atualizada por coletivos *Pu Mapuche*.

O equívoco de um *Mapuche* terrorista se me apresentou inicialmente quando cheguei na cidade de Temuco (Chile) no ano de 2015. Uma liderança *Mapuche* e um jornalista chileno insistiam, me tentando contextualizar de distintos pontos sobre o povo *Mapuche*, destacando o fato de que, segundo estas pessoas, "todas as

²² Cf. PÁGINA 12. "en sudamérica todos somos descendientes de europeos". Disponível em: <<https://www.pagina12.com.ar/91480-en-sudamerica-todos-somos-descendientes-de-europeos>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

queimas de caminhões são flagrantes forjados”, e comecei a perceber que existiam muitos relatos sobre os incêndios, as queimas de caminhões e maquinaria florestal, que estavam também aparecendo constantemente na mídia.

Em reuniões e encontros recorrentes de distintas organizações sociais, às vezes e de forma sedimentada, saía a questão da queima de caminhões, muito presente na mídia e mesmo no centro dos preconceitos e prejulgamentos nas regiões onde se encontram os que se reivindicam de *Pu Mapuche*.

O mesmo jornalista falou e insistiu que tudo isso são flagrantes forjados dos donos dos caminhões e que só queriam com estas ações cobrar os seguros, pelo tanto considerados de auto-atentados, procurando as indenizações que o Estado entrega para o que chama das vítimas de violência rural, dentro dos quais uma maioria corresponde com os grandes latifundiários do país.

O equívoco opera dado que nem todos os ataques que para o Estado-nação são terrorismo são consideradas de ações de sabotagem desde o ponto de vista do povo *Mapuche* e os seus executantes. Para eles, a constante é o terrorismo de Estado, e as ações às quais se referiu Fernando Pairicán (2018) e ao qual coletivos *Pu Mapuche* ditos de mais radicais, chamam de violência política. Enquadram-se, desde esse ponto de vista, no processo de reconstrução como povo-nação, como estratégias de autodefesa que procuram gerar pressão.

Por exemplo a CAM e outras organizações como *Aukan Weychan Mapu* (Pairicán, 2018) reivindicam a sabotagem. Assim é reconhecido por outros coletivos *Pu Mapuche*, que chamam de ações de sabotagem às que são feitas e reivindicadas por alguma destas organizações, que corresponderiam a mecanismos de pressão que estão enquadrados no projeto de libertação nacional do Povo-nação *Mapuche*. Especificamente no que referem de proposta de reconstrução de povo-nação.

Todas as questões que me estavam sendo apresentadas, e o fato de que sejam tão presentes no cotidiano, pelas acusações tanto de autenticidade e inautenticidade de uns e outros, não deixavam de soar na minha cabeça; sempre que assistia aos jornais, noticiários e alguns *Pu Mapuche* e não *Pu Mapuche* referiam-se às queimas de caminhões como ‘auto-atentados (dos donos dos

caminhões), que só querem cobrar seguros' (Comunicação pessoal)²³, mas uma coisa que não tinha olhado, e sobre a qual fui interpelada e confrontada por alguns *Pu Mapuche* e não *Pu Mapuche*, foi sobre o risco que estava assumindo ao mesmo tempo (sem ter em conta que há um monte de flagrantes forjados) de vitimizar e de olhar para *Pu Mapuche* como um povo sem suas estratégias de guerra (Pineda, 2013).

Foi assim como, pesquisando em registros documentais, fiquei sabendo que algumas destas ações tenham sido reivindicadas por coletivos *Pu Mapuche* e que há uns anos estavam sendo chamadas de ações de sabotagem ao capital (Pineda, 2013; Pairicán, 2014), e tiveram um ponto importante com o surgimento da CAM e o evento de Lumaco no ano 1997.

Além do anterior, se apresentava também que estas estratégias, que circulavam como *Pu Mapuche*, não estavam classificadas dentro de partidos de esquerda, direita, centro, numa visão institucionalizada da política (Errate e Llaitul, 2012; Pairican, 2014), sendo as ditas comunidades que se reivindicam em resistência aberta contra o Estado chileno, que apresentavam uma recusa à subordinação ao mesmo Estado-nação. Dita recusa se eleva com argumentos que provêm da sua experiência e conhecimentos no quadro da retomada que implica a perspectiva de reconstrução como povo-nação, nesse contexto *Pu Mapuche* falam do *rakizum*(pensamento) e o *Az Mapu* (ordenamento próprio).

Por outra parte, num contexto onde o reconhecimento constitucional ao domínio sobre terras em termos de administração de justiça é nulo, este exercício de prática de autodeterminação tem custos que se apresentam como grandes pelos *Pu Mapuche*, na medida em que, como o assinalam, o Estado insiste em tratar a questão política de modo penal, e se configura uma presença das instituições de controle do Estado, que têm como fim, segundo *Pu Mapuche*, desmobilizar as articulações e processos organizativos e aos seus apoiadores. Estes apoiadores que se posicionam do lado da proposta de reconstrução como povo-nação, e que nos termos do direito se alçam falando da autodeterminação, como por exemplo a conhecida como a operação paciência (Pairicán, 2018).

²³ LA COOPERATIVA. **La protesta de los camioneros de la Araucanía.** Disponível em: <<http://www.cooperativa.cl/noticias/pais/manifestaciones/la-protesta-de-los-camioneros-de-la-araucania/2015-08-27/072448.html>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

A reclamação de não serem considerados como *Pu Mapuche* no exercício de seus direitos e no reconhecimento constitucional ao seu direito sobre as terras ancestralmente ocupadas, nos termos da autodeterminação, fazem a *Pu Mapuche* interpelar constantemente o despojo sobre as terras nas mãos de grandes empresas florestais e fazendeiros, que se posiciona como uma reclamação da autodeterminação, estabelecida nos termos e procedimentos dos tratados e acordos internacionais, pelas vias formais e institucionais, entanto muitas das reclamações são feitas no quadro dos protocolos legais e vigentes tanto do Estado como na jurisdição internacional. Exemplo do anterior foi a interpelação feita no Congresso Nacional pelo *Trawün* de Temucuicui no dia 12 de junho do presente ano.

Neste contexto, temos vários cenários (Nahuelpan, 2012; Llaitul, 2013; Pairicán, 2013, 2014; Pineda, 2013), onde muitos dos que defendem, ou mesmo referem-se à autodefesa enquadrada numa prática que chamam de projeto de autodeterminação, a vêem como um problema político, não como um problema de terrorismo. Na sua visão, no caso que seja violência é 'política' e no caso que seja terrorismo, é de 'Estado' e ali opera o equívoco do nativo terrorista.

Como o assinalado, existe um ponto de ruptura muito importante no ano de 1997 em referência a uma queima de caminhões florestais, mesma que emerge na intervenção de um *Werken* (porta-voz *Mapuche*) em um julgamento por 'furto de madeira' enquadrado no código penal vigente no Chile, como um crime. Ele apresentou sua interpretação da ação do 1997 da seguinte maneira:

Esse cenário é complexo porque, nesta última revolta do povo *Mapuche*, há quase 15 anos onde as pessoas da comunidade de Lumaco estão nas mesmas condições que nós, e verificando que não havia solução tanto política como judicial, os *peñi* da comunidade de Lumaco tomaram a decisão de queimar alguns caminhões, que para você e na frente deste tribunal deve ser considerado um ato terrorista, mas porque esses *peñi* tomaram essa decisão? [...] Hoje, nós sabemos e você sabe, quanta é a repressão do governo nas comunidades, porque ninguém na minha comunidade desde que começamos no território até esta data, houve três *peñi* com balas de nove milímetros feridos por carabineiros, de acordo com eles por ordem deste Tribunal, para nos expulsar, a nós, os que estão ocupando a terra²⁴. (tradução da autora)

O mesmo evento de Lumaco sai nos julgamentos onde estão envolvidos os que se consideram Prisioneiros Políticos *Mapuche* como referência ao equívoco tal como

²⁴ Declaração no quadro do julgamento pelo roubo de madeira na cidade de Cañete, no território Mapuche. Tradução Registro das declarações no julgamento de Projecto Ñuke Mapu e da autora.

fala o *Werken* (Porta-voz) que estava sendo julgado. Emerge de forma sedimentar para se afastar e para se reivindicar também como *Pu Mapuche* com outras estratégias. Novamente, estamos frente às múltiplas formas de ser *Mapuche*. O evento de Lumaco é narrado da seguinte maneira por um dos seus protagonistas atuantes e permite-nos aproximar ao olhar *Mapuche* das tensões com o Estado-nação:

A famosa lei indígena resultava ser nada mais que um fogo artificial. Paternalismo ou assistencialismo? acho que não valia muito a pena discutir-lhe. Tanto faz. Tinha uma questão que estava clara: Os *Mapuche* queriam de qualquer jeito recuperar suas terras. Então, ninguém tem que se surpreender de que comunidades com pouco desenvolvimento político foram as detonantes da nova fase que estava por se iniciar.

Assim aconteceu com o acontecimento que poderia se considerar como decisivo para o surgimento da Coordenadora Arauco Malleco - CAM: a queima de caminhões florestais em Lumaco. A imprensa atribuiu este fato como uma ação terrorista, embora na realidade fosse só uma manifestação da rebeldia de comunidades [...] a queima de veículos convulsionou à opinião pública e às autoridades chilenas e gerou um quadro completamente novo. Desde então, espalhou-se a ideia de 'conflito', as pessoas das comunidades passaram de ser consideradas povo ignorante e retardado a ser um fator ativo "arde Lumaco?" "em algumas comunidades mapuche da novena região cozinhou-se um ódio silencioso, alimentado por anos e anos de marginalidade, desprezo e pobreza. O dos caminhões queimados foi só uma demonstração de força" La tercera em internet, domingo 21 de dezembro de 1997.

Tínhamos arrebatado uns rádios aos florestais. Não há, pois, um momento preciso no que aparece a Coordenadora Arauco Malleco, CAM. A ideia de nos coordenar vinha de muito tempo atrás. [...] tratava-se de uma recuperação de terra no fundo *Pidenco* por parte de duas comunidades e tínhamos ido a solidarizar e apoiar. Em um momento, logo depois da treta com operários da florestal Bosques Arauco, tínhamos ido ao prédio duma *Machi* que nos apoiava, para nos refrescar uns momentos. Tínhamos pegado uns rádios aos florestais. Deitávamos, avaliamos, falávamos, debatíamos sobre o tema dos limites. Um de nós, ex. trabalhador florestal, deixou em funcionamento uma rádio e sintonizou certa frequência. Ficamos escutando. Falavam misturados, parte em chave e parte muito direto. Alguns de nossos homens tentavam dormir um pouco, a atmosfera era propícia para escutar. Os que estávamos acordados, ficamos mais perto da rádio e ouvimos uma comunicação entre carabineiros e operários da florestal. Ouça, meu cabo, se vemos um índio *culliao* (fudido), vamos - lhe atropelar, vamos - lhe passar por cima com o camião.

Positivo, façam-lhes merda. Esse diálogo deixou-nos enjoados. Veio uma raiva a flor de pele. Então, acordou um *peñi* que parecia estar

dormitando e falou forte ‘quem tenha calças e sintam-se *Mapuche* vai me seguir’. Os *Mapuche* partiram e no caminho decidiram que se achavam um caminhão iriam a queimá-lo. Estavam no meio do bosque, tínhamos paus e pedras. As roças grandes detiveram os caminhões e atacaram com machado e podas, os florestais as tiraram; alguém jogou um isqueiro e entre todos jogaram chamiça dentro dos caminhões e os acenderam. A imprensa de direita atribuiu a ação a um sector do MIR e, com certeza, eles não o descartaram, mas os fatos foram os que relato. No fundo, trataram-se dum fato rústico, que executaram uns trinta homens unidos pela sensação insuperável de raiva surgida do desprezo, da fome, da miséria de suas famílias. Posteriormente, eu disse a um Fiscal: ‘até um animal tem direito a agir quando está ferido’. (tradução da autora). ERRATE e LLAITUL (2012 s/n).

O evento de Lumaco marca posições assumidas pelo povo *Mapuche*, assim como a relação com o Estado-nação chileno que tem propiciado a chegada das empresas florestais, acrescentando com isto as tensões a partir de finais dos anos noventa (Cf. Pineda, 2013).

A existência de setores com estratégias de autodefesa que reivindicam o território ancestral *Mapuche* faz emergir outros pontos de vista, porque os mesmos reivindicam-se como *Pu Mapuche* e são reconhecidos por muitos membros do seu povo como tal. São reivindicados, além disso, como *Pu Weychafe*, que quer dizer que são considerados guerreiros, que fazem frente (Pineda, 2013; Errate e Llaitul, 2012).

A ação, entendida como sabotagem ao capital instalado no *Wallmapu*, faz parte da estratégia que terá como ponto de partida o ano de 1997 com a queima de caminhões pertencentes às empresas florestais instaladas na área de *Lumaco* (Pairican, 2014; Pineda, 2013), em território considerado pelo povo *Mapuche* como ancestral. Esta história foi narrada por Hector Llaitul, reconhecido como porta-voz da CAM e que tem enfrentado a prisão política. Apesar disso, *Pu Mapuche* seguem falando da CAM e da sabotagem ao capital, como medida de pressão e expulsão do capital florestal das terras ancestrais.

O foco do que falam e o que defendem *Pu Mapuche*, como foi exposto no Congresso Nacional no dia 12 de junho de 2019, está relacionado com a autodefesa e o controle territorial exercido desde *Pu Lof* que, diante a ausência de resposta do Estado-nação a suas demandas, continuam reivindicando ações de fato e de

resistência como legítimo direito à defesa, que também se encontra amparada e reconhecida em mecanismos de direito internacional.

Em Lumaco aconteceu a consolidação do movimento de autodeterminação *Mapuche*, como assinala Pairican (2014) e os próprios *Pu Mapuche* formados em antropologia, história e em outras 'ciências' escreveram, mas que, sobretudo também pelo ambiente de criminalização, calaram.

Essa sensação de consolidação de uma proposta permanece vigente em muitas *pu ruca* (casas), *trawum*(reuniões) e espaços próprios de transmissão de conhecimentos (Cf. Pineda, 2013). É uma questão que, como assinalado pelos seus protagonistas, vai além do fato em si, da CAM e de seu protagonismo, da autoridade de falar e de dizer, pois faz parte das múltiplas propostas de reconhecer-se como *Mapuche* e de inserir-se no caminho da 'reconstrução do povo-nação'. Esta tentativa vai além de se identificar atores individuais e ser criminalizados a partir do olhar do Estado e das empresas. Todavia, posiciona justamente as ações de fato contra o capital florestal, principalmente, como ações que se enquadram nas chamadas de um povo para sua autodeterminação, na linguagem do direito internacional.

Assim, se apresenta como uma historiografia outra do que tem sido colocada como historicamente plausível em relação à história construída como dada sobre a criação do Estado-nação chileno, e com implicações para interpretação dessa história hoje e a sua revisão na ação.

Pu Mapuche estão revivendo o tempo dos seus ancestrais, o qual não é só seu tempo histórico que emerge e interpela, mas é o que o Estado rejeita, o *Kuyfi*.

Nesse contexto, é a apropriação da história desde *Pu Mapuche*, em termos de escrevê-la, de transmitir saberes sobre sua existência como povo, que vem ocorrendo, a partir do conhecimento da mesma por parte de *Pu Mapuche*, como apropriação e ressignificação da escrita.

É o que se apresenta com a proposta de criação da Comunidade de história *Mapuche*. "Temos que fazer documento como os *Winka*" e "Temos que lhe explicar clarito, clarito ao *Winka* o que nós queremos", são expressões que foram ouvidas no quadro do *trawum* de Temucuicui, quando *Pu Mapuche* se referem às estratégias para interpelar ao Estado-nação e posicionar as demandas *Pu Mapuche* pela autodeterminação.

Na crítica às ciências sociais e à história, tem se posicionado uma autoridade de contar "A história *Mapuche*". Um dos exemplos dessa crítica *Pu Mapuche* é o

reconhecido trabalho de José Bengoa [1985](2000), chamado de “História *Mapuche*”, mesmo que é interpelado pelo nome de “História *Mapuche*” como uma captura ontológica, epistêmica da academia, desde antropólogos, historiadores, sociólogos *Pu Mapuche* (Mariman et al,2006) que estão escrevendo suas versões e utilizando a escrita para se comunicar com os não *Pu Mapuche*. Por sua vez, estes pesquisadores retomam, assim como outros retomam a terra, o campo das ciências sociais e a história, que construíram um *logos* sobre o *Mapuche*, para se rebelar e contar a sua versão.

Com estes autores *Pu Mapuche* e seus trabalhos estão emergindo com força na bibliografia os conceitos de autonomia e autodeterminação, postos nos próprios termos *Pu Mapuche*, por exemplo, ao falar do conceito *Mapuche Kisugünewi* ao que *Pu Mapuche* referem como se autogovernar.

A continuação, uma crítica feita desde coletivos *Pu Mapuche* a José Bengoa e as posturas que o mesmo tem assumido ao emitir opiniões sobre quais são as terras devolutas e quais não, em termos do que se refere às demandas *Pu Mapuche*, opiniões que têm gerado desconfortos:

Em seus argumentos, para este e para outros historiadores chilenos, as terras sobre as quais o Estado poderia ter uma dívida com os *Mapuche*, são só aquelas deixadas pelo processo de radicação através da entrega de *títulos de mercê*.

É dizer, se os *Mapuche* em *Ngulumapu* (Chile) ficamos com 500 mil hectares (o 5 % dos 10 milhões de hectares que nos reconheceram nos parlamentos) perderam posteriormente 200 mil (40%) com a aplicação das leis indígenas de divisão de comunidades (1930-1990), então ESTA SERIA A DÍVIDA OFICIAL A SER RECONHECIDA PELO ESTADO, com o apoio dos que prestam o seu nome natural e institucional, às vezes desinteressadamente.

O 95% restante é parte da paisagem jurídica da qual se apropriaram as fazendas, o Estado, os colonos (chilenos e estrangeiros), e que querem nos mostrar – por acordos entre os que sabem e os que mandam – que sempre foi assim. (tradução da autora) (MILLAMÁN et. al. 2006,p. 10).

A etnologia e a história têm construído um *Mapuche* permitido, assim como têm limitado o possível acesso que poderia ter a demanda, em termos territoriais, que levanta o povo *Mapuche*. Como o exposto ao longo da dissertação, esta vai além dos títulos que foram entregues no processo conhecido como radicação e procura atingir as perdas e tudo o que não foi incluso nesses títulos e reservas – reduções, que o Estado-nação criou e que superam os 9 milhões de hectares,

contrário ao que segundo *Pu Mapuche* defendem etnólogos e historiadores, sobre que o direito é só sobre 500,000 hectares que foram entregues nesse processo de redução e confinamento. (Cf. Millaman et al, 2006)

É ali onde o território emerge como conceito imposto, e que hoje se reivindica, o mesmo só é o que é como uma “tradução” nos termos do Estado-nação. O território é um equívoco e isso aparece e é descoberto para os não *Mapuche* a partir de suas visões e perspectivas (Nahuelpan, 2012; Quidel, 2012). A irrupção da dita perspectiva *Mapu* para interpelar ao pensamento geográfico moderno é um esforço para enfrentar o equívoco (Melin et al, 2017).

Há 20 anos, pessoas da CAM decidiram queimar caminhões das empresas florestais, afirmando estarem usurpando suas terras. Esta é uma das principais referências das intervenções que circulam a respeito das formas de resistências, que se forjam localmente para enfrentar o grande capital: o roubo das terras.

Pairican (2013) insere o acontecido em Lumaco dentro da “virada indigenista continental que, desde os anos 90, exigia o direito humano à autodeterminação” e neste sentido Lumaco refere a “Todo o peso histórico da opressão, desespero e a humilhação da nossa gente”. (Huenchunao apud Pairicán, 2013, p.37)

Já em 1992 tinham sido detidos 144 membros da organização *Mapuche* Conselho de todas as terras e, como assinala Pairicán, foi neste acontecimento que Aníbal Salazar Huichacura foi o primeiro preso político da questão da autodeterminação *Mapuche*. (Pairicán, 2013, p.51)

Os esforços para vincular a *Pu Mapuche* com grupos de esquerda radical do mundo tem sempre falhado ao assinalar sua proposta como o “estalido de violência subalterna” porque para alguns setores do povo *Mapuche* “Lumaco marcou o fim do acordo da Nueva Imperial e da lei indígena de 1993”. (PAIRICAN, 2013, p.51), ou, retomando a Alejandro Saavedra, o autor assinala também que “Os sucessos de Lumaco não são o fim, a quebra de Nueva Imperial, pois foi um setor *Mapuche* que ‘não comungou com as rodas de carreta’ de aquele acordo”. (PAIRICAN,2013, p.51)

O evento de Lumaco inaugura novas estratégias, faz emergir cosmopolíticas ou propostas próprias anticapitalistas (Pairicán, 2013, 2014; Pineda, 2013) posições contrárias à “via institucional”, ao fazer uma releitura dos sentidos da história e os esquemas convencionais de cultura, que como o assinalado por Marshall Sahlins são alterados historicamente na ação.

Para Pairicán (2013,2014) e outros escritores (Nahuelpan, 2012; Llaitul, 2012; Pineda, 2013) o que aconteceu em Lumaco foi uma resposta ao que foi não só usurpação visual senão também espiritual (Pairican, 2013, 2014) e nesse contexto: “Lumaco era atingir os símbolos do neoliberalismo no território indígena, e portanto o extermínio praticado pelo modelo econômico. (PAIRICAN, 2013, p.55)

Pairicán assinala que [...]ocorreram recuperações efetivas, que a CAM mais tarde chamou de controle territorial e libertação nacional” (PAIRICAN, 2014, p.55). O autor situa estas ações em relação à utopia autonomista que chamou Pablo Mariman (2006), ampliando o contexto, no quadro dos 500 anos do encontro dos mundos, do lançamento de uma bandeira *Mapuche* dentro das “vertentes do projeto subalterno indígena / originário e finalizando pela construção da nossa utopia: o *Wallmapu*” (PAIRICAN, 2013, p.56)

Em consequência, assumir a retomada de formas *Pu Mapuche* dentro das muitas formas de sê-lo. Temos por exemplo os roles de *Longko* (autoridade sociopolítica) e do *Werken* (porta-voz), visíveis como estratégias de *Pu Mapuche* e que muitas vezes entram em conflito, segundo *Pu Mapuche*, ao ser judicializadas e criminalizadas, porque se lhes observa em termos de “representantes”, tal como mostra uma fala²⁵ de autoria do *Longko* Victor Queipul. Como ele mesmo o diz, seu papel tem a ver com o compartilhar a palavra.

Há 130 anos, constituiu-se o Estado Chileno que nos veio a despejar, não só da terra, mas também da autonomia, por isso eu pertença à *Autónoma*²⁶. Quando falo dos *Mapuche* falo de autonomia, de autodeterminação, muitas pessoas dizem que Ele deve estar louco, está doente. Antes de Chile ser formado, viviam os *Mapuche*, exerciam autonomia e autodeterminação, por isso o golpe tem sido para mim[...].

O que os latifundiários querem evitar é que o *Longko*, como ele mesmo assinalou, continue compartilhando a palavra e, com isto, contribuindo ao processo de reconstrução, mesmo seja considerado como uma ameaça. O *Longko* Victor Queipul e muitas autoridades do povo *Mapuche* não duvidam em vincular setores do

²⁵ Cf. LIBERTAD AUTONOMIA SOBERANIA AUDIOVISUAL. **Entrevista a longko victor en la audiencia de horrores al wallmapuche**. Disponível em: <<https://libertadvida.wordpress.com/2017/09/04/entrevista-a-lonko-victor-en-la-audiencia-de-horrores-al-wallmapuche/>>. Acesso em: 14 mai. 2018.

²⁶ Está-se referindo ao fato de pertencer ao Lof (unidade territorial) chamado ‘Autónoma de Temucucui’ .

empresariado e grandes fazendeiros com a deslegitimação das demandas *Pu Mapuche*, trazidas em termos ‘territoriais’ e que interpelam diretamente o ordenamento feito pelo mesmo Estado.

Há reivindicações assumidas por alguns *Pu Mapuche* e não acontecem necessariamente pelas vias e veículos institucionais do Estado-nação, senão seguindo princípios que estão dentro do seu entender como ser *Mapuche*. Ter que retomar a terra nas mãos das grandes empresas florestais, os grandes capitais, são ações que estão dentro das ordens próprias *Mapuche*, se apresentando como um mandato, respondendo com seus procedimentos, os quais têm adquirido força nos últimos anos, principalmente depois do ano 1997.

As ‘retomadas de terra’, como são denominadas para nós não *Mapuche*, remetem a muitas práticas que vão além de simplesmente entrar numa fazenda. Ali têm *Az Mapu* (ordenamento próprio), *Rakizvam* (pensamento), *Kvme Mogen* (forma própria de vida/bom viver), entre muitos outros conceitos.

Por enquanto, o que pode se dizer ao respeito, tem a ver com o que considero como práticas que propõem e repropõem “estratégias de sabotagem ao grande capital” que Pairicán (Op. cit.) chama de violência política, olhadas e enquadradas, para alguns membros do povo *Mapuche*, dentro de um projeto de libertação como povo (Llaitul, 2012). Trata-se de umas estratégias dentro de muitas outras, porque existem também organizações e pessoas que se reivindicam de *Mapuche* que optam pelas vias institucionais como as únicas vias possíveis de diálogo com o Estado-nação e as empresas, como anteriormente tenho assinalado (Cf. Foerster e Montecino, 1988).

A vigência das demandas *Pu Mapuche* e a interpelação das mesmas ao Estado-nação para conversar sobre o genocídio e a restituição das terras usurpadas se apresenta com as petições que foram feitas no Congresso Nacional pelo *Trawum* de Temucuicui no dia 12 de junho de 2019.

Como dito, há múltiplas formas de ser e sentir *Pu Mapuche* e, como espero seja claro, eu estou trabalhando e aprofundando neste acápite torno aos *Pu Mapuche* que, além de se considerar como *Pu Mapuche*, acham que estão e têm que aprofundar o processo de ‘reconstrução como povo-nação’. Estes, hoje consideram que os veículos formais e institucionais não têm funcionado e, pelo contrário, têm aprofundado as condições de desigualdade. O anterior enquanto são

o centro do que se constrói como o *Mapuche* terrorista de parte do Estado-nação e as empresas.

Faz-se preciso me aproximar e contextualizar esses debates por me encontrar com interlocutores que hoje nas suas práticas e experiências não são 'indivíduos congelados, senão que se constroem na ação, repensando e recriando as dores dos seus ancestrais, olhadas como continuidades, reivindicando sua vingança em modalidades/estratégias atualizadas, que segundo as identidades territoriais e as distintas estratégias despregadas em nome da reconstrução como povo-nação, nem sempre são de uma recusa total ao Estado, porque o mesmo está sendo interpelado. Assim, há para *Pu Mapuche* e no histórico de relações com o Estado-nação, uma incursão no campo da dita política chilena (Foerster e Montecino,1988), da mesma maneira como organizações *Pu Mapuche* que se inseriram nas dinâmicas da democracia representativa, reivindicando desde ali ser *Mapuche*.

Se apresenta também a recusa ao Estado como uma vingança que subjaz como pano de fundo na tensão, pelo fato de que o que experimentam *Pu Mapuche* tem múltiplas conexões com o que aconteceu com os seus ancestrais e com o que os mesmos ancestrais –*Pu Longko*- estão apresentando, porque se comunicam, através de distintos reflexos de experiências de fala com os ancestrais. Fazendo ênfases no assinalado por Martin Correa, principalmente, assim como outros pesquisadores, os mapuche insistem na presença da fala dos ancestrais nas ações atuais de retomadas e que se enquadram no processo de reconstrução como povo-nação.

O capitalismo traz um novo ordenamento cartográfico que vai ter como imperativo uma terra indivisível, materialidade do território. Esta visão contrasta com apontamentos de Deleuze & Guattari (1990), que nos apresentam a indivisibilidade da terra e, por conseguinte, entendo que acrescenta o conceito de equívoco territorial:

Porém, mesmo onde o parentesco parece ter importância maior do que a terra, não é difícil mostrar a importância dos laços locais. É que a máquina primitiva subdivide o povo, mas o faz sobre uma terra indivisível onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas de cada segmento com os outros. DELEUZE & GUATTARI, 1990, p.194

Desde ali se faz uma crítica à ampla concentração de grandes extensões de terras em poucas mãos, poucas mãos que respondem ao território pensado na lógica do Estado-nação, que não se deixa pensar nas múltiplas territorialidades e jeitos de habitar o espaço, que são imperativos intrínsecos aos conceitos de *ixofillmogen* traduzido por Melin et al. (2017) como coexistência das diferentes formas de vida.

As que são nomeadas no ordenamento do Estado-nação chileno de ‘regiões’, ‘províncias’, ‘*comunas*’, onde habitam *Pu Mapuche*, e onde se encontra seu ‘território ancestral’, têm sido inseridas no senso comum de Chile, em conexão com as geografias imaginadas (Cf.Derek,2001), como território a anexar, como “área vermelha”, “área de conflito”. Porém, por trás dessa ideia, segundo *Pu Mapuche*, há interesses para se fortalecer a abertura dos mercados, o progresso e tudo o que acompanha estes discursos nos fluxos capitalísticos.

Para Carlos Brandão (2007), a problemática no Brasil, uma situação também pertinente no contexto *Mapuche*, tem a ver com a longa dimensão territorial da herança colonial na constituição de uma economia exportadora capitalista e da estrutura fundiária. Assim, o autor coloca em foco a “instauração de espaço e sociedades nacionais, que significa organização dos esquemas de reprodução produtiva social e política dentro do país” (BRANDÃO, 2007,p.101), processo este que, como no Chile, tem a ver com o “caráter conservador oportunista das nossas elites” (BRANDÃO, 2007,p.101).

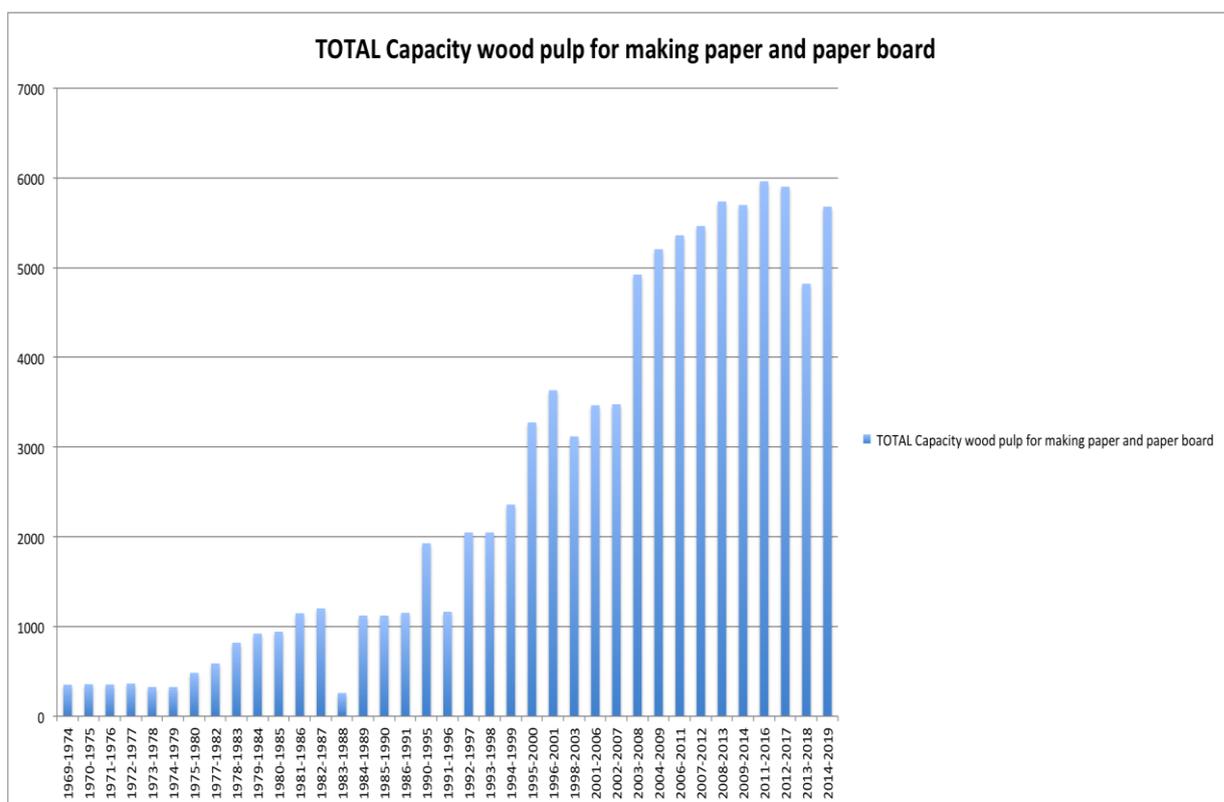
Os conflitos hoje se atualizam e são apresentados por distintos atores dos conflitos socioambientais com as propostas de articulação das regiões onde habitam *Pu Mapuche* para fins do projeto desenvolvimentista do país. Nesse processo é claro e se apresenta o papel da urbanização minando as tradições, ainda quando o urbano é hoje parte do povo *Mapuche*, mas tem a ver com o “legado histórico perverso” (estrutura concentrada de propriedade e renda) (BRANDÃO, 2007, p.119) como questões ainda sem solução.

Há uma tensão entre urbano e rural que hoje persiste ainda em outras dimensões. A grande população *Mapuche* urbana é resultado de processos de despojo que se têm aprofundado. Hoje, o papel das indústrias extrativas se apresenta no aprofundamento da acumulação originária, por despossessão ou espoliação (Harvey, 2004; Nahuelpan, 2012), aumentando, assim, o volume de

exportação de celulose, segundo os dados nos últimos anos. Este é um processo que se desenvolve a partir da época da ditadura no país e se evidencia nos dados reportados para o Produto Interno Bruto-PIB. Estes dados apresentam que vem crescendo a produção de celulose e, com isto, também as tensões e o que hoje se apresenta como conflito *Mapuche* se alimenta constantemente.

Desde o ano 1970, a FAO registra os dados, através de consultorias, das projeções de crescimento da produção de celulose a nível mundial, dentro dos quais desde o primeiro informe aparece o Chile. No 2018, segundo dados da Corporação Nacional Florestal - CONAF *“De las 75,6 millones de hectáreas que posee Chile continental, 16,6 millones tienen cobertura de bosques. De éstas, 2,87 millones corresponden a plantaciones forestales y 13,6 millones a bosque nativo y el resto a otros usos”*. (ODEPA, 2018, p.3)

Tabela 1. Dados das projeções de crescimento apresentadas pela FAO para o caso chileno no período de 1969-2019. Elaboração própria.

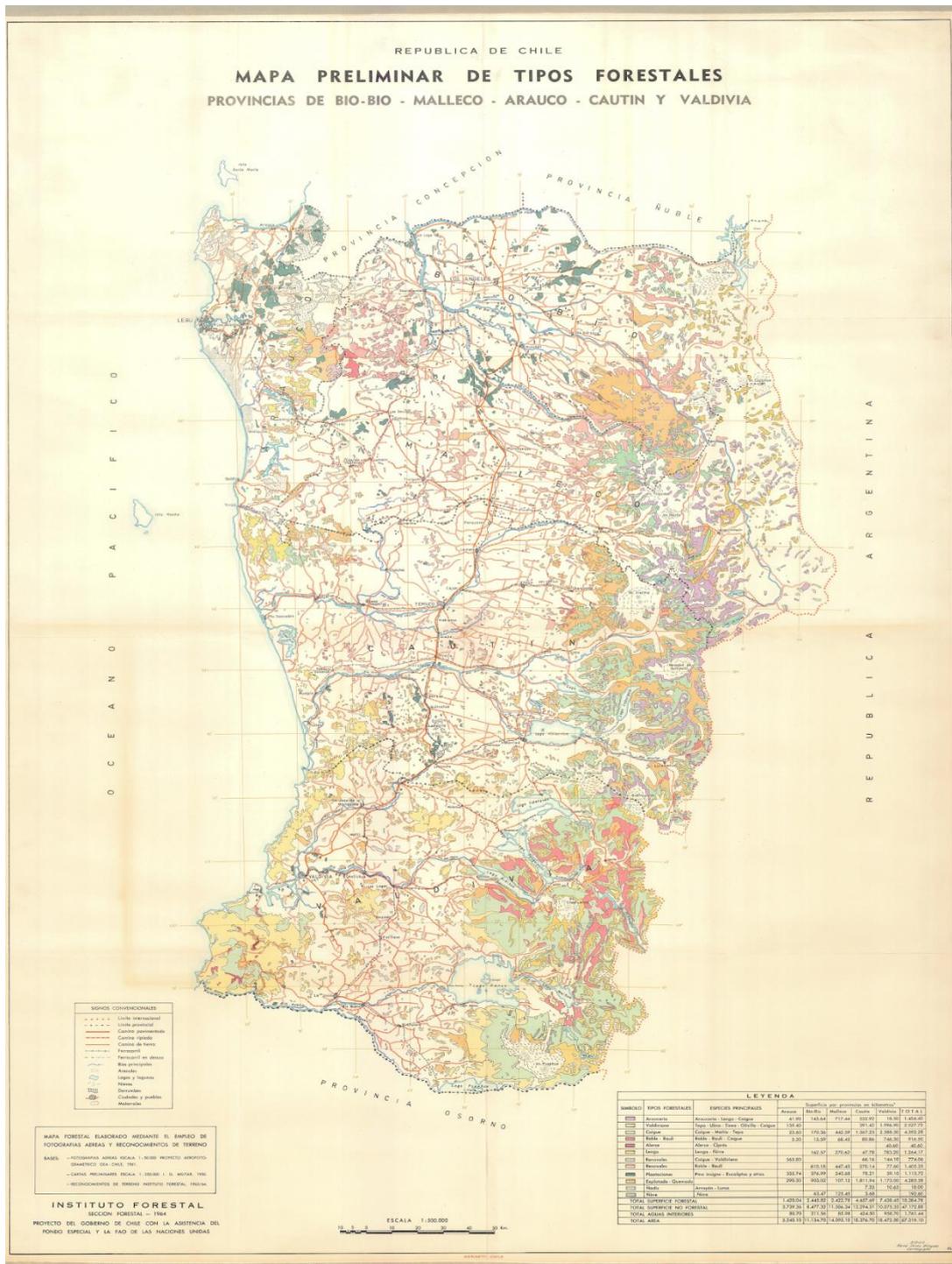


Fonte: Sistematização de dados e elaboração da autora. Base dos dados das “Estadísticas de productos forestales. Capacidad de producción de pasta y papel” disponíveis ao público pela FAO. Dados bases disponíveis em <<<http://www.fao.org/forestry/statistics/81757/es/>>> acceso entre 1 e 31 de dezembro de 2017

Nos relatórios dos primeiros anos do cultivo florestal (tabela 1) observa-se que a produção foi pequena em comparação com o aumento anual, quando a capacidade de produção é o indicador que utilizava a FAO. Os processos químicos especializados de branqueamento e produção de derivados foram poucos, sendo processos de aperfeiçoamento e de especialização da produção e derivados específicos.

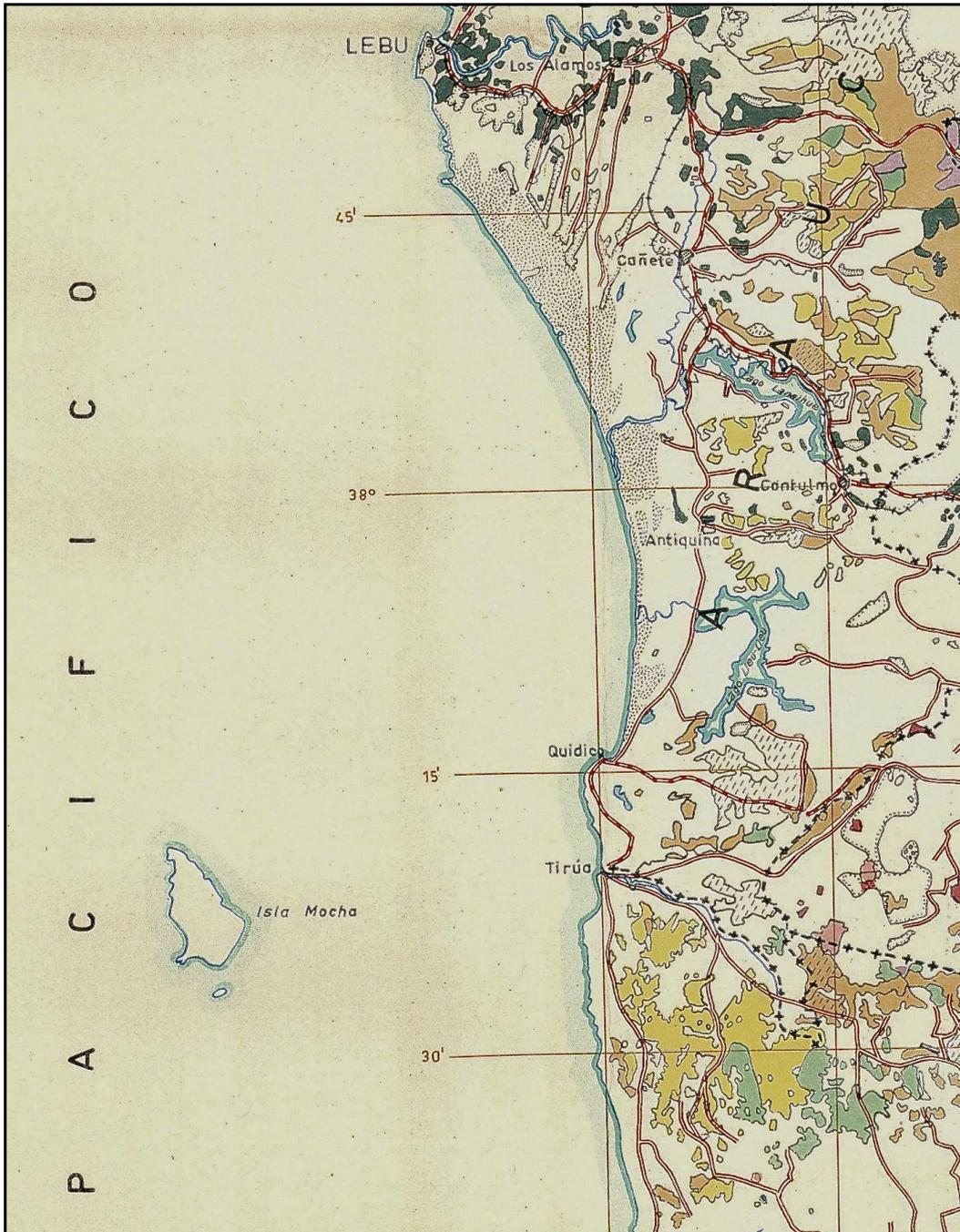
Do mesmo ano de 1969 é o mapa da Corporação Nacional Florestal - CORFO que apresenta a cobertura de bosques do país, podendo olhar no tempo como as terras estavam cobertas com árvores nativas que foram pouco a pouco substituídas por pinos e eucaliptos, contribuindo para o aumento acelerado da produção, como observamos na última reportagem das projeções da FAO.

Mapa 8.



Fonte: Instituto Forestal. Sección Forestal, 1964. Proyecto del Gobierno de Chile con la asistencia del Fondo Especial y la FAO de las Naciones Unidas.

Mapa 9



Fonte: Instituto Forestal. Sección Forestal, 1964. Proyecto del Gobierno de Chile con la asistencia del Fondo Especial y la FAO de las Naciones Unidas.

Imagem 11.

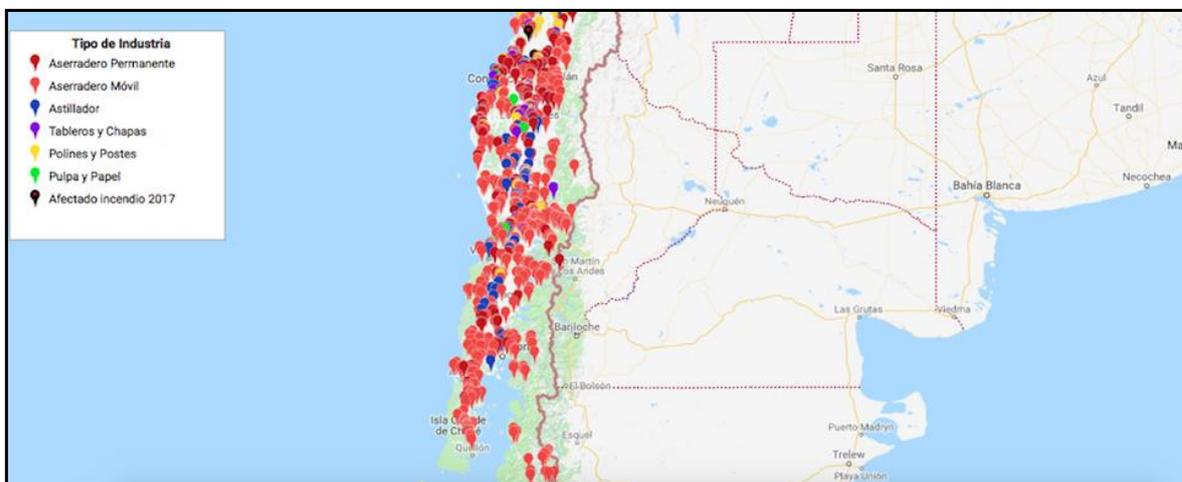
45'

| L E Y E N D A | | | | | | | | |
|---|---------------------|---|--|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| SIMBOLO | TIPOS FORESTALES | ESPECIES PRINCIPALES | Superficie por provincias en kilómetros ² | | | | | T O T A L |
| | | | Arauco | Bío-Bío | Malleco | Cautín | Valdivia | |
|  | Araucaria | Araucaria - Lenga - Coigue | 41.90 | 143.64 | 717.44 | 532.92 | 18.50 | 1.454.40 |
|  | Valdiviano | Tepa - Ulmo - Tineo - Olivillo - Coigue | 139.40 | | | 391.42 | 1.996.90 | 2.527.72 |
|  | Coigue | Coigue - Mañío - Tepa | 23.60 | 170.36 | 442.59 | 1.367.23 | 2.388.50 | 4.392.28 |
|  | Roble - Raulí | Roble - Raulí - Coigue | 5.30 | 15.59 | 68.45 | 80.86 | 746.30 | 916.50 |
|  | Alerce | Alerce - Ciprés | | | | | 40.60 | 40.60 |
|  | Lenga | Lenga - Ñirre | | 162.57 | 270.62 | 47.78 | 783.20 | 1.264.17 |
|  | Renovales | Coigue - Valdiviano | 563.80 | | | 66.16 | 144.10 | 774.06 |
|  | Renovales | Roble - Raulí | | 610.18 | 447.43 | 270.14 | 77.60 | 1.405.35 |
|  | Plantaciones | Pino insigne - Eucalipto y otras | 355.74 | 376.99 | 243.68 | 78.21 | 59.10 | 1.113.72 |
|  | Explotado - Quemado | | 290.30 | 903.02 | 107.12 | 1.811.94 | 1.173.00 | 4.285.38 |
|  | Ñadis | Arrayán - Luma | | | | 7.35 | 10.65 | 18.00 |
|  | Ñirre | Ñirre | | 63.47 | 125.45 | 3.68 | | 192.60 |
| TOTAL SUPERFICIE FORESTAL | | | 1.420.04 | 2.445.82 | 2.422.78 | 4.657.69 | 7.438.45 | 18.384.78 |
| TOTAL SUPERFICIE NO FORESTAL | | | 3.739.36 | 8.477.32 | 11.586.34 | 13.294.51 | 10.075.35 | 47.172.88 |
| TOTAL AGUAS INTERIORES | | | 80.70 | 211.56 | 85.98 | 424.50 | 958.70 | 1.761.44 |
| TOTAL AREA | | | 5.240.10 | 11.134.70 | 14.095.10 | 18.376.70 | 18.472.50 | 67.319.10 |

*Dibujo
René Pérez Bórquez
Cartógrafo* 65.

Fonte: Instituto Forestal. Sección Forestal, 1964. Proyecto del Gobierno de Chile con la asistencia del Fondo Especial y la FAO de las Naciones Unidas.

Mapa 10. “da indústria florestal primária, atualizado com o cadastro 2016”



Fonte: ‘estadísticas forestais’ disponível em <<<https://wef.infor.cl/mapa/>>>

Imagem 12. planta de processamento de celulose conhecida como Horcones. Novembro de 2015.



fonte. Acervo da autora.

As projeções para a indústria de celulose se apresentam, quando feita a calculação em termos de benefícios económicos para o país, como promissoras em termos do crescimento da indústria pelas cifras reportadas pela FAO. As regiões VIII ou do Bío Bío, IX ou da Araucanía, XIV ou dos Rios e X ou dos Lagos, são onde se está

privilegiando a expansão de áreas cultivadas com pinus e eucaliptos, principalmente para a grande indústria de celulose.

Mapa 11. Plantas de celulose no Chile.



Fonte: 'estatísticas florestais' disponível em <<<https://wef.infor.cl/mapa/>>>

Em uma pesquisa da CASEN vêm sendo apresentados os índices de pobreza (pobreza e indigência, dentro de seus indicadores), assinalando que estas regiões possuem piores índices, diminuindo muito pouco ao longo dos anos e em claras desvantagens respeito a outras regiões; isso é o que se apresenta no histórico da mesma pesquisa a partir de 1990 até 2015 com uma periodicidade bienal.

As migrações *Mapuche* às cidades aconteceram pela falta de terras. O Estado-nação agiu, invocando o desenvolvimento do campo e a incapacidade de *Pu Mapuche* para trabalhar o mesmo, olhando os campos como terrenos, injetando benefícios para colonos estrangeiros e suas futuras gerações. Isto se evidencia nos processos de transformações do espaço e na construção das periferias, evidenciando-se, hoje, uma migração considerável de população reconhecida como *Mapuche* nas grandes cidades chilenas, principalmente Santiago, Temuco e Concepción.

Esse grande despejo e deslocamento se fez controlando o cultivo nos que são reivindicados como territórios ancestrais *Pu Mapuche*, mediante o usufruto da posse da propriedade da terra por parte do Estado, fomentando o latifúndio mediante campanhas de colonização. Portanto, o controle do Estado-nação impede qualquer participação no mercado de *Pu Mapuche*, no sentido do mesmo mercado

ser privatizado desde a constituição das relações em termos do latifúndio e o tratamento a *Pu Mapuche* como pobres, incapazes de trabalhar a terra.

O que ocorre é a territorialização, mediante o poder do Estado-nação, dos pressupostos nos quais se baseia o mesmo: mercantilização e privatização da terra, mediante a criação de reservas e reduções dos territórios *Pu Mapuche*. Esta territorialização parte duma visão e ordem cartográfico limitado, que só reconhece aos humanos e espaços limitados de desenvolvimento da sua vida, onde a natureza, novamente como o assinalado por Laura Rival (2016), entende-se como pano de fundo onde se desenvolve a atividade humana.

Enquanto as leis e seu alcance em termos da ressonância no projeto cartográfico, quando emitidas pelo Estado-nação, não têm nada a ver com a ocupação e a forma de habitar os espaços entendida nos conceitos de coexistência das diferentes formas de vida. A lei de radicação que entrega os títulos reconhecendo só uma parte do território ancestral *Mapuche* é um claro exemplo de como se instalou à força um ordenamento cartográfico dominante.

Cosmopolíticas ou o que seja nos termos *Pu Mapuche* o ‘político’

Nas mobilizações *Pu Mapuche*, no contexto onde está se reivindicando um dito território ancestral *Mapuche*, se apresenta uma guerra contra a diferença, mesma diferença que se apresenta como um imperativo de construção de mundos desde os povos originários, como a proposta que levantaram em Chiapas, no ano 1994, os Zapatistas, ao falar do acordar da longa noite dos quinhentos anos” à procura de “um mundo onde caibam muitos mundos”. Este posicionamento parte da diversidade, que emerge como uma qualidade, onde *Pu Mapuche* falam de *ixofillmogen* e onde um dos campos da guerra ontológica é o território; isto é: como é pensado, nomeado, instalado.

As disputas nos projetos territoriais de expropriação, espoliação, despossessão (Nahuelpan, 2012) colocam em tensão, no dia a dia, o campo das ditas políticas públicas dirigidas aos povos originários, assim como os pressupostos sobre os quais as mesmas são construídas. As questões *Pu Mapuche* insistem em olhar e interpelar constantemente como se dão as territorialidades e de que tipo são as que estão sendo colocadas por *Pu Mapuche* (Melin et al, 2017).

Como dito, o caminho no qual tais questões poderiam ser abordadas é na procura de uma proximidade aos conceitos *Pu Mapuche*, que estão se contrapondo à invenção do território na concepção do Estado-nação.

A reflexão sobre a questão da territorialidade na etnologia *Mapuche* traz elementos para dar conta das articulações conceituais, pensadas como problema em torno dos conceitos chaves de espaço, terra, território e territorialidade, tendo como fundamento uma concepção do Estado e do discurso científico, que opera como equívoco (Viveiros De Castro, 2004) em uma tensão de fundo frente ao que os povos originários e o Estado constroem como terra, mas também como história”, “território”, “tempo”. Há um equívoco. Lembremos que ‘o equívoco não é uma falha subjetiva, mas um dispositivo de objetivação’ (Viveiros De Castro [2010] 2018, p. 93)

O conceito de território, não só como representação senão como relacionamento de *Pu Mapuche* com o Estado, faz ressonância no sentido que o mesmo tem a ver com a ordem jurídica que se instala com a criação do Estado-nação e que é clara com a lei de radicação que compartilhei anteriormente como uma marca importante nesse relacionamento de tensões constantes.

A ideia que atravessa o ser *Mapuche* é acreditar que há seres humanos ancestrais –*Pu Longko*- e *Geh* que têm agência e capacidade de agir em relação aos humanos, estabelecendo relações de amizade, troca, sedução e hostilidade, lembrando as ontologias as quais se refere Philippe Descola (1996 [2015]), mas no contexto de entender essas ontologias à luz do conceito de coexistência das diferentes formas de vida como uma proposta *Pu Mapuche* às partilhas ontológicas caras ao pensamento euro americano de natureza-cultura.

Tais reflexões têm relação com a proposta da antropologia simétrica da qual retomo a ideia de simetria para estabelecer “a continuidade, a historicidade e, vale lembrar, a justiça” (Latour [1991]1994, p.93) cuja continuidade, historicidade e exigibilidade de justiça aparecem com constância nos próprios termos *Pu Mapuche*.

Pierre Clastres [1974] (2003), a modo de crítica, fala que os estudos das chamadas sociedades florestais das terras baixas têm sido afastados, ou considerados menos importantes e prioritários em relação às terras andinas. Ele atribui este fato às grandes questões que têm atravessado a etnologia: a saber, o Estado tanto com sua presença como com sua ausência; se apresentando como um indicador para estágios de desenvolvimentos, tendo se deslocado sistematicamente o olhar para as ‘sociedades com Estado’, como os Incas e o que se conhece como a área mesoamericana. Nesse respeito Tania Stolze e Marcio Goldam fazem clareza sobre que:

Não significa que a oposição ao Estado dependa de alguma natureza, mas sim que ela se dá com naturalidade, pois depende de certa forma de organização, ou um modo de ser da sociedade indígena, e passa por um desejo coletivo. (LIMA & GOLDMAN, 2003, p.7)

Esse desejo coletivo de oposição ao Estado se dá em interlocução com o equívoco que assume e produz uma sociedade, mas a um tipo de sociedade que é organizada sócio-politicamente em torno da obediência. “O aparecimento do Estado realizou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados, e traçou uma indelével linha de separação além da qual tudo mudou, pois, o Tempo se torna História” (CLASTRES, 2003, p.217). Neste sentido, o poder é entendido, pelo *logos* de ocidente, a partir de uma forma de construir e organizar mundos muito diferentes. Esta visão entra em confronto com as práticas e jeitos de ser *Mapuche* justamente na organização sócio-política, a qual não tem a ver com o como a mesma se pensa desde o Estado-nação.

Neste sentido, não resulta esquisita a atitude de assombro com que os espanhóis vêm à sociedade *Mapuche* no século XVI. Resultará incompreensível para eles que, tendo tido subordinação e centralidade do poder, manifestaram-se evidentes rasgos de homogeneidade linguística e cultural num enorme espaço territorial. Sabe-se que ao pouco de andar os conquistadores espanhóis viram-se obrigados a reconhecer esta particularidade – pelo menos desde o Bío Bío até o sul- na medida em que a unidade da superestrutura *Mapuche* assumia, também, dimensões políticas quando se tratou de defender precisamente esta particularidade e o elemento básico que a sustentava; o território .(Tradução da autora) (MILLALÉN; 2006, p.20)

Espaço(s) de equívocos e confrontos: o espaço etnológico e o povo *Mapuche*

A etnologia, e a forma de constituir uma narrativa sobre o povo *Mapuche*, é muito ampla e se apresenta de uma diversidade e riqueza que merece ser trabalhada muito tempo além do mestrado, para se enxergar com mais responsabilidade. Porém, o que tem de curioso toda esta produção bibliográfica acadêmica sobre o povo *Mapuche* é justamente que a narrativa etnológica tem sido construída por não *Mapuches*. Contudo, a mesma aborda diversos tópicos que nos falam da multiplicidade de jeitos de ser *Mapuche* e a impossibilidade de um relato etnológico que seja capaz de abranger a totalidade de um povo.

Pelo anterior, nos confrontamos com classificações e tópicos que são importantes para serem relatados com miras a ter um olhar sobre as questões que têm chamado a atenção principal dos que estudam sobre o povo *Mapuche*. Estas são as temáticas em relação a *Pu Mapuche* e o dito de pacto colonial, que se apresentam como aproximações conceituais à sociedade *Mapuche* prévio ao encontro com os Espanhóis; assim também o são o trabalho torno à chamada estrutura sócio-política (parentesco, economia, religiosidade e poder). Existem também outros trabalhos que se dedicam às análises do projeto de conquista, suas estruturas de poder e os seus efeitos na sociedade hispano-crioula e *Mapuche* (Boccará, 2007; Dillehay, 2011; Faron, 1956; 1969; Marimán et.al., 2006; Montecino, 1988; Zapater, 1992). Louis Faron se referia, em 1969, a que “O território *Mapuche* foi submetido pela força das armas depois de muitos intentos infrutuosos e, depois da pacificação, novamente se viu submetido pela força da ação política”. (p.7)

Outro escopo bibliográfico tem a ver com a emergência do espaço fronteiriço (Villalobos, 1995; Zavala, 1998; Boccará, 2007), a política dos parlamentos (Boccará, 2007 Méndez, 1982; Leon, 1992; 1993; Lázaro, 1999; 2005) e de missionários (Pinto, 1996; Foerster, 1980) e as transformações da sociedade *Mapuche* (Boccará, 2002; Latcham, 1922 Faron, 1969; Bengoa, 1985; Leon, 1999).

Há trabalhos sobre *Pu Mapuche* no período conhecido como da república, quer dizer *Pu Mapuche* no século XIX, referidos com a pacificação da Araucanía e o que a possibilita (Bengoa, [1985](2000); Pinto, 2003), assim como a criação de um sistema reducional, assim também como pesquisas torno a sociedade *Mapuche* no sistema de reduções e o seu quadro jurídico (Faron, 1969; Bengoa, [1985]2000).

Em termos amplos, as questões que mais têm sido trazidas na etnologia são: Parentesco e família (Course, 2011; Faron, 1969; Foerster, 1980; 2010; Stichlik, 1976). A economia reducional (Bengoa, [1985] (2000)). Religiosidade e cultura *Mapuche* (Alonqueo, 1979; Carrasco, 1986; 1996; Faron, 1969; Foerster, 1993; Grebe, 1972; Kuramochi e Nass, 1989; 1991; Schindler, 1996). Xamanismo *Mapuche* (Bacigalupo, 2001; 2007; Grebe, 1972).

Na década de 2000, com a crescente preocupação dos povos originários do continente e do mundo em relação ao direito à autodeterminação, acrescentaram-se os trabalhos feitos por povos originários que têm a ver com os direitos humanos e os direitos desses povos, para se levar adiante lutas em contextos onde o direito ocidental, com o seu contraste na justiça própria, nas formas de exercício próprias dos povos originários. Estas formas da política encontram confrontos constantes com os Estados-nação.

Pelo anterior, há trabalhos que exploram problemáticas como as legislações indígenas e os conflitos do processo de urbanização e as experiências *Pu Mapuche* no mesmo, assim como as perspectivas *Mapuche* de retomada do projeto de reconstrução como povo-nação, tendo mais ocorrências ao respeito nas produções acadêmicas que se posicionam hoje (Mariman et al, 2006; Chihuailaf; 1999, Arrate e Llaitul, 2012).

A criação da Comunidade de História *Mapuche* possibilitou, na década dos dois mil, a circulação de conteúdos feitos pelo povo *Mapuche* na linha e no posicionamento do processo de reconstrução como povo-nação *Mapuche*, que, por sua vez, não só legítima, senão que possibilita, a interlocução de *Pu Mapuche* em diferentes cenários, principal e estrategicamente, acadêmicos.

Digimiani (2011) assinala um contraste da etnologia que tem sido feita com *Pu Mapuche* em relação a olhares comparativos na etnologia referida a *Pu Mapuche*. Assim, surge o trabalho de Magnus Course como pioneiro na relação e conexão que se faz com a dita etnologia das terras baixas sul-americanas, interlocutando com os debates apresentados pelo perspectivismo ameríndio e abrindo um debate na etnologia referida ao povo *Mapuche*. Este debate visa em torno aos temas referidos à construção da pessoa e o parentesco, com outros interlocutores teóricos, trazendo o conflito ontológico como um pano de fundo da etnologia para entender a construção do sujeito *Mapuche*.

Como *Aj Ral Choch*, conhecidos como *Q'eqchi'* no que hoje conhecemos de Guatemala, *Pu Mapuche* reivindicam-se como filhos da terra. Segundo as análises e a alerta de José Millalén (2006) e de José Quidel (2012), não se trata de uma noção de terra na perspectiva exclusivamente da geologia, da geomorfologia ou da física, senão a partir de experiências que propõem um vínculo e relação de parentesco, como *Pu Mapuche* assinalam, entre a *Mapu*, geralmente traduzida como a terra mas entendida de espaço (geográfico) por Quidel (2012), na sua relação com o *Ché*, que é a pessoa construída *Mapuche*.

Retomar o equívoco territorial me leva a um debate que está em aberto na antropologia, onde o equívoco (*misunderstanding*) mesmo poder-se-ia apresentar como o conceito de cultura:

Assim, o conceito antropológico e o discurso do nativo. Assim, o conceito antropológico de cultura, por exemplo, como argumentou Wagner, é o equívoco que surge como tentativa de solução para a equivocidade intercultural; ele é equívoco na medida em que se assenta no 'paradoxo gerado pelo ato de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas. (WAGNER [1975] (2017), p.58 apud. VIVEIROS DE CASTRO [2009] (2018), p.93)

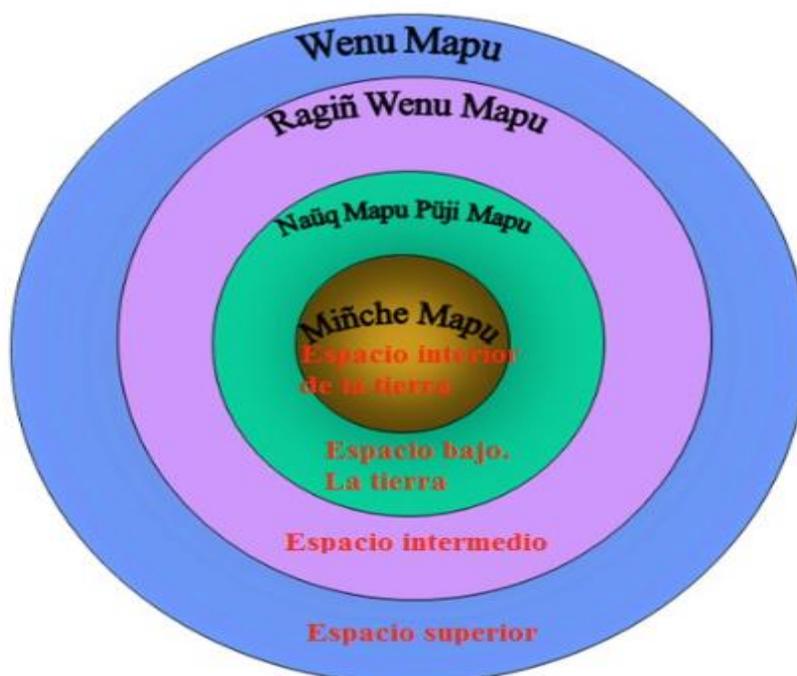
No processo de construção do outro que não somos nós, do outro coletivo *Mapuche* com o qual interlocuto, fazendo tensões para a geografia, há um conjunto de relações trans e interespecíficas que são constantemente apresentadas nas práticas *Pu Mapuche*, onde a vida, o vivo e a humanidade, não são só exclusividade da espécie humana na cima da hierarquia:

A forma de uma grande partilha, de um mesmo grande gesto de exclusão que faz da espécie humana o análogo biológico do Ocidente antropológico e vice-versa, com as outras espécies vivas e os outros povos humanos confundidos em uma comum alteridade privativa. (VIVEIROS DE CASTRO [2009] (2018), p.26)

Na seguinte imagem feita por Quidel (2012), que também aparece no atlas *Mapuche* (Melin et al, 2017), se remete ao como se entende na sócio-cosmogonia *Mapuche*, como a constituição do mundo, mesma que está em relação às diferentes dimensões, sendo relação que se atualiza constantemente nas diferentes experiências de comunicação com ancestrais. Nessa visão, estas são práticas que confluem na vida *Mapuche* e o como a mesma vida *Mapuche*, na sua univocidade de uma humanidade inerente a todos os seres, está composta de multiplicidades e

jeitos diferentes de se experimentar a coexistência das diferentes formas de vida, assim como a multidimensionalidade.

Imagem 14. Constituição do mundo *Mapuche*. Dimensões de *Mapu*



Fonte: Quidel, José (2012)

O ser 'social' e a construção da socialidade *Mapuche* não é concebível sem estar imbricado na *Mapu*. Como o assinalou Belén Curamil (2019) na entrega do *Goldman environmental prize*:

Para o povo *Mapuche* como para muitos povos indígenas, a terra e seus elementos; rios, montanhas, floresta, ar e água; falam, sentem, respiram, se alimentam e convivem para ser uma comunidade, onde o ser humano, o *Ché*, e um mais nesse viver.

A proposta do equívoco de Viveiros De Castro (2004; [2009] 2018) entendido como um dispositivo de objetivação (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p.93) apresenta alguns apontamentos, sugerindo-nos um exercício de imaginação e prática conceitual na tensão entre o povo *Mapuche* e os Estados nacionais chileno e argentino.

O equívoco, em suma, não é uma falha subjetiva, mas um dispositivo de objetivação. Ele não é um erro ou uma ilusão – não se trata de imaginar a objetivação na linguagem iluminista, moralizante, da reificação ou fetichização – mas a condição – limite de toda relação social, condição que se torna ela própria hiperobjetivada no caso – limite da relação dita ‘intercultural’, onde os jogos de linguagem divergem maximamente. (VIVEIROS DE CASTRO [2009] (2010), p.93)

Belén Curamil, filha do *Longko* Alberto Curamil, denominado por seu povo como prisioneiro político *Mapuche*-PPM, esteve recebendo em nome de seu pai o prêmio que é conhecido como o “Nobel ambiental”, o *Goldman environmental prize* 2019. Nessa oportunidade, ela contextualizou o encarceramento do *Longko* Alberto Curamil com a seguinte mensagem:

Senhoras e senhores, amigas e amigos, sou Belén Curamil, em nome de meu pai, autoridade tradicional do povo *Mapuche* em Chile, Alberto Curamil Millanao, prisioneiro político no presidio de Temuco, recebam vocês um afetuoso saludo desde o sul do mundo.

Esse conhecimento ancestral que defende os direitos de nossa mãe-terra, é o que os poderes da modernidade pretendem destruir, e a razão do encarceramento de meu pai, que dignamente resiste e que envia a todos e todas vocês uma mensagem de esperança e continuidade [...]

Não posso me despedir de vocês sem antes reconhecer o enorme esforço e sacrifício de resistência de meu povo *Mapuche* nos últimos 100 anos de submetimento e dominação por parte dos poderes chilenos, tem nos custado miséria econômica, genocídio, usurpação do território, roubo de água e de gado, execuções extrajudiciais, megaprojetos e invasão de monocultivo florestal, mas continuamos vivos.

Por último, desde o cárcere, meu pai valoriza e reconhece a importância deste prêmio, o qual é um incentivo para seguir acreditando que outro mundo é possível, mas com unidade e compromisso coletivo e não desde o individualismo que hoje domina o mundo. Liberdade ao *Longko* Alberto Curamil, Liberdade a todos os presos políticos *Mapuche*, *Marichiwew*.

Situada nas urgências que se apresentam nos enunciados *Pu Mapuche* de reivindicação conceitual, na sua interlocução com não *Pu Mapuche* desde uma perspectiva *Mapu*, onde tem profunda relevância o conceito da coexistência das diferentes formas de vida, *Pu Mapuche* constantemente fazem emergir o enunciado de ‘O mandato’, ao qual Belén Curamil (2019) se refere. Este mandato remete a que se encontram em um processo de reconstrução como povo-nação:

da luta por preservar o equilíbrio da vida, a luta *Mapuche* é uma luta ecológica, é uma luta pela vida e pela continuidade, *Mapu* é a terra e tudo o que existe, *Ché* somos nós, pessoas que a habitamos, então somos gente da terra, cujo mandato principal é proteger tudo aquilo que faz possível a existência, baseando na espiritualidade, conectada com os elementos naturais.

Segundo a anterior mensagem partilhada por Belén Curamil, além do grande escopo bibliográfico, considero, em concordância com diversos autores (Cf. Millaman et al, 2006; Quidel, 2012), que fazer uma aproximação ao que têm se dito na etnologia sobre *Pu Mapuche*, acarreta equívocos.

Há uma diversidade de jeitos de ser *Pu Mapuche*, se reconhecendo como um povo vivo hoje, e com experiências múltiplas nos diversos âmbitos do que se diz de Estados nacionais, tanto chileno como argentino. Nessa diversidade há pontos de conexão na língua *mapuzungun*, mas que têm diferentes identidades territoriais ditas de *Lafkenche*, *Wenteche*, *Pewenche*, *Nagche*, *Williche* e hoje se levantam também os que moram na cidade, se reivindicando como *Warriache*.

O anterior nos faz um convite ontológico como propõe Viveiros de Castro(2004), ou melhor, um convite que fazem os olhares em interlocução com a vida *Araweté*, para ter cuidado ao estabelecer 'consistências funcionais e correspondências formais' entre fatores ou dado que nos são apresentados no nosso trabalho de campo desde a antropologia, o que segundo o autor consta

[N]o fato de que sociedades como a *Arawete* parecerem condenar à trivialidade quaisquer tentativas de se estabelecer consistências funcionais ou correspondências formais entre morfologia e cosmologia, entre "instituição e, como o mostra a etnologia *Tupi*, parece difícil escapar da alternativa entre os teóricos e as anedóticas, quando não simplesmente se lamenta e acusa a social dos povos estudados. Mas o fato também é que não basta dizermos que, entre os *Arawete* (e outros *Tupi-Guarani*), a cosmologia "predomina" sobre a social tampouco basta reconhecer, e levar as devidas consequências, que a cosmologia é parte constitutiva da estrutura social e, no caso em pauta, via inevitável de acesso à estrutura. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.25)

Não há predominância porque há coexistência, e como não se trata de estabelecer consistências funcionais ou correspondências formais entre morfologia e cosmologia *Mapuche*, entre instituição, e dizer que a cosmologia *Mapuche* predomina sobre o social, neste caso o povo *Mapuche*. As múltiplas pesquisas feitas por *Pu Mapuche* (Cf. Nahuelpan ,2012; Millaman et al, 2006; Pichinao, 2012; Quidel, 2012; Conteras-Painemal, 2008), em termos das suas interpretações, fogem da trivialidade de só dizer que defendem, por exemplo, a *Mapu*, que é comumente

traduzida de ‘terra’ e por ‘espaço territorial’ (Quidel, 2012; Melin et al, 2017) porque a mesma faz parte de seu etnônimo, sendo assim uma marca visível do seu vínculo *Mapu-che*.

O que se apresenta como de suma importância é o fato de que ainda se tenham os *Futal Mapu*, ou identidades territoriais, há uma conexão, como o assinalado por José Quidel (2012), entre estas ditas de identidades territoriais e o *mapuzugun*, língua que conecta não só a os seus falantes ativos senão que interpela a quem se reconhece como *Mapuche*, embora não fale a língua.

O mapudungun é uma língua extraordinariamente vivida, que provoca e interpela a seus falantes ativos, passivos, e inclusive aos que sem falar a língua possuem um *küpalme*, é dizer, os que devem se fazer cargo desde distintas perspectivas da atualização e transmissão do mundo *mapuche*. (TEILLER et al,2017, p.37)

José Millalén (2006), em diferentes suportes e no mesmo trabalho empreendido a partir do povo *Mapuche*²⁷, evidencia a partir das dinâmicas das relações Interétnicas antes da chegada dos espanhóis, e nas que apresentam hoje *Pu Mapuche*, um amplo domínio de distintos saberes. José Millalén (2006) tem retomado, se apoiando na arqueologia, esses saberes enquadrados no campo ‘científico’. Segundo o autor, esses saberes falam não só da existência do povo *Mapuche* anterior aos Estados nacionais de Chile e Argentina, senão que propõem complexos arqueológicos que se apresentam dentro das aproximações mais antigas no continente americano. Estes espaços são correspondentes ao sítio conhecido como ‘*Monteverde II*’, retomando o trabalho de Tom Dillehay, dando conta assim do que seriam os primeiros vestígios humanos no que hoje é Chile, e que se encontram no que hoje é reivindicado e faz parte do território ancestral *Mapuche*:

Segundo as últimas investigações arqueológicas relativas ao povoamento humano no continente, tem – se comprovado a presença abundante de materiais diversos que evidencia a presença humana desde ao redor de 12.500 anos. DILLEHAY (2004). O sítio Monteverde registra estes antecedentes, encontra-se localizado na atual X região, em uma área perto à cidade de Puerto Montt, no sul de Chile. Não obstante, as mesmas investigações realizadas em Monte Verde, tem encontrado no mesmo sítio, num estrato inferior, ainda não investigado plenamente, alguns restos materiais que se podem associar à cultura humana com uma datação muito mais antiga de ao redor de 33,000 anos. (MILLANEN:2006. Pág.43)

²⁷ O trabalho que segundo distintos especialistas, assim como os mesmos estudiosos de etnologia e história assinalam como marca e posição do povo Mapuche.

Com o anterior, o que se chama de país *Mapuche*, ou o *Wallmapu* hoje, acha ressonância e suporte no que José Millalén assinala:

Ao redor de 13.000 anos de presença humana no que mais tarde seria o *Wallmapu*, ou país *Mapuche*, é o que na atualidade apresentam as investigações arqueológicas. Estudos desta mesma ciência, junto à paleontologia e a geologia tem evidenciado as formas de vida de um grupo de caçadores coletores há 12.500 anos, A, p., estabelecidos em Monte Verde, perto de Puerto Montt, atual X região de Chile. (MILLANEN:2006. Pág.48-49)

Seguindo as sugestões propostas por distintos membros da 'Comunidade de História *Mapuche*'; os autores *Pu Mapuche* aparecem na literatura de corte etnológico como 'informantes', 'amigos', 'assistentes', 'tradutores'. Porém, em termos de autoria ou coautoria sua presença é praticamente nula, claro exemplo é como aparece o trabalho de Manuel Manquilef, escritor, informante e tradutor, nas suas colaborações com Tomás Guevara.

Nesse panorama, se apresenta como chave a retomada, na década de dois mil, com a criação da Comunidade de História *Mapuche*, assim como a participação ativa de *Pu Mapuche* na vida acadêmica universitária e de pesquisa em diversos centros de pesquisa do mundo. Se verifica uma ampla produção e criação de autoria mapuche em distintas áreas, a partir, fortemente, da década de noventa.

Na linha anterior, a etnologia 'sobre' o povo *Mapuche* foi, pelo menos até finais dos anos de 1980, quer dizer, até a ditadura militar, feita por não *Mapuche*, práticas comuns dentro do que na 'academia' se considera 'possível' e 'plausível'. É nesta linha anterior que olhar a etnologia sobre *Pu Mapuche*, não pode omitir a *Escucha Winka* (Mariman et al 2006).

Nesse sentido, acolho as recomendações vindas de uma rigorosa leitura à etnologia feita por coletivos *Pu Mapuche*, torno das perspectivas, principalmente da etnologia, que encontram em *Escucha Winka* um ponto de decolagem para se fazer, desde *Pu Mapuche*, uma crítica ao equívoco da etnologia. A base desse equívoco se sustenta dado que produz um *Mapuche* genérico, é dizer; um araucano que ficou congelado no passado, como sendo em descontinuidade com os que hoje se reivindicam de *Mapuche*.

Como um equívoco da etnologia que tem trazido e traduzido a terra como sendo a materialidade do território para o povo *Mapuche*, é preciso olhar o como *Escucha Winka* fez emergir debates que estão ainda abertos sobre a construção de

um relato etnológico sobre o povo *Mapuche* no qual o mesmo povo *Mapuche* é objeto de representações sobre o que, considero, não é representável. Defendo esta posição porque se trata de práticas e modos de vida que remetem a cotidianidades diversas, que na univocidade de se dizer de *Mapuche* acolhe as multiplicidades de jeitos no qual isto acontece e que ofereceria um aspecto chave para observar nas ditas identidades territoriais e as diversas formas e jeitos diferentes de se organizar, para se enfrentar às ameaças que hoje se chamam de ameaças territoriais. Contudo, essa univocidade *Mapuche* e experiências transcendentais no jogo intercultural (Viveiros De Castro [2009]2018) são trazidas como equívoco.

A respeito do que tem escrito principalmente Guillaume Boccara (1998), José Millalén (2006) faz uma análise que permite olhar, na perspectiva *Mapuche*, para as pesquisas realizadas em torno do que Guillaume Boccara (1998) define como 'etnogêneses' *Mapuche*.

No ano 2006 foi publicado *Escucha Winka* e José Millalén (2006) deixa para o debate que: "Em definitiva, a maioria das denominações com as quais foram identificados os grupos humanos não corresponderiam às que eles mesmos se atribuíam, correspondendo muitas vezes à toponímia e adjetivações segundo seu comportamento em relação ao outro invasor". (Millalén, 2006, p.38). Alinhando-se a propostas neste sentido feitas pela etnologia ameríndia em torno aos etnônimos ameríndios. (Cf. Viveiros De Castro, 1996)

A importância de *Escucha Winka*, é sua interpelação direta da produção que os não *Mapuche* têm olhado, criado e recriado inclusive em todas as 'ciências': a história, a antropologia, a linguística, a etnologia sobre *Pu Mapuche*.

Pelo anterior, é preciso olhar a ressonância que tiveram as propostas e pesquisas *Pu Mapuche* nas respostas que os que têm trabalhado com 'etnogêneses' lhes dão de volta, reconhecendo com isso que até agora se tem apresentado desencontros nas interpretações de conceitos do *mapuzungun*, ou mais bem equívocos no jogo intercultural. Isto é alimentado pelo fato de não se ter em conta o uso e ao que remetem às palavras que foram registradas nos escritos coloniais e acadêmicos, que foram feitos em *mapuzugun* e traduzidos logo por quem ouvia, agentes coloniais, missionários, historiadores e etnólogos, principalmente.

Com respeito ao etnônimo *Mapuche* e a tradução costumeira que fez a etnologia na proposta teórico-metodológica da 'etnogênese' (Boccara, 1998) para o conceito *Mapuche* de *Mapu* como terra, a interpelação feita com o trabalho de

Escucha Winka, e principalmente de José Millalén (2006), teve como resposta de Guillaume Boccara o seguinte:

Outro aspecto deste trabalho digno de se fazer notar é o fato de que, inserindo-se na dinâmica recente de crítica das classificações coloniais e rastreando as articulações entre poder e saber, José Millalén põe em tela de juízo os mecanismos classificatórios impostos pelos grupos dominantes: sua ida e volta permanente entre o presente etnográfico e o passado histórico e sua análise sociolinguística dos termos e conceitos em *mapudungun* registrado nas primeiras fontes coloniais o permitem chegar a conclusões em muitos aspectos novas e estimulantes. É assim como, por exemplo redefine o sentido da noção de “*mapu*”, geralmente traduzida por “terra”, quando em realidade, segundo ele, trata-se de “território”. (BOCCARA, 2013, p.231-232)

O equívoco e a objetivação continuam a se fazer sentir, entanto a etnologia e a criação dos conceitos por analogias continuam a fazer cair o mesmo discurso etnológico na objetivação de experiências do *Che* na sua relação com *Mapu*, definindo assim e trocando, como caminho para resolver a questão, uma definição por outra. É dizer que Guillaume Boccara assume que o problema é resoluto se fazendo troca de *Mapu*, cujo significado já não seria mais terra e sim território. Todavia, é justamente nesse ponto onde o problema continua a ser mais importante, porque as categorias criadas pelo pensamento geográfico moderno de espaço, de terra, território e territorialidade continuam a serem insuficientes para pensar as relações entre *Che* e *Mapu*, onde os seres humanos vivos e os “mortos” (no pensamento moderno), animais e vegetais fazem parte de uma composição, dita de coexistência. Nesse pensamento, o que se fala de território não é só material e de relações sociais hierárquicas entre humanos, animais, vegetais e humanos ancestrais, senão que é um processo de coexistência de todas as formas de vida. A perspectiva *Mapu* nessas experiências se apresenta e remete mais como aos diferentes espaços das coexistências de distintas formas de vida na sua multidimensionalidade.

“Segundo assevera o historiador Diego de Rosales, as tradições dos indígenas chilenos não vão jamais além do dilúvio, pois não tiveram nunca memória alguma da criação e do princípio do mundo nem dos homens”. (TORIBIO, 1882, p.12). Com as anteriores expressões, se falava de *Pu Mapuche* no recentemente criado Estado-nação chileno, onde o mesmo autor continua a falar:

Dom Luis De La Cruz, nos inícios do século, declarava ainda que por mais investigações e trabalhos que se tenham praticado dos caciques velhos e dê maiores luzes sobre pesquisar se tinham algum monumento ou tradição de sua origem, nunca pôde descobrir deles e nesta matéria outra razão que seus primeiros pais nasceram nestes terrenos. (TORIBIO, 1882:Pág.12-13)

Muitas tentativas de comparações sobre a realidade de *Pu Mapuche* são feitas públicas e relatadas nos documentos coloniais, assim como do período da república, frente ao fato que *Pu Mapuche* não tinham uma visão lineal da história. A referência anterior, feita por José Toribio Medina, remete sobre esse assunto quando, no século XIX, escreve resgatando múltiplas evidências escritas, numa obra que foi conhecida pelo título de “Os aborígenes de Chile”, e na qual se julga a *Pu Mapuche* por não ter uma visão lineal da história, os fatos e os acontecimentos, como assinalei.

Com razão, pois, um viajante inglês declara “a origem dos primitivos habitantes de Chile, está envolvida numa escuridão impenetrável. Tem tradições a respeito de seus antepassados tão vagas e incertas que não merece ser considerado, de tal modo não se pode avançar em nada respeito à história do Chile até antes de meados do século XV. Poeppig, por sua parte, diz que “o conhecimento dos tempos mais remotos do Chile fica sumido numa profunda escuridão a qual não se consegue penetrar nem num raio incerto de luz”. (TORIBIO, 1882:Pág.12-13)

Com a criação do Estado-nação, período no qual enquadra-se a obra *los aborígenes de Chile*, se nos esclarece sobre a continuidade das formas de organização *Pu Mapuche*, se olhamos em termos de equívoco no jogo intercultural, porque as mesma formas de organização sócio-política aparecem entre linhas, embora de forma sedimentar e com pouca importância (aparentemente) ou desde o ponto de vista daqueles que reduzem o crédito que dão delas.

O anterior se apresenta hoje à luz do que *Pu Mapuche* estão chamando de mão do equívoco, não olhado como objeto, mas sim como possibilidade para gerar uma interlocução sobre os enunciados espaciais. Ao falar de equívoco, entanto acontece nos registros de agentes coloniais e missionários, este opera com o conceito de *Mapu* na produção etnológica não *Mapuche*. Neste caso, estou referindo-me ao conceito de *Az Mapu* que poderia ter, dentro de muitas aproximações hoje desde coletivos *Pu Mapuche*, a seguinte definição:

Conjunto de normas éticas estabelecidas nos territórios espaços. Este princípio de construção da pessoa é o que nos explica a heterogeneidade interna *mapuche*. Heterogeneidade que é conhecida e aceita pelos membros de cada *lof*. O *az mapu* é um

princípio transversal na vida *mapuche* e esta é explicável na medida em que se vive baixo o *mapuche mogen* (a filosofia de vida *mapuche*). (QUIDEL, 2012.P.166)

A Aliança Territorial *Mapuche*, organização que trabalha e está gerando articulação em distintos territórios *Pu Mapuche*, e que se levanta também torno aos enunciados e práticas de se reconhecerem como estando em um processo de reconstrução como povo-nação, fez também aproximações ao conceito de *Az mapu*. Ressaltamos, ao respeito, o seguinte:

Aproximamo-nos de um conjunto de normas e regras que determinam as relações que o homem estabelece com outros indivíduos e com o entorno natural. Na medida em que o homem atua baseado nas normas estabelecidas, poderá ser valorizado e considerado como um membro do grupo social, do contrário, receberá as sanções correspondentes que definirão se será considerado parte do grupo ou, ao não obedecer às normas, ser inclusive expulso do seu entorno social. Do mesmo modo, existem normas e leis que os guiam para estabelecer boas relações e interações com o mundo natural e sobrenatural, com o fim de que se possa conviver em harmonia com o seu meio. Dependendo da forma em que se convive com os diferentes meios, uma pessoa *Mapuche* poderá viver em harmonia; pelo contrário, do próprio mundo natural e sobrenatural virão sanções motivadas pela falta ou transgressão realizada. (MELIN et al, 2015, p.22)

Respeito a esta aproximação do *Az Mapu*, e a sua relação com as identidades territoriais e a multiplicidade de *Pu Mapuche*, os mesmos autores assinalam que: “Vão se relacionando e ampliando até configurar normas, muitas das quais podem ser generalizáveis, enquanto outras vão permanecer ao nível de territórios definidos”. (MELIN et al, 2015, p..22) aproximando-se a uma multiplicidade de jeitos de ser *Mapuche*, tendo em conta os *Futal Mapu* ou as ditas identidades territoriais. É nessas entidades onde são compartilhadas normas e mandatos “Por exemplo uma norma da ética ou do dever ser *Mapuche* diz que a pessoa tem que ser *kvmeche* ou boa pessoa e isso está presente em todo o *Wallmapu*” (MELIN et al, 2015,p.22), mas as mesmas normas vão tendo suas especificações e diferenciações segundo, justamente, essas identidades territoriais, ou jeitos compartilhados de serem *Pu Mapuche* em grandes espaços territoriais (*Lafken, Pewen, Wente, Huilli, Warriá*): “enquanto que determinados *purun* ou formas de dança ao interior de um *kamarikun* ou *gillatun* podem ir de um território para outro, existindo encarregados para que isso se cumpra como corresponde”. (MELIN et al, 2015, p.22)

O *Az Mapu* está presente nos registros que foram escritos no período da República, também permanecendo no meio de explicações preconceituosas como equívoco do jogo intercultural, onde a primazia do olhar radica na pretensão de ser um Estado chileno branco, católico, soberano e ter o controle sobre o que se apresentava como bárbaros, como assinalava Robustiano Vera no 1905. Estes registros nos possibilitam, contudo, olhar para o que está presente e explorar o que se poderia falar de equívoco em relação ao *Az mapu*:

No capítulo XII da SABEDORIA, se expressam os costumes bárbaros dos canameos e as **suas usanças, ou admapus** que falam obras abomináveis diante de DEUS, quais encantamentos, curas ou *machitunes* diabólicos, sacrifícios injustos, filicídio ou matar os seus filhos sem misericórdia, desenterrar os homens e devorar o sangue humano, estes foram os usos mais detestáveis daquele povo bárbaro, gente malvada, como a denomina a ESCRITURA, que era feita da mesmíssima natureza e já se sabe que quase todos estavam correntes dos antigos araucanos. (TORIBIO,1882, p.23) (os grifos são meus)

Com o anterior, é importante frisar que o *Az Mapu*, sendo relatado nos registros de agentes coloniais e missionários, é apresentado hoje pela contra-antropologia *Mapuche* como um tipo de constituição política, onde nos confrontamos com estruturas sócio-políticas ameríndias. Do ponto de vista dos que escrevem com o viés equívoco do jogo intercultural nem se faz questão de o ver como um ordenamento outro, próprio e em condições de igualdade, como sendo um jeito de se organizar nos termos sócio-políticos do jeito *Mapuche* e ameríndio. Portanto, há que retomar o conceito partindo dos que os leem com o conhecimento não só do *mapuzungun*, mas também da historiografia *Pu Mapuche* não oficial ou contra-hegemônica, que se apresentam a si mesmos, na sua contra-antropologia, como povo sem Estado, nos seus próprios termos.

É fundamental entender que a projeção do povo *Mapuche* é anterior a todos e a cada um dos instrumentos que o direito internacional, assim como o ordenamento legal chileno, tem desenvolvido debaixo de princípios como o 'reconhecimento', os 'direitos humanos' e os novos padrões dos "direitos coletivos". Dito de outra forma, tais instrumentos não têm vindo mais que a ratificar na prática da sociedade *Mapuche* -e dos **povos sem Estado-** têm-se mantido e ressignificado com fins de resistência e perpetuação como grupo humano, que se reflete no caso *Mapuche* no ***rumel mogelerpuael***. (Aliança Territorial *Mapuche* ATM, INDH,2016, p.15-16)

O anterior é o que, em 2015, grupos *Pu Mapuche* trabalharam em torno do conceito de *Az Mapu*, que aparece de maneira sedimentaria nos registros de agentes coloniais e missionários, como tenho assinalado, mas que fica sendo como

equivoco no jogo intercultural. Todavia, o trabalho feito pela Aliança Territorial *Mapuche* ATM, INDH (2016) tem ressonância por se posicionar desde o olhar *Pu Mapuche*, e fugir de prejulgamentos e preconceitos, apresentando os *Futal Mapu* como uma estrutura sócio-política que escapa aos preconceitos que se espalham com respeito às práticas *Pu Mapuche*. Por exemplo, a estrutura sócio-política *Mapuche*, é relatada nos registros coloniais, da seguinte forma:

O sistema político de seus *Butalmapus* tem perfeita analogia com o dos trinta régulos príncipes, ulmenes, caciques, ou chame-os como quiser, que zarparam da Palestina, fugindo de Josué. O mais que tinha aquela fronteira foram 300 circunferências e distribuído todo esse território nos 30 régulos, o menos que tinha nele, lhe corresponderia a cada um 8 ou 10 léguas, que sole ser o distrito independência dos aillaregues araucanos. Esta monstruosa poliarquia, com Estados tão reduzidos, não poderia de menos ter em guerras civis eternas e aos seus vassallos em contínuas hostilidades, represálias, guerrilhas ou malocas. (TORIBIO,1882, p.22)

São os registros de Manuel Mankilef (1911) e Wilhelm (1936) com o longo relato do *Longko Pascual Coña*, mediados pela voz de missionários, linguistas, que contam como uma testemunha algo que está em via de extinção, no sentido de que o propósito da partilha destes documentos é também fazer um inventário da cultura em extinção no encontro e imposição de um Estado-nação.

Este fato não impede que hoje os mesmos escritos de Manuel Mankilef e o *Longko Pascual Coña*, por exemplo, sejam reivindicados como importantes documentos de um povo. Em continuidade com o exemplo anterior, temos o índice do texto de Pascual Coña em cujo sumário de conteúdos é possível visualizar isso ao que estou me referindo de fazer o inventário de uma cultura em “extinção”, ou “remetidas só a um grupo de selvagens e como muito a um objeto *folk* em franca retirada” (QUIDEL,2012,p.42)

Prólogo

ÍNDICE:

del Dr . R. Lenz.—Prefacio del P . Ernesto.—Prólogo del narrador. Capítulo I, Recuerdos de la infancia.—II. Alimentación en aquel tiempo.—III. En la escuela del P . Constancio.—IV . Carpintero aprendiz y oficial en Santiago.—V. Mi tierra natal y su naturaleza: A. Rauquenhue, su suelo, sus habitantes; conceptos astronómicos, meteorológicos; nociones del tiempo: conocimiento del reino mineral.—B. La flora conocida de los indígenas.—C. La fauna indígena.—VI. Vida social.—VII. Cultivo y empleo del maíz.—VIII. Las manzanas y su empleo para la chicha.—IX. Cosecha y trilla del

trigo.—X. La ruca indígena.—XI. Vida doméstica.—XII. Trabajos de las mujeres.— XIII. El casamiento tradicional antiguo—XIV. El casamiento entre indígenas más civilizados.—XV. El malón general de 1881. —XVI. Viaje a Buenos Aires: A. La ida.—B. La estada en Buenos Aires.—C. La vuelta.—XVII La machi—XVIII. El machitún.— XIX. El nguillatún.—XX Entierro de un cacique. XXI. Cuentos.—XXII. Los Ottimos años de la vida del narrador.—Conclusión.

Manuel Mankilef (1911), inclusive inicia o seu texto com uma citação de Rodolfo Lenz, onde assinala e retoma o seguinte:

Sou da opinião que tais descrições de costumes e cerimônias repassadas pelos inteligentes indígenas, merecem mais fé e atenção do que as observações de viajantes que geralmente não conhecem o idioma o suficiente para chegar a resultados seguros. Assim ganhasse à de vez material etnológico e linguístico. (LENZ, apud. Manquilef, 1911, p.13)

O escrito de Manuel Mankilef “comentários do povo araucano (a faz social)” resgata desde o seu conhecimento da língua, descrições sobre práticas cotidianas *Pu Mapuche*: fazer uma *rukan* (casa), vestimenta de mulheres e homens, preparação de bebidas como a chicha com maçã, preparação da bebida chamada *muday* (como chicha de trigo), o processo de marcar os animais, a ginásia e questões que são trazidas desde a sua própria experiência, sendo apresentadas ao leitor em castelhano e em *mapuzungun*.

No prefácio ao livro, Rodolfo Lenz assinalava o seguinte: “Reveste um interesse particular por ser uma absoluta novidade nos anais da Universidade de Chile. É a primeira vez que um descendente imediato da heroica raça cantada por Ercilla, um jovem que em sua infância não tinha falado outra língua que o *Mapuche*, publica uma obra científica” (LENZ, 1911, p.3)

A retomada das palavras de Manuel Lenz que faz Manuel Mankilef (1911) tem relevância porque é a mesma que surgiu com *Escucha Winka* e com a chamada que fazem os autores, esta vez se reivindicando como *Pu Mapuche* e nos seus próprios termos. A que viria a ser a Comunidade de História *Mapuche* assinalava em *Escucha Winka* o seguinte:

A leitura de conceitos em *mapuzungun* que aparecem registrados e com os quais trabalhamos, se faz a partir de nosso conhecimento do idioma, as relações de significados que destas palavras fazem os que as registram e sua comparação com seus significados atuais. Fazemos ver também que o uso rigoroso desde a epistemologia *Mapuche* de certos conceitos do *mapuzungun* por alguns estudiosos *winka* têm levado a cometer erros de significado, com distorções nos resultados de seus estudos em relação à sociedade *Mapuche* e a sua cultura. (MILLAMÁN et al. 2006, P.17-18)

O anterior, hoje, constitui um desafio importante enquanto é dada continuidade cada vez maior a esse projeto. Isto é visto como primordial pelos que se posicionam como estando no processo de reconstrução como povo-nação, que percebem uma ação etnocida em continuidade com o projeto de extermínio que possibilitou que o mesmo Estado fosse instaurado como forma única de organização sócio-política. Este processo, que hoje se reafirma na sua reivindicação de soberania dos Estados nacionais tanto chileno como argentino, continua assumindo argumentos e posturas, com sofisticados enunciados, que possibilitam as ações empreendidas pelos exércitos desses países e as suas forças militares. Os empreendimentos dos Estados constantemente lembram as constantes tentativas de pacificar aos bárbaros, mediante o roubo e a despossessão das terras, como evidência de uma continuidade que vai se alinhando aos tempos históricos do Estado-nação, sendo subvertido e interpelado pelos tempos dos ancestrais e as cartografias contra hegemônicas que falam também de demarcações onde os ancestrais estão presentes e das quais também fazem hoje parte.

A retomada da história desde *Pu Mapuche* é posicionada pela Comunidade de História *Mapuche* hoje, reivindicando um longo histórico de escrita e interlocução:

Entre essas primeiras pulsões por escrever sobre nossas próprias histórias e configurações culturais, encontramos os trabalhos de Manuel Manquilef (1911, 1914, 1915). Inclusive antes, nos albores do século XX, entre 1901 e 1905, podemos situar a escritura e pesquisa de Nawelpi. Em palavras de Margarita Canio e Gabriel Pozo, os manuscritos de Nawelpi “são o mais antigo material que se conserva de uma pessoa Mapuche pesquisando e escrevendo em sua própria língua” (34). Contamos também com as pesquisas pouco conhecidas como as de José Inalaf Navarro (1945), quem tentou identificar os grandes marcos do povo *Mapuche*, enfatizando em aspectos econômicos e sociais. Já na década dos sessenta, retomaria a senda Vicente Mariqueo com a preparação de sua apresentação no quadro do II Congreso de Barbados (1979). Nos anos oitenta, em Nicarágua, se publica *Inche Tati* de Fernando Montupil (1982). Estas trajetórias conformaram antecedentes importantes de escritas no campo da história. (MALLO e ANTILEO, 2019, s/n)²⁸

²⁸ No ano 2019 foi feita uma nova edição de *Escucha Winka* com o nome de Pablo Mariman, Fabiana Nahuelquir, Jose Millalen, Margarita Calfio y Rodrigo Levil. *¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2019. 1era edición. Disponível em: <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/prologo-a-allkutunge-wingka-ka-kinechi/>

O triste exemplo claro das estratégias de etnocídio hoje é o assassinato de Camilo Catrillanca no *Iof temucuicui* pela polícia chilena no ano 2018 e o assassinato de Rafael Nahuel junto a desapareição de Santiago Maldonado²⁹ no ano 2017, fatos todos em relação aos processos de retomada que estão se levando adiante em distintos pontos que são reivindicados como território ancestral *Mapuche* no *Wallmapu*.

A série de operações militares chamada de pacificação da Araucanía e a ocupação da Araucanía, no que hoje conhecemos de Chile, e a conquista do deserto, no que hoje conhecemos de Argentina, são ações que hoje não só operam mediante o roubo e a despossessão, senão mediante o processo de branqueamento, ou o que emerge também nas práticas e enunciados *Pu Mapuche* torno ao 'awinkamiento', mesmo que se pode ler nos textos feitos por *Pu Mapuche* quando Pascual Coña se refere à chilenização.

Não se trata de falar de uma essência imutável do que é ser *Mapuche*, mas sim de uma mensagem e enunciados que emergem de forma sistemática tanto por e nas falas dos ancestrais – *Pu Longko*- que transmitem as suas mensagens a través de *Pu Machi* principalmente.

Em nossos dias a vida tem mudado muito; a geração nova tem se chilenizado muito; pouco a pouco tem esquecido o designio e da índole da nossa raça; que passem uns quantos anos e quase nem saberão falar mais a sua língua nativa. Então que leiam algumas vezes sequer este livro. Tenho dito. Pascual Coña. (WILHELM,1936, p.11)

A desterritorialização feita pelo Estado-nação está constantemente operando como fator principal para interpelar desde *Pu Mapuche* ao Estado (Mansilla e Melin,2019). Melin et al (2017) se referem à desterritorialização dos corpos *Pu*

²⁹ AMNESTY. **Argentina: Estado tiene obligación de esclarecer los hechos y sancionar a los responsables por la muerte de Santiago Maldonado.** Disponível em: <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2018/11/argentina-estado-tiene-obligacion-de-esclarecer-los-hechos-y-sancionar-a-los-responsables-por-la-muerte-de-santiago-maldonado/>. Acesso em: 25 jun. 2019.

AMNESTY. **Argentina: La investigación sobre el caso de Santiago Maldonado debe ser imparcial y sin injerencias.** Disponível em: <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/argentina-la-investigacion-sobre-el-caso-de-santiago-maldonado-debe-ser-imparcial-y-sin-injerenci/>. Acesso em: 25 jun. 2019.

Mapuche desde a perspectiva *Mapu*. O espaço sobre o qual acontece a desterritorialização dos corpos *Pu Mapuche*, depende do estabelecimento de um território chileno, incorporado como o território do Estado chileno, que foi presente com os acordos diplomáticos que mantiveram *Pu Mapuche* com os espanhóis.

Olhar as multiplicidades de jeitos de *Pu Mapuche* viverem essa denominação hoje, nos permite observar os registros etnológicos não como um fato dado, senão dando relevância a etnologia feita pelos mesmos *Pu Mapuche*, nos seus próprios termos. Hoje, eles estão escrevendo, tanto dentro como fora da academia, junto com o que têm escrito Manuel Mankilef (1911), Coña Pascual (1934), com o fim de dar conta dessa característica na qual, por exemplo, se fala da memória como dispositivo, e que emerge em todos os contextos onde estão se reclamando direitos que aludem à pertença e a propriedade ancestral, sobre os terrenos em conflito, e sobre muitos conflitos em torno à propriedade, conflitos que são presentes e em constante tensão.

Hoje, *Pu Mapuche* estão o tempo todo voltando aos registros que têm sido feitos, tanto no período de expansão colonial da Espanha, como o concernente à criação dos Estados nacionais.

Como assinalado por Correa e Mella (2009): “É dizer, a diferença do que pensavam os estrategas espanhóis, as torturas e maus tratos à que foram submetidos os caciques cativos, em conjunto com os abusos e a exploração de que foram objeto os índios encomendados, iam produzindo um sentimento unificador em um povo até então disperso” (Correa e Mella, 2009, p.13).

Pu Mapuche estão trazendo os registros ditos de coloniais e os registros sobre o processo de criação de reservas indígenas feitas pelo Estado-nação para falar e atuar no presente, para fazer parte de seu processo atual de luta contra muitas das que consideram ameaças à coexistência das diferentes formas de vida e a sua continuidade (Curamil, 2019).

São atribuídos ao espanhol Pedro De Valdivia os primeiros registros escritos posteriores à chegada dos espanhóis onde aparece o índio e a terra emerge de maneira sedimentar, como ligada aos índios que estava se encontrando, quando o autor se refere aos índios da terra. Com respeito ao des encontro no processo de expansão colonial, Louis Faron se referiu:

Quando os espanhóis tentaram estender seu controle sobre os *Mapuche* obtiveram um sucesso inicial. Vastas encomendas se concederam aos conquistadores que as mereciam e os prazeres mineiros perto de concepção, imperial e villarrica se trabalharam para obter ouro mediante mão de obra indígena. Os rigores das encomendas foram tais que no 1562, depois de algumas escaramuças locais, os Mapuche iniciaram o primeiro levantamento geral e enviaram aos espanhóis até a periferia de seu território. Depois de mais de 200 anos, foram caçados pelas incursões punitivas e constituíram um veneno para a obtenção de escravos. Muitos cativos se viram obrigados a trabalhar nas possessões espanholas do Norte e as mulheres a servir como concubinas; as epidemias açoítaram o lugar. (FARON, 1969, p.8)

Nos escritos de Pedro De Valdivia, o equívoco territorial no jogo intercultural se apresenta hoje como uma chave do que assinalam *Pu Mapuche* na sua interpelação à etnologia e o como a mesma tem tratado os conceitos em *mapuzungun*.

O que aparece primeiro no relato de Valdivia sobre os que chamam de índios, é o processo de resistência empreendido pelos índios nas fronteiras naturais, que mais que fronteiras operam como marcas no ambiente (Melin et al, 2017; Mansilla e Melin, 2019) em vigor até o momento prévio ao reordenamento cartográfico colonial e dos Estados-nação. Os rios, principalmente, foram as marcas que viriam ser as fronteiras.

informar como, passado este rio, cheguei num outro, muito maior, que se diz Bío Bío, muito alagado, ancho e profundo, que não se pode atravessar com o cavalo; e como ali nos apareceram grande quantidade de índios, e se fiando na multitude, passaram para nós, perto da orla, lhes demos uma mão: matamos até dez ou doze, que não puderam ser mais porque mergulharam na água³⁰³¹

Em outra passagem das cartas, a chegada dos espanhóis teve como respostas estratégias de autodefesa, contadas desde o ponto de vista dos espanhóis, quando enfrentaram as estratégias de *Pu Mapuche* para fazer frente à invasão.

³⁰ Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta aos seus apoderados na corte. 15 de outubro de 1550.

http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11308%2526ISID%253D405%2526PRT%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

³¹ “Informar cómo, pasado este rio, llegué a otro muy mayor que se dice Buybú, muy cenagoso, ancho e hondo, que no se puede pasar a caballo; e como allí nos salieron grand cantidad de indios, e fiándose en la multitud, pasaron a nosotros a cerca de la orilla, les dimos una mano: matamos hasta diez o doce, que no se pudo más porque se echaron al agua”.

Em um primeiro momento, o que descreve Pedro De Valdivia nas suas cartas ao Rei Carlos V tem relação com as estratégias de controle territorial “dessa parte do rio Maule, na província de Itata, com gente que têm aquela fronteira e não permite que os índios de cá passem para a outra parte, e se os pegam, os castigam³²³³”

Têm muito sentido a proposta de José Millalén (2006), a partir do conhecimento do *mapuzungun*, discutindo com as investigações referidas aos etnônimos *Pu Mapuche* e às formas como *Pu Mapuche* se denominavam, e o como aparecem nos registros no aprofundamento torno aos equívocos; neste caso, um equívoco territorial, que fica na linha da contra-antropologia *Pu Mapuche* contemporânea, que não está ressignificando, mas sim se apropriando de espaços nos quais *Pu Mapuche* foram relegados ao lugar de não-pensamento e não-criação de conceitos, de não-humanidade. Numa carta que envia Pedro De Valdivia ao imperador Carlos V em setembro do ano de 1545, refere-se aos Caciques da terra:

Pelo mês de abril do ano mil quinhentos trinta e nove deu-me o Marquês a provisão, e cheguei a este vale do Mapocho pelo fim do ano de 1540. Logo depois procurei **falar com os Caciques da terra** e com a diligência que coloquei em correr elas, acreditando sermos um uma quantidade de cristãos, vieram os mais de paz e serviram-nos bem por cinco ou seis meses, e isto o fizeram para não perder suas comidas que tinham no campo, e neste tempo fizeram as nossas casas de madeiras e palha com as traças que dei-lhes, num sítio onde fundei esta cidade de Santiago do Novo Extremo, em nome de V.M., em este dito vale, como cheguei aos 24 de fevereiro de 1541. La Serena, 4 de setembro de 1545³⁴.

Vão aparecer nos relatos da chegada dos espanhóis ao território *Mapuche* fortes estratégias de autodefesa e a intensidade da guerra, no meio das tentativas de dominação, assim como a criação de ‘fortes’ no território para os que vinham com uma estratégia de controlar e submeter a *Pu Mapuche*. Isto estava no domínio dos ‘índios da terra’ tal como aparece nos registros. Durante este período de intensa

³² Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta ao Imperador Carlos V. 4 de setembro de 1545.

http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11303%2526ISID%253D405%2526PRT%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

³³ “desa parte del rio Maule, en la provincia de Itata, con gente, que tiene aquella frontera y no da lugar que los indios de por acá pasen a la otra parte, y si los acogen los castiga”.

³⁴ Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta ao Imperador Carlos V. 4 de setembro de 1545.

http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11303%2526ISID%253D405%2526PRT%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

guerra é evidente como operou a despossessão num contexto de expansão colonial, e seu enfrentamento como sinal de guerra, lida nestes termos pelos espanhóis:

informar assim mesmo como subi outro dia rio acima, e apareceu grande multidão de índios por onde íamos, e deu o capitão Alderete neles com vinte cavalos, e fechou-se o rio e ele com os cavalos atrás deles; e que como vi isto, porque fizerem costas contra muita quantidade de índios que apareceu do outro lado, fez passar outros trinta cavalos. Brigaram muito bem com os índios e mataram muitos deles e voltaram à tarde com mais de mil cabeças de gado de ovelhas com que se alegrou o campo

Informar como caminhei outras três léguas rio acima e me assentei, e ali vieram pela terceira vez muita quantidade de índios a me defender o passo, e que por ali, ainda dava na cima os bastos aos cavalos, passei eu a eles, porque tinha pedregal menudo, com cinquenta a cavalo suspensos, cansados por aqueles lhanos, fui matando mais duma légua, eu dei a volta a mi real³⁵

Esta mesma postura reflete na oposição dos índios à construção de ‘fortes’ e centros povoados debaixo do controle dos espanhóis, mesma recusa que era admirada e surpreendeu aos espanhóis, contribuindo para construção da imagem do araucano como guerreiro invencível.

A construção de fortes e assentamentos de espanhóis nos primeiros períodos da construção de cidades, aparecem nos documentos coloniais. Deste tipo de narrativas é um exemplo o relato de Pedro De Valdivia. Nele se narra, como elemento de tensão, as múltiplas estratégias de autodefesa que *Pu Mapuche* ativaram.

No período que se conhece como a guerra de Arauco, a posição dos espanhóis se voltava para o extermínio e a guerra ofensiva, mas também estavam se enfrentando com guerreiros *Mapuche*, que são referidos como índios nos escritos, e que se apresentavam como estando organizados.

Os espanhóis procuravam criar os centros povoados projetando sua realidade no contexto ameríndio “Viram a mais linda terra do mundo todo, sana e aprazível e

³⁵ Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta aos seus apoderados na corte. 15 de outubro de 1550. http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11308%2526ISID%253D405%2526PRT%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

sítio para povoar uma cidade maior que Sevilla³⁶". Assim também como houve muitas respostas à chegada dos espanhóis, nem todas foram ações de guerra e oposição à sua presença: "informar o como se topou uma ilha de até mil índios de povoação, e os trouxeram de paz e lhes serviram. Encheram os navios de milho"³⁷.

O anterior assinala o que hoje sobrevive e é a multiplicidade de formas de ser *Mapuche* e principalmente as identidades territoriais, *Futal Mapu*, assim como as formas diversas de se organizar, não necessariamente como uma autoridade só e única que decide por todo o povo *Mapuche*. Um povo com muitos povos.

Sobre os resultados que mostram os documentos produzidos por Pedro de Valdivia, por se considerar o primeiro colonizador espanhol que se adentrou nestas terras, e em concordância com o proposto por José Millalén (2006), poderíamos observar a situação como continuidade do equívoco territorial. Neste sentido, nos aproximamos ao proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2004) que para este caso opera respeito ao conceito de terra. Pedro De Valdivia falava tanto dos índios da terra, como dos caciques da terra, como foi compartilhado anteriormente, assim como as relações de assimétricas que se pretenderam instalar.

Informar assim mesmo como, desde oito ou dez dias, voltou a enviar a armada por mais comida e que desse uma mão na terra firme e matassem alguns índios, de noite, porque os obrigassem a ter algum temor para que, passando lá, venham mais afins de paz³⁸.

O primeiro momento de incursão dos espanhóis, como assinalado anteriormente, tinha como uma de suas finalidades a construção de fortes e o povoamento. Seus pressupostos partiam duma lógica e dinâmica cartográfica distante da perspectiva *Mapuche*. Ainda encontrando uma forte oposição, foi fundada justamente na fronteira 'natural' do Bío Bío, como uma marca de poder, a cidade de Concepción, tal como Pedro De Valdivia escreve:

³⁶ Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta aos seus apoderados na corte. 15 de outubro de 1550.

http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11308%2526ISID%253D405%2526PRT%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

³⁷ Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta aos seus apoderados na corte. 15 de outubro de 1550. http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11308%2526ISID%253D405%2526PRT%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

³⁸ Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta aos seus apoderados na corte. 15 de outubro de 1550. http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11308%2526ISID%253D405%2526PRT%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

Informar assim mesmo, como neste tempo que ia e voltava a armada, conquistei toda esta terra e termos que tem de servir à cidade que aqui irei povoar, e como todos os caciques tem vindo de paz e servem. Tenho povoado e povoarei a cidade neste forte, e tenho formado cabildo, justiça e regimento e repartido lotes e os caciques entre vizinhos que têm de se submeter a sua sustentação, e como intitulei a cidade de Conceção, e a fundei aos cinco de outubro deste presente ano de quinhentos e cinquenta”. A seus apoderados na corte de Santiago, 15 de outubro de 1550³⁹.

³⁹ Diários memórias e relatos testemunhais Cartas de Pedro De Valdivia, Carta aos seus apoderados na corte. 15 de outubro de 1550. http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D11308%2526ISID%253D405%2526PR%253D11300%2526JNID%253D12,00.html

O equívoco de Curalaba

No trabalho sobre o acontecido em Curalaba, o historiador Martín Correa e Eduardo Mella (2009) coincidem em assinalar que é apresentado o fato pelas escolas militares chilenas como o “Desastre de Curalaba”, mas que, na historiografia contra hegemónica *Mapuche*, a mesma emerge como uma vitória militar importante e antecedente para se reivindicar como um povo-nação hoje.

Como assinalado por Correa e Mella (2009), “Nesse contexto se ingressava a outra etapa da relação entre os Espanhóis e os Mapuches: se fixa como fronteira o rio Bío Bío e toma força a ideia da ‘guerra defensiva’, ideal impulsado pelo Missionário jesuíta Luis De Valdivia” (Correa e Mella, 2009, p.14). Especificamente o que assinalava o Rei Felipe Terceiro ao enviar ao Padre Luis De Valdivia foi o seguinte:

E para ajudar mais nesse intento, tenho ordenado ao Padre Luis de Valdivia que vos ajude nesse reino e tenha o cuidado espiritual de vossas almas, favorecendo e amparando a todos os que reduziram à paz e quietude: para o qual e para o cumprimento do bom alento que desejo de todo esse reino. Reino que tenho mandado ajudar e autoridade necessária para que possam acudir a ele com toda a confiança e que ele me avise sempre do que bem estivessem, e assim mesmo envio destes reinos com o nomeado padre Luis de Valdivia a meu custo outros padres da Companhia de Jesus: para que os façam cristãos e os instruem nas coisas da fé católica, ouvi-lhes de boa ganha, que eu os lhes tenho encarregado muito que os tratem com amor de padres espirituais, e os amparem e favoreçam e espero em nosso senhor, vai alumbrar vossos entendimentos para que conheçam quanto de bom vai estar, para que gozem das vossas terras, mulheres e filhos e gado, salvando vossas almas, que é o que de vós somente pretende-se. De Madrid a oito de dezembro de mil e seiscentos e dez anos. Eu o Rey. Por encomenda do Rey nosso senhor. Pedro De Ledezma. (Cartas do Rei Felipe Terceiro)

Sobre essa mesma rebelião de Curalaba, Martín Correa retoma o como a historiografia oficial e hegemônica, contada a partir do Estado-nação chileno, refere-se como o “desastre de Curalaba” a este fato, que sendo olhado para a historiografia contra-hegemônica, em interlocução com *Pu Mapuche*, trata-se de uma vitória.

Os governadores espanhóis sucediam-se uns aos outros, assim como os encontros bélicos, sem que chegasse à imposição total de uma parte sobre outra. E assim como continuavam os abusos,

continuavam os combates. Os *Mapuche* triunfam em Lincoyán, os espanhóis triunfam em Reinohuelén e Tolmillán. Finalmente, em 1592 é designado Governador Martín García Oñez De Loyola que vai participar de um hiato da história do povo *Mapuche*, e sobretudo, do desenvolvimento posterior dos fatos. Dito encontro ocorre o 23 de dezembro de 1598, em Curalaba, e significa a vitória *Mapuche*, da gente da terra, dirigidos pelo hábil *Toki Pelantaru* e levando à morte do governador Martín García Oñez De Loyola e de uns 3.000 espanhóis, além da destruição de toda presença hispânica ao sul do rio Bío Bío”. (CORREA e MELLA, 2009, p.13 – 14)

Ingressa-se numa outra etapa de relação entre os espanhóis e *Pu Mapuche*: fixa-se como fronteira o rio Bío Bío, e toma força a ideia da “guerra defensiva”, ideal impulsionado pelo missionário jesuíta Luis De Valdivia. Nesse contexto, Guillaume Boccara se refere frente a emergência, em razão da rebelião e vitória de Curalaba, da fronteira entre duas nações (Boccara,1998).

A vitória de Curalaba vai ser lembrada como o evento que marca a mudança de estratégia dos espanhóis, ao assumir a que passou a se chamar “guerra defensiva”, sobre a qual Correa e Mella continuam assinalando:

(...)A situação tinha mudado logo depois da vitória de Curalaba, notavelmente, e seus efeitos no tempo vão se manter. Vai se desenvolver desde então a chamada “Guerra defensiva” encarregada ao veterano guerreiro de Flandes Alonso de Ribera, se bem que seu principal representante foi o missionário Luis De Valdivia, que estava incumbido de evangelizar aos naturais desde o ano 1593, ingressando livremente à Araucanía e falando com facilidade o mapudungun, a língua *Mapuche*, a “fala da terra”. (CORREA e MELLA, 2009, p.15)

As falhas e a impossibilidade de submeter a *Pu Mapuche*, fez implementar esta guerra defensiva, assim como estabelecer uma política de acordos diplomáticos. Estes acordos foram conhecidos e reconhecidos como Parlamentos e têm sido relatados nos estudos *Pu Mapuche* como *Koyagkun*.

Desde os primeiros registros escritos emerge a tensão, como se evidencia nas cartas de Pedro De Valdivia, e trazem à tona as questões colocadas por Tom Dillheay (2007) frente ao que há em termos de exercício de soberania territorial:

Os araucanos não foram conquistados e influenciados pelos espanhóis da mesma forma que outros grupos indígenas americanos. Em vez disso, após o contato inicial esporádico na segunda metade do século XVI, eles estavam fora da autoridade dos espanhóis e os derrotaram e os expulsaram de seu território por quase 300 anos a partir do final dos anos 1500 até o final do século XIX. Nesse processo, os araucanos estabeleceram uma fronteira

militar formal e um território soberano reconhecido pela Coroa Espanhola (DILLEHAY,2007, p.1).

Em seguida, com o Estado-nação chileno e com o que chamaram de ocupação e pacificação da Araucanía, a realidade cartográfica e o território geo-estrategicamente se tornaram presentes, e foram modificados e aperfeiçoados até os dias atuais.

Coisas vou dizer muito notáveis
de pessoal que a ninguém obedecem,
10 temerárias empresas memoráveis
que se celebrar com razão merecem;
raras indústrias, términos louváveis
que mais os espanhóis engrandecem
pois não é o vencedor mais estimado
15 de aquilo em que o vencido é reputado.
Chile, fértil, província e assinalada
na região antártica famosa,
de remotas nações respeitada
por forte, principal e poderosa
a gente que produz é tão granada
45 tão soberbia galharda e belicosa
que não têm sido por rei jamais regida
Nem a estrangeiro domínio submetida.

No trecho compartilhado de *A Araucana*, publicado por Alonso de Ercilla em três volumes durante os anos 1569, 1578 e 1589, elogiado entre outros por Miguel de Cervantes Saavedra, considerado um dos poemas clássicos da literatura castelhana de todos os tempos, também é considerado como um dos responsáveis de nomear com a categoria de *Araucanos*, os que foram chamados anteriormente de índios. Esta consagração dos araucanos na que é considerada a Homera, referindo-se a *La Araucana*, também é evidenciada em um outro poema de Samuel Lillo.

*Tu nombre en el mundo entero
En alas del uso brilla
Que em don Alonso de Ercilla
Tuviste también tu Homera:
Él fue el bardo caballero
Que, com su estrofa galana
Consagrò em eterno hozanna
A tu gente altiva y fiero
Como la raza primera
De la tierra americana.*

A figura do guerreiro indomável, apaixonado pela briga, que aparece no famoso texto de *La Araucana*, vai ser marcante reflexo do que vai aparecer como características nos documentos produzidos desde a chegada dos espanhóis e relidos na historiografia chilena nos inícios do século XIX. Manuel Mankilef traduziu do castelhano para o *mapuzungun*⁴⁰ ‘à raça araucana’ poema de Samuel Lillo, na linha do texto anterior, retomando-o e falando o seguinte:

*Salve vieja Araucanía!
Oh! tierra de mis abuelos,
Tierra heroica, cuyos suelos
Pobló esta raza bravía,
Que com noble lizanía
Defendió ayer sus montañas,
Y llevó hasta las entrañas
Playas de ignotos confines
Los sonoros clarines
De sus inclitas hazañas*

[...]
*En donde ocultas están
Esas nunca vencidas frentes
De los bravos descendientes
Del toqui Caupolican?
Sumidos em triste afàn,
Hoy vegetan bajo el sol:
Vencieron al español,
**Pero después los tumbaron
La codicia y el alcohol***

[...]
***Y no habrá em tu montaña!
Ninguna indiada salvaje
Ni se verá entre el follaje
Ondear el suelto chamal;
Pero junto a tu Imperial
Se alzaré fuerte bravía
Con la misma bizarría
Que tuvo en las lides antes,
La raza de los gigantes
De la nueva Araucanía.***

O poema de Samuel Lillo se desloca no campo da produção da representação de um guerreiro que tem que se inserir no ordenamento do Estado-nação, como uma forma de canibalismo estatal, no sentido que lhe reconhecer

⁴⁰ 1913.Tradução de Manuel Manquilef, do poema ‘à raça araucana’ de Samuel A. Lillo.Fondo Rodolfo Lenz de la UMCE. Colección: Biblioteca Nacional de Chile

qualidades incomparáveis para a guerra depende do interesse em incorporá-las para magnitude do Estado-nação, com a promessa do 'progresso' como tabela de salvação das 'bárbaras' costumes. Nessa visão não se têm em conta as ações desses guerreiros no reconhecimento de *Pu Mapuche* estarem em condições de se autogovernar, e como sendo uma nação diferente da chilena.

*Las homéricas siluetas
De tus héroes se agiganta,
**Y em Chile entero hoy se canta
Los triunfos de tus atletas;**
Y a la voz de tus poetas
Dondequiera sonando vá
Del cabo a Tarapacá
La vibrante clarinada
Con que a tu raza olvidada
La patria llamando está*

**Y así como hay hay hermanos
Que de su selva han salido
Y leales nos han tendidos
Sus fuertes y nobles manos,**
*Así también. Oh araucanos!
A vuestro encuentro corremos
Y los brazos os tendemos
Para que sobre el jaral
Y bajo esta cruz austral
Nuestra santa unión sellemos*

Os parlamentos são espanhóis

Os Parlamentos foram utilizados pelo povo *Mapuche* para negociar e estabelecer fronteiras, assim também como exercício de negociação constante. Estas figuras, em suma, eram a maneira de exercer a sua soberania. “Com o Parlamento de Quillin se inaugurou uma nova forma de relação entre os Espanhóis e os *Mapuche*. Pelo menos existe o compromisso formal de ambas partes de fazer realidade os acordos feitos” (CORREA e MELLA,2009, p.18)

Como assinalado por Bengoa [1985] (2000) “Antes da independência de Chile de Espanha, o povo *Mapuche* foi um povo independente em guerra com a sociedade espanhola” assim também como “controlava um dos territórios mais grandes que tenha possuído qualquer grupo étnico em América Latina”. (BENGOA, [1985] (2000), p.44)

Com estes Parlamentos emerge a ideia de fronteiras que se institucionalizam. Muitos dos parlamentos foram feitos para regular o comércio, como o Parlamento feito em Tapihue (BENGOA, [1985] (2000):48), já que no parlamento de Cullin se tenha institucionalizado o gado como a moeda de troca (BENGOA, [1985] (2000):47). “Tenho a maior complacência, caciques principais, meus amigos, de vê-os hoje congregados neste acampamento para celebrar o Parlamento geral com os quatro *Fütalmapus* que compreende a terra desde o rio Bío-Bío ao sul, até os países mais meridionais do continente, e desde o mar à cordilheira”. Em um outro se lê o seguinte “Que de nenhum modo vão permitir em seu litoral, embarcações nem gentes estrangeiras como já o tenham oferecido em outros Parlamentos” (CORREA e MELLA,2009, p.24)

Quando chegam os Espanhóis, “De uma estrutura de poder de família se passa a tribos que se herdaram, a guerra trouxe isso” (BENGOA, [1985]2000, p.132). Distintos conflitos e alianças ao interior do povo *Mapuche* estiveram acompanhando a dinâmica da guerra e “tiveram um papel muito importante na ocupação da Araucanía” (BENGOA, [1985]2000, p.132)

Permitindo a apropriação de terrenos desde os quais se foi instalando o latifúndio e foram sendo realidade e circulando os fluxos capitalísticos:

Durante o século XIX muitos de estes grupos foram deslocados, despejados de suas terras; ali se formaram grandes latifúndios, ligados à exploração de carvão. Nas últimas décadas do século houve uma importante imigração e colonização de bascos, franceses e alemães nas beiras da lagoa Lanalhue e a cordilheira de Nahuelbuta. Esta colonização relegou ainda mais aos ocupantes

Mapuche e teve características muito violentas. Dos bascos e franceses se lembram os seus métodos punitivos contra os indígenas, os castigos e as usurpações que cometeram (BENGOA, [1985] (2000), p.124)

O Parlamento em 1814 em Chillan reafirmou a fronteira. Esta fronteira com uma guerra constante ia ser também permeada com mais força no início das expropriações de terras em Arauco, em Lanahue e os começos da exploração de carvão em 1842.

Importante é a estratégia dos Parlamentos, onde temos que o primeiro que foi feito indica claramente o papel que tinham os mesmos. Evidencia-se que nos parlamentos se faziam acordos de fronteiras, de até onde chegava e qual era o território do povo *Mapuche*, e assim é olhado também por Martín Correa e Eduardo Mella ao mostrar as conclusões de um dos parlamentos que diz o seguinte:

O Governador lhes deixava livres no seu território e sem que puderam ser reduzidos à escravidão, se obrigando ademais a não permitir que nenhum espanhol pisasse suas terras, a não ser os missionários jesuítas, e a destruir o forte de Angol; todo o qual equivalia a reconhecer o fato da independência de Arauco e a se declarar vencido o imponente exército Espanhol ao retroceder a linha de suas fronteiras com a destruição de Angol, como em efeito se levou a cabo após. Tem ali pois reconhecida por um ato oficial a soberania de Arauco. (CORREA e MELLA,2009, p.18)

Com o processo de independência de Chile de Espanha inicia uma nova etapa para este território, agora tendo como principal contrário ao recentemente criado Estado-nação, que por todos os médios tentaria ser o dono e senhor. Assim, temos que

Para o logro dos objetivos de Urrutia e do exército chileno, tenha foi essencial o atuar rapidamente, não só em termos militares senão também administrativos. Assim, a medida que avançava a linha de ocupação, avançava com ela uma comissão de engenheiros que ia dividindo os retraços que após iam ser arrematados pelo Estado chileno na categoria de fiscais ou baldios, sobrantes segundo a lei, longe de reconhecer a posse material *Mapuche* (CORREA e MELLA,2009, p.45)

Segundo os mesmos autores “Todo se rematava, não existia lugar para os ancestrais habitantes, tinham sido derrotados militarmente e esse trato recebiam, tinham sido radicados nas ‘reservas’, é dizer, iam ser radicados em ‘reduções’, é dizer, em espaços reduzidos, como a primeira palavra o diz, sem dúvida muito distantes de sua ocupação efetiva e ancestral” (CORREA e MELLA,2009,p.47).

Sendo assim como:

A delimitação e traçado de linhas de fronteira ia ser a pauta deste período: “A meta comum se explicita nos textos dos remates. [...] Daí em diante cada decreto de remate é encabeçado com os mesmos enunciados “desenvolvimento agrícola e segurança da fronteira”, obrigando aos particulares a fechar seus prédios com *empalizadas* e *fossos*, enquanto o governo central investe na construção de fortes e caminhos de acesso e comunicação entre as áreas rematadas e os povos. (CORREA e MELLA,2008, p.47)

Com o anterior, o Estado chileno tem se apoderado, assim, de ao redor de 5 milhões de hectares, correspondentes às atuais províncias de Arauco, Bío Bío, Malleco e Cautín, dando-lhe origem, com isso, à constituição da propriedade privada latifundiária (CORREA e MELLA,2009, p.50).

Com posterioridade ao processo de independência de Chile de Espanha, no processo de intentos de apropriação do território *Mapuche*, no ano de 1854 se tinha criado pela lei a província de Arauco e se tinham reconhecido explicitamente a categoria de ‘territórios de indígenas’. No ano de 1866 se faz uma nova lei, e a província de Arauco agora é catalogada como ‘território de colonização’ (CORREA e MELLA,2009, p.51), sendo as mudanças nas conceptualizações e nomeações as vão dando conta do processo de avanço no despojamento das terras indígenas, no quadro duma campanha do nascente Estado-nação.

Os combates de uma grande batalha ao longo do tempo eram acompanhados pelo Estado-nação com a criação de leis. Justamente no ano 1866 emite a lei de radicação, para delimitar, marcar y traçar líneas de fronteira das terras indígenas, tendo em conta a categoria do efetivamente ocupado, com uma visão limitada da espacialização da vida de *Pu Mapuche*. O efetivamente ocupado “Foram a *ruca*, os hortos familiares e o cercado, não reconhecendo territórios de *pastoreo*, *ramoneo*, extração de lenha e recolecção de frutos, é dizer, os territórios antigos, aqueles que permitiam a sobrevivência material e cultural das famílias *Mapuche*” (CORREA e MELLA, 2009, p.52).

Frente a este entendimento limitado de espaço, Correa e Mella propõem que não foram respeitados os deslindes que foram feitos pelos ancestrais *Pu Mapuche* e dos quais *Pu Mapuche* tinham conhecimento. Esta asseveração evidencia o dispositivo de poder legal que estruturou a cartografia, que traçou umas novas linhas de fronteira, com formas geométricas e nomes distantes da realidade e experiência de exercício de territorialidade *Mapuche*.

Com respeito à instalação e traçado de linhas de fronteira, as mesmas implicaram grandes mudanças no espaço ocupado, o que contribuiu a introduzir e delimitar um espaço do capital, fundado em um despejamento, redução e confinamentos dos territórios indígenas até então.

Em sua aplicação prática, ao estender-se títulos de mercê não só se reduz notavelmente o espaço familiar e comunitário *Mapuche*, senão além disso muitas famílias que desde outrora ficaram perto entre si e deixaram de fazê-lo, ficando entre elas espaços territoriais que foram declarados 'baldios ou sobrantes', por tanto fiscais e arrematáveis pelo Estado, espaços que não são outra coisa que parte importante dos territórios antigos e que vão ser a origem do latifúndio na Araucanía" (CORREA e MELLA,2009,p.52).

É aqui onde a fronteira do povo *Mapuche*, e sua relação com Chile como Estado-nação nascente, vai ter a consolidação do poder mediante a instalação de um ordem legal que vai se opor a tradição legal *Mapuche*, onde o legal e o jurídico agora tinha como ponto de partida o estado de Chile, e tal como Martin Correa e Eduardo Mella apontam

Se entra a um novo cenário, um cenário legal em que o único direito de propriedade indígena ia ser aquele entregado em título de mercê pelo Estado chileno, no paradoxo de que através de estes instrumentos o mesmo Estado reconheceu como 'efetivamente ocupado' espaços notavelmente menores aos 'efetivamente ocupados'. Os demais espaços territoriais, claro está, foram considerados 'terrenos baldios', sobrantes, é dizer, fiscais, propriedade do Estado chileno, e em essa categoria, foram rematados e adjudicados a colonos chilenos e estrangeiros (CORREA e MELLA,2009, p.53).

O ordenamento legal e jurídico do Estado-nação vai entrar em confronto e se apresentar como imperativo frente a uma tradição legal *Mapuche*, que se praticava desde antes da criação do Estado-nação:

Como expressão geopolítica *Mapuche*, a independência exercida ao sul do Bío Bío, nutriu-se de formas de governabilidade como os *trawün* ou *koyagtün*, em quanto espaços de autorregulação sócio-políticos e territoriais em que se deliberava, resolviam conflitos e estabeleciam alianças políticas e militares. (NAHUEL PAN, 2012, p.124-125)

A provocação anterior de Hector Nahuelpan nos convida a olhar de perto as narrativas e historiografias referidas à chegada dos espanhóis contidas nos registros coloniais da época. Este olhar nos permite, subsequentemente, concentrar a atenção no que levou ao processo que manteve a autonomia *Mapuche*, que se posiciona mediante o estabelecimento de acordos diplomáticos conhecidos como

parlamentos. Nestes espaços, os agentes coloniais se referiam ao “outro” de distintas formas, tal como se pode aprofundar no trabalho de Guillaume Boccara (1998) e as observações dos *Pu Mapuche*, principalmente em José Millalén (2006), sobre os etnônimos.

Isto faz aparecer e atualizar a memória e a história oral do povo *Mapuche*. Nelas, se perpetua o exemplo do parlamento de *Quillin*, assinado no dia 6 de fevereiro no 1641, no qual se estabeleceu a fronteira, que foi respeitada, porém, não sem múltiplas práticas de encontros e desencontros.

As pazes de Quillin, mereceram um honor que não tem alcançado os outros pactos análogos celebrados com os índios de Chile. Foram incluídos na “grande coleção de tratados de paz, aliança, neutralidade, garantia, etc., feitos pelos povos, reis e príncipes de Espanha com os povos, reis e príncipes de Europa e outras partes do mundo. (1598 a 1700). (BARROS ARANA apud. BENGGOA,2007, p.5)

Contudo, é claro que a fundação do Estado-nação chileno, o grande espaço territorial ao sul do Bío Bío, fronteira natural que se estabeleceu no *Quillin*, estava no domínio e controle territorial, exercendo autonomia nessa jurisdição estabelecida pelos tratados.

Na mesma medida que primeiro o Rei reconhece o tratado, e anos, muitos anos depois tenha sido inscrito no livro dos tratados do rei de Espanha, significa que as pazes de Quillin transformaram-se em um compromisso solene. (tradução da autora) (BENGGOA,2007, p.18)

Imagem 15. Tabela dos Parlamentos realizados entre o Povo *Mapuche* e a Coroa Espanhola.

| Año | Título | Lugar | Días | Participantes mapuches |
|------|-----------------------|----------------|------|---------------------------------------|
| 1605 | | Paicaví | 1 | |
| 1612 | P. del Padre Valdivia | Catiray | 1 | >500 Indios |
| 1612 | P. del Padre Valdivia | Paicaví | | 73 Indios |
| 1641 | Paces | Quillín | | 160 caciques ; >2000 mocetones |
| 1647 | Paces | Quillín | | 4.450 Indios |
| 1651 | | Boroa | | |
| 1652 | | Toltén | | |
| 1683 | | Imperial | | |
| 1692 | | Yumbel | | |
| 1693 | | Concepción | | |
| 1694 | | Choque-Choque | | 219 caciques ; 836 mocetones |
| 1716 | Parlamento General | Tapihue | | |
| 1726 | Parlamento General | Negrete | | |
| 1735 | | Concepción | | 183 caciques ; ? mocetones |
| 1738 | | Tapihue | | |
| 1746 | Parlamento General | Tapihue | 3 | 198 caciques ; >2.000 mocetones |
| 1756 | Parlamento General | Salto del Laja | | |
| 1759 | | Concepción | | |
| 1760 | | Santiago | | 30 caciques ; ? mocetones |
| 1771 | Parlamento General | Negrete | 4 | 164 caciques ; 1.139 mocetones |
| 1774 | Parlamento General | Tapihue | 4 | 261 caciques ; 1.775 mocetones |
| 1784 | Parlamento General | Lonquílmo | 4 | 225 caciques ; 4.469 mocetones |
| 1793 | Parlamento General | Negrete | 4 | 171 caciques ; 2.485 mocetones |
| 1803 | Parlamento General | Negrete | | |

Fonte: Disponíveis em: ZAVALA, JOSE MANUEL. Los *mapuches* del siglo XVIII. dinámica interétnica y estrategias de resistencia. Pág.161-162

A política dos Parlamentos se conhece na historiografia oficial, pelo assinalado por José Manuel Zavala, como uma estratégia inicialmente espanhola, mas também há uma historiografia contra-hegemônica que posiciona os parlamentos como estratégia ou resultado das fortes ações de autodefesa do território na chegada dos espanhóis. Há um equívoco ao falar que os parlamentos são espanhóis segundo estes olhares (Contreras,2008).

Porém, as tentativas reiteradas da conquista e colonização de seus territórios por parte dos hispanos crioulos durante a Colônia, os grupos *Mapuches* moravam, todavia em forma independente no momento das guerras de independência (1810-1818). Mais ainda, longe de ter sido submetidos ao jugo colonial, as sociedades indígenas do centro-sul de Chile, saíram enriquecidas e potenciadas de estes três séculos de contatos. (BOCCARA,1999, p.745)

Autores como Tom Dillheay(2007), defendem que o encontro de mundos deu margem a formas organizativas de cunho regional para resistir, e o autor se pergunta justamente: “*On what basis did the Araucanians form and maintain a new social order and polity that united regional social, religious, and political organizations to resist outsiders?*” (DILLHEAY,2007, p.3). Boccara sugere que “Através de reestruturações políticas, econômicas e sociais consideráveis tenham logrado contrarrestar toda tentativa de sujeição por parte dos agentes coloniais e controlavam um espaço que unia os dois oceanos” (BOCCARA,1999, p.745)

São as leituras atuais de *Pu Mapuche* que estão dando múltiplas respostas e caminhos para entender os questionamentos que se fazem, entre outros, Dillheay, Hector Nahuelpan (2012), Melin et al (2015;2017). Justamente os *Koyagkun* são uma das estratégias que permitiram aos Mapuche se manter como povo no período da expansão colonial, enquanto, de acordo com os autores (Melin et al, 2017), os mesmos sempre tiveram como fim principal manter o controle territorial *Mapuche*.

Embora os Parlamentos apareçam de forma sedimentar e com repulsa por parte do Estado-nação, posicionando-se em uma prática etnocida, considero pertinente a ideia de levar a sério o que falam os registros coloniais, principalmente, toda vez que são constantemente interpelados por *Pu Mapuche* que se reconhecem como em um processo de reconstrução como povo-nação.

O anterior porque verifica-se que o sentido que *Pu Mapuche* estão concedendo aos documentos é que estes não são só ‘documentos coloniais’, congelados e que fazem parte de um passado esquecido que nunca mais vai voltar. Esses documentos, ditos de coloniais, se acham em uma visão de tempo que não é o tempo histórico do Estado e estão apontando para o futuro *Pu Mapuche*.

Trazer as reflexões em torno dos conceitos de espaço, terra, território, territorialidade, memória e história, postos pelos *Pu Mapuche* desde o olhar *Mapuche* que emerge nos julgamentos, embora os julgamentos sejam realizados na ‘jurisdição’ do Estado-nação chileno, apresenta que as mesmas categorias, quando são operadas por *Pu Mapuche*, remetem para a autodemarcação ancestral feita no passado. Esta demarcação foi ratificada em acordos e parlamentos que foram realizados com a coroa espanhola, e permitiram manter autonomia por volta de 300 anos até a criação dos Estados nacionais.

Segundo *Pu Mapuche*, os principais guardiões desses acordos diplomáticos, são seus ancestrais, que aparecem nos sonhos, motivam as retomadas, indicam o

caminho e falam em *mapuzungun*. Como o retomado por Marilyn Strathern sobre os passados dos quais o presente se origina.

Dentro da narrativa historiográfica; desde o ponto de vista do povo *Mapuche*, refletido, por exemplo, nos trabalhos realizados pela Comunidade de história *Mapuche*; há, na história recente e nos sucessos que têm protagonismo na memória, pelo menos dois grandes momentos que marcam de forma significativa o que é o território *Mapuche* em termos de suas fronteiras, limites e divisões, e o que estes implicam: o primeiro é o contato com os espanhóis no processo de expansão colonial e o outro é a criação dos Estados nacionais de Chile e Argentina e, em consequência, uma lógica cartográfica da divisão e do retalho.

Com respeito ao primeiro, no meio de múltiplas guerras e práticas logrou se manter um estado de autonomia, como poucos povos originários, durante o processo colonial, tal como tem sido documentado por múltiplas pesquisas etnológicas, históricas e de outros âmbitos (Dillehay, 2007).

Pelo anterior, é de vital importância partir do reconhecimento de que, além do Parlamento ter sido associado na bibliografia como uma estratégia de dominação espanhola, os mesmos enquadram-se numa prática de realização deste tipo de tratados como acordos de paz durante o período de expansão colonial. Concordo com Juan Zavala [1998] (2008) quando ele reforça a ideia que reconhece e situa o parlamento, assinalando sobre isso que:

Para nós, pelo contrário, o Parlamento é uma instituição híbrida e transcultural. Em todo caso, não é o fruto da imposição espanhola senão o resultado dum compromisso cultural estabelecido entre dois atores etnicamente distintos. Trata-se de um instrumento de contato utilizado pelos espanhóis; mas também, de um instrumento utilizado pelos Mapuche para estabelecer relações com os Espanhóis segundo os seus próprios critérios. Pode-se ir mais longe e dizer que, em certo sentido, os espanhóis caíram no trampo das formas de negociação indígenas, **pois, incapazes de se impor pela força, não tiveram outra solução que aceitar protegidos pelo termo parlamento, um tipo de encontro ritual que os Mapuche praticavam muito antes da chegada dos espanhóis e que estes nomeiam de *borracheiras*.** (grifo nosso) (ZAVALA, 2008, p.160)

Todavia, além do Parlamento ser considerado desde uma perspectiva de ser híbrido e transcultural, inclusive pesquisadores como Carlos Contreras-Painemal (2007) e Melin et al (2017) são enfáticos em falar que o parlamento foi e é uma

instituição de origem *Mapuche*, e isso que foi encaixado pelos espanhóis como ‘parlamento’ foi ao que *Pu Mapuche* referiam-se nos registros como *Koyagkun*. “Não sei se tem ideia do que é um parlamento em terra de cristãos, porque em terra de índios o ritual é diferente. Um parlamento é uma conferência diplomática”. (MANSILLA,1966, p.72 apud CONTRERAS-PAINEMAL,2008, p.5).

Com o anterior, no que quero fazer ênfase é na postura que tanto Juan Zavala (Idem) e Contreras-Painemal(idem), Nahuelpan(2012) e Melin et al (2017) trazem à tona: “Os parlamentos o *Koyang* não são de origem hispano senão *Mapuche*, o qual situa estas cerimônias como uma das aquisições que tinham feito os Espanhóis aos *Mapuche*” (CONTRERAS,2008,p.6)

Estes foram acordos diplomáticos que adquiriram o caráter tanto de legítimos como de legais, dentro dos ordenamentos estabelecidos e vigentes no momento em que foram realizados, neste caso, pelo maior império nesse momento que era o Espanhol. Este caráter jurídico e legal dos parlamentos nos que foi ratificado o que hoje é reivindicado como território ancestral *Mapuche* é interpelado em cada uma das ações que se fazem em nome da reconstrução como povo-nação.

Bruno Latour, quando se refere ao “parlamento das coisas”, afirma que “outros saberão convocar este Parlamento” (LATOURL,1994, p.143), entorno a este Parlamento que propõe Latour:

Em seu redor encontra-se recomposta a continuidade do coletivo. Não há mais verdades nuas, mas também não há mais cidadãos nus. Os mediadores dispõem de todo espaço. As Luzes encontraram enfim seu lugar. As naturezas estão presentes, mas com seus representantes, os cientistas, que falam em seu nome. As sociedades estão presentes, mas com os objetos que as sustentam desde sempre. (LATOURL,1994, p.142)

O(s) parlamento(s) já têm sido convocados pelo que temos apresentado anteriormente desde o *Wallmapu*, e olhado à luz dos equívocos das relações interculturais que tiveram como espaço privilegiado de discernimento os Parlamentos com Espanha e que hoje fazem parte da interpelação do povo *Mapuche* ao Estado-nação. Tanto é assim que a deputada *Mapuche* pelo Partido Socialista chileno, na seção que reuniu a perto de 300 *Pu Mapuche* na sede do Parlamento na cidade de Valparaíso no dia 12 de junho do 2019, falou o seguinte

aos deputados: “Se pode abrir a possibilidade de fazer uma sessão especial para revisar os distintos tratados que houve com a coroa de espanhola e a situação acontecida com o genocídio dos povos *Mapuche, Selknam y Tehuelche*⁴¹”. (EL SIGLO,2019).

Na mesma jornada no Congresso Nacional *Pu Mapuche* que vieram desde o espaço conhecido como *Trawüm* de Temucucui, insistiram ao Estado chileno que fizesse todas as ações legais que permitam retomar os tratados e acordos diplomáticos que foram assinados com a Coroa de Espanha. Nessa oportunidade, também exigiam que fossem tomadas todas as medidas para que fosse julgado o Estado-nação pelo crime de genocídio cometido contra o povo *Mapuche* e o crime de ecocídio que hoje está acontecendo com a expansão da monocultura de pinus e eucaliptos.

O Parlamento das coisas é o que na perspectiva Mapu se potência desde uma matriz de pensamento não euro-americana com o *Koyagkun* de todos os seres e formas de vida, como assinalam *Pu Longko* e *Pu Machi* chamados a interlocutar e a falar com os Estados nacionais, agentes da engenharia do mundo que se pensa como retalhável e calculável, enquanto porta vozes de pontos de vista alheios e confluência dos pontos de vista de todas e as diferentes formas de vida (seres, espécies).

⁴¹ http://www.elsiglo.cl/2019/06/13/el-contraste-de-dialogos-con-el-mundo-indigena/?fbclid=IwAR2eXk8HCROg4qd237Zeor4yGkMe8Botge35Vzt_tESyf4qL3RcJAuitWaI

Antecedentes para uma ontologia infundamental do espaço geográfico em interlocução com *Pu Mapuche*

Os trabalhos de Fabien Le Bonniec⁴²(2009), Irene Hirt⁴³(2009) e Bastien Sepúlveda⁴⁴(2012), situam-se como pioneiros das abordagens do espaço geográfico no contexto *Mapuche*, desde uma perspectiva na qual a maior parte dos autores situa dentro de abordagens de uma geografia pós-colonial, política e cultural (Cf. Sepúlveda et al, 2013), estamos lendo as mesmas em contraste com as propostas *Pu Mapuche* de análises do espaço geográfico, que estão contidas nos trabalhos de José Quidel(2012) e Jimena Pichinao(2012) e outros trabalhos (Toledo-Llancaqueo, 2005;Melin et al,2017).

Fabien Le Bonniec (Op. cit.) desde a história e a antropologia, mergulha torno a emergência da territorialidade *Mapuche*. Irene Hirt (2009), por sua vez, introduz ao debate análises e prática desde a geografia post colonial, e vai propor uma prática de cartografia participativa em um contexto de reclamações territoriais em *Chodoy lof mapu*.

. Bastien Sepúlveda (2011) concentra-se nos processos migratórios e o processo de urbanização em relação com o povo *Mapuche* e as suas demandas.

Em contraste com as obras *Pu Mapuche* e os apontamentos torno ao espaço geográfico, reiteramos contudo que a construção dos espaços, segundo é olhada pelos autores *Pu Mapuche*, se afasta da ideia de espaço socialmente produzido, toda vez que o espaço socialmente produzido contém e guarda como oposições sociedade/natureza (Cf. Braun,2006;Therriault,2017)⁴⁵.

⁴² LE BONNIEC, F. (2009). "La fabrication des territoires Mapuche au Chili de 1884 à nos jours. Communautés, connaissances et Etat", Thèse de Doctorat. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Universidad de Chile.

⁴³ HIRT, I. (2008). "Redistribuer les cartes : approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)", Thèse de Doctorat. Université de Genève.

⁴⁴ SEPULVEDA, B. (2011). "Les Mapuches du Chili : des représentations aux pratiques de l'espace. Géographie(s) d'un territoire autochtone", Thèse de Doctorat. Université de Rouen.

⁴⁵ BRAUN, Bruce. Towards a New Earth and a New Humanity: Nature, Ontology, Politics in (191-222) David Harvey : a critical reader / edited by Noel Castree and Derek Gregory. p. cm.

Contudo, verifica-se que os autores não *Mapuche* insistem em falar do território como dado, insistindo no imperativo da produção, mesmo quando se situam nas correntes mais críticas. (Cf. Sepúlveda et al,2013) e não há elaborações mais aprofundadas além das feitas por *Pu Mapuche* sobre um olhar do espaço geográfico, retomando a perspectiva *Mapu* desde conceitos chaves, tal como acontece com os trabalhos de José Quidel (2012) e a Aliança Territorial *Mapuche* (2017).

O contraste é muito sutil, mas o mesmo se faz entre os autores não *Mapuche* e os trabalhos feitos por *Pu Mapuche*, ao se verificar uma diferença muito importante, porque, embora o espaço para a maioria dos autores não *Mapuche* anteriormente citados é *produzido*, se afasta radicalmente da noção *Mapuche* de *construção* de espaços.

Na diferença radical entre o espaço ser produzido ou construído é possível caminhar pela via dos trabalhos feitos por *Pu Mapuche* (Quidel,2012;Pichinao,2012;Melin et al,2017), e levantar o debate sobre a emergência de uma geografia que foge a noções dominantes do espaço geográfico, toda vez que a mesma vai dar lugar ao não humano, humanos ancestrais, vegetais, a emergência das plantas e os mundos vegetais, ao invisível e a entidades e seres que entram a ser tratados em pé de igualdade, nessa noção de construção de espaço desde *Pu Mapuche*, entendida na perspectiva *Mapu* em relação com o conceito da coexistência das diferentes formas de vida.

O trabalho de Victor Toledo-Llancaqueo(2005), o trabalho de Irene Hirt (2009;2012) de cartografia, são trabalhos que encontram-se com os trabalhos que desde o ano 2015 levam adiante a Aliança Territorial *Mapuche* - ATM, de pesquisas torno ao *Az Mapu* (ordenamento próprio), e finalmente o trabalho que posiciona-se como uma ruptura ontológica frente ao mapa, que nas palavras de Carlos Porto Gonçalves (2017), é o papel do atlas *Mapuche* feito pela Aliança Territorial *Mapuche* no ano 2017.

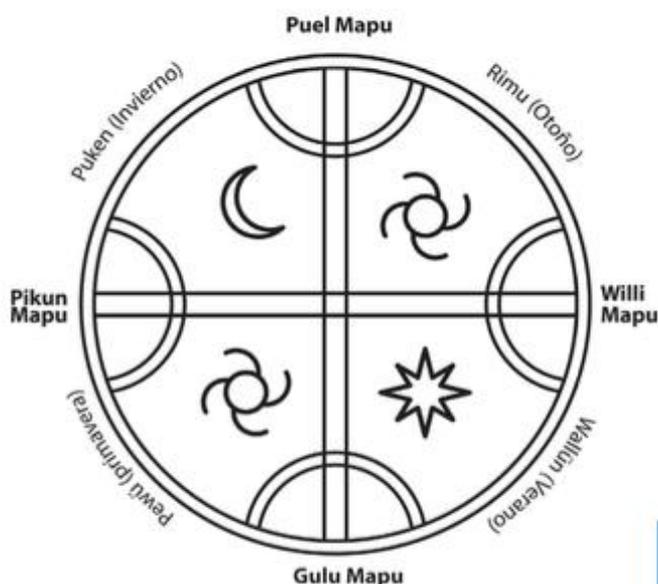
Este Atlas *MapuChe* nos oferece a oportunidade de ampliar o

horizonte limitado que a colonialidade procura manter ao impedir sentir outras experiências criadas pelos múltiplos povos do mundo, que também criaram modos próprios de saber comer, saber curar, saber habitar, saber conviver. Não se come se não se sabe colher, caçar, criar, plantar; não se sobrevive se não se sabe curar com uma medicina própria; não se habita senão se sabe proteger das intempéries com uma arquitetura própria; não se vive a não ser que seja em comunidade; não se vive a não ser que seja em comunidade e se não se sabe criar regras próprias (auto – nomos = autonomia) (PORTO-GONÇALVES,2017,p.6)

O mesmo atlas *Mapuche* retoma do mapa de Marimán et al, (2006) a orientação este - oeste, sobre a qual no seu momento Irene Hirt (2011) assinalou:

Dois interessantes mapas orientados oeste – este [...] desenhados por Marimán, vêm reforçando esta ideia de continuidade trás-andina. Por fim, uma reconstrução histórica do País *Mapuche* lembra que a luta pelo controle do conhecimento e da memória coletiva em Chile não é nada mais que uma tradução simbólica de disputas concretas pela terra e território. (HIRT,2011, p.281)

Imagem 16. *Kvltrvn*

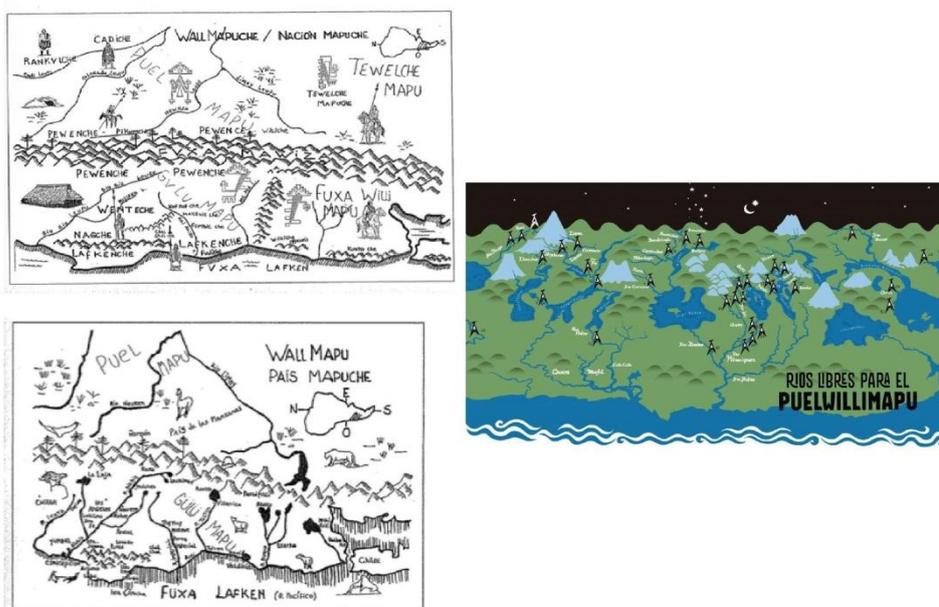


Sobre a orientação este o atlas *Mapuche*, assinala:

Um dos aspectos interessantes que surgiu em cada um dos trawum foi a utilização de linguagem cartográfica *Mapuche*, para o qual se solicitou que os mapas foram orientados para o leste, lugar onde sai o sol e que serve de orientação para o povo *Mapuche* em geral, ao contrário dos mapas convencionais que utilizam como referência o norte (MELIN et al, 2017,p.11)

Assim, também no Atlas *Mapuche* ressaltam a orientação baseada no *meli wixan mapu* “A orientação espacial geral do mapu está dado desde quatro suportes ou *tirantes* fundamentais que o direcionam e o sustentam, e que no *mapuzungun* se expressam como *meli wixan mapu*”. (MELIN et al, 2017, p.15).

Imagem 17. Mapas orientação este



Fonte: Mariman (2006:60,77) y FutaWilliMapu-Todos los ríos libres

Se bem é certo que se nomeiam de representações que operam ao momento de fazer mapeamentos (Melin et al, 2017), e pensando no ‘pintar as forças’ de Gilles Deleuze (2002), me pergunto sobre o ato de ‘mapear as forças’ fazendo a operação de situar que essas forças que o autor assinala, quando situadas e confrontadas nas práticas espaciais *Pu Mapuche* ao falar de *Pu Newen*.

Mapa 12.



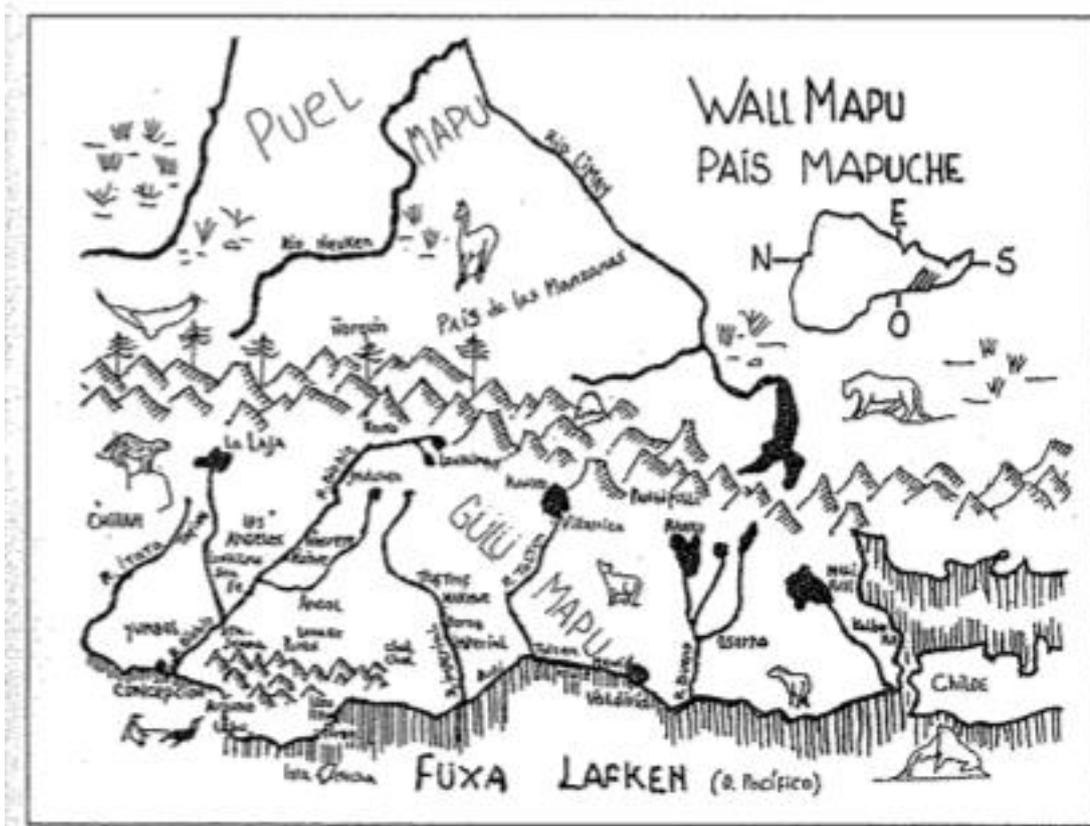
Fonte: (Mariman,2006,p.60)

O mapa anterior, realizado por Pablo Mariman (2006) corresponde ao território ancestral *Mapuche*, sem ter em conta as fronteiras de exercício de soberania nacional, impostas com a criação dos Estados nacionais tanto chilenos como argentino, como tenho referido anteriormente.

A mesma imagem se relaciona com as leituras dos contextos e as práticas no presente, continuidades que tanto este mapa como muitos outros (Melin et al, 2017) apontam não só para a pré-existência, senão para a vigência dos *Futal Mapu* ou as ditas de identidades territoriais que enunciam José Millalén(2006) e José Quidel (2012), como tenho assinalado anteriormente.

Sobre o mapa do *Wallmapu*, Irene Hirt assinala, numa resenha de *Escucha Winka*, que o mapa feito por Pablo Millaman constitui a primeira cartografia feita por *Pu Mapuche*, onde se apresenta a continuidade entre os espaços habitados além de fronteiras nacionais.

Mapa 13.



Fonte: (Millaman,2006, p.77)

O que hoje é conhecido como território *Mapuche*, concebe-se a partir do sentido do habitar o espaço de um lado a outro da cordilheira, como emerge no mapa de Millaman (2006) que está profundamente relacionada com a forma e o como *Pu Mapuche* se nomeiam.

O mapa de Pablo Millaman (2006) é o primeiro mapa do *Wallmapu*, entanto os outros trabalhos feitos até o momento nos termos de D&G[1985](2011) foram decalques, porque reproduziam e pretendiam serem representações espaciais posicionadas sobre a visão dominante do Estado nação, é dizer, tendo como base o ordenamento territorial do mesmo, assim como o desenho hegemónico.

Porém, o atlas *Mapuche* que foi lançado no ano 2017 não só reafirma a “continuidade transandina” à qual refere-se Irene Hirt (2012), senão que debruça tudo o que seria um sentido da geografia desde um ponto de vista *Mapuche*, este

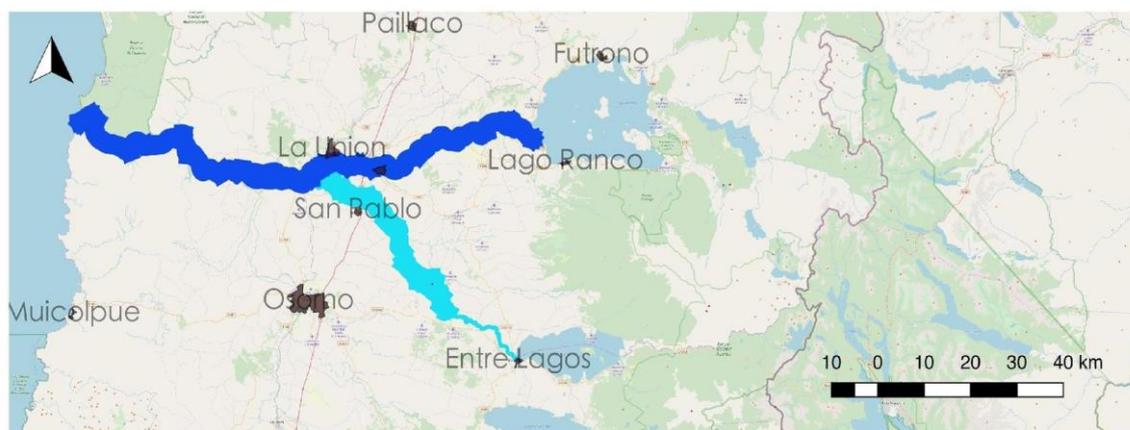
trabalho do atlas, posiciona-se, não no campo das representações e traduções simbólicas, senão como práticas espaciais concretas, que trazem não humanos e humanos ancestrais aos processos de mapeamento, como sendo parte na construção do espaço.

A consulta contínua dos participantes com seres não humanos durante o processo de mapeamento fez dos atores espíritos no sentido pleno da palavra, envolvendo-os no projeto da mesma forma que seus pares humanos. Os sonhadores entrariam em contato com os *ngen* (espíritos) ou *newen* (poderes) do território. Guardiões e protetores de todos os seres vivos (plantas, rios, árvores, pessoas, morros, etc.), esses espíritos ou poderes estão especialmente presentes em espaços sagrados como montanhas, vulcões, pântanos, florestas e lagos (Marimán et al 2006, 24, 274). (HIRT, 2012, p.15).

Se levamos a questão que apresenta Deleuze (2002) em torno à pintura ao processo de mapear a questão que trazem os mapas de Pablo Mariman (2006) e Melin et al (2017) vai no caminho não de ‘apresentar o visível, mas torná-lo visível’ (DELEUZE,2002,p.62) na consulta que fazem os participantes dos processos de mapeamento com *non-human*, a qual refere-se Irene Hirt (2012) no contexto *Mapuche*, ao qual acrescento a relação com ancestrais humanos – *Pu Longko*. Nesta abordagem emerge uma relação com a floresta, que faz surgir conexões com a proposta que situa a importância da ontologia vegetal (RIVAL,2016), assim como evidencia a negligência nos estudos acadêmicos na questão dos humanos e as relações entre plantas:

A medida que o dualismo natureza / cultura que tem sido tão central para as tradições do pensamento euro-americano começa a quebrar-se, estamos melhor situados para entender o porquê as plantas, que dominam a biosfera, tem virado em grande medida invisíveis, e por que a questão dos humanos e as relações entre plantas não têm recebido a atenção acadêmica que merecem (por exemplo, Rival, 1998). Uma primeira explicação é que o mundo das plantas comumente se confunde com a natureza, e a natureza se percebe como um telão de fundo para a atividade humana (Por exemplo Hirsch e O'Hanlon, 1995), em lugar de uma paisagem densa com matilhas vivas, como em muitas culturas indígenas (por exemplo Kohn 2013). (RIVAL,2016, p.147)

Mapa 14. Exemplo de afetações pela construção de barragens e usinas hidrelétricas no que se conhece como o rio Pilmaiquén.



Olhada geral do complexo e união do rio Pilmaiquén y Río Bueno até chegar ao mar

- Áreas urbanas
- Río Pilmaiquén
- Río Bueno

 Sitio cerimonial Kintvante

 Cêminterio ancestral Maihue

 Área onde pretende-se a construção de usina hidrelectrica



Adaptação com base a informação de INGEDESA e SIA Centrales Río Pilmaiquén, 2008. Disponível em <http://olca.cl/articulo/nota.php?id=103728>

Fonte: Elaboração da autora

O entendimento como rizoma e não arborescente contido na proposta de (D&G [1980]2011,p.17 seq) pode dar lugar a legitimidade de práticas espaciais que não sejam só entendidas como representações simbólicas, que estão sempre na procura duma gêneses e raiz, na forma de árvore, onde primam as relações feitas de consanguinidade. Hoje, os diversos cenários apresentados nos quais se desenvolvem as propostas *Pu Mapuche*, especialmente aquelas que estão se posicionando desde a 'autonomia', entendida no senso que resgata Porto-Gonçalves(2017) ao se referir ao atlas *Mapuche* (Melin et al, 2017), estão falando mais de afinidade potencial e de vínculos que são feitos através de aliança, e não só vínculos de sangue e entre humanos.

Sobre esse entendimento como rizoma e a continuidade transandina contida no mapa, que não é um decalque, feito por Millamán (2006), se olham os mapas

feitos e difundidos por coletivos *Pu Mapuche*, imersos no processo de defesa do pilmaiquén⁴⁶, assim como os da aliança territorial *Mapuche-ATM*.

Enquanto expressão geoeconômica, a autonomia se nutria do controle territorial que as agrupações *Mapuche* exerciam de variados nichos ecológicos. Cabe destacar também as relações e fluxos de intercâmbio (León; Marimán “Los Mapuche”; Palermo), que através de extensas redes de comunicação e transporte conectavam distintos espaços do *Wallmapu*, desde o litoral do Oceano Pacífico até as pampas da atual Argentina. Se tratava de fluxos que, em nossos dias, as memórias *Mapuche* lembram como parte de uma história de independência e liberdade. (NAHUEL PAN, 2012, p.124-125)

Quando o perspectivismo ameríndio retoma o conceito de afinidade potencial, o faz com o intuito de debruçar a construção de relações sociais como esses outros, no quadro de relações de alteridade radical, e por isso o seu campo privilegiado ou os seus interlocutores principais têm sido os xamãs, nas suas diversas denominações, específicas para cada povo, como no caso específico são *Pu Machi* para *Pu Mapuche*.

No seu artigo *Human rights for non humans?* Alexander Surrallés (2017), visando dar conta dos debates na Amazônia, apresenta incisivas análises que interlocutam com o contexto *Mapuche*

desafio colocado por noções indígenas sobre a natureza das coisas em geral e sobre a definição dos limites e conteúdo do que é humano em particular, o que pode estar muito longe dos princípios ontológicos implícitos na história dos fundamentos constitucionais do estado moderno (VIVEIROS DE CASTRO, 2005; HERMITTE, 2011; DESCOLA, 2013 apud. SURRALLÉS, 2017, P.212).

Os etnônimos utilizados assim como os processos de identificação territorial, têm em comum, ainda que com variações, o *mapuzungun*, como língua que os une e lhes faz identificar-se como um só povo com diferenças territoriais.

São *Pu Mapuche* que têm assinalado o seguinte no respeito das ditas identidades territoriais, em relação com *Futal Mapu* e como o assinala José Quidel, sobrepondo o conceito de povo, mas que tem implícito no conceito de *Futal Mapu* a ideia de um povo com muitos povos dentro:

⁴⁶ Para mayor información revisar denuncia feita pela Machi Millaray Huichailaf disponível em <http://www.mapuexpress.org/wp-content/uploads/2019/06/Denuncia-Pilmaiken.pdf> así também sobre as pretensões actuais de continuidade aos projetos sobre o rio pilmaiquén <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-de-los-lagos/2019/06/12/statkraft-inicia-construccion-de-hidroelectrica-en-rio-bueno-pese-a-rechazo-de-comunidades-indigenas.shtml>

Desde há algum tempo, alguns atores políticos *Mapuche* têm optado por ir além da categoria dos grandes espaços estabelecidos (*Füta El Mapu*), sobrepondo – lhe uma categoria de povo. Isto foi evidente seguindo o padrão da auto-identificação dos *Mapuche* com os seus territórios, desta maneira surgem como povo diferente os *Wijiche* do sul, os *Pewenche* da cordilheira, mas, falando um mesmo idioma, o *mapuzungun*. O grande território *Mapuche* que se denomina *Wajontu Mapu* ou *Mapuche Mapu*, está constituído pelos dois grandes espaços divididos pela cordilheira dos Andes e que se estende desde o Oceano Pacífico pelo Oeste até o oceano Atlântico pelo Leste. Estes dois macro espaços possuem cada um seu nome, o situado ao leste denomina-se *Puwel Mapu*. O termo *Puwel* entende-se como leste ou oriente de onde nasce o sol. Os habitantes do *Puwel Mapu* são chamados de *Puwenche* (QUIDEL,2012:Pág.30).

Se não houve uma resposta unificada como povo frente à chegada dos espanhóis e logo depois à criação da República do Chile por parte de *Pu Mapuche*, o que contribui para o debate, foi devido às múltiplas formas de viver a vida *Mapuche* segundo os *Futal Mapu* e as ditas de identidades territoriais.

Ainda que tivesse uma experiência de vizinhança e que se reconhecia como tal dos lados da cordilheira dos Andes, transitando e se deslocando e com isto gerando dinâmicas de troca, de parentesco, desde outrora, as mesmas conexões, tiveram múltiplas respostas e formas de assumir a criação da República e o início da campanha de pacificação.

Mas se verifica que há um processo de reconstrução que faz ênfase no caráter intrínseco de enunciados espaciais *Pu Mapuche* que no jogo intercultural são traduzidos de terra, mas a toponímia ancestral ou o *üy mapu*, nome do espaço, apresenta relações que vão além de serem objetivadas:

Os donos dos espaços (*pu geh mapu*) assim também como “ao falar de *Lof*, um aspecto relevante é o nome do espaço (*üy mapu*) que já está-se dando desde uma lógica de profundo conhecimento do lugar no qual mora-se, e denota ao mesmo tempo uma domesticação do espaço. Assim, cada lugar possui um nome próprio pelo meio do qual conheceu-se lhe nos diferentes aspectos da vida *Mapuche* (*Mapuche mogen*) (QUIDEL,2012, p.28)

Na linha do anterior, justamente José Quidel (2012) é quem chama a atenção para as mudanças que têm sofrido as formas organizativas e de habitar o espaço *Mapuche*, trazendo a importância de olhar a mudança em termos da organização sócio-política que traz consigo o Estado-nação, com respeito ao *Lof* como:

A transformação da unidade de ordenamento territorial sócio – familiar (*Lof*), a comunidade, assim como a forma de nomear e impor

um ordenamento diferente da territorialidade, é um fenómeno análogo ao que acontece no plano da religião com a imposição de Deus e o Diabolo. (QUIDEL,2012, p.27)

E com respeito às práticas espaciais *Pu Mapuche*, o mesmo autor fornece, desde o que ele chama o discurso ritual *Mapuche*, elementos que vão reiterar o espaço geográfico que emerge como a perspectiva *Mapu*, novamente apresentando a toponímia ancestral ou o ato de nomear *üytun*, sobre o qual José Quidel assinala:

É o fato de nomear (*üytun*) que outorga a força à exclamação ritualista *Mapuche*, já que o espaço possui uma força (*newen*) que ao ser nomeada atua. Do mesmo modo, acontece com as diferentes manifestações geográficas que o *Mapuche* reconhece como importantes de ser consideradas nos discursos rituais, como as cachoeiras(*li*), esteiros(*wixunko*), rios(*bewfü*), mar, lagos ou lagoas (*bafkeh*), emanações vertentes de água (*wüf ko*), morros (*wigkul*), floresta nativa (*lemuntu*). (QUIDEL,2012, p.29)

Ao nos falar as pesquisas *Pu Mapuche* hoje de conceitos tais como *Azmapu*, de *Rakizuam*, de *Malon*, de *palin*, de *Nguillatun* e dos múltiplos rituais que não são descritos em todos os documentos feitos por agentes coloniais, e nem tomados em conta, que à luz de *Pu Mapuche* se apresentam como equívocos, são pesquisas onde ao mesmo tempo se posicionam enunciados e práticas espaciais, referidas com as estratégia políticas de apropriação e de controle territorial *Mapuche*, se aprofundando desde *Pu Mapuche* para o conceito de construção do espaço *Mapuche*, que ao nos confrontar com o equívoco territorial, se nos apresenta hoje como potência, quando são conceitos retomados por *Pu Mapuche*.

Retomando a Tovar (2007 apud Quidel,2012), que fala da multidimensionalidade das concepções da vida *Pu Mapuche*, José Quidel (2012) chama a atenção sobre o não se perder de vista a condição da multidimensionalidade, que não é tratada nos registros etnológicos, que, no parecer de José Quidel não têm abordado com a profundidade que merecem os conceitos *Pu Mapuche*, além dos *Pu Mapuche* serem só qualificados de dualistas ou é um dualismo que se apresenta como reducionista, que entre outras aparece como: “*The powers of both arise from complementary forces of good and evil in a dual universe, and machi are thought to be capable of using their powers for ill as well as for good*” (BACIGALUPO,2007,p.18). Assim, desde a multidimensionalidade, esta questão é interpelada por José Quidel, na retomada do conceito de *meli wixam mapu*:

Ao momento de pensar no pensamento *Mapuche* (*Mapuche rakizuam*) visão na qual poderíamos situar a explicação do *meli*

wixan mapu (os quatro tirantes da terra) dimensões que implicam *man püle* (fazendo-o no sentido *Mapuche* contra as manilhas do relógio) adiante, lá esquerdo, atrás, lá direito. Estas quatro dimensões conformam múltiplos sentidos que ao estar em permanente interação viva, vão conformando ou fazem possível a vida. É dizer, não se pode conceber que são constitutivas do corpo quadridimensional (QUIDEL,2012; Pág.99)

No debate ao qual nos confronta a geografia, ficamos frente a uma construção de um `ser geográfico`, construção que desde o ponto de vista do povo *Mapuche* como muitos povos ameríndios, ao propormos outras relações que não necessariamente, como insiste José Quidel (2012), têm que ser equivalentes ao que a geologia, ou a geomorfologia e os conhecimentos `científicos` têm dito ao respeito da terra e o que ela é. Nos apresenta a concepção multidimensional da existência, onde a forma de habitar os espaços é chave, para entender as continuidades que existem, e que hoje permitem a interlocução de *Pu Mapuche* com os registros do passado, de seus ancestrais, assim como uma constante interpelação ao que tem se escrito sobre *Pu Mapuche*. A interpelação que fazem os conceitos *Pu Mapuche* hoje, é susceptível de propor questões que aprofundem sobre o que poderia ser o ser geográfico desde os povos Ameríndios.

Como assinala Martín Correa e Eduardo Mella (2009), na imposição dos modelos cartográficos do Estado se levaram práticas para habitar e controlar o espaço, fazendo dele uma ideia homogênea. Emerge o paradoxo da memória que faz com que se tenha uma persistência na ideia de `reconstrução`, um retorno aos limites que foram estabelecidos no quadro das relações da expansão colonial com a Espanha, mas que a Espanha reconheceu seu domínio sobre esse espaço que os documentos traduziram como território.

Não há família *Mapuche* na qual não se fale da `linha antiga`, das terras do cacique antigo, da terra grande. São as terras que ocupavam antes da ocupação militar da Araucanía, e sobretudo as terras que poderiam e ocupavam se materialmente antes que as famílias *Mapuche* fossem erradicadas, antes que fossem reduzidas territorialmente através dos títulos de mercê. (CORREA e MELLA,2009, p.56)

Os registros feitos inicialmente pelos agentes coloniais - viajantes, cronistas, missionários, militares, naturalistas e literatos, refletem uma profunda ligação de *Pu Mapuche* com o que se chama de terra, que emerge além das características geológicas, geomorfológicas e físicas.

A existência desses mesmos acordos diplomáticos, e o desconhecimento dos acordos na criação do Estado-nação, faz falar desde então a *Pu Mapuche* do roubo e despejamento devido justamente ao fato de que como o assinalado por Martin Correa e Eduardo Mella, acrescentando que o trato de Estado a Estado deu-se no entendimento de uma forma de organização sócio-política *Mapuche*, que não se movia nos termos e pressupostos da monarquia espanhola, mas que estava nas condições de interlocutar em condições de igualdade como uma diplomacia implícita na organização sócio-política *Mapuche* e na sua interlocução e interpelação com outras formas:

Na prática, produz-se um trato de Estado a Estado, de nação a nação, entre a monarquia espanhola e as autoridades *Mapuche*, em que a estes últimos se lhes reconhece explicitamente a autonomia política e a jurisdição territorial *Mapuche* nos *Fütalmapus*, implementados no *Wallmapu*, e o trato é o duma nação soberana. (CORREA e MELLA, 2009, p.24)

Com a criação do Estado-nação e a sua imposição mediante as campanhas militares que têm sido mencionadas anteriormente, também se criaram múltiplas instâncias de disputas jurídicas e judiciais, onde os tribunais e os julgamentos de índios criaram-se por conta das demandas e reclamações, mesmas que não tardaram em emergir e que poderíamos olhar nos termos do etnocídio.

O Desconforto *Mapuche* diante da situação do despejamento, tem sido presente sempre desde a criação do Estado-nação e tem sido presente justamente no espaço judiciário, embora o mesmo desconheça as demandas, mas há um histórico diplomático *Mapuche* de interpelação às instituições chilenas sobre a questão do despejamento e a dívida que se tem com o povo *Mapuche* pelo acontecido com a criação do Estado-nação, que hoje se apresenta no pano de fundo dos conflitos e tensões justamente com o Estado-nação.

Hoje há uma tensão entre o Estado chileno e o povo *Mapuche*, que se observa, entre outras situações, no aumento da militarização e no aumento de prisão de alguns dos membros do povo *Mapuche*, que por sua vez são reivindicados por *Pu Mapuche* como prisioneiros políticos *Mapuche*, como temos assinalado anteriormente⁴⁷.

Como assinalado por um *Mapuche* que estava sendo julgado: “E é lamentável porque hoje nossas demandas são no justo direito do Estado, nenhum dos governos

⁴⁷ Criou-se no ano 2018 o comando militar chamado de ‘jungla’, mesmo que foi treinado na Colômbia com o intuito de replicar esses ensinamentos no suposto combate ao terrorismo no que é reivindicado como território ancestral *Mapuche* por *Pu Mapuche*.

do passado quis enfrentar e resolver este problema e, por esse motivo, a nossa reivindicação foi denominada de ‘Conflito *Mapuche*’”. Esta proposição, feita diante um tribunal que lhe julgava por um suposto furto de madeira a uma empresa florestal no ano 2015, acha relação com o que assinalava Hector Llaitul sobre a emergência, nos enunciados do Estado-nação, de um “conflito *Mapuche*”, tal como essas geografias imaginadas de Gregory Derek.

Fazemos a chamada de atenção sobre a persistência do imperativo da produção, mesma sobre a qual olhamos pouca crítica na geografia moderna. (Cf. Tosta,2012). Contudo, o primeiro a tratar é o equívoco em relação a que o espaço longe de se pensar desde *Pu Mapuche* como produzido. Ele é construído, ou assim emerge desde *Pu Mapuche* que estão escrevendo em interlocução com a antropologia e outras áreas, sobre o espaço geográfico. Especificamente, os espaços para serem tidos como dados eles são produto de atos de construção, que são tratados e definidos por José Quidel e que compartilhei anteriormente.

Porém, as análises anteriores desde o povo *Mapuche*, estão em jogo não representações, senão interpelações, que são práticas espaciais concretas, que deslocam os imperativos em relação às partilhas ontológicas de natureza e cultura, onde se apresenta desde os conceitos *Pu Mapuche* uma noção *vida-cêntrica* (Quidel,2018⁴⁸) à vez da relações entre seres humanos e não humanos, humanos ancestrais, vegetais que confrontam diversas designações de propriedades/ontologias, com respeito ao que é vivo, indivisível, neste caso *Mapu*.

Ao falar de relações, estou olhando em termos do que tem provocado Marilyn Strathern (1995,2018), de explorar a potência da relação, como sendo conceito chave na antropologia, e subsequentemente, de grande potência para a geografia. A interlocução com a proposta de Strathern (1995), toda vez que chama a atenção sobre os tipos de relação que se estabelecem e constroem, me permite provocar novamente o deslocamento do domínio, e sobre o quem enuncia a relação, que geralmente no pensamento não *Mapuche*, é ‘o homem-*antropos*’, e é diferente do que emerge na proposta de José Quidel(2012) e autores e práticas de povos ameríndios, que não pensam ao homem-*antropos*, senão que propõem a partir da noção de *Che* (gente-pessoa).

48

Comunicação pessoal. 27 de agosto do ano 2018.

Dar importância ao que estão falando *Pu Mapuche*, poderia também passar pela atenção, no como constroem-se as relações sociais, segundo o acrescenta a mesma Marilyn Strathern (1995):

Antropólogos sociais seguem relações através de pessoas. Eles atendem às relações de lógica, de causa e efeito, de classe e categoria, que as pessoas fazem entre as coisas, significa também que atendem às relações da vida social, aos papéis e comportamentos através dos quais as pessoas se conectam elas mesmas com outros. (STRATHERN,1995, p.11)

Mas quais são esses outros para *Pu Mapuche*? Não são só humanos, as relações são também trans-específica com não humanos, humanos ancestrais, vegetais, animais e Marilyn Strathern [1988] (2006) muito assertiva e incisivamente fala que ‘a lógica da mercadoria dos ocidentais leva-os à busca do conhecimento sobre as coisas (e sobre as pessoas como coisas)’. (STRATHERN, [1988]2006, p.268). Sua provocação leva-nos a pensar sobre o conceito de afeição de Spinoza lido através de Deleuze (1978), especificamente porque o trabalho de campo sobre o qual se debruça este trabalho constituiu-se a partir de ser afetada (Favret-Saada,[1990]2005,Goldman,2005) pelas condições e práticas *Pu Mapuche* e especificamente de PPM que foram experimentadas no espaço judicial, entendido como as cárceres e tribunais, embora me concentro em maior medida nos confrontos e tensões que emergiram nos tribunais e em um julgamento a um Preso Político *Mapuche*.

De forma que a proposta de Strathern me faz propor a leitura que pensa em chave de perspectiva, e não na chave de determinismo e possibilismo, no caso da geografia, e relativo ou absoluto, no caso da antropologia, toda vez que estamos nos confrontando com visões de mundo que olham as conexões e se pensam em termos de relações, onde persiste e está implícito o princípio assinalado na perspectiva *Mapu* de coexistência das diferentes formas de vida, retomando assim uma pluralidade ontológica (Di Giminiani,2011,2015).

É ali onde tem ido tecendo-se o caldo de cultivo do perspectivismo (Viveiros De Castro,1996, Stolze-Lima,1996), onde confrontamo-nos com uma alteridade radical, com a qual é possível pensar outras formas de se relacionar, pensando desde as práticas espaciais *Pu Mapuche* uma coabitação entre humanos e não humanos, humanos ancestrais, animais e vegetais, onde a natureza não é só um pano de fundo no qual se desenvolve a vida humana (Rival,2016), se situando em

conexão ou se apresentando como uma alternativa ameríndia, especificamente *Mapuche*, às partilhas ontológicas caras a ocidente de natureza e cultura, abrindo e levando o debate aos além dos além a partir do *ixofillmogen* como coexistência das diferentes formas de vida e assim se deixando penetrar pela perspectiva *Mapu*.

As relações e a coabitação, são bem tratadas pela dita ontologia etnobotânica (Stark; MARDEL; Chamovitz; Coccia). Na proposta de Marilyn Strathern (1995), valorizamos como importante o aprofundamento, sobre o que é uma relação, e que é o que se acha em relação.

Se temos na conta a proposta de que é o *ponto de vista que cria o sujeito*, como o assinalado por Viveiros de Castro ao longo de toda a sua obra, retomando a Gilles Deleuze, é absolutamente plausível, desde o ponto de vista de *Pu Machi*, por exemplo, que o espaço geográfico seja povoado, e composto por seres humanos e não humanos, humanos ancestrais, vegetais, que têm uma agência no quadro de sua relação como *Machi*, porque ‘a *Mapu* sente, ouve’, como assinalava em um tribunal uma *Machi*, quem ao ser interrogada. Desde o seu ponto de vista como *Machi*, e a sua relação como *Machi* com *Mapu*, reverbera sobre o povo, que faz parte dos encontros e as experiências de comunicação com ancestrais e trans-específicas que *Pu Machi* têm, pois *Pu Machi* não atuam isolados, e inclusive diante as mensagens que lhe são dadas pelos *Pu Longko* no momento de transe (estar em *puilli*), quem ajuda a *Pu Machi* e serve como tradutor de porta-voz de pontos de vista alheios (Stolze-Lima, 1995) são *Zugumachife*. Nesta situação o *kisu günewkülelay che* (nenhuma pessoa existe por se só) se faz evidente.

Imagem 18.



Machi Celestino Córdova



Machi Francisca Linconao



Machi Millaray Huichalaf



Machi Fidel Tranamil

Quando *Machi* Celestino Córdova, condenado em um processo do qual distintas pessoas e organizações têm assinalado as suas irregularidades, foi internado na prisão da cidade de Temuco, há mais de 5 anos, a sua *werken* explicou o fato pelo qual *Pu Machi* são um risco para os interesses capitalistas do Estado, reafirmando com isso o caráter e importância do *Machi* como sendo o porta-voz de pontos de vista alheios aos que refere-se Stolze – Lima (1995,p.34) sobre o papel do Xamã nos povos ameríndios. Esta interlocução se repete nos julgamentos dos reconhecidos como PPM no presente, assim como na revisão documental destaca um outro enunciado de que *Pu Machi* “são os que dão para *Pu Mapuche* as mensagens da *Mapu*”.

Com o anterior, nós estamos confrontando diante o conceito de coexistência das diferentes formas de vida, onde isso que se traduz de biodiversidade adquire um sentido e práticas outras no conceito de *ixofillmogen*, sendo, por sua vez,

apresentada uma crítica pertinente desde a perspectiva *Mapu* às traduções de este conceito como biodiversidade, entanto o conceito de biodiversidade guarda e se posiciona nas partilhas ontológicas de natureza e cultura alheias à perspectiva *Mapu* assinalada por distintos autores dentro dos quais Becerra e Llanquino (2017) e Melin et al (2017).

A construção da pessoa, do *Che* e não a produção da pessoa

No julgamento levado adiante no ano 2015, onde estavam *Pu Mapuche* sendo julgados por furto de madeira, José Quidel, como perito antropológico, explicou para o tribunal, as rupturas que há no processo de construção do *Che*, quando o mesmo se vê confrontado com as demandas de seu povo e se insere no dito processo de reconstrução como povo-nação, quando se reconhece como *Mapuche*:

O povo *Mapuche* é um povo como muitos outros povos nativos ao redor do mundo que tem uma visão complementar da sociedade e do homem, da pessoa, não há dicotomia, mas há uma integralidade na perspectiva de como as pessoas conformam sua identidade. Neste caso utilizamos o tema do recurso, da identidade, da pessoa, a trajetória histórica do sustento, como eles desde a infância deixaram o território em que viviam para ir viver com a sua família em espaços urbanos, perderam a conexão com o território. Um dos acusados viajou para Concepción, viveu sua infância em Concepción e lá fez seus estudos, na universidade.

Nesse processo, há um problema de relacionamento com os membros da família, com histórias locais e familiares, o que faz com que eles busquem sua identidade como pessoa, qual é o papel deles na sociedade e qual é o seu papel. Uma consciência que pertence a outro grupo, que tem outro modo de falar, outro modo de pensar, que tem outra linguagem, que tem outro comportamento, outra individualidade, outra concepção de uma pessoa, gera um processo compartilhado de conflitos internos dessas pessoas, que as faz começar a procurar por diferentes elementos que as unam, que as reconstruam como sujeitos, que pertencem a uma trajetória diferente. Nesse sentido existem muitos elementos em jogo no caso da história em si e da história entendida, não apenas acadêmica, mas a história entendida com o elemento de transmissão da oralidade.

Magnus Course (2008) no seu trabalho fala que o ser *Mapuche* é um devir *Mapuche*, que é concebido tempo todo como uma construção, Magnus Course identifica que há um ponto de conexão com o que tem – se dito em interlocução com *Araweté* por Eduardo Viveiros De Castro (1986), frente ao movimento de abertura constante ao outro, que constitui o processo de socialidade.

Ressoando no que tenha dito Viveiros De Castro, Eduardo (2000) de que ‘a construção da pessoa é co-extensiva à construção da socialidade’ (p.27). Quando Quidel (2012) fala da ‘construção de espaços’, apresenta e chama a atenção sobre o deslocar da produção para um entendimento desde o *rakizum Mapuche* da ‘construção’ e que essa construção da pessoa não é um processo diferente da construção dos espaços, entanto o *che* faz parte da *Mapu*.

É dizer que as forças estabelecedoras, formadoras, controladoras e reguladoras de *Mapu* e de *Ché* atuam para que o *Mapuche* seja dado, voltando e levando novamente o debate às provocações do perspectivismo de que o dado tem que se construir como dado, é dizer o dado também é construído.

Um outro enunciado com qual nos confrontamos de forma recorrente no trabalho de campo, foi em relação com o que referem *Pu Mapuche* de forma constante, como que hoje o povo *Mapuche* está em um processo de retomada de terras, que acha-se inserto no processo de reconstrução como povo-nação e que tenho assinalado de forma recorrente e sistemática na dissertação.

A lei antiterrorista e os pressupostos de um *Mapuche* terrorista, são aplicados para *Pu Mapuche*, mais especificamente para aqueles que assumem o processo de 'retomada' como um confrontar ao Estado e a sua soberania, desde esse território que reclama como ancestral *Mapuche*. Ataca-se, segundo *Pu Mapuche*, aos que assumem o pôr em questão a relação fundadora do Estado-nação, e o como produziu-se uma incorporação de *Pu Mapuche*, é dizer uma vontade e uma relação de dominação de parte dos Estados nacionais, onde deu-se como imperativo para com o território *Mapuche* duas coisas principalmente; ocupar e pacificar.

O exemplo claro do anterior com respeito a ocupar e pacificar, são os nomes que foram dados as operações militares, que tiveram como propósito avançar na frente de conquista do Estado, e que foram chamadas como pacificação da Araucanía, e ocupação da Araucanía, a Araucanía como sendo um nome genérico dado para onde habitavam *Pu Mapuche*. (Jara,1981).

A esse grande desencontro do povo *Mapuche* com os Estados nacionais, hoje atribuem *Pu Mapuche* os grandes desequilíbrios que afronta *Mapu*, fato pelo qual *Pu Mapuche* posicionam-se numa constante relação de confronto com todo o que o desencontro com os Estados nacionais gerou, e esse desencontro é vivenciado e trabalhado através das experiências de comunicação com ancestrais, que fazem parte inerente da defesa de umas práticas espaciais *Pu Mapuche*.

Course (2008) retoma a proposta de Viveiros De Castro da afinidade potencial, para lhe fazer operar no contexto *Mapuche*, mas com *lof* e processos que segundo como tem sido aclarado pelo pesquisador, não se encontram nos ditos processos de retomadas de terras. Mas o debate e os pontos que o mesmo traz,

continuam a ter importância, sobretudo pela retomada da afinidade potencial, olhada através dos apontamentos de Viveiros De Castro:

Tais relações personalizadas de afinidade (ainda não-matrimonial, no sentido de que não se apoiam em um elo de casamento efetivo ou intra-humano) são peça central da “cosmopolítica” indígena, uma vez que servem ao mesmo tempo de evidência e de instrumento para a relação genérica. (VIVEIROS, *Ibid.*, p.14-15).

Retomamos a afinidade potencial, fazendo-lhe operar num contexto radicalmente diferente com respeito ao feito por Magnus Course, que é no que hoje *Pu Mapuche* encontram-se também, referido ao ‘retomar a terra’ e o como nesse retomar a terra, estão envoltos muitos conceitos que são além de visões geomorfológicas, geológicas, ou onde as mesmas passam a se entender por um olhar *Mapuche* desde o *rakizuan*(pensamento *Mapuche*), ou desde a perspectiva *Mapu* que nos provoca Melin et al (2017). Esta perspectiva é constantemente referenciada quando se fala de filosofia *Pu Mapuche*, fazendo alusão desde *Pu Mapuche* ao *rakizuan* como sendo uma outra filosofia, entanto a mesma não tem como raiz o grego e sim o *mapuzungun* considerado como uma língua isolada. Segundo o assinalado por José Quidel (2012:59), “Até agora o *mapuzungun* tem se demonstrado ser uma língua isolada sem parentesco com línguas que estão em vizinhança. Porém existem algumas teorias que a associam com as línguas panu”.

Levando a sério os conceitos *Pu Mapuche*, e no contexto dos povos ameríndios, acrescentar-se-ia que está em jogo o a relevância dos conceitos *Mapuche*, que segundo Lopez De Souza, quando se refere aos conceitos nativos (2013) provocando à geografia; “eles revestem, antes de tudo, noções. Porém, essas noções podem e devem ser objeto de uma reflexão sistemática” (LOPEZ DE SOUZA,2013, p.217-218) e acrescenta que “podem e devem transitar, para o pesquisador da condição de ‘categorias nativas’ para aquela de categorias de análise da realidade” (*Ibid.*p.219-220).

Sobre os conceitos *Mapuche* a interlocução fértil está por dar-se entre a geografia e olhares do espaço geográfico e a antropologia. Luis Tosta (2012) na sua perspectiva duma ‘ontologia da produção do espaço na geografia’ e as questões referidas à relação entre produção e ser, assinala, por sua vez, que

Cabe, assim, questionar: a relação entre *produção e ser* constitui uma relação necessária ou facultativa? A propósito dessa questão

caberia, por fim, indicar que uma perspectiva de desdobrá-la, a partir da reflexão ontológica na geografia, implicaria um pensamento que concedesse legitimidade para se encaminhar em direção a uma concepção da *produção do espaço como composição* (TOSTA,2012, p.35)

É pertinente a definição da composição como contraste à produção de espaço de Luis Tosta, assim como o pôr em questão a relação entre ser e produção, porque nos leva ao debate da composição. Este conceito se encontra com o que refere Donna Haraway sobre a composição, que operando neste contexto é chave, toda vez que nos conceitos *Mapuche* se traz à tona outros seres, considerados humanos ancestrais, vegetais, que têm segundo *Pu Mapuche* controle e parte, na construção dessa composição de seres humanos e não humanos, humanos ancestrais, animais, vegetais que é o espaço. Nessa composição de coexistência de diferentes formas de vida, que estaria sendo as práticas espaciais, fogem as mesmas ao campo da representação, toda vez que não cabe às práticas espaciais, e no processo se constroem sem a procura de serem 'representadas', pois é só o entendimento *Mapuche* da coexistência das diferentes formas de vida, é o devir – espaço no conceito de *Mapu e Ixofillmogen*.

Esse pôr em questão que faz Luis Tosta à produção, a partir de sua proposta de refletir sobre uma ontologia do espaço geográfico, é o que se encontra com os mundos ameríndios, o pôr em questão a produção em tanto imperativo do espaço geográfico nos fluxos capitalísticos.

No seu convite de que o(s) antropólogo(s) deve(m) observar o que é dado, elucidando o que é dado para os povos que estudamos (Ibid,p.7) assim como Viveiros De Castro (Ibid.) transportou o problema do dado para a Amazônia, o que temos feito é interlocutar e levar o problema do dado para o contexto *Mapuche*. Quando Viveiros De Castro fala e provoca, de que *o dado também é construído*, é uma fresta para aprofundar a construção de espaços às que refere-se José Quidel, é dizer que José Quidel está falando de como a *Mapu* se constrói, para que seja dada a *Mapu*, e é um processo de composição, de arranjos de seres nos e dos espaços que se encontra no conceito de coexistência das diferentes formas de vida.

Por conseguinte se faz preciso fornecer alguns apontamentos, com respeito à afinidade potencial, e o porquê tentar se expandir e debruçar sobre a afinidade, privilegiando-a sobre a consanguinidade, onde, pela leitura da proposta de Deleuze

e Guattari[1985](2011a), o que traz o autor é uma leitura de rizoma, de conexões que não chegam a uma raiz, já que a suposta raiz está e encontra-se nas relações e alianças que hoje faz o povo *Mapuche*, com outros *Pu Mapuche*, com não *Mapuche*, criando redes e articulações que vão além das fronteiras dos Estados nacionais.

O rizoma, tomado desde a botânica, se contrapõe ou apresenta contra interpretações às figuras arbóreas, como o mesmo é retomado pelos autores. Todavia, essas alianças nas práticas espaciais *Pu Mapuche* e especialmente no campo do domínio de *Pu Machi*, se fazem com diferentes e diversas espécies. Ap serem *Pu Machi* considerados por *Pu Mapuche* como porta-vozes das vozes alheias, de *Mapu*, estas relações com diferentes espécies além da humana fazem parte da cotidianidade.

O anterior verifica o como enfrentamos a ‘quadros sociológicos vastos’ (p.13) onde é possível que ‘o outro, em suma, é primeiro que tudo um afim’ (ibid., p.14). Não é à toa que emergem as conexões e afins no contexto de reconstrução como povo-nação, que reclama o povo *Mapuche*, afins podem ser vínculos de não consanguinidade, mas de conexão com a perspectiva *Mapu*. Segundo o autor ‘a afinidade é manifestação privilegiada das premissas ontológicas dos mundos amazônicos’.

São muitas provocações, por exemplo; o como opera hoje o parentesco num contexto de retomadas de terras, e a reconstrução como povo-nação e o como constroem-se corpos de parentes? Há entre *Pu Machi* e a *Mapu* uma relação de parentesco que não é de consanguinidade e tem suporte ou constitui a afinidade potencial, ao *Pu Machi* ser porta-voz das vozes e pontos de vista alheios.

Nessa linha, referindo-se à importância de *Pu Machi*, e principalmente do *Machi* Celestino Córdova Tránsito, preso há 5 anos, a sua porta-voz apontava o seguinte no ano 2014:

[...] Nossas bases de nosso ser *Mapuche* está na terra e na espiritualidade e as bases de nosso ser *Mapuche* é na nossa base territorial, os que hoje em dia entregam essa mensagem direto da terra? os *Machi*, quem hoje em dia estabelece quais são os efeitos que tem a intervenção do capitalismo no território? Quem o diz para nós? O como a terra nos faz pensar a nós através dos *Machi* e tem sido estes *Machi* que hoje em dia têm-se levantado na recuperação do território, baseando-se num mandato da terra da que nós como *Mapuche* temos o valor de fazer que é lhe proteger. Mas isso afeta

os interesses económicos, então dá-se esta situação criminalizando nossa luta porque o Estado não resolveu a nossa demanda histórica. (tradução nossa) (Encontro sobre lei antiterrorista)

Segundo Viveiros De Castro (2002) o Xamanismo poder-se-ia definir como:

[...] a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas. [...] Os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespécies, operando numa arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias socio-naturais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.468)

O devir *Machi* para *Pu Mapuche* no contexto de retomada de terras e de reconstrução como povo-nação, apresenta um olhar particular desde *Pu Machi* ao *rewé* (materialidade que é uma conexão entre dimensões) às práticas associadas às agressões que experimentam *Pu Machi* por extensão, isto é; as agressões a *Pu rewé* (seus pontos de conexão entre dimensões), que são cortes e destruições dos mesmos que fazem as empresas florestais e fazendeiros particulares, segundo foi dito no julgamento no ano 2015. Os cortes e destruições de *rewé* trazem doenças físicas para *Pu Machi*.

O aumento da criminalização aos processos de retomadas de terras e as destruições de *Pu rewé*, *Nguillatuwe* e sítios cerimoniais, situa-nos no assinalado por Di Giminianni (2015) ao propor que "Compreender a formação ancestral da terra requer uma imaginação antropológica, que reconheça o antagonismo conceitual das geografias estaduais e indígenas" (tradução da autora) (DI GIMINIANNI, 2015, p.1) assim também como o assinalado por Alexander Surrallés quem fala de que as relações sociais que os povos ditos de originários estabelecem com os não humanos "lhes permitem exercer seus direitos atuais como 'povos indígenas' no direito internacional. (SURRELLÉS, 2017, p.211).

As agressões feitas a *Pu rewé* são lidas por *Pu Machi* em termos de desordens cosmológicos, segundo ficou em evidência em um julgamento no ano 2015, no qual houve a declaração de uma *Machi*, a qual referia-se às relações que eram, segundo a *Machi*, afetadas com a chegada das empresas, e que foram a principal motivação para que a *Machi* apoie as retomadas de terras:

Para mim a recuperação da terra é muito importante, mesmo que as terras estejam empobrecidas hoje, nós como *Machi* dói muito, acho

que é por isso que também estamos doentes como *Machi*, agora não há água. [...] Está empobrecida a terra, como nós, não há nativos, e nós dos nativos tiramos nossas ervas para pegar os *lawen*. Então por que eu acho que eles têm que recuperar a terra [...] algo deve ser feito na nossa terra. [...] e eu sinto que nós somos pobres, porque se somos filhos da terra por que não temos terra suficiente para trabalhar? para ter nossos *lawenes*, agora temos que pedir permissão para entrar aos parques nacionais onde está o nosso *lawen*.

Quando sai constantemente a frase de que os PPM precisam se alimentar de *newen* e que este *newen* é proporcionado pelas visitas à cárcere e pelo *lawen* (remédio) situa-se no paradoxo da não redução da força, que relaciona-se no contexto *Mapuche* com o *newen*, mesmo que se traduz também de energia, entre outras, mas que o mesmo entendimento *Mapuche*, da força e da energia, faz retomar na via de Montalva, a crítica que traz Magnus Course: 'A força, quer em sua dimensão teórica ou conforme o entendimento *mapuche*, não pode ser reduzida ao poder ou à agência, sendo antes a própria substância da qual ambos provêm'. (COURSE,2011, p.783)

O que apresentou-nos o espaço judiciário no qual estivemos envolvidos foi que na atualidade *Pu Mapuche* transitam e faz parte de suas estratégias de guerra como povo o uso das armas ditas de brancos, mesmas que desde o seu ponto de vista não lhes fazem deixar de ser *Pu Mapuche*, e sim enxergar de ferramentas as suas práticas e demandas, que evidenciam entre outras, a apropriação do direito e da história. Dois exemplos claros são: a criação da Comunidade de História *Mapuche* e o fato de que a diretora de uma reconhecida organização de advogados que defendem causas onde estão envolvidos *Pu Mapuche* chamado de CIDSUR, tivesse sido em algum momento Natividad Llanquileo, uma *Pu Mapuche*, que também virou advogada no caminho de ser uma defensora dos presos políticos *Mapuche*, assim como Pamela Nahuelcheo, que também trabalha como advogada em esta organização.

O anterior se enfatiza toda vez que o sistema judicial dos Estados nacionais não tem nada a ver com o *azmapu*, que é o sistema normativo próprio *Mapuche*. Ao falar com os jovens e as novas gerações *Pu Mapuche*⁴⁹ atualmente o processo de retomada das terras é cada vez mais incontrolável. O mesmo emerge de forma genuína, espalhado ao longo do que *Pu Mapuche* chamam de território ancestral e

⁴⁹ Comunicação pessoal no Seminário São Fidel, retomado por *Pu Mapuche* que logo depois foram violentamente despejados. Os nomes são ocultos por uma escolha ético-política, para lhes resguardar em termos de segurança.

que hoje reivindicam como o território que foi delimitado no passado mediante os acordos diplomáticos (Comunicação pessoal).

Em relação com esse processo de reconstrução como povo-nação, no qual se situa a inserção de jovens e o aumento de ações de retomada, compartilho trechos de uma fala feita no quadro de uma visita à cárcere de Lebu, onde se assinala o percurso que teve essa abertura para o processo de reconstrução para o povo-nação na juventude, desde um *Mapuche* que sentiu a chamada a se pôr em disposição do projeto de reconstrução como povo-nação *Mapuche*:

[...] como jovem um sempre tem inquietações respeito ao que é o tema da identidade e outros temas que um inicia a aflorar estes temas de ser inquieto respeito da identidade e outros temas que um inicia a aflorar com respeito da religiosidade e outros temas que são necessariamente para o desenvolvimento integral da pessoa, então a parte do estudo, pelo tanto eu sempre senti-me com uma parte que tenha um grande vazio na minha pessoa, foi então por isso. Eu sempre tive consciência de que sou *Mapuche*, mais além disso, não tinha mais conhecimento nem tampouco tinha argumentos para me decidir como *Mapuche*, mas sim sabia que que um índio eu não era, eu sabia que era *Mapuche*, isso ensinaram-me sempre desde criança os meus pais, já no ano 1999, precisamente o dia 12 de outubro do ano 1999 foi um ponto de inflexão, toda vez que celebrava-se o dia internacional da raça e a Concepción chegou uma grande marcha grande de gente *Mapuche* de distintos territórios, nessa marcha venha gente do sector do Alto Bío Bío, porque estava por se construir a barragem de Ralco, e o tema *Mapuche* nessa época estava emergindo de uma forma muito rápida e um tanto inédito ou inaudito para uma gente, mas para a gente que nessa data tenha a consciência da luta por reconstruir os territórios usurpados, por reconstruir-se como nação, tenha sido algo normal, para mim se foi algo novo, porque eu fui ao encontro de essa marcha e eu sempre tive a esperança de que nesse encontro ali, e com a gente que estava marchando, eu iria a me encontrar com parentes e familiares, então ao me aproximar fui com um amigo e se falaram demasiadas coisas, de uma sola vez se falou no Parque Equador, e fizeram o seu discurso e todos falaram deste tema da identidade, do necessário que estava fazendo um movimento para recuperar a terra, se reconstruir como nação, coisa que eu não tenha escutado antes, simplesmente tenha o conhecimento de que eu era *Mapuche* não mais, então foi esse momento em que um, eu principalmente me decidi de que eu não queria ser um ignorante sobre os temas que estavam falando-se nesse momento ali, por outro lado tenha a necessidade de me encontrar com os meus parentes porque eu sempre falei que ali têm que andar os meus parentes porque vinham das zonas lafkenche, os nagche, pehuenches, de todos os territórios tenha gente, foi uma concentração massiva no ano 1999 o dia 12 de outubro, bom, isso aconteceu e logo depois eu me vinculei com uma moradia *Mapuche* de Concepción, que chama-se pewun tuwun e lá passei a formar parte imediato dessa moradia, coisa que foi tão rápido porque antes disso eu não sabia que tenha uma moradia de

estudantes Mapuche da área urbana, então para mim foi uma como um vídeo que não tem nada a ver, mas eu tenho risos porque me lembra, esse grupo musical tem uma canção e um vídeo que fala de 'não chove', ou 'não tem chuva', então há uma abelha que anda sempre voando e anda sozinha, mas há um momento em que essa abelha encontra-se com toda uma colmeia de abelhas, então foi essa sensação que eu tive ao me encontrar com toda a gente *Mapuche* esse dia, pelo tanto eu decidi que eu como jovem poderia aportar ao que estava –se planejando e propondo, eu poderia como jovem ser um aporte e tomei a escolha a trabalhar com as pessoas da moradia.

Esta escolha no processo de reconstruir como povo-nação que foi compartilhada anteriormente, no período post ditadura vai ser tratada como uma questão penal pelo Estado, mediante o desconhecimento do caráter político que *Pu Mapuche* assinalam.

Com a ditadura consolidou-se o processo de despojo. Com a criação de leis que fomentaram a ocupação e venda da terra que tinha sido 'esvaziada' na criação do Estado-nação consolidou-se a instalação da indústria de celulose, legalizando e institucionalizando o despojo. No período da ditadura também se dou a consolidação do processo de privatização da água, o qual favoreceu na sua grande maioria as grandes empresas, pois hoje *Pu Lof Mapuche* não têm água para seu consumo, devido ao que *Pu Lof* relacionam com a poluição e a escassez que geram os cultivos de pinus e eucalipto.

No ano 2015, o governo estava fazendo as tramitações para a renovação do decreto lei que bonifica os cultivos de pinus e eucaliptos, que *Pu Mapuche* e seus apoiadores rejeitavam com veemência, tal como assinalei anteriormente. Com respeito a prorrogação do decreto, o representante do governo responde na seguinte maneira às perguntas da mídia hegemônica e alternativa:

Principalmente o Decreto Lei 701 reforça as atividades florestais dos pequenos e médios proprietários nas áreas de aptidão florestal preferencial, ou seja, naquelas áreas que possuem características florestais evidentemente não agrícolas, para recuperá-las da erosão e qualquer outro tipo de degradação. Então você também verá um novo foco com esta nova legislação, e é por isso que, entretanto, você tende a aprovar esta extensão para continuar com os benefícios do Decreto Lei 701.

Da mesma forma, também uma liderança *Mapuche* colocou em evidência que o que estava acontecendo remetia a uma continuidade política da ditadura para o povo *Mapuche*:

O governo militar decretou essa lei, o decreto - lei 701 e depois nós não concebemos, não podemos, não podemos pensar, que governos entre aspas democráticas que dizem defender direitos humanos ou

defender a vida continuam a pedir a extensão, estendendo o decreto lei 701, parece – nos surpreendente que a Presidente Bachelet no final de seu mandato deixou estendido, após o governo de Piñera tentou fazer as mesmas coisas, produto da rejeição de comunidades, mobilizações, por isso hoje existem várias pessoas que estão aqui, e hoje, a Presidenta Bachelet da noite à manhã novamente se apresenta na câmara dos deputados, onde está sendo discutido, onde se pretende estender, o plano é plantar tudo em eucaliptos as poucas terras que estão sendo deixadas e isso implica efeitos negativos para *mapuche* e não *mapuche*.

Neste processo, o que remete ao despejo das terras para *Pu Mapuche* foi a necessidade de migração para as cidades, a ruptura de laços e redes que se apresenta como imperativo. A ruptura nas redes de parentesco e das suas formas de construção de socialidade trouxe múltiplas consequências, que são o tempo todo valorizadas como continuidade do grande despejo das terras ancestrais *Pu Mapuche*.

Por exemplo o que acontece com jovens *Pu Mapuche* e que nasceram nas cidades, mas que desejam voltar e voltam para o que é considerado o território ancestral *Mapuche*, para se envolver nos processos de retomadas de terras. Se não há *Weychan*, quer dizer a guerra, o confronto, o ato de entrar na retomada, sem isso *Pu Mapuche* falam que é quase impossível ser *Pu Mapuche* do jeito que querem ser, porque o fato de não ter a conexão com *Mapu*, faz que o *Ché* (a pessoa) se encontrar deslocado.

Com as retomadas procuram-se reestabelecer laços. E é sobre isto que falam *Pu Mapuche* que se encontram em processos de retomadas, que nasceram nas cidades, como produto do primeiro momento de despejo. Nas cidades *Pu Mapuche* engrossaram as periferias e geraram também, em muitos casos, redes que permitiram se manter conectados.

Mas ainda assim, as redes nas cidades também se estabeleceram e a transferência de experiências de dor, e de como cresceram no desterro nas cidades, faz a *Pu Mapuche*, ficar ouvindo ou como foram expulsos das terras os seus ancestrais. O anterior se apresenta como razão para que jovens façam a escolha de retomar e entrar nas terras que estão nas mãos de grandes latifundiários do agronegócio, com o cultivo de pinus e eucaliptos, inseridos na indústria de celulose, assim como grandes fazendeiros individuais.

O papel que tem a fundação e a criação das primeiras aglomerações e povoados, das primeiras cidades no que hoje se reivindica de território ancestral *Mapuche*, no quadro da geografia histórica do capitalismo, traz à tona a marca da presença colonial, a ocupação militar administrativa do Estado-nação chileno, que também opera no plano simbólico e nas tentativas de perpetuar representações da presença de um Estado-nação chileno único e soberano, por exemplo com a presença da estátua do Cornelio Saavedra, um dos militares encarregados para estar no comando da campanha militar da "ocupação", "pacificação da Araucanía", que na memória e história oral o povo *Mapuche* reivindica e lembra ao processo de genocídio que se materializa em este tipo de objetos.

A estátua se encontra em uma praça na cidade de Angol, e a estátua tem sido muitas vezes jogada no chão, com mensagens alusivas ao fato de remeter ao que foi a destruição como povo-nação *Mapuche*, deixando a marca visível da colonização do território *Mapuche* por parte do Estado-nação.

Pu Mapuche que nasceram nas cidades como produto da migração de gerações anteriores, onde viveram um processo de branqueamento, voltam para a terra que é mais que solo e características físicas; o voltar constitui-se numa escolha de luta, voltar e se reconectar implica recuperar e retomar a terra, os laços das histórias que foram contadas, dos seus antigos *Lof*, a seu linhagem tanto social como espiritual praticando a perspectiva *Mapu*. *Pu Mapuche* nas cidades falam que seus avós, bisavós foram, por exemplo, *Pu Machi* e reivindicam também desta forma a sua ancestralidade, a partir de uma linhagem espiritual e não só social.

Alimentar-se de *newen*: a coexistência das diferentes formas de vida

O capítulo posiciona-se em uma multidimensionalidade do alimento, para mergulhar na proposta de ‘reconstrução como povo-nação’ defendida por *Pu Mapuche*. Propõe-se o *lawen* (remédio) como sendo uma parte do que alimenta espiritualmente a *Pu Mapuche*, que consideram o mesmo como uma parte do que constitui o ser *Mapuche*, com o qual, estamos levando a reflexão ao campo da ontologia (sistema de distribuição de propriedades).

O capítulo, ao situar o *lawen* (remédio) como um ‘alimento espiritual’, enfatizando na multidimensionalidade do alimentar e do alimento, desloca para além da materialidade, e reflete não só sobre o que constrói-se como comestível ou não comestível, procurando atingir ao que está sendo alimentar-se e o alimento para o *Pu Mapuche*, no momento no qual *Pu Mapuche* referem-se à necessidade de que os Prisioneiros Políticos *Mapuche* – PPM, como parte do território ancestral *Mapuche*, devem alimentar-se de *newen*(força) e do *lawen*(remédio).

Fomos afetados pelo contato com os PPM no ano 2015, embora a mesma categoria de PPM já desafia a narrativa do Estado, que trata e refere-se desde o Estado a PPM como de “comunheiros”, “delinquentes”, “bandidos”, “terroristas”, “não *Mapuche*, senão anarquistas”.

O PPM, segundo as práticas espaciais *Pu Mapuche*, é parte do território ancestral, no entanto encontra-se preso pelo grande processo referido como de reconstrução do povo-nação. Ao anterior, suma-se que ao que *Pu Mapuche* se referem como território é mais do que uma materialidade que o Estado sintetiza ao falar de terra e terreno como tenho assinalado ao longo da dissertação.

A definição de espaço feita por José Quidel desde o *kimvn* (conhecimento) *Mapuche* é muito clara nesse respeito, onde assinala “atos de construção da vida cósmica” e que não só são aplicáveis a *Mapu*, ao espaço, como compartilhei anteriormente, senão a todas as dimensões. Mais precisamente que:

Desde a perspectiva *Mapuche*, não podemos falar tanto de criação, mas de estabelecimento, formação, ordenamento e controle que dão origem por sua vez a uma constante transformação que seria a vida. Neste sentido encontramos basicamente quatro ‘atos de construção’ da vida cósmica. O primeiro deles pode ser *elün* (estabelecer), *wizün* (formar),

azkunun (ordenar transformação) e *günen* (controle). (QUIDEL, ibidem, P.81)

O autor se refere, em seguida, aos controladores dos espaços e definindo o *Geh* como:

As diferentes espécies estabelecidas, moldadas, ordenadas e controladas pelas forças cósmicas, manifestas como famílias, estabelecem outros seres mais próximos que são uma espécie de donos (*geh*) das diferentes formas de vida existente nas diferentes dimensões do universo (*Wallmapu*). A estrutura é similar a uma ordem anterior. Para exemplificar, mostra-se um esquema baseado em quatro espécies de vida, pensando na dimensão terrena (*mapu*), na espécie animal (*kujiñ*), água, vida líquida (*ko*), morros(*wingku*), podendo existir um dono controlador (*geh*) para cada vida (*mogen*). (QUIDEL, ibidem, P,84)

Principalmente na interlocução com as práticas espaciais *Pu Mapuche*, se faz preciso retomar os conceitos geográficos *Pu Mapuche*, que são apresentados desde a perspectiva *Mapu*, dentro dos quais vários são; “*Ad mapu, Meli wixam mapu, xalüwen, ixofillmogen, rakizuan, zugu, xawün, xawümen, wirin/wieintukun, mapuche kimun, kulxug, kimche, inawmen, inaramtun, futal mapu, chillka/chillkantukun, antü, aylla rewe*” (QUIDEL,2012;Melin et al,2017) na proposta de levar a sério os conceitos geográficos *Pu Mapuche*, como sendo um dos veículos de comunicação de modos outros de construir mundos (Albert e Kopenawa,(2015), que se afastam do imperativo dos fluxos capitalísticos do neo-extratativismo, mesmo que olha como ‘recurso’ aquilo que *Pu Mapuche* olha como um ‘bem’, ou que olha um processo de produção do espaço, enquanto desde o *rakizuan* (pensamento) *Mapuche* segundo José Quidel (2012) esse processo é de construção. (p.81).

O enunciado da “*Mapu sente e ouve*”, que se traduz geralmente como ‘a terra sente e ouve’ dito no julgamento por uma *Machi*, repete-se ao longo dos povos ameríndios. Particularmente no caso *Mapuche, Mapu* e quando se traduz de ‘terra’, não é só ênfases na dimensão material, segundo o trabalho da Aliança Territorial *Mapuche – ATM*:

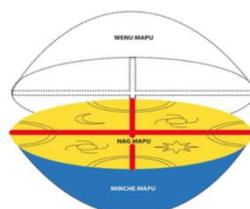
Mapu adquire uma dimensão tão ampla que as ideias de ‘terra’, ‘território’ e ‘territorialidade’, ficam nela inseridas na medida que dão conta de uma vinculação humana com o entorno, pelo que os processos de reconstrução dos *Lof* ou os *fütalmapu* - passam necessariamente - por identificar os ‘territórios ancestrais’ que majoritariamente aparecem interferidos e reduzidos pela presença de ‘terras *wigka*’, ‘mediante a constituição da propriedade privada

através de fundos, florestais, parques nacionais, atividades extrativas recursos naturais e as próprias cidades assentadas no seu interior, entre outras formas de transgressão territorial. (MELIN et al, 2017, p.14).

Uma leitura sobre a composição da *Mapu*, foi apresentada no julgamento e é compartilhada ao tribunal por um *kimche* (sábio):

Quando a nós, dizem-nos se o *azmapu* está representado, claro que sim, está representado, está no *kvltrvn* da *Machi*, no *Longko*, no *kvltrvn* do território, ali estão nossas figuras que têm relação com como está no contexto de nosso mundo *Mapuche*, o nosso mundo *Mapuche* não é um mundo quadrado, nosso mundo *Mapuche* é um mundo circular e tem a forma circular que contempla três espaços, um primer espaço que é o mais importantes e é o espaço de arriba, o *wenumapu* [...] também está o *nagmapu* onde pisamos, nascemos, é o espaço onde podemos caminhar, podemos construir nossa *ruka*, podemos fazer *nguillatún* [...] então, quando falamos dessas dimensões há uma terceira que está embaixo *ngiche mapu* que é o espaço que nós conhecemos e temos que respeitar, justamente porque não o conhecemos, nesse espaço podemos interagir e na *nagmapu* nós estabelecemos equilíbrio.

Imagem 19. Dimensões do *Mapu*



Fonte: Melin, Miguel et al,2017,p,17

Em *mapuzungun*, se referir à dimensão territorial tem relação com a *Mapu*. *Mapu* é um conceito que não cabe nas elaborações da geografia moderna, porque na *Mapu*, e nesse conceito de espaço territorial, estão em pé de igualdade com humanos e não humanos, humanos ancestrais, segundo olhamos no trabalho do atlas *Mapuche*, feito pela organização sócio-política *Mapuche*, *Aliança Territorial Mapuche-ATM* no ano de 2017.

Mapu adquire então uma multiplicidade de conotações de acordo ao contexto ou à finalidade com a que se apresenta no discurso e que vão, desde a ideia de 'terra' até a noção de país. Inclusive à própria língua que falam as pessoas que estão habitando a *mapu*. Tal é, pois, o nível de importância da expressão *mapu*, que forma parte da adesão identitária da pessoa (*mapuche ta iñ- che*), como também do auto reconhecimento coletivo como povo ou nação *Mapuche* pela

parte de seus integrantes (taiñmapuchegen). (MELIN et al, 2017, p.13)

Mergulho e me pergunto sobre o que retomar faz ao retomado, retomando em si a provocação que faz para pensar e levar a sério a Stengers (2017), quando faz uma chamada a olhar as conexões, ao nos falar que “Algumas pessoas adoram dividir e classificar, enquanto outras fazem pontes – tecem relações que transformam uma divisão em um contraste ativo, com poder de afetar, de produzir pensamento e sentimento” (Stengers[2011]2017,p.2), sobre o qual resgatamos a proposta que guarda nesse pensamento e sentimento, o senti-pensamento como prática espacial, da qual o sociólogo do Caribe colombiano, Orlando Fals Borda, tanto insistiu na sua longa trajetória com diferentes interlocutores indígenas, afrodescendentes e comunidades tradicionais e rurais no Caribe colombiano. (Cf. Fals Borda, [1979]2002a, [1981]2002b, [1984]2002c, [1986]2002d)

Não estou olhando retomar, como um ‘retomar o que foi confiscado’ (Stengers[2011]2017,p. 8) e sim um sentido do retomar como “aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído” (*idem*) e como o ‘reclaiming’ ao que Stengers remete-se, o retomar, recuperar, interlocuta com o povo *Mapuche*, no viés de que “está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’”. (*idem*).

Pelo anterior, reivindicam-se as conexões e a coexistência das diferentes formas de vida, que emergem com muita força no *kimvn* (conhecimento) *Mapuche*. A coexistência de diferentes formas de vida apresenta-se como um imperativo que saiu no julgamento:

Por isso nós dizemos que a coexistência tem que ver com o respeito mútuo das diferentes formas de vida e a coexistência tem que ver com o como nós como povo *Mapuche* respeitamos aos outros, porém nós quando nos atropelam o quando atropelam à terra, hoje em dia nós temos que nos parar, dizer e defender nossa *ñukemapu*, por isso é que nós chamamos *Mapuche*, porque tudo o que disse tem *mapu*

No entanto, achamos que nos confrontamos a geografias outras, pode ser perspectivistas (Viveiros De Castro, [2002]2017, [2010]2015), que estão interpelando a produção do espaço nos fluxos capitalísticos, feita pelos Estados nacionais. Por

Isto, são geografia(s) que estão se debruçando além do espaço do homem, ou o homem - *antropos*, como uma medida da relação com a dita de terra, em tanto o *homem e a terra*, ou *a terra do homem*, embora se desloque o referido ao tipo de relação de alteridade que estabelece-se, seja sendo ‘a terra *de*’ ou a conjunção ‘o homem *e*’, são tipos de relação que são constantemente interpeladas e postas em tensão nas práticas espaciais dos povos ameríndios.

Segundo o rigoroso trabalho da ATM (*idem*), é importante frisar que o que se traduz de *Mapu* comumente como terra, e pelo *kimche* (sábio) e antropólogo *Mapuche* Jose Quidel (*idem*) como ‘espaços territoriais’, apresenta um debate muito pertinente frente aos conceitos de território e territorialidade desde o olhar *Mapuche*:

É assim que emerge o território entanto espaço simbólico e imaginário, e entanto a sua dimensão material como extensão física em disputa, por conta de que constitui a base material arrebatada por Chile ao povo *Mapuche*, delimitada com nomes (topônimos) propriamente identificada e que conserva as funções e significados que ancestralmente tem tido. (MELIN et al, 2017, p.13)

As críticas que vão trazer as geografias outras, ou perspectivistas à geografia moderna, se fazem toda vez que as mesmas estão levando a sério a crítica para a geografia moderna, tendo como ponto, ou centro de referência, ao homem portador privilegiado da humanidade, onde o imperativo da humanidade como exclusiva da espécie humana e o homem, se desloca estando em relação com o assinalado desde uma incisiva crítica desde a filosofia em diálogo com o perspectivismo ameríndio por Marcos Valentin (2018).

A relação com a *Mapu*, além de ser olhada como uma materialidade, aparece nas declarações de *Pu Mapuche* em tribunais, marcando uma diferença no não reconhecimento como chilenos ou argentinos e sim como *Mapuche*, e ao marcar esta diferença, posiciona-se um debate muito amplo que situa uma tensão que é expressada pelos PPM. Tal como foi dito pelo Jovem assassinado pelas forças policiais chilenas, Matías Catrileo, o Estado-nação, seus agentes e a dita sociedade chilena, procuram e pretendem que *Pu Mapuche* sejam ‘os indígenas de Chile’ (Mapuexpress,2018), sujeitá-los, mas é uma sujeição que justamente nas práticas espaciais *Pu Mapuche* não é assumida, porém, como uma condenação.

Como muitos dos meus *Peñi* (irmãos), não me sinto chileno, em todos os lugares digo que não sou chileno, sou *Mapuche*, e todo mundo sabe qual é a diferença, começando pela língua, já existe

uma grande diferença. Desde a pacificação da Araucanía, a campanha do deserto na Argentina, o Estado sujeitou nosso povo e nos forçou a sermos dependentes deste Estado, hoje estamos de pé para dizer que não queremos mais isso, por essa razão hoje estamos lutando, não só por um pedaço de terra, mas por uma visão de mundo que temos como *Mapuche*

As palavras anteriores foram ditas no quadro de um julgamento por furto de madeira, que estava sendo feito contra *Pu Mapuche*, no mês de outubro do ano 2015, acusados por empresas florestais (que se encarregam dos monocultivos de pinus e eucaliptos) e que posicionavam-se no dito julgamento como vítimas dos que consideravam ‘atos delinquenciais’ feitos por estas pessoas que, segundo os acusadores, ‘não representavam ao povo *Mapuche*’.

Ali, particularmente aconteceu no percurso de uma semana e meia, uma ampla exposição por parte do Estado e das forças militares presentes das propriedades e o valor que tinham as que chamavam de árvores de eucalipto, mas que do ponto de vista do povo *Mapuche*, na forma de monocultivo, o eucalipto e o pinus têm que ser cortados, para fazer rebrotar as árvores que nativas, ainda que o eucaliptal seja apresentado pelas empresas e pelo governo como floresta, não é considerado como tal por muitos *Pu Mapuche* que preferem as árvores nativas, e que encontram-se no dito processo de reconstrução como povo-nação.

No referido julgamento, engenheiros florestais e policiais defenderam o eucalipto e os pinos, respondendo às perguntas do procurador e dos advogados defensores tanto da empresa como de *Pu Mapuche*, fazendo ênfases na culpabilidade de *Pu Mapuche*.

As partes defensoras e as testemunhas que foram levadas por *Pu Mapuche* insistiam uma e outra vez nas suas intervenções, que as empresas florestais têm trazido à pobreza ao povo *Mapuche*, e que as que chegaram foram as empresas, rejeitando assim radicalmente ao argumento usado pelas empresas ao qualificar a *Pu Mapuche* de ‘invasores’.

Além do julgamento permitir equívocos (Viveiros De Castro,2004), o mesmo é uma experimentação do trato que recebem os conhecimentos de quem reivindica-se como povo originário no espaço judicial. Quando, no mesmo julgamento, um *Longko* (autoridade) fala do propósito de que o território ancestral seja restituído ao povo *Mapuche*, no Tribunal se ouve um forte *ayayayayaya*, que é o som que se emite quando se faz um *afafán*, ação que imediatamente é rejeitada pelos acusadores. Isto provocou, assim, também uma reação do juiz principal, mesmo que fez uma

chamada à ordem, embora o advogado da defesa *Mapuche* fizesse uma aclaração, trazendo à tona a convenção 169 da organização internacional do trabalho – OIT, e fazendo uma pergunta à testemunha sobre o que é um *afafán*, mas sendo imediatamente recusado pelos acusadores que afirmaram que a pergunta era, nas suas palavras, ‘impertinente’, depois duma curta deliberação dos juízes, reafirmaram a chamada à ordem e não se deu lugar à pergunta feita pelo advogado da defesa *Mapuche* sobre o que é o *afafán*.

O anterior é uma situação relacionada com a inquietação da *Machi*, no mesmo julgamento, quem pediu para falar no tribunal na sua língua, só foi permitido fazê-lo se o mesmo que falasse em *mapuzungun* repetisse em castelhano, pois, embora a defesa *Mapuche* tenha feito com anterioridade, ao início do julgamento, a solicitação de um tradutor, a mesma não foi tramitada.

Em outro momento, um advogado pergunta para uma testemunha quais são as terras de Mininco (empresa florestal), e sem vacilar a testemunha responde que vai explicar muito bem para que se entenda, e prossegue: “Nós temos ali uma descendência, antigamente os nossos avós faziam festas nessa parte, há quedas de água, há *tren tren*, há morros”.

O julgamento gira em torno a Rihuealto, uma fazenda reclamada pelas empresas florestais nesse julgamento como sendo de sua propriedade, e ao mesmo tempo por *Pu Mapuche*, que reivindicam que a forma na qual as empresas chegaram ali foi pelo meio do engano e o roubo aos seus ancestrais. *Pu Mapuche* estão falando de Rihuealto como sendo parte de uma grande extensão territorial que não vai na lógica cartográfica das empresas florestais e o Estado nacional.

O roubo e os enganamentos feitos aos ancestrais *Pu Mapuche* persistem na ideia defendida nos tribunais por *Pu Mapuche*, embasada num projeto cartográfico de despejamento, mesmo que traçou linhas e fez desenhos sobre o território ancestral. Retomar hoje *Rihuealto* é olhado por *Pu Mapuche*, não como se fosse a invasão de um prédio senão que, no julgamento, *Pu Mapuche* faziam referência constantemente ao fato de que se estavam referindo a um só pano que tinha sido de seus ancestrais, saindo repetidas vezes o nome do *Ngizol Longko* Juan Porma e o que esteve no seu domínio, reivindicando assim uma ocupação em uma lógica cartográfica ancestral que reconhecia aos *Futal Lonko*, ditos hoje de identidades territoriais, assim como

uma forma de organização sócio-política diferente à do Estado, mas que se praticava de forma efetiva para os envolvidos nela.

Das grandes extensões que estiveram no domínio do *Ngizol Longko* Juan Porma faz parte *Rihuealto* e as diferentes formas de vida que ali coexistem. A coexistência de diferentes e diversas formas de vida é defendida no espaço judicial por *Pu Mapuche* como sendo o que lhes constitui, e isso justifica, no parecer *Mapuche*, todas as ações que tenham como fim a recuperação dos panos, dos espaços territoriais, que não têm a lógica cartográfica das empresas nem dos Estados nacionais, que não têm uma lógica cartográfica do retalho. ‘Porque se diz que essas terras foram roubadas?’, lhe pergunta um advogado a uma testemunha, e ela prossegue ‘Foram roubadas de muitas formas, enganados, nossos caciques foram mortos, assassinados’.

As práticas espaciais ameríndias recusam-se a uma dinâmica do retalho, que foi feita na demarcação de fronteiras feita pelos Estados nacionais. Vemos isto no caso brasileiro, quando Kopenawa fala na ‘A queda do céu’ no contato com o homem branco, o homem da mercadoria, da primeira vez que o seu povo Yanomami e ele ouviu da demarcação, da fronteira e do fechamento e delimitação da floresta “tinham desenhado as imagens da nossa terra, falando em fechar a floresta” (ALBERT e KOPENAWA, 2015, p.325). Kopenawa continua a dizer: ‘com nossas palavras, dizemos que os antigos brancos desenharam sua terra para retalhá-la’ (ALBERT e KOPENAWA, 2015, p.327). ”Omama diz: a terra das gentes da floresta não será desenhada. Permanecerá inteira. De outro modo, eles não poderão mais abrir nela suas roças ou caçar como quiserem e acabarão todos morrendo”. (idem).

A mensagem de *Omama*, que compartilha Davi Kopenawa, aparece como mensagem no conceito temporal de *kuyfi* na perspectiva *Mapu*, e como a interpelação constante ao Estado-nação e a sua lógica de ordenamento territorial do retalho, assim como as divisões em lógicas que são alheias às práticas espaciais *Pu Mapuche*.

Uma lógica diferente do retalho emerge quando no julgamento *Pu Mapuche* se referem aos ancestrais, e às experiências que tenham em espaços territoriais que guardam e possibilitam a conexão entre as diferentes espécies que coexistem nos mundos reivindicados pelos *Pu Mapuche*, entre as diferentes formas de vida. Especificamente, *Pu Mapuche* referiam-se ao que esteve no domínio do *Ngizol longko* Juan Porma, como compartilhado anteriormente.

O Advogado da defesa *Mapuche* insiste para que a testemunha *Pu Mapuche* explique ao tribunal a importância de *Rihuealto* e a demanda que têm como *Pu Mapuche*, ele pergunta: “por que o *Nguillatún* se faz em *Rihuealto*?, diante o que a testemunha responde ‘porque ali é nosso lugar onde os nossos ancestrais nos deixaram, a realidade deles, essa é a realidade de nós, onde eles faziam muitos anos atrás as suas cerimônias’, o advogado insiste, ‘Perguntarei de uma outra maneira, nós poderíamos fazer um *nguillatún* em qualquer lugar?’. A testemunha *Mapuche* lhe responde olhando-o firmemente: ‘não, porque esse lugar é o lugar onde faziam os nossos ancestrais, temos os lugares onde estão os *tren tren*, temos vários lugares nesse território’.

O projeto cartográfico do Estado, que traçou linhas e impôs novas fronteiras, é encaminhado de maneira constante por *Pu Mapuche*: “as florestais vieram a dividir e repartir toda essa parte que tenha sido um só pano, que tenha sido do meu avô” é a fala de um dos *Longko* testemunhas.

Uma outra testemunha ao ser-lhe perguntado pela localização das áreas de Mininco (uma das empresas), responde que na verdade não sabe, que sabe e conhece “só as que foram dos nossos antigos”.

A testemunha apresenta uma conexão entre a situação que estão vivendo com as empresas e o despojo e roubo que aconteceu com os seus ancestrais, em um período de tempo que, na conta de todas as autoridades ancestrais que estiveram de testemunhas, é muito curto, mas é vivo e persistem com insistência na sua fala, apresentando-nos diversos relatos, os traços ancestrais, panos e experiências nos últimos 130 anos aproximadamente, que é o tempo de criação do Estado – Nação chileno.

A testemunha continua a falar que ‘Eu sou uma descendente de *Polma*, temos uma demanda legítima e agora vocês nos dividiram’, diante do que o advogado lhe pergunta: você fala que agora os dividiram, antes não era assim?: ‘não, antes éramos um só povo, éramos uma nação’, responde.

No julgamento que foi feito para extraditar ao *Longko Mapuche* Facundo Jones Huala⁵⁰, que é tratado pelos Estados nacionais, tanto chilenos como

⁵⁰ LA RETAGUARDIA. **Facundo jones huala y un alegato político para la historia**. Disponível em: <<http://www.laretaguardia.com.ar/2018/02/jones-huala-alegato.html>>. Acesso em: 28 fev. 2018.

argentino, como um ‘cidadão’ Argentino antes que *Mapuche*, fato pelo qual o governo de Argentina aceitou a solicitação de extradição que fez o Estado de Chile a fim de que o *Longko* fosse julgado por supostos crimes cometidos no Chile.

O *Longko* Facundo Jones Huala, reivindicou-se, antes de Argentino, como *Mapuche*, fato pelo qual esteve diante longos períodos apoiando os processos de retomadas de terras, auto demarcadas no ‘processo de reconstrução como povoação’, mesmo processo de reconstrução, que enfatiza a condição de *Pu Mapuche* serem habitantes originários prévios a criação dos Estados nacionais, de ambos lados da cordilheira dos Andes. O *Longko*, no julgamento onde foi decidida a sua extradição, falou o seguinte: "Teve uma trégua de 130 anos, mas a resistência *Mapuche* tem renascido e a volta ao território é o que ancestralmente legaram-nos os nossos avôs" (LA RETAGUARDIA,2018).

Quando ouvi no ano 2015, pela primeira vez de se alimentar de *newen*, como o que acontece com os PPM quando são visitados nos cárceres, me gerou inquietação sobre ao que estavam se referindo com o se alimentar de *newen*. Quando ao pouco tempo de ter ouvido esta expressão, já no julgamento, foi falado pelo *kimche*. Especificou que tem sua raiz em uma velha prática *Mapuche* ao nascer, quando se come terra, foram se conectando muitos dos enunciados *Pu Mapuche*. Quando se cresce, para que mantenham estas práticas, esse comer terra devêm no contato que se mantém com *Pu Machi*

Por isso é importante para nós, como nós como *Mapuche* temos relação com a terra, o parto por isso é importante para nós, tem relação com o pegar o espírito da terra, esse espírito chama-se *puilli* e nós quando nascemos pegamos espírito da terra, que chama-se *puilli*, e posteriormente o voltamos a pegar quando nossa *Machi* entra em conversação com os espíritos da terra e nesse momento falam os espíritos da terra.

A preocupação pelas mensagens que são transmitidas por *Pu Machi* persiste, pois, como porta-vozes de pontos de vistos alheios, vão continuar, em cada um dos rituais dos que fazem parte, a transmitir as mensagens da *Mapu*, e repete-se de parte de vários *Pu Mapuche* pontos em comum sobre o que fala a *Machi* quando ela recebe as mensagens. Diante da pergunta do advogado da defesa *Mapuche* a uma testemunha *Mapuche* sobre “o que é o que falam os espíritos da terra quando falam à *Machi*?”

Falam que hoje em dia há uma grande dor, hoje em dia a terra está muito doente, hoje em dia não tem energia porque toda a energia as empresas estão-se tirando a través da água, através da

superexploração da monocultura, se a estão tirando a través dos plantios que hoje em dia lhe põem o selo floresta mas não são florestas, são plantios, que dão-se onde existe toda a diversidade, têm feito dano, porque nossas *Machi* não encontram *lawen*, não encontram remédio para nos curar, como *Mapuche*, hoje em dia o que fazem é ocultar o que fazem e eliminar todo o nosso *newen* da terra.

O fato de ter-se instalado a monocultura como imperativo econômico que tem gerado ações de retomada do território ancestral *Mapuche*, conecta a necessidade que têm os PPM de se alimentar do *newen* que compartilham as visitas aos cárceres, assim como se manter em conexão com o *lawen(remédio)* mesmo que foge da mesma lógica do retalho por trás da monocultura. É essa ideia do dano que faz para *Pu newen* e para o *lawen* a monocultura de pinus e eucalipto, toda vez que são incompatíveis pelo fato de não permitir um princípio muito forte do *kimvn Mapuche* e isto é a coexistência das diferentes formas de vida que tenho referido no longo da dissertação e como é presente o tempo todo no julgamento:

No momento quando tenha *nguillatún* caia chuva, porque tenha muito *newen*, porque esses *newenes* estavam nesses morros, esse *newen* estava nesse mesmo morro onde hoje em dia as florestais (empresas) têm especulado todo isso do *newen* que nós tínhamos, existe nesse mesmo lugar onde as pessoas iam a fazer *nguillatún*, para fazer chover, pelo tanto, todo o *newen* estava ali, hoje em dia esse *newen*, tem sido feito correr desse espaço, hoje em dia esse *newen* está escondido, por isso antigamente, quando se fazia *nguillatún* cada um tenha que cumprir roles e funções, dentro dos roles que tínhamos como *Mapuche*, era nos orientar a todos os espíritos que estavam, nós como lhes disse, não falávamos de um deus, falávamos de muitos deuses, falávamos dos *newen*.

O anterior nos leva a que a assinação de propriedades e as partilhas ontológicas dadas por *Pu Mapuche* à entidade *Mapu*, não estão atravessadas pelo imperativo da produção social do espaço geográfico, onde a terra é uma materialidade finita e limitada, 'natureza', considerada como pano de fundo onde se desenvolve a vida humana (Rival,2016).

Hoje temos o exemplo da tradução que propõe a liderança *Mapuche* e antropólogo José Quidel (2012) que define *Mapu*, mas como espaço. Isto significaria que o *Mapuche* a poderia ser considerado como 'gente do espaço' que desde a sua língua leva a uma concepção ampliada da categoria *Mapu*. José Quidel expressa especificamente o seguinte; "Traduzo o conceito de *mapu* como espaço, mas no

sentido filosófico que contenha uma dimensão física, mas ademais aquelas dimensões não físicas nas que se constrói a ordenação socio-religiosa *Mapuche*” (QUIDEL ,2012, p.28)

O exposto acima leva a confrontos - pelas suas implicações em uma visão de produção nos fluxos capitalísticos do espaço geográfico, e os modos como irrompem os conceitos temporais *Pu Mapuche* desde a perspectiva *Mapu* própria (Melin et al, 2017), que se levam adiante em uma paisagem de fluxos capitalísticos, principalmente das empresas florestais (Pv Lov,2017). Neste caso, está se posicionando desde *Pu Mapuche*, como a memória sempre viva do que poderia ser o que alguns *Pu Mapuche* chamam do processo de genocídio, assim como outros têm retomado o olhar do etnocídio feito por Pierre Clastres [1980] (2004) para pôr em diálogo o que aqui está envolto.

O que se lê através das vozes principalmente *Pu Mapuche*, em distintos suportes, assim como nos julgamentos que são levados adiante na sua contra, é que a existência e a persistência hoje na memória destes tratados e acordos diplomáticos que reconheceram a autonomia, atualiza e legitima as tomadas e retomadas de terras, e pelo tanto está colocando em tensão as fronteiras e os seus limites nas práticas espaciais *Pu Mapuche*. Estas se acham em tensão e conflito com a lógica cartográfica do retalho que traz o Estado-nação, ao considerar que os mesmos limites e retalhos têm sido estabelecidos através dum processo de genocídio, mas que pelas características que implica o conceito de genocídio, se olha pertinente o conceito que para o contexto ameríndio retomou Clastres de etnocídio, quem fala que “Não é evidente que a compreensão se beneficie com essa extensão e que, afinal de contas, se saiba de maneira perfeitamente clara do que se fala quando se faz referência ao etnocídio” (CLASTRES, [1980]2004,p.77).

Pelo mesmo se faz necessário trazer a Clastres para deixar claro desde onde eu estou posicionando a minha análise ao considerar o etnocídio como a espinha dorsal do processo de acumulação por despossessão e espoliação ameríndio:

Não se pode, portanto, inaugurar uma reflexão séria sobre a ideia de etnocídio sem buscar preliminarmente determinar o que distingue este fenômeno da realidade que o genocídio nomeia.

[...] O delito juridicamente definido como genocídio tem sua raiz, portanto no racismo, é o produto lógico e, no limite, necessário dele: um racismo que se desenvolve livremente, como foi o caso na

Alemanha nazista, só pode conduzir ao genocídio. As guerras coloniais que se sucederam desde 1945 em grande parte do Terceiro Mundo e que, em alguns casos, duram ainda hoje, deram por sua vez ensejo a acusações precisas de genocídio contra as potências coloniais. Mas o jogo das relações internacionais e a indiferença relativa da opinião pública impediram a instituição de um consenso análogo ao de Nuremberg: nunca houve processos judiciais.

Embora o genocídio antissemita dos nazistas tenha sido o primeiro a ser julgado em nome da lei, não foi o primeiro a ser perpetrado. A história da expansão colonial no século XIX, a história da constituição de impérios coloniais pelas grandes potências europeias, está pontuada de massacres metódicos de populações autóctones. (CLASTRES, [1980]2004,p.77-78).

Com Pierre Clastres, se aprofunda para falar de etnocídio, que não necessariamente é extermínio massivo como no conceito de genocídio, mas vai ser logo a pauta, com as missões e em geral com o projeto de branqueamento (chilenização à qual se refere Pascual Coña, awinkamiento ao qual se refere Giminianni(2011), através da educação e os múltiplos mecanismos de adesão à identidade chilena e Argentina, neste caso. A negação na fundação do Estado-nação da preexistência do povo *Mapuche* em tanto um povo diferente do Chileno se desenvolve no pano de fundo do etnocídio.

Carlos Contreras Painemal (2007) retoma não só desde o conceito de etnocídio de Clastres, senão também as tensões em relação com a figura do Estado (CLASTRES[1974]2003), e faz a conexão entre *Pu Mapuche* serem ou se considerarem há pelo menos no redor de 130 anos o povo *Mapuche* assim mesmo como sendo 'sem Estado', trazendo provocações para o que poderia ser uma teoria política *Mapuche*, que segundo o falado por *Pu Machi* e *Kvriche* (assistente de *Machi*), esta teoria é uma teoria mais de cunho cosmopolítico, porque na mesma aparecem em pé de igualdade os *Pu longko* da *Machi* é dizer os humanos ancestrais, e os humanos, em suma, todas as formas de vida contidas no conceito *Mapuche* de *Ixofillmogen*.

Tal como fica em evidência na fala feita por um *Kvriche*, assistente da *Machi*, no quadro de um julgamento no ano 2015:

[...] outro jovem que eu conheci e tive a oportunidade de trabalhar com ele, chama-se Matías Catrileo e a ele também o mataram.

Enfim, ao que faleceu, aos 15 dias que faleceu Alex Lemún, o peñi de 17 anos, foi traumático tudo o que aconteceu, porque em parte tive que passar com o corpo ferido à casa e lhe apresentar a sua mãe, não foi uma coisa grata e pelo tanto desde ali até a data, a gente sente a responsabilidade quando entra nas recuperações de terras, de lhe dizer estas coisas, às pessoas, eu diz porque ao que faleceu este jovem, aos poucos dias se fez um *Nguillatun* em San Ramón, perto onde faleceu, e os longkos de uma Machi que estavam ali, disseram que os que estavam participando nessa recuperação, entraram como entra um grupo de animais a um potreiro, refere – se a nós, disse que não plantaram *rehue*, não fizeram *Nguillatun*, há forças fortes nesse lugar mas é negativo, também disseram-nos a todos os que estávamos presentes no *Nguillatun*, que os chefes especiais de carabineiros que estavam operando nesta região, queriam nos levar a todos nós como a um curral, como levando animais queriam nos prender, levar presos, também referiram-se os *Longko* ali, que neste caso uma pessoa com muito poder, muito dinheiro, queria passar sobre os crânios de nós, os queria esmagar, que as forças de policia quando antes de um operativo, encomendavam-se a deus, e vocês, nem sequer se lembram de fazer uma rogativa, então desde ali e diante disso, nasceu a necessidade minha de aprender bem, de fazer rogativa, recuperar a língua ainda seja difícil mas estou conseguindo.

Quando no julgamento se fala sobre os jovens Matias Catrileo e Alex Lemun, que foram assassinados por membros do Estado, ao ouvir seus nomes na sala do tribunal, se ouviu um forte afafán (*ayayayayayaya*), soam os instrumentos e se estende uns quantos minutos.

O rol de *kvrliche* de *Machi* tem levado ao *Mapuche* que estava sendo julgado, a refletir sobre as palavras dos *Pu Longko* da *Machi*, assim também estas palavras dos *Pu longko* da *Machi* que são ouvidas e transmitidas nos diferentes rituais, são para este assistente da *Machi* e *Pu Mapuche*, como uma folha de rota para o seu processo de reconstrução como povo-nação, falas ancestrais que estão conectando tempos. Traços que são como tenho falado anteriormente, apresentados nos sonhos, como os territórios dos sonhos que estão apresentando rotas e caminhos para o processo de reconstrução como povo-nação.

No seu trabalho *'the birth of territory'* Stuart Elden (2013) situa o território como coisa dada, se assumindo como seu desdobramento, a territorialidade, como tenho assinalado anteriormente. Assim também, a dissertação identifica mais que um uso indiscriminado, o conceito de terra, que fica preso na concepção que vem com sua herança da física, geologia e a geomorfologia, se tendo a terra como uma coisa medível, previsível como tanto tenho insistido.

Diante da dificuldade de achar nos debates contemporâneos da geografia, alguma proposta que tratasse a terra, no sentido que é o que estão dando os povos originários desde o meu ponto de vista, quando a *Machi* falou no julgamento que “nossa mãe terra é viva, escuta, sabe”, contrário ao que se verifica na amplitude da bibliografia na geografia, onde trata-se a terra e define-se em termos de uso e aproveitamento, como uma materialidade do território, e define-se mesmo a través de termos que lhe fazem vizinhança, mas mesmo assim como acontece com o território, verifica-se com a terra, quase uma objetivação da mesma. Por exemplo, no *dictionary of human geography* (DEREK, et al [1981] 2009) não define-se terra, mas os conceitos que aparecem são: ‘*land tenure*’, ‘*land use and land cover change*’, ‘*landscape*’, ‘*land use survey*’ and ‘*landschaft*’.” (DEREK et al [1981] 2009: 408-411).

Pelo anterior, com respeito aos conceitos de terra e território, se reafirma que está operando um equívoco nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2004), entanto se apresentam como conceitos coloniais, que para o povo *Mapuche* se faz presente ao serem conceitos em disputa, pela constante interpelação que estão gerando.

Toda vez que a lógica territorial entendida desde o Estado calcula e retalha, mas como termo não faz parte da realidade dos povos originários, e os enunciados espaciais desde a perspectiva *Mapu* apresentam conceitos em confronto que estão interpelando constantemente ao dito de pensamento geográfico moderno.

A transformação metamorfoses no/do trabalho de campo

Ao esforçar-me por transmitir essa incomensurabilidade, revelo a mais importante limitação desta explanação. As práticas ocidentais supõem que as coisas existem como informação antes de existir como conhecimento. Ao mesmo tempo, é a acumulação de informação que produz conhecimento - sabendo-se as razões pelas quais o material foi coletado - e assim produz as relações classificatórias que lhe dão sentido. O sentido está disponível para qualquer pessoa; a habilidade está em fazer as relações, conseqüentemente, o método é simples: questionar a natureza das coisas. Há uma dimensão atemporal nesse exercício ocidental, pois o que está em questão é a efetividade com que as relações inerentes são trazidas à luz. Por isso, apresentei as oposições, analogias e os englobamentos descritos neste livro como atributos coexistentes de um "sistema"(minha estética melanésia). De urna perspectiva melanésia, o que está faltando é o tempo real. (STRATHERN [1988] (2006) p.491-492)

Não pretendo explicar a totalidade dos problemas e seus contextos específicos, no que diz respeito ao povo *Mapuche*, os índios aldeados, com os quais fazer um trabalho de reconstrução das linhas de parentesco e de topografia, assim como das suas práticas cotidianas alimentares, seus rituais, o inventário de sua cosmologia e as suas práticas ditas de xamânicas na literatura etnológica, que têm sido e são o alvo clássico da etnologia, nesta situação *Pu Mapuche* que estava conhecendo, não estavam dispostos a que uma empresa de tal tipo fosse empreendida (bom fazer ênfase em que eu tampouco!).

Pu Mapuche estavam me falando que isso tudo estava em risco total, e que eu poderia ter e chegaria o meu momento e possibilidade de vivenciar essas experiências e conhecer essa etnologia como de fato acontece com pesquisadores e pesquisadoras o tempo todo, mas que um fato fundamental sobre o qual não poderia fechar os olhos, tinha que ser, fazer falar, e falar com seriedade, isto é; levando a sério, sobre os presos. ‘Há muitos *pu lamgen* presos, *lamgen*’ assinalava-me um dia um *werken* porta voz em uma fala no ano 2015. Apresentou-me, assim, uma topografia que fazia presente aos Presos políticos *Mapuche* como fazendo parte do território ancestral *Mapuche* e sem os quais não ia ser possível pensar o dito processo de reconstrução como povo-nação *Mapuche*.

Com o anterior quero dizer que, de múltiplas formas, o que estava acontecendo era e é uma chamada de atenção *Mapuche*, uma questão colocada por coletivos *Pu Mapuche* hoje, que se alça e se espalha por todos os cantos, me fazendo sentir como se *Pu Mapuche* me estiveram dizendo permanentemente “você

não pode nos trair fazendo uma topografia da aldeia, fazendo um inventário de nós, você tem que falar dos presos”. Me sentindo com essa sensação constantemente, sendo interpelada para pensar sobre o que *Pu Mapuche* insistem quando falam que há outras coisas para ser pensadas, as quais fazem parte do ser *Mapuche* hoje e passam também pela prisão, situando e inserindo aos presos políticos *Mapuche* como fazendo parte do território ancestral *Mapuche* inserido no processo de reconstrução como povo-nação *Mapuche*.

Certamente, é uma escolha falar e levar a sério as narrativas dos, e torno aos, que são considerados PPM, porque são e estão no centro do debate sobre o que se chama e se diz desde o governo de ‘terrorismo’, assim como das interpretações e o sistema de definição de propriedades a certos fatos como de terroristas, o que faz que a escolha referida por *Pu Mapuche* pelo caminho do que *Pu Mapuche* chamam de reconstrução do povo-nação, vire uma ameaça para os Estados nação, toda vez que segundo *Pu Mapuche*, estão tempo todo baixo os olhos das agências de inteligência, virando uma espécie de inimigo interno. Como tem se demonstrado com a conhecida operação furacão, segundo *Pu Mapuche*, estão vulneráveis ao agir, e a elaboração, entre outras, de estratégias tais como flagrantes forjados, fato que emerge como uma prática insistente e sistemática do Estado-nação que segundo *Pu Mapuche* é utilizada com efetividade e se faz em cumplicidade com os grandes capitais, principalmente florestal, situando os em toda uma matilha de fluxos capitalísticos que se encontram constantemente com os sentidos de ancestralidade que as práticas espaciais *Pu Mapuche* estão tempo todo fazendo presente.

O trabalho de campo foi uma caminhada e movimentação constante, e o mesmo ficou concentrado nos processos judiciais por uma parte no público, é dizer a realização de audiências e julgamentos contra membros do povo *Mapuche*, em conjunto de idas e vindas em prisões, com visitas entre os meses de outubro e novembro de 2015, bem como no acompanhamento das dinâmicas locais referidas aos eventos e encontros que constantemente estavam acontecendo.

O trabalho de campo está exposto neste caso à dinâmica e aos condicionamentos em função da situação de segurança e perseguição que sofrem *Pu Mapuche*. Entre muitas outras ações, não é possível fazer registros audiovisuais nos cárceres.

Nesse aspecto, minha trajetória e as minhas inquietações com o audiovisual foram importantes para ter acesso a diversos atores e mediar as condições de desconfiança na hora de estabelecer contato, toda vez que estive fazendo documentação e difusão *in situ*. A minha trajetória e a minha inquietação com a comunicação como um direito dos povos originários me permitiram fazer pontes e alianças com distintos atores locais de diferentes coletivos *Pu Mapuche* e apoiadores. Entender as interseções entre a dita antropologia visual e a ecologia política nos leva a nos pensar o como inserimos as nossas ferramentas de observação nas lutas que levam adiante os nossos interlocutores.

Num primeiro momento experimentei desconfiança com os presos políticos *Mapuche*, seus familiares e com as organizações e apoiadores que os acompanham, pois *Pu Mapuche* referem muitos casos de pessoal de inteligência do Estado que entra nos seus espaços, procurando obter informações, procurando controlar os seus movimentos e assim também procurando conexões entre ações ditas de terroristas, tudo isto nessas falas referiam-me *Pu Mapuche*, que se faz com o fim de amedrontar ou/e distorcer informações no processo de produção de um nativo *Mapuche* terrorista por parte do Estado-nação.

O julgamento e o processo judicial absorvem às famílias, as submete aos itinerários que impõem deslocamentos e custos que nem sempre elas podem cobrir. O ritmo do espaço judiciário não permite efetuar uma pesquisa que tenha tempos de início e finalização certos.

É no olhar das práticas, assistindo aos julgamentos, acompanhando e documentando com audiovisuais os dias de protestos, os cenários da articulação entre organizações locais, dos meios de comunicação independentes, livres e com os membros de alguns *lof* com quem foi feita a interlocução que subjaz nesta dissertação, o mesmo contexto no qual os dados antropológicos apresentados, constituem, antes que nada, encontros que não se deram numa *ruca* (casa dita de ancestral *Mapuche*) senão numa prisão, em eventos informativos, nas ruas e nos tribunais, é dizer no que refiro no longo da dissertação como o espaço judicial.

Segundo o anterior, acho muito pertinente retomar o fato pelo qual é importante estabelecer o imperativo da relação social, como um fato marcante do exercício antropológico, tal como bem tem sido trabalhado principalmente por Marilyn Strathern (2018) além de ser questão central no seu trabalho, apresentando o convite a olhar o que é uma relação social para *Pu Mapuche*.

No processo dessa relação no ano 2015, fiz múltiplas entrevistas que inquiriram sobre a prisão do ponto de vista do povo *Mapuche*, de ex-prisioneiros políticos, membros da família e advogados que lidam com processo e com historiadores. Tive contato com agentes do Estado, das empresas e do capital transnacional, ao aproveitar para documentar atos em que organizações os interpelavam, e principalmente com a entrega de uma carta assinada por muitas organizações à Corporação nacional florestal – CONAF, solicitando a não extensão do Decreto-Lei 701⁵¹. Estas atividades foram feitas no dia 21 de setembro de 2015, no quadro do dia mundial da luta contra a monocultura de árvores, este decreto-lei regula e incentiva os cultivos florestais de grande escala, e o rejeito do mesmo decreto assim como outras ações desse tipo, faziam e fazem parte da cotidianidade das principais cidades como são Santiago de Chile, Temuco, Concepción e Valdivia principalmente.

Naquele momento, minha inquietação girava torno a uma pesquisa audiovisual prévia que deviesse na construção de um documentário⁵², para contar a ‘experiência’ dos presos políticos *Mapuche*, desde o seu ponto de vista.

Esse vínculo que estabeleci com as/os interlocutores nos nossos encontros, são, nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2002) e Marcio Goldman (2006) uma transformação, uma relação de construção de sentido:

O conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 113-114)

Acrescenta-se um movimento implícito que é o olhar sobre o que os conceitos *Pu Mapuche* e *Pu Mapuche* constituem como relação social nos seus termos, entanto agentes teóricos, como uma relação social ou nos termos da relação social que foram constitutivos e são dos nossos encontros:

Dito diferentemente, a questão é como configurar a pessoa como agente teórico mais que como um ‘sujeito’. O problema definidor da antropologia consiste menos em determinar as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em perguntar o que esse objeto

⁵¹ CHILE. Decreto Lei n. 701/15 de outubro de 1974 que submete os terrenos florestais às disposições que assinala.

⁵² Estive acompanhada em parte do processo de pensar o documentário e gravar alguns depoimentos a Martin Correa, PPM e membros de famílias, junto a Álvaro Revenga Herran.

constitui como uma relação social – o que é uma relação social nos termos de seu objeto, ou melhor ainda, nos termos que emergem da relação social (uma relação social, naturalmente) entre o “antropólogo” e o “nativo”. (VIVEIROS DE CASTRO,2004, p.4)

Aquilo que poderia chamar-se de ‘mundo(s) *(Pu)Mapuche*’ no sentido do(s) mesmo(s) ter(em) um campo da socialidade, é apresentado como tendo relação com os processos de retomadas de terras ancestrais, apresentado como uma prática que constitui um dos possíveis na relação social, que se me apresentou como um mandato de ‘têm que visitar aos presos’, ‘têm que os alimentar de *newen*’ que a companheira de um Preso político *Mapuche* lançou em um evento em Santiago de Chile.

O espaço judiciário é considerado uma matilha que se move nos fluxos capitalísticos. O espaço judiciário é o espaço dominante dos equívocos no qual me estive deslocando. Entender o espaço judiciário como equívoco no sentido de Viveiros De Castro (2004) me ajuda a aprofundar sobre a guerra de ontologias (Schavelzon,2016), que aparece no tribunal e no julgamento e em suma no espaço judiciário, como cenário privilegiado dos equívocos.

Um equívoco não é um defeito de interpretação, no sentido de uma falta, mas um “excesso” de interpretação na medida em que não percebemos que há mais de uma interpretação em jogo. E, sobretudo, essas interpretações são necessariamente, divergentes, elas não dizem respeito a modos imaginários de ver o mundo, mas aos mundos reais que estão sendo vistos. (VIVEIROS DE CASTRO [2010] (2018) p, 91-92)

Ao ter a possibilidade de estar lá no ano 2015, o choque de realidade da prisão de pessoas das que tenha referência, me levou a fazer visitas às prisões e me confrontar com este espaço, se-abrindo um mundo muito estranho para mim, na condição de mulher e estrangeira, além das múltiplas trajetórias que já me marcam. Era a primeira vez que enfrentava a cadeia e olhava frente a frente pessoas que estavam sendo julgadas ou condenadas e que seu povo reivindicava como presos políticos *Mapuche*, ou genericamente PPM.

O processo de pesquisa audiovisual, esteve submetido às condições e situações em andamento no 2015, utilizando em “momentos necessários”, os registros audiovisuais e as imagens para fazer pressão midiática sobre os casos que estavam acontecendo.

Hoje sei que estava sendo afetada pelas condições nas quais vivem *Pu Mapuche*, e particularmente por *Pu Mapuche* que estava conhecendo: na prisão, em reduções, morando em ilhas de pinus e eucaliptos, sofrendo segundo *Pu Mapuche* perseguição, procurados e monitorados pelas inteligências da polícia, e com infiltrados na procura de informações para criminalizar a *Pu Mapuche*, o qual gera um cerco de desconfiança e policiamento, porque segundo *Pu Mapuche* e pelos distintos casos que têm se apresentado, a criminalização do Estado-nação não tem compaixão e faz que uma vez na cárcere se tenham que afrontar muitas condições como a prisão preventiva que se estende sem explicações, assim como o ficar sem condições de pagar advogados, sendo *Pu Mapuche* julgados pela imprensa hegemônica como ‘criminosos’, ‘delinquentes’, ‘terroristas’, ‘rouba terras’. O anterior, segundo *Pu Mapuche*, acontece o tempo todo, só que no estar lá foi ficando muito mais claro para mim.

Minha opção foi buscar consolidar e manter ao longo do tempo relações de amizade e a interlocução com essas pessoas que tenha conhecido, para me situar e tentar entender e ter referências frente a quantidade de informação e situações que aumentam cada dia em termos de criminalização e judicialização e que aos poucos ia fazendo relações e situando os contextos das diferentes lutas *Pu Mapuche* entanto os PPM fazem parte de todas as ditas de identidades territoriais e vão fazendo com a sua prisão presente distintas e diferentes realidades desse povo com muitos povos como nos apresentam os *Futal Mapu* ou identidades territoriais.

Estava e estou nesse lugar, tentando olhar no que posso contribuir, mas também me situando nestes 500 anos. Considero desde o meu lugar no mundo que aprofundar sobre um povo que estabeleceu acordos diplomáticos com os espanhóis e teve autonomia reconhecida num espaço territorial como nenhum outro povo no cone sul de América, pelo menos para mim, merece ser olhado com detalhe, toda vez que se constitui em um elemento chave para interpelar às categorias tanto espaciais como temporais, assim como uma interpelação à historiografia dada, mas sobretudo, porque acho que é de vital importância a interlocução com *Pu Mapuche* que hoje reivindicam-se no processo de reconstrução como povo-nação, toda vez que não estão fazendo uma leitura da História (com maiúscula) heroica, congelada no passado, senão que estão fazendo-a falar no hoje, no que hoje está sendo essa

reconstrução que hoje apresenta-se ao mundo como ‘o conflito *Mapuche*’, o ‘terrorismo’.

Nesse processo de reconstrução, *Pu Mapuche* estão nos trazendo uma outra versão sobre esse processo de contato com os Espanhóis, mas também apresentando retos sobre o ordenamento territorial referido a dois Estados nacionais – Chile e Argentina -, em suma, como latino-americana e caribenha me sinto constantemente interpelada pelas questões que hoje estão com rigorosidade sendo colocadas por *Pu Mapuche*. São questões situadas hoje na geopolítica Ameríndia. Dentro do que hoje no contexto *Mapuche* constitui uma relação social no quadro do processo de reconstrução como povo-nação, se constroem como chave dessa relação social as visitas à prisão, participando do processo no qual os presos políticos *Mapuche* se alimentam de *newen*.

Essa transformação passa pela prática de compartilhar olhares sobre o que está acontecendo com *Pu Mapuche*, assim como assumir e se adentrar no que se poderia olhar como o uma historiografia canibal, que hoje está sendo a mesma pela força da memória *Pu Mapuche*, se posicionado para dar conta de existência *Pu Mapuche*.

O processo pelo qual tenho caminhado previamente ao encontro do ano de 2015 e que me leva para estas reflexões, provém de um longo trabalho prévio para conhecer e compartilhar diversos cenários, nos quais pude contextualizar o que estava acontecendo com o povo *Mapuche*, assim como também com outros povos ameríndios.

Foi nestes momentos primeiramente quando conheci cineastas *Pu Mapuche* quando me encontrava colaborando com os organizadores do XI Festival Internacional de Cinema e Vídeo indígena, no ano de 2012, na Colômbia. Ali estivemos compartilhando discussões e debates que traziam os conceitos da autodeterminação e autonomia para o campo da comunicação.

Nesse contexto *Pu Mapuche* reivindicavam o ar como um bem comum, assim como posicionavam a sua defesa da ‘comunicação’ e de ter acesso aos licenciamentos e processos de planejamento dos usos do espectro eletromagnético, que se apresentava nesse momento e ainda hoje, como um direito que se enquadra nas demandas de defesa dos bens naturais.

Imagem 20: Cartaz do XI Festival Internacional de cinema e vídeo dos povos indígenas realizado na Colômbia no ano 2012

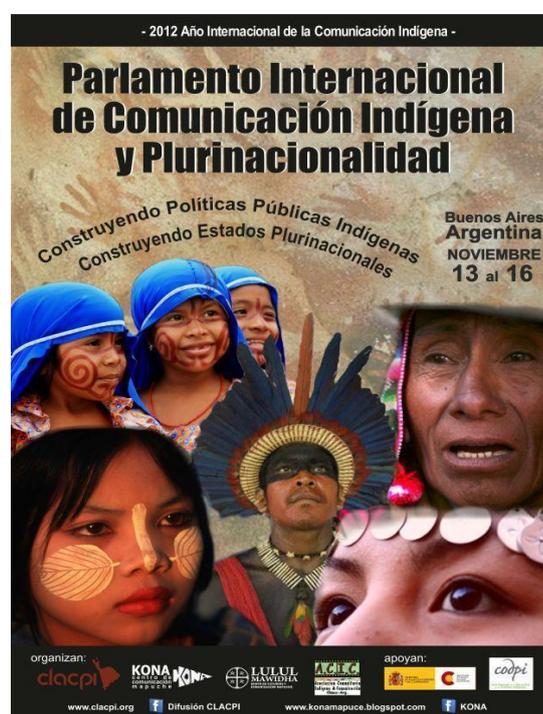


Fonte: <<www.clacpi.org>>

A partir desse primeiro contato feito na Colômbia, e de forma autogestionada, viajei para Buenos Aires, Argentina, no mês de novembro do mesmo ano, para colaborar fazendo o relatório do Primeiro Parlamento Internacional de Plurinacionalidade e Comunicação, onde estiveram presentes lideranças e apoiadores do que se chamam em sua língua de *Puelmapu*, que hoje conhecemos como a Argentina.

Posteriormente no ano 2013 continuando com o diálogo iniciado no *Puelmapu*, foi realizado um parlamento no *Ngulumapu* que é como *Pu Mapuche* chamam o que hoje conhecemos como Chile, e estive, também de forma autogestionada, colaborando com a produção de um relatório.

Imagem 21 e 22: cartazes do Parlamento Internacional de Plurinacionalidade e Comunicação de 2012 em *Puelmapu*, e do I Parlamento Internacional indígena pelo direito à comunicação em América Latina feito no 2013 em *Ngulumapu*, respectivamente.



Fonte: <<www.clacpi.org>>

As anteriores foram minhas primeiras interlocuções em *Wallmapu*, tanto no *Ngulumapu* como no *Puelmapu*, e ali tive a possibilidade de ter um cenário mais amplo do que estava acontecendo desde distintos olhares, ainda que o tempo fosse muito curto.

Todavia, a experiência marcante e da qual retomo os aprendizados que motivam a realização desta dissertação, foi a que me levou no ano de 2015 a iniciar de forma sistemática e autônoma uma pesquisa audiovisual, sobre o que *Pu Mapuche* chamam de presos políticos *Mapuche*, e onde subjazem muitas das questões que confrontam ao povo *Mapuche* com os Estados nacionais, tanto de *Ngulumapu* como de *Puelmapu*, ainda eu permaneci concentrada sobretudo no *Ngulumapu*.

Nesse ano de 2015, estive acompanhando e conhecendo de perto diversos processos que giravam em torno da memória e da comunicação, conectando-os com os que tinha conhecido nos encontros anteriores com colegas e amigos que trabalhavam com as problemáticas *Pu Mapuche*, desde processos de comunicação

que há cerca de vinte anos, vêm informando sobre o que acontece no território *Mapuche*, e particularmente enfocando os ditos ‘conflitos socioambientais’.

Foi um convite feito por um amigo a uma experiência mais marcante para o desenvolvimento e rumo da minha inquietação torno à dita de prisão política *Mapuche*. Graças aos convites e eventos dos quais sabia por estas redes, fiquei sabendo que iria ocorrer um encontro no dia 5 de setembro em Santiago de Chile, de mulheres *Pu Mapuche* tanto de *Ngulumapu* como de *Puelmapu* que iam se juntar em Santiago de Chile, para realizar a primeira mobilização chamada ‘das filhas da terra’, que tenha como pauta e mensagem principal ‘reivindicamos o bom viver, nossos direitos como povos, mulheres em resistência, contra o capitalismo’ como foi assinalado nos cartazes.

A mobilização foi convocada pelo Conselho de mulheres originárias e estiveram presentes autoridades e membros de *Pu lof* que se encontram em resistência e em condições de repressão, condições que denunciavam como excessivas frente às suas demandas territoriais. Da seguinte maneira apresentaram a escolha da data da mobilização:

O 5 de setembro, instituiu-se no ano 1983 pelo segundo encontro de organizações e movimentos de América em Tihuanacu (Bolívia), como o dia internacional da mulher indígena, em homenagem a Bartolina Sisa, liderança andina quem cruelmente foi executada pelas forças realistas espanholas no 5 de setembro de 1782 na Paz, Bolívia, por lutar pela liberdade de seu povo (tradução da autora)

Nessa ocasião, as mulheres caminharam desde a *Plaza Itália* pela emblemática *avenida Alameda* nas convulsionadas ruas de Santiago de Chile e terminaram com um ato e cantos no conhecido como o morro *Welen* onde compartilharam suas palavras diferentes coletivos *Pu Mapuche*.

Não foi só um ato que quebrou com o ritmo diário da *avenida Alameda*, foi lançando mensagens da luta das mulheres que se afirmavam como filhas da terra, do povo *Mapuche*, assim como apoiadoras, se dando em um espaço para compartilhar e trazer suas leituras do que a mídia hegemônica, nesse momento estava chamando e chama ainda de conflito *Mapuche*, de ‘área vermelha’, entre outras denominações, como assinalei no apartado referido ao equívoco torno a produção do *Mapuche* terrorista de parte do Estado-nação e as empresas florestais, como o referido por *Pu Mapuche*.

Nesses dias estavam acontecendo as manifestações dos donos dos caminhões que referi no capítulo sobre o nativo *Mapuche* Terrorista de parte do Estado-nação, acusando e exigindo do Estado maior rigidez na aplicação entre outras da lei antiterrorista para o povo *Mapuche*. Sobre a dita manifestação as mulheres presentes falaram o seguinte:

Há 40 anos que a direita política, os caminhoneiros não saiam à rua. Isso ocorreu só quando estava Allende e hoje em dia saem: porque? porque nós, nosso povo, o povo *Mapuche* tem – se levantado e este é um momento histórico.

Temos que ficar atentas e alertas porque hoje a direita está frágil, está se sentindo frágil, estão perdendo e estão atemorizados porque seu modelo de desenvolvimento econômico está- se movimentando.

Hoje através das multinacionais que têm principalmente no Sul, lucram e a nós oprimem. Nós, as mulheres, as filhas da terra, temos que ficar atentas, na luta, na batalha *lamgen*. (tradução da autora)

Na ocasião estive presente *Relmu Ñanku*, mulher *Mapuche* de *Puelmapu* que deu sua mensagem de alerta do lugar de onde vinha e afirmava que:

Não duvidamos nem um segundo em vir, vimos para reafirmar que somos um só povo, *Puelmapu* e *Ngulumapu*, o povo *Mapuche*, venho da zona de *Neuquén*, da zona centro, onde nossa comunidade está enfrentando a exploração petroleira, resultado disso estamos sendo judicializados, estamos num caminho parecido ao que se vive em *Ngulumapu*.

Nossa comunidade no ano 2012 resistiu a um despejo bem forte de uma empresa petroleira que pretendia avançar no território da comunidade para novas explorações petroleiras. Nós resistimos a esse despejo, entramos em confronto com a polícia e a petroleira, com pedras que era só que tenhamos no lugar. Produto disso hoje sofremos um processo judicial, pelo qual em outubro pretendem nos levar a julgamento, um julgamento muito injusto, porque hoje a justiça pretende dar 15 anos de prisão a mim e a mais duas pessoas da comunidade, baixo o pretexto de tentativa de homicídio, somente por nos defender, o que é uma doidera.

Pode ser que aqui em *Ngulumapu* com a aplicação da lei antiterrorista já se naturalizou que tenham irmãos presos e que hoje estejam cumprindo uma condenação, em Argentina não, por isso este seria o primeiro caso que se enquadra na lei antiterrorista porque lá também existe e estão tentando de atemorizar a luta do povo *Mapuche* que hoje está organizada do sul até o norte . (tradução da autora)

As mulheres *Mapuche* estavam sendo enfáticas com as exigências aos latifundiários e exigindo-lhes irem embora se queriam paz:

Fora da nossa terra aos fazendeiros, é a única forma em que nós vamos ter paz, porque eles nunca vão ter paz em seus corações, então faço o convite aos fazendeiros que se querem tranquilidade, tem que ir embora de nossas terras porque nós vamos lutar sem medo.

Neste momento no ano 2015 quando escutei pela primeira vez os familiares dos que reivindicavam se de presos políticos *Mapuche*, os mesmos falavam das modalidades do Estado para criminalizar o processo de reivindicação territorial que estão levando adiante, especificamente se referiam ao que o Estado chama e reconhece como crime que é o 'roubo de madeira':

Kvri leva 7 meses preso pelo furto de madeira, a nova forma de estigmatizar as justas demandas de nosso território, onde se recupera a madeira que está nas fazendas, as fazendas que são das empresas florestais, as transnacionais mais grandes deste país, as únicas empresas que não pagam impostos, que não pagam absolutamente nada e estão – nos matando, estão secando os nossos rios, estão acabando com a água, estão poluindo o ar.

Uma das coisas que mais chamaram minha atenção foi o que se falou sobre o corte do *rewe* da *Machi* que logo ouvi no julgamento, que foi meu primeiro contato com esta situação; logo depois ficaria sabendo de muitos outros casos que estão totalmente impunes.

Na comunidade, onde existe um processo há dois anos, ali foi detido *Kvri*. Nessa comunidade foi cortado o *rewe* da nossa *Machi*, a *lamgen*, esteve três meses no hospital morrendo; os *longko* falaram que se não fosse pelo *newen* dos *Weichafe* que a acompanhavam teríamos perdido ela, muitos aqui a conhecem e sabem o que significa para nós perdê-la, ela tem nos ensinado a recuperar o orgulho de ser *Mapuche*.

O convite enfatizava que a única coisa que alimentava as pessoas presas eram as visitas nas prisões, isto lhes alimentava de *newen*, o que faz parte de uma concepção da força e a presença das energias de *Pu Mapuche*.

Têm que visitar os presos, sem nós eles estão sozinhos, nós somos os únicos que podemos lhes levar a *Mapu* à prisão, nós somos os únicos que podemos alimentá-los de *newen*, do que precisam, porque a convicção que tem aqui, fora, presos, clandestinos, onde estejam: [...] nós, as mulheres dos presos precisamos de cada um de vocês, porque a vida que a nossa família está entregando não é só por nós, é por todos vocês, para que vocês vivam com mais dignidade, para que vocês tenham o que hoje têm, que tenhamos identidade e orgulho de ser o que somos, que nós reconhecemos como nação, tanto em *Ngulumapu* como em *Puelmapu*, como uma nação.

Foi esse convite que me fez convencer de ir embora para o conhecido como o sul de Chile, onde entrei em contato com a mulher que tenha ido na mesma direção quando achei ela na prisão visitando a um fotógrafo apoiador do povo *Mapuche* que foi preso nos dias da minha chegada a Temuco.

O mais chocante foi que um dos jornalistas com quem fiz contato que trabalhava com o povo *Mapuche* e era muito importante nesse momento para mostrar os abusos policiais, foi preso, acusado de distintos crimes. Nos mesmos dias em que tínhamos marcado um encontro, ele foi preso. Coletivos *Pu Mapuche* expressaram o caráter político da sua prisão, pelo fato dele se encontrar trabalhando na documentação de abusos policiais contra o povo *Mapuche*.

Fui para o cárcere a lhe conhecer e nesta ocasião voltei a encontrar a mulher que fez o convite em Santiago do Chile. A partir deste momento foi muito mais claro que o que mais estava soando para mim, tinha sido a prisão mesma, porque era o confronto que estava experimentando. Foi na primeira visita ao cárcere que considerei pertinente explorar a que se refere como prisão política *Mapuche*, acompanhar e conhecer o que ali estava envolvido e o como hoje ela é um campo de disputa dos sentidos da ancestralidade, que se encontram em relação nesse espaços judiciais onde os equívocos territoriais emergem e são tempo todo interpelados.

O fato de estar na cadeia, o processo pelo qual hoje são reivindicados de presos políticos *Mapuche*, assim também como emerge nas noções do espaço, um espaço judiciário com caráter dominante, percorrer da mão de *Pu Mapuche* e apoiadores estes espaços de forma genuína, tinha que ser a única coisa que eu poderia fazer nesse momentos; estar lá, fazer 'barulho', visitá-los, compartilhar em redes a situação, com colegas jornalistas, acadêmicos e de distintos coletivos, gerando uma caixa de ressonância ou a incidência que estava e está se pretendendo, diante do que se considera muito grave como é a prisão de muitas lideranças, assim como as múltiplas operações para prender outras que vêm aumentando nos últimos anos segundo o referido por *Pu Mapuche*.

Tudo o anterior acontece em paralelo com o aumento dos processos de retomadas de terras, assim como das exigências para que seja 'restituído o território ancestral' que se concretiza nas práticas que se fazem em nome do que chamam a 'reconstrução do povo-nação *Mapuche*'.

A partir daí comecei a caminhar e tentar compreender muita informação, tentei ir ao maior número de cárceres onde estavam os que se reivindicavam de presos políticos *Mapuche*, mas o caminho que foi apresentado nas visitas pelos mesmos interlocutores, foi como tive a possibilidade de assistir e conhecer distintas fases e momentos do que chamo de espaço judiciário.

O espaço judiciário é o Espaço dos equívocos e onde os mesmos se efetivam e reafirmam, onde se constrói o *logos*, ao sentenciar, absolver, encarcerar, fixar uma verdade num texto jurídico através das sentenças, o documento judicial final que diz uma ou outra coisa com respeito às interpretações dos fatos acontecidos e as motivações dos mesmos, converte-se em uma marca.

Além do cárcere, este espaço judiciário emerge quando *Pu Mapuche* decidem entrar em terras que estão em mãos de florestais ou latifundiários. Nesse momento tem início uma disputa entre o campo da memória *Pu Mapuche*, a autodemarcação feita pelos seus ancestrais que foi ratificada mediante acordos e parlamentos, e a visão dominante do Estado e da propriedade, de modo que o mesmo local da retomada se torna um local de disputa.

Entramos nas visões e propostas de mundo dos interlocutores com os quais nos relacionamos. Isto trouxe para mim muitos desafios, mas particularmente no Chile, o terrorismo como conceito mito do Estado-nação, e as leis que promovem seu suposto combate (criadas e surgidas na ditadura cívico - militar de Augusto Pinochet) são dirigidas na sua grande maioria para enfrentar um conflito que, embora seja para o Estado terrorismo, por parte das ditas comunidades em resistência, e dos que são reivindicados como presos políticos *Mapuche*, indicam ser só a continuidade de um conflito que não se resolve. Para eles, nesse conflito é crucial “conversar”, “falar”, como insistentemente aparece. Conversar das terras que foram roubadas e entregues aos colonos e fazendeiros particulares no processo de adesão do território *Mapuche* à jurisdição do nascente Estado-nação chileno com a sua criação. A terra aparece como equívoco enquanto a mesma é olhada como mercadoria e objeto de transação muito longe daquilo que estão tentando atingir *Pu Mapuche* quando falam de ‘terra’.

Além de encontrar interlocutores que enfrentam os espaços judiciais e constantemente são julgados pela maioria chilena de “criminosos”, “terroristas”, “rouba terras”, “bêbados”, “preguiçosos” e por outros operadores de discriminação

em termos racistas, o trabalho de campo foi feito ao longo dos acontecimentos que foram se dando no estar lá e marcaram o ritmo. No contexto atual da criminalização e judicialização, o que se apresenta como “causa *Mapuche*”, “apoio *Mapuche*”, e mesmo acreditar, ou nos termos de Goldman (2006) experimentar com *Pu Mapuche*, atravessada pela minha formação antropológica, audiovisual e geográfica, e suas razões históricas, se constitui de fato em um apoio e inclusive “virar terrorista”, “apoiador do terrorismo” ou que eu posso, e/ou o meu trabalho pode/poderia ‘pôr em perigo a soberania e a seguridade do país⁵³’. Estas eram razões que poderiam se fornecer para a expulsão de estrangeiros do país. Como pano de fundo dessas tensões se apresenta o seguinte que foi falado no julgamento:

O processo judicial reflexa nada mais toda a história que tem tido na relação que tem tido o Estado chileno com nosso povo, que tem sido de injustiça, sempre tem se utilizado todas as ferramentas legais, vigentes do Estado para reprimir, ocultar as demandas e a verdadeira realidade de nosso povo.

Nesse contexto no qual se dá o processo judicial, e que foi assinalado em um dos julgamentos, o papel que os processos judiciais têm para consolidar no campo legal a discriminação ao povo *Mapuche*, foi que eu estive me desenvolvendo e sobre o qual os dados antropológicos foram construídos para serem interpelados desde a geografia.

O Fato de eu estar lá de forma autogestionada no ano 2015– o qual foi uma escolha – é dizer, sem ser financiada por instituição de tipo nenhum, com o passar do tempo até agora me deu uma liberdade e confiança que com o tempo é duradouro e inexplicável, e tem a ver com o momento no qual quando eu decido pegar a minha pequena câmera, ela e eu, somos como um *devir-wenuy* (amigo) se eu aprendo a escutar os ordenamentos próprios, é dizer: a câmera saiu e sai, porque ela foi e é pedida, eu ia só a conhecer em primeira instância, como uma fase de proximidade prévia, mas a câmera é mais como tem sido sempre: minha companheira pessoal e ela faz parte de meu exercício de vida.

A câmera estava guardada, mas ao prender ao fotógrafo de *Pu Mapuche*, como era conhecido Felipe Durán, e em razão de nosso encontro na cárcere, a sua maior preocupação era que agora ele não poderia gravar o julgamento que nesse

⁵³ RESUMEN LATINOAMERICANO. **Gobierno de bachelet expulsó a activista vasco para evitar solidaridad internacional con el pueblo mapuche.** Disponível em: <<http://www.resumenlatinoamericano.org/2016/07/25/gobierno-de-bachelet-expulso-a-activista-vasco-para-evitar-solidaridad-internacional-con-el-pueblo-mapuche/>>. Acesso em: 11 mai. 2018.

momento acontecia sobre um processo de retomada que ia ser na cidade de Cañete, e Felipe perguntou se eu tinha câmera e se poderia fazer isso de gravar na cidade de Cañete esse julgamento, para que ficaram esses arquivos com as famílias. Felipe tinha trabalhado e documentado desde há muitos anos e realmente os seus registros são de uma sensibilidade e qualidade insuperáveis, eu aceitei com a vergonha de saber que eu não tinha nem um pouco dos conhecimentos que Felipe tenha como fotógrafo, mas sim achei importante contribuir a que se tivesse registro e sistematização desse julgamento de parte de sua família. Fiquei entre a espada e a parede, assim que diante a possibilidade que se me estava apresentando fiz a escolha de tentar pelo menos.

O tripé era a minha principal preocupação, pois na verdade até o momento, minha incursão me fazia sentir gostar muito da câmera em mão e pelo fato de estar tentando fazer e desfrutar trabalhar livremente, achava que o tripé era muito formal, e ele gerava, e gera às vezes, condições de formalismos no fazer audiovisual que impedem o genuíno, que acho mais apaixonante, de procurar no contato cotidiano, mas precisaria um tripé para poder gravar o julgamento, toda vez que estariam nas mesmas posições e se queriam ter o registro e que o mesmo estivesse bom, precisava ficar quieta num mesmo lugar, isto me deixava realmente perturbada.

Quando cheguei na casa de *Pu Mapuche*, familiares das pessoas que estavam sendo julgadas falaram que eu poderia ficar dormindo no quarto de *Kvri* pelos dias do julgamento, e inclusive me apresentaram uma velha mala com um velho computador, no qual eu poderia ir guardando e copiando os arquivos do julgamento, porque eu tinha muito espaço e me falaram de que poderíamos resolver juntos.

Assim então foi o meu primeiro dia em Cañete, no quarto de um preso político *Mapuche*. Eu confesso que estava ali nessa cama me perguntando o como foi possível que eu estivesse ali, como tinha sido possível que eu estivesse nesse quarto, nessa cama e no dia seguinte ia a conhecer a esse preso?, foram menos de duas semanas as que passaram depois dessa fala dessa mulher no Santiago, praticamente, e as voltas e encontros me faziam nesse momento deitada, surpresa, dormindo na cama desse preso que essa mulher falava que ia se alimentar de *newen* com as visitas que se lhe fizeram ao cárcere. .

Numa dessas olho, junto as peças e ferramentas para trabalhar a prata que de *Kvri*, do lado da máquina de costura da mãe de uma de suas filhas, eu não podia acreditar que *Kvri* tenha um tripé, tudo estava resolvido. No dia seguinte *Aylin*, a filha de *Kvri*, emocionada fez da minha cúmplice, levando comigo a câmera e os distintos elementos que precisava para ter o registro do julgamento.

No dia seguinte estivemos no cárcere de Lebu onde estava há oito meses *Kvri*, fizeram uma cerimônia de *gejipun* e compartilharam alimentos vindos dos diferentes *lof* das pessoas que estavam no lugar, porque junto com *Kvri* nesse momento estavam também outros, dentro desses jovens também reivindicados como presos políticos *Mapuche*, os quais também estavam sendo visitados no fins de semana.

Ali comecei a conversar com *Kvri* e movimentava-me entre Temuco, apoiando a realização da primeira versão do FicWallmapu e entre Cañete, falando e conhecendo de perto o caso da prisão tanto de *Kvri* como de Felipe Durán.

As minhas viagens quase diárias nesse mês foram um virar costume a paisagem de pinheiro, pinheiro, pinheiro, pinheiro, eucalipto, eucalipto, eucalipto e mais eucalipto no caminho da viagem. O meu interesse levou-me a procurar aos expertos que chamavam nos casos, é dizer: advogados, reconhecidos historiadores, e tempo todo estava trocando ideias e participando das múltiplas ações: eventos académicos, oficinas, reuniões de organizações e movimentos sociais e uma coisa levava-me a outra, ali me faziam convites para ir a um outro lugar e lá continuávamos as falas. Estabeleci muita amizade com os fotógrafos que sempre estavam documentando os julgamentos.

Há os que são esporádicos e só vão ao julgamento, tiram fotos, fazem depoimentos e vão embora e há os que sempre estão não só no julgamento senão nos *lof* e fazem trabalhos mais da mão e de muito acordo com lideranças ancestrais. A mídia dita de livre, independente, autônoma e comunitária, é chamada para apoiar e documentar em momentos e situações importantes, principalmente quando acontecem os julgamentos, quando acontecem os despojamentos, eventos e encontros sócio-políticos, assim como se tecem diversas redes de articulação entre distintos atores, que, por sua vez, permitem posicionar no debate público as demandas e acontecimentos que pouco ou nada têm cobertura na mídia nacional.

Desde o ano 2015, o meu olhar virou para sistematizar todos os materiais sobre a prisão no contexto *Pu Mapuche*, sobretudo procurando arquivos de jornais

para contextualizar casos específicos que estavam acontecendo e dar seguimento às situações das quais tive conhecimento.

Embora hoje tenha-se muito material, o mesmo não era nem é nada, segundo minha experiência na documentação que iniciei no 2015, em comparação com o acontecido e o como explodiram os apoios e sobretudo a pauta na mídia tanto alternativa, comunitária, autônoma, livre o como se chame, e também na mídia hegemónica, com a prisão da *Machi* Francisca Linconao no ano 2016 e outros 11 *Pu Mapuche* em um caso muito conhecido no Chile como o ‘caso Lucksinger Mackay’ que tem condenado a um *Machi* e que inicialmente condenou a cadeia perpétua a dois *Pu Mapuche* a mais e logo depois mudou a condena, sendo absolvida a *Machi* Francisca Linconao e outros *Pu Mapuche*. Há um outro *Mapuche* também condenado a uma condena mais baixa, quem denunciou que ele foi testemunha contra os outros *Pu Mapuche*, porque foi torturado e obrigado a assinar uma declaração, que lhes implicava e culpava nos crimes terroristas que estavam sendo julgados.

Nas relações, as trocas, as dádivas no devir – *wenuy* (amigo), na relação com a autonomia, a erva mate, as cartas, as notícias do que acontece, falar dos casos, das lutas de outros povos, uma troca de palavra e de saberes é o que está sendo a cárcere, a cárcere é também uma escola de aprendizado onde *Pu Mapuche* continuam a luta.

Marilyn Strathern [1988] (2006), muito assertiva e incisivamente, fala que ‘a lógica da mercadoria dos ocidentais leva-os à busca do conhecimento sobre as coisas (e sobre as pessoas como coisas)’. (STRATHERN [1988]2006, p.268) e sua provocação leva-me a pensar sobre o conceito de afeição de Spinoza lido através de Deleuze (1978), e o porquê o trabalho de campo constituiu-se como ser afetada (FAVRET-SAADA,1990) pelas condições e práticas *Pu Mapuche*, especificamente dos PPM.

Favret-Saada [1990](2005) acrescenta com o seu trabalho em outro contexto, mas que conecta com o trabalho de campo que realizei nos cárceres e com os que nesse momento eram reconhecidos pelo seu povo como PPM, o como afloraram ali, no cárcere, elementos de comunicação involuntária e desprovidos de intencionalidade, sobre os quais a autora refere-se como que conformam esses momentos o seu processo de etnografia, entanto decidiu “conceder estatuto

epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional”. (FAVRET-SAADA [1990]2005, p.170)

Assim, também o fato de fazer visitas aos presídios e me deixar guiar e caminhar aos locais e a procura de pessoas que poderiam me explicar melhor, seguindo as recomendações e rotas que me assinalaram os PPM que conhecia e as suas famílias. Pelo desconhecimento meu do contexto, da sua história como povo, da sua língua e das suas demandas, virei uma folha absolutamente em branco lá, aprendendo de protocolos como o fato de me comunicar em primeira instância com *Pu werken* (porta-vozes), e me deixar corrigir frente a palavras e ações (como o se pôr em pé quando entrava alguma autoridade ancestral que iria dar a sua testemunha nos julgamentos, e assim pela frente), na distância sinto que a conexão era muito intensa, “quando reações que escapavam ao meu controle lhes mostraram que estava afetada pelos efeitos reais” (FAVRET-SAADA, 1990. p.177) neste contexto; da prisão dos PPM.

O anterior me levava a na prática ficar compartilhando das questões e inquietações *Pu Mapuche* respeito a perspectiva *Mapu* e as suas autoridades ancestrais, sendo que a conexão se faz mais intensa olhando desde a distância, toda vez que é como se:

Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento. (FAVRET-SAADA, 1990. p.157)

Falo todo o anterior porque o curto mais intenso período de trabalho de campo foi seguindo as rotas e os caminhos que nos cárceres me foram apresentados, assim foi como cheguei logo depois até outros julgamentos, PPM, famílias, redes de apoio.

Porém, – e insisto sobre esse ponto, pois é aqui que se torna eventualmente possível o gênero de conhecimento a que visio –, o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não. (FAVRET-SAADA, 1990. p.158-159)

Quero fazer ênfases no processo de que as relações no trabalho de campo

iniciaram a serem construídas na cárceres que é um cenário de tensão, de medo e de prevenções e pelo tanto também ali os protocolos próprios têm lugar. Os silêncios no cárcere, e em geral no processo de reconstrução como povo-nação, são estratégias ao que *Pu Mapuche* experimentam como violência do Estado.

As relações e as informações se resguardam e se cuidam porque o ser afetado também pode ser o virar – Segundo o Estado – apoiador de todo aquilo que lhe é neste caso julgado a *Pu Mapuche*: o terrorismo.

Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. (FAVRET-SAADA, Op. cit. p.160)

Imagem 23,24 e 25. Imagens da primeira marcha das filhas da terra no Santiago de Chile. Setembro 2015.





Fonte:Acervo da autora

O efeito etnográfico e os imprevisíveis nas imersões de campo quando de presos políticos *Mapuche* se trata

Desde o ano 2015 que iniciei trabalhando torno a dita prisão política indígena, e especificamente torno aos que se chamam de Presos políticos *Mapuche*, fiquei ligada do que acontecia e desde o meu lugar (casa, universidade) e caminhos que tenho percorridos e aos que fui levada. Constantemente ficava fazendo seguimento e procurando informações, assim como me fazendo parte das ações que foram convocadas por redes de apoio ao povo *Mapuche* quando pude fazê-lo.

O fato de eu falar de presos, me situava como suspeita na antropologia, ao não serem tratados *Pu Mapuche* e as problemáticas que fazem emergir como problemas, como uma questão ou trazendo questões de cunho fundamental para a disciplina em relação à literatura clássica que sobre este povo há (Rodolfo Lenz, Tomás Guevara, Latcham, Faron, Whilhen entre outros).

Sempre estive desde o 2015 com a antropologia e a etnologia na cabeça, como arcabouços teórico-metodológicos que tinha nas minhas costas, estive fazendo entrevistas, planejando encontros e visitando cárceres e tribunais, assim como familiares dos PPM. Tenho horas e horas de materiais audiovisuais, assim como muitos cadernos escritos com o que acontecia e os mesmos se iam acumulando.

A possibilidade desses materiais serem trabalhados com mais tranquilidade no mestrado, me levou a ficar imersa em leituras, pesquisas, falas e questões feitas sobre *Pu Mapuche* e também por *Pu Mapuche*. Fiquei, quando fui pela primeira vez ao cárcere, deslumbrada (STRATHERN [2014] (2017),p.318) pela cárcere mesma ter as mensagens em castelhano e em *mapudungun*, por entrar e ser vista quase nua pela polícia e logo conhecer esse espaço arrumado para receber visitas, onde

também, pelo que me falavam, continuava a luta pela reconstrução do povo-nação *Mapuche*, no interior do cárcere.

A minha inquietação foi maior, ao falar nesse cárcere e outras com os ditos PPM e ao achar nas suas inquietações, questões que eu acreditava deveriam ser questões com mais destaque na antropologia e a etnologia, pois essas pessoas no 2015 se reivindicavam como sendo tão *Mapuche* como os que têm sido relatados na etnologia.

Falar de índios presos hoje pela defesa do que referem como território ancestral, não parecia nem parece tão etnológico, pois é mais olhado como uma questão de direitos humanos. Ainda que quando *Pu Mapuche* referem a direitos, não só estão falando e se referendo a humanos vivos senão a ancestrais e outros seres animais e vegetais que fazem parte do *Mapuche*, se reivindicando o *ixofillmogen* como a coexistência das diferentes formas de vida.

Imagem 26. Cárcere de Temuco



Fonte: acervo da autora

Imagem 27. Cárcere de Temuco



Fonte: acervo da autora

Porém, essa imagem de *Pu Mapuche* e apoiadores na prisão, nunca deixou de me perturbar e ainda hoje me acompanha e caminha com força ao meu lado. Mergulhei na literatura etnológica, conhecendo desde antropólogos o como se tinha criado a um *Mapuche-Araucano* no metarrelato da etnologia chilena, mas com a percepção e sentimento de um grande buraco que fazia e faz ênfase no *Mapuche* reducional e o que foi ficando de *Mapuche* nas reservas, nos territórios nomeados pelo Estado-nação, como “terras indígenas” que foram demarcadas, e com uma sensação de que se fala constantemente como de um “objeto folk em franca retirada” como bem refere José Quidel.

Os que são ditos de movimentos de resistência (Bacigalupo,2007;2009) estão no meu modo de ver, nos levando a outros campos de batalha epistêmica, ontológica e política, porque operam na longa memória do despejamento e reivindicam autonomia, tendo e reivindicando territórios que foram pelas mesmas ações de resistência e autodefesa, reconhecidos pela coroa como país *Mapuche*, o território dos araucanos, mesmo que hoje perturba muito aos governantes e agentes dos Estados nacionais, e que se lhes apresenta como uma ‘demanda territorial muito ambiciosa’. Assim, fazem presente que para o Estado-nação as demandas *Pu Mapuche* ameaçam seriamente a soberania territorial do Estado-nação. Mas como o assinalado por Melin et al (2017):

É importante assinalar que a demarcação dos *Lof* supera de forma significativa o tamanho das reduções territoriais *Mapuches* que foram entregues às comunidades ou famílias sobreviventes da guerra, se podendo encontrar na atualidade ao interior de um *Lof* ancestral várias comunidades. (MELIN et al, 2017, p.47)

Antes da imersão nos cárceres, olhava como espaço de trabalho principal os arquivos e bibliotecas públicas, onde achava informação de *Pu Mapuche* e me situava no tempo histórico do Estado-nação ao que hoje se chama de *Mapuche*, mas a cárcere mesma veio como um imprevisível valorizada como uma relação em se mesma, retomando a Strathern[2014](2017) “As relações devem ser valorizadas em se mesmas; qualquer informação resultante é um produto residual e muitas vezes inicialmente desconhecido, é isso que imersão quer dizer”. (STRATHERN [2014] (2017), p. 321) e me sinto identificada pelo efeito etnográfico, pelo sentimento de surpresa e pelas voltas que encontros podem nos fazer dar, quando os mesmos encontros nos levam aos limites de nosso entendimento e transborda a nossa sensibilidade, porque certamente acho como Strathern [2014](2017) que “Uma surpresa inicial, se torna uma suspeição, um deslumbramento, e certos tipos de conhecimento especial se tornam mais propensos que outros a deslumbrar. É como se estivesse no limiar do entendimento”. (STRATHERN [2014] (2017), p. 322)

O se alimentar de *nepen* e ir a visitar aos presos, como enunciados lançados em uma mobilização de mulheres *Pu Mapuche* em Santiago, me trouxe e mexeu para me deslocar.

Quatro anos depois, finalizando a dissertação sobre o espaço judiciário e a interlocução com o pensamento geográfico *Mapuche* no ano 2019, quis tentar voltar e entrar para os cárceres, com o fim de falar com os ditos presos políticos *Mapuche* que hoje há, de fazer visita. Por conta das minhas limitações de tempo e económicas, decidi ficar perto de Temuco, para tentar visitar aos PPM ali.

Fui no dia assinalado para se inscrever por protocolo para visitar a cada um dos presos, preferi como me recomendaram alguns familiares, porta-vozes e membros de redes de apoio, me inscrever por presos em qualidade de ‘imputados’ e presos em qualidade de ‘condenados’, o qual ia me permitir poder falar com todos, tendo na conta que os horários das visitas são diferentes, segundo se os mesmos são condenados ou se encontram ainda sem ser julgados na qualidade de imputados.

Grande foi a minha surpresa, quando fui a me inscrever e já pelo só fato de ser estrangeira notei um olhar muito estranho, fui olhada com suspeita pela polícia e logo ficaram curiosos com a minha nacionalidade colombiana, me fazendo perguntas ao respeito da Colômbia, embora eu falava para a gendarmaria que me encontrava morando e estudando no Brasil e a minha relação de fato com Colômbia é limitada há dois anos.

Fizeram problemas para me inscrever e diante da minha insistência pelos motivos pelos quais não me deixavam entrar a visitar aos presos, assim como minha inquietação pela procura de uma solução que me permitisse visitar aos presos, a pessoa de gendarmaria me falou “olha, há um problema e é que você fala que quer visitar aos *comunheiros*, e como os *comunheiros* se falam de presos políticos, essa é uma questão de segurança nacional e tudo o que tenha a ver com os *comunheiros*, tem que ser consultado com o nível central, tem que ser falado para Santiago”.

Fui levada a falar com outras pessoas também de gendarmaria na cárcere de Temuco, ali perguntei o motivo pelo qual não podia entrar e me informaram que iam estudar, mas que achavam que eu ia extrair informação e que precisava ter uma permissão e solicitar uma ordem no judiciário para eu entrar como impressa e extrair informação, insisti-lhe que não tinha pretensão de gravar e fazer depoimentos no interior da cárcere, que eu estava interessada em falar e visitar no tempo que ia ficar no país, visitando aos que chamavam de *comunheiros*, que esse ia ser o meu principal proposito e a minha principal motivação para viajar para Temuco no quadro da pesquisa que levo adiante, mas que o foco e o que sempre me levou a visitar foi justamente o fato da visita e o compartilhar que se dá na mesma. É dizer, como sempre o meu principal propósito é compartilhar no espaço do cárcere, a visita. Tive que lhes explicar ainda que inclusive eu abordo a visita a partir do que ouvi das famílias dos presos no ano 2015, é dizer que as visitas alimentam aos presos de *nwen*.

Olhavam-me sem entender e falavam de eu ter que escrever isso tudo e entregar essa carta que iam enviar para Santiago e após iam estudar de eu poder visitar aos presos. No dia seguinte levei a carta explicando novamente os meus motivos.

Foi uma semana depois sem ter resposta que voltei para o cárcere, me falaram que ainda não tinham resposta nenhuma de Santiago. Comecei a perguntar e falar a conhecidos que me perguntavam e membros das famílias e redes de apoio aos ditos presos políticos *Mapuche*, essas pessoas me falavam da possibilidade de que a polícia acreditava de eu ser parte ou ter vínculos pela minha procedência como colombiana, com guerrilhas e grupos armados e que o meu propósito seja vir a conspirar ações com os presos. Eu nem acreditava em toda a suspeita e as perguntas que gerava o fato de eu ser colombiana e ter a pretensão de visitar aos presos.

“É outro governo *lamgen*”, me falaram alguns familiares, porta-voz e membros das redes de apoio, “não vão deixar você entrar, porque não querem que se saiba o que acontece com o nosso povo nem que a mensagem dos presos políticos seja transmitida” me insistiam.

Entendi com muita frustração que poderia ficar tempo todo esperando, os vinte dias aproximados que ia ter a mais, mas fiquei também com medo, em uma atitude de me resguardar e vivendo o cotidiano de famílias *Mapuche* onde estava e que cultivam hortaliças, cujas inquietações e labores me fizeram de eu esquecer e acalmar a frustração de não poder visitar aos PPM.

Por estar perto de Temuco, decidi voltar justo nos 15 dias hábeis de ter feito a minha carta, fui novamente recebida com a mesma resposta, esta vez me assinalando o policial, que poderia ser a minha pretensão de olhar a todos os *comunheiros*.

Eu não entendia nada, porque não existe impedimento legal nenhum que impeça a um estrangeiro visitar ao preso que for. Insisti em querer uma resposta formal a minha carta, me falou de eu poder ir a solicitar e marcar uma audiência para o chefe regional de gendarmaria, quem poderia ajudar e fazer pressão para que eu tivesse uma resposta pronto.

Fui lá e me deram cita para o dia seguinte, voltei no dia seguinte na hora indicada e logo após de uma hora, um homem veio a me procurar e me levou na sala do chefe regional (da Araucanía), estive esperando para ele me receber, mas entanto uma pessoa na sala me perguntava novamente sobre Colômbia e a minha procedência e eu tentava levar ele para falar de Brasil e de que eu moro há dois anos fora de Colômbia.

Quando entrei na sala, a pessoa que ali estava me falou do chefe regional ter problemas e por isso teve que deixar a um encarregado e não podia resolver a minha petição, que ainda aguardavam resposta de Santiago, porque aparentemente não há nenhum problema, cai tristemente na conta que poderia ser todo um jogo e que efetivamente não tenham interesse nenhum em me permitir falar com os presos Mapuche aos que o Estado-nação e os seus agentes se refere de comunheiros.

Essa situação me levou a me resguardar e ficar sem planos, mas me fiz ficar ligada com questões que estavam acontecendo na conjuntura de Camilo Catrillanca e o seu assassinato, principalmente ações de mobilizações que se debruçaram ou fazem parte de um cenário de debate, de conversa, de *trawum*, muito mais amplo que se conhece como o *trawum* de Temucuicui.

Sem esperar me aproximar e conhecer estes cenários, o fato de estar acontecendo enquanto eu estava lá, se me apresentou como possibilidade de entender os espaços organizativos e as articulações que hoje fazem *Pu Mapuche*, para responder aos fatos que reincidem e abrem a ferida aberta ao despojo. Nessa conjuntura se situa o assassinato de Camilo Catrillanca, na atualização de uma ferida.

No caminho de todo o acontecido, pois foi a partir de uma mobilização, reprimida pela polícia (3 de abril) que se decide fazer um *Nguillanmawvn*, no qual se pretendem ter as mensagens de *Pu Longko*, mesmos que logo após são compartilhados no quadro do mesmo espaço conhecido como o *Trawum* de Temucuicui.

Nesse percurso, me vi envolta, olhando o que estava acontecendo nesses dias, em assistir ao centro da cidade de Temuco para olhar a mensagem que iam dar as autoridades e lideranças *Pu Mapuche* na mobilização que convocaram o dia 3 de abril, mas a resposta do Estado e o ambiente de guerra pelas ferramentas que tenham as forças policiais se me apresentou como um imperativo.

Ali experimentei que tudo o que falam *Pu Mapuche* da recusa do Estado a falar, se expressava na militarização das vidas, mas também a pretensão do silêncio das demandas *Pu Mapuche* no espaço público.

A resposta do dito movimento após a mobilização, foi fazer um *Nguillanmawvn*, e fizeram uma chamada pública, no mesmo se tenha o propósito de

ouvir e se comunicar com os *Pu Longko* – humanos ancestrais sobre os caminhos a seguir.

Bacigalupo (2007;2007) fala da folclorização, o uso de símbolos de alguns *Pu Mapuche*, assim como do uso de *Pu Machi* e *Longko* por parte dos ditos movimentos *Mapuche*, mas para mim o que parecia não ficar em dúvida em estes espaços, foi mesmo a fala dos ancestrais, de *Pu Longko*, independentemente do uso que se faz dela.

Mas se reconhece desde *Pu Mapuche* uma mensagem que é transmitida e nessa mensagem transmitida se assinala de *Pu Longko* estarem enviando a mensagem de que as mobilizações feitas devem ter acompanhamento de *Pu Machi* e de *Pu Longko* porque esse é o jeito *Mapuche* de se fazer essas gestões e lutas.

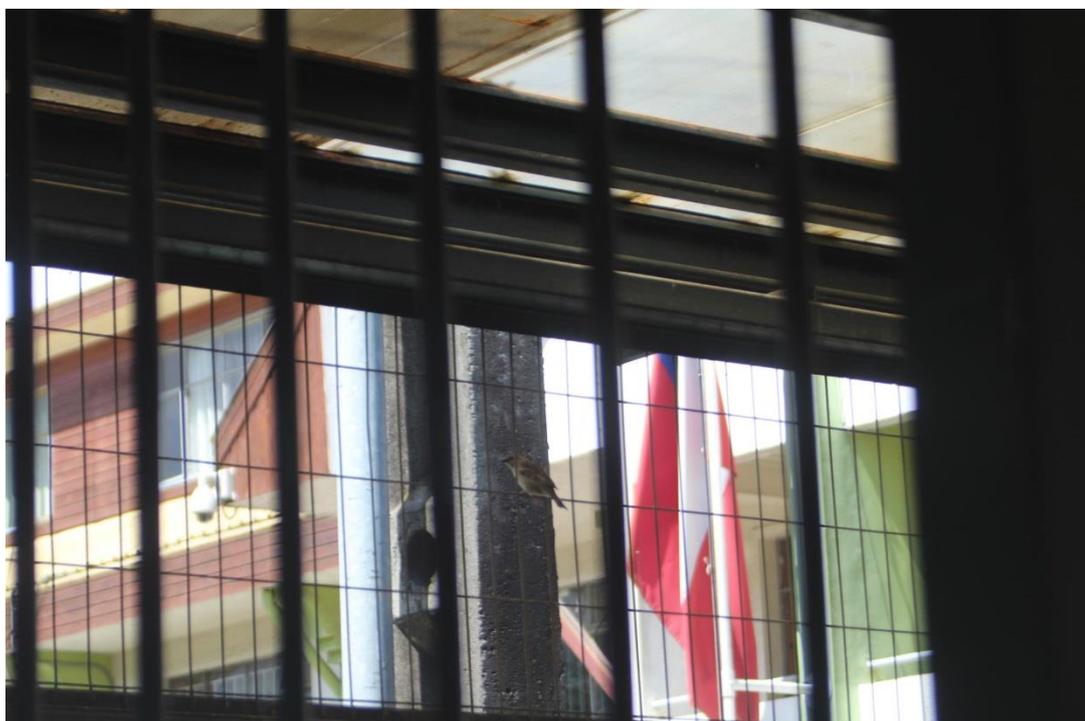
Nem todos fazem o que se diz que falam os *Pu Longko*, embora há os que fazem na via que assinala Bacigalupo, uma folclorização da imagem de *Pu Longko* e *Machi*. Há semelhanças nos enunciados que referem que *Pu Longko* são os que assinalam que tem que se ter a presença de *Pu Machi* e de *Pu Longko*, presença e mandato sobre os quais se têm práticas diversas, mas que são assinalados como sendo mencionados pelos *Pu Longko* nas suas falas compartilhadas por *Pu Machi* no *Nguillanmawvn*.

A imprevisibilidade é justamente essa experiência geral de campo que se conectou sem procurar, com o que eu estava há um tempo pensando torno ao se alimentar de *newen*, como o que acontece quando se fazem visitas nos cárceres, mas que se me apresentou esta vez, ao se restringir, proibir as visitas, o encontro e fala coletiva, ao se proibir, se despoja de *newen*, como falou uma autoridade *Mapuche* testemunha em um julgamento no ano 2015.

A impossibilidade de se entrar à cárcere me levou a olhar coletivos *Pu Mapuche* que hoje se organizam torno ao que referem como direito a se governar, que é traduzido como direito à autodeterminação, mesmo que se posiciona como demanda constante na interpelação e relação entre *Pu Mapuche* e os Estados nacionais, no final me levou a percorrer toda uma matilha e rede de conexões entre os tempos históricos do Estado-nação e as relações que estabelecem *Pu Mapuche* hoje, no presente (*Fantepu*) que não se pensa sem a palavra e sem o tempo em termos *Kuyfi* como o tempo dos ancestrais, que não é congelado e sem agência, esse tempo dos ancestrais hoje perturba a *Pu Mapuche* e com isso mobiliza ações

que, por sua vez, perturbam ao Estado-nação porque fazem irromper a perspectiva *Mapu*.

Imagem 28. Cárcere de Temuco



Fonte: acervo da autora

Trawvn*: Conversar e as cosmopolíticas *Mapuche* quando irrompem *Pu Longko

Imagem 29. Mobilização *Mapuche* na cidade de Temuco em abril de 2019



Fonte: acervo da autora

Imagem 29. Mobilização *Mapuche* na cidade de Temuco em abril de 2019

Fonte: acervo da autora

Quando cheguei ao Brasil, o dia 1 de maio do ano 2019 foi anunciado o fechamento do processo judicial aberto para punir a morte do jovem Camilo Catrillanca, fato que gerou expressões de rejeito de parte de distintos coletivos *Pu Mapuche* e principalmente do parte de Marcelo Catrillanca Queipul, pai do jovem que tem assumido a luta pelo esclarecimento e justiça da morte de seu filho, a indignação gerou pressão para abrir novamente o caso.

Por conta da morte de Camilo Catrillanca, no mês de novembro do ano 2018 a partir de seu *eluwun* (enterro) como o seu pai Marcelo Catrillanca Queipul falou, deu-se início ao chamado *trawum* de Temucucui, convocado pelo *Longko* Juan Catrillanca, avô de Camilo Catrillanca, um espaço criado para falar das demandas como povo *Mapuche*, onde confluem distintas e diferentes expressões e organizações do povo *Mapuche*, embora se tenha assistência de uns mais visíveis que os outros.

O *Trawum* de Temucucui, é um dos espaços que tem-se gerado após a morte de Camilo Catrillanca, no qual são debatidas as ações empreendidas no

quadro das demandas no processo de reconstrução como povo-nação e que são decisivos no quadro de este espaço, que dão conta de que as demandas que ali se levantam são transversais aos que são ditos de movimentos de resistência (BACIGALUPO, 2007;2009) e que no trabalho de campo se apresentaram para mim como estando em um processo de reconstrução como povo-nação.

As demandas do *trawum* de Temucucui são principalmente a criação de uma comissão de esclarecimento histórico, a desmilitarização do *Wallmapu*, o reconhecimento do autogoverno *Mapuche* situado no direito à autodeterminação, e hoje por hoje se tem trabalhado e expressado a preocupação pelas modificações e o que possa acontecer com a que é conhecida como a lei indígena, assim como a conjuntura da aprovação do tratado trás pacífico-TPP e o IRSAA, questões que têm vindo com mais força na articulação de coletivos *Pu Mapuche*, com coletivos ditos de luta sócio ambiental, os quais têm diferentes espaços de organização, mas principalmente têm confluído torno à que se conhece como Rede de defesa dos territórios, a qual é uma articulação de distintos coletivos em diferentes partes do que hoje se conhece como Chile.

Na constituição *Mapuche* socio-territorial, entendida a partir das identidades territoriais (*Nagche, Pewenche, Lafkenche, Wenteché, Williche, Warriache*) há diferentes e diversas formas organizativas sócio-políticas, que são muito diversas e impedem que se possa falar de que há um espaço organizativo que está sendo o mais legítimo que os outros.

Mas por conta do assassinato de Camilo Catrillanca e a crueldade com a qual o mesmo aconteceu, estão se propondo espaços de debate torno às demandas de sempre de coletivos *Pu Mapuche* para com o Estado, sendo assinalado pelos membros da família de Camilo e *Lof*, que o assassinato de Camilo, aconteceu como um assassinato seletivo, pois Camilo se vislumbrava já como uma grande ameaça para o Estado chileno, e na sua curta idade já tenha sido parte e se encontravam no processo de retomada de terras e de exercício de controle territorial, se afrontando as consequências na relação com o Estado-nação e o trato como terrorismo a estas demandas *Pu Mapuche*.

No momento de seu assassinato, Camilo se encontrava junto a outros membros do *Lof*, construindo a sua casa na fazenda que é conhecida como *La Romana* e que agora se levanta como território recuperado que com a ação de

construção de sua casa onde viria a nascer a sua filha Camila, que Camilo esperava junto com sua companheira e *lof* Temucuicui. A construção da sua casa remetia a uma ação de conquista não só de Camilo senão dos que hoje se levantam em nome da reconstrução como povo-nação.

Imagem 30. Mobilização *Mapuche* na cidade de Temuco em abril de 2019



Fonte: acervo da autora

No trabalho de campo na cidade de Temuco, onde estive por conta de ficar mais perto de um dos cárceres onde se têm mais número de presos, dos que são reconhecidos e chamados de Presos políticos *Mapuche*- PPM, tive a possibilidade de ir como observadora, auto convocada por dito movimento de Temucuicui, que fez uma chamada aberta e pública.

O governo fez o anúncio de que a mesma mobilização, não tenha permissão e pelo tanto ia ser desfeita e reprimida pela polícia tal como o acontecido com uma mobilização anterior que segundo o mesmo governo não contava com permissão para ser feita, que foi muito antes de eu chegar para o que conhecemos de Chile.

Ao chegar no dia 3 de abril ao centro da cidade de Temuco, todo estava cheio de um forte contingente policial, espalhando água pelos assistentes, que tentaram chegar até a prefeitura da cidade, percurso que não vi, porque eu cheguei diretamente achando que nessa hora já *Pu Mapuche* estariam falando com as autoridades e expondo os seus pontos, mas poucos minutos depois de iniciada a mobilização, pelo referido pelas pessoas que estavam ali frente à igreja

católica, se resguardando da polícia e toda a operação militar que estava sendo levada adiante, falavam da mobilização ter sido desfeita, ainda que várias pessoas continuaram e tentaram chegar para sede da intendência.

Imagem 31. Mobilização *Mapuche* na cidade de Temuco em abril de 2019



Fonte: acervo da autora

Imagem 32. Mobilização *Mapuche* na cidade de Temuco em abril de 2019



Fonte: acervo da autora

Nesse lugar, frente à igreja católica estavam nesse dia alguns dos que convocaram a mobilização, fazendo música frente ao contingente policial, também o pai de Camilo Catrillanca se olhava surpreso, falei um pouco, me apresentei e me falou: assim é como o Estado trata a nós, o povo *Mapuche*.

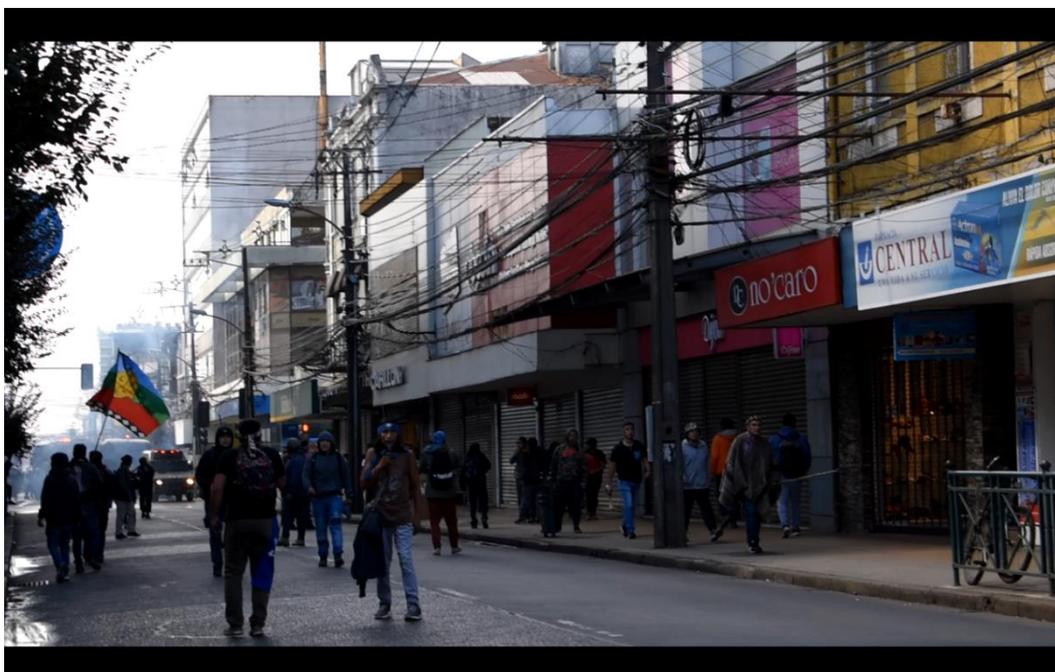
A mídia nacional e local se concentrava, em apresentar a violência na mobilização, ainda que os que convocaram encontravam-se pacificamente olhando todo o que estava acontecendo desde a calma o silêncio e a música.

Imagem 33. Mobilização *Mapuche* na cidade de Temuco em abril de 2019



Fonte: acervo da autora

Imagem 34. Mobilização *Mapuche* na cidade de Temuco em abril de 2019



Fonte: acervo da autora

Com motivo do trato violento recebido pelo Estado e as forças policiais, este mesmo *trawum* de Temucucui fez uma chamada para realizar um *Nguillanmawvn*, e

saia nas falas e no convite que foi circulando. que ia ser para perguntar aos *pu longko* como anteriormente falei, perguntariam o como continuar caminhando para reivindicar o direito à autodeterminação, principal demanda que é levantada pelo dito movimento, o *Nguillanmawvn* foi convocado em um *Lof* no dia 12-04-19.

A cerimônia deu início na noite e no amanhecer com o raiar do sol continuou sendo presidida pela *Machi* quem compartilhou as mensagens dos *Pu longko* aos seus *Zugumachife* enquanto ela se encontrava em *puilli*.

O mesmo desconhecimento que eu tenha dos principais atores que estavam nesse lugar, embora eu ter sido convidada por uma liderança mulher *Mapuche*, fez eu ficar em uma posição de desconhecimento total, o qual foi novamente e na volta se entende como o se deixar afetar, questionar, pelo meu sotaque colombiano e o mesmo fato de eu não ser de lá e por ser nova no espaço, fez me apresentar e falar sobre a minha inquietação e curiosidade para assistir a esse *Nguillanmawvn* que tenha sido proposto pelo nomeado *Trawün* de Temucuicui após ter sido reprimidas as mobilizações na cidade de Temuco, onde insisto, que o que a mídia alternativa assinalou e o que eu vi no dia 3 de abril na segunda mobilização foi aos que convidaram atuando de forma pacífica e rejeitando o que assinalavam como uso excessivo da força policial.

Toda a noite com uma temperatura no redor dos oito graus, a *Machi* iniciou a cerimônia o qual acompanhamos com muito *purrun*, no redor do *rewe*, falavam em *mapudungun* e eu consegui fazer o que assinalavam porque olhava o que faziam as mulheres que estavam perto de mim. Com o raiar do sol, do amanhecer, a *Machi*, com o seu *kvltrvn* iniciou no seu *rewe* o *gejipun* (rogativa) e aos poucos novamente as pessoas das ramadas foram se fazendo mais por perto do *rewe* e da *Machi*.

Olhando a saída do sol e seguindo todo o processo, nas ramadas cozinhavam as comidas que depois iam ser *misawvn*, para se ter em troca o que se pede, nesta ocasião falavam que o ritual teria como fim se perguntar o como continuar, o como seguir, tendo-se o antecedente das mobilizações que foram convocadas e desfeitas pela polícia.

Autonomia comunicacional e alimentar

Enquanto acabava o *Nguillanmawvn*, algumas das pessoas lideranças *Pu Mapuche* e jovens que vêm acompanhando o processo, falavam da necessidade de fazer um *Trawün*, uma conversa, porque com certeza muitos iam ficar na

expectativa, deu-se início ao *Trawün*, mas pouco antes do mesmo estive conversando com *Leftrarv* quem estava com uma câmera de vídeo fazendo registro do cotidiano do dia enquanto todos comiam, compartilhavam nas suas ramadas assim que fiquei curiosa.

O que falava para mim *Leftrarv* tem a ver com a autonomia audiovisual e também alimentaria porque *Pu Mapuche* estão conseguindo cultivar o seu próprio tomate que é gigante e tem tido acolhimento nos mercados locais, se posicionando como um tomate de território *Mapuche*.

Além do anterior, no território onde estão fazendo o que chamam de recuperação de terras e procuram o “controle territorial” desde que iniciaram o processo e pelo intuito de prova, iniciaram gravando tudo o que acontecia, até o ponto de que esse *Weychafe* comunicacional tenha *Pu weychafe* ou guardiões que cuidavam e resguardavam-lhe diante despojamentos ou outras ameaças ao que consideram o território ancestral *Mapuche*.

Como parte e autoconvocado pelo chamado que sentiu após a morte de Camilo Catrillanca, tem sido quem grava e encontra-se fazendo o registro audiovisual, um *Mapuche* sem se nomear de comunicador, jornalista, fotógrafo, artista, senão um *Mapuche* que acredita que a morte de Camilo Catrillanca tem que unir a todo seu povo. O pai de Camilo como sabia que eu tenha câmera pois me viu na mobilização do 3 de abril, pediu para eu gravar igual no *Trawün* e falamos de compartilhar – lhes igual a *Leftrarv*.

Pu Mapuche podem inclusive ter informações e observações que são expressados sobre escolhas e a participação de uma ou outra *Machi* em esses cenários específicos, mas diante disso há muitas vozes que levantam a sua postura de que não são *Pu Machi* a que fala, senão os *Pu Longko*.

A *Machi* no ritual que fez falou e logo foi assim transmitido no *Trawum*, onde ela assinalou que “falamos muito dos *Pu Longko* mas não lhes respeitamos”, e pelo tanto o caminho que indicava tenha mais a ver com fornecer uma leitura auto crítica de como se deram as mobilizações e o como as mesmas poderiam se potenciar, o anterior em um caminho e forma de fazer política mais *Mapuche*.

No *trawum* feito após o *Nguillanmawvn*, emerge o como se constrói a política, mas de cunho cosmopolítico ao se inserir aos *Pu longko* e os seus *pu newen* nas escolhas *Mapuche* e como uma fala que está no político e se apresenta no *Nguillanmawvn* como um imperativo é dizer a fala dos *Pu Longko*.

Ainda se-tenham assinalado usos e apropriações de *Pu Machi* para fins políticos por parte das resistências *Pu Mapuche* (BACIGALUPO, 2009) ou na “política chilena”, o *Trawum* foi importante para se compartilhar, desde diversos olhares *Pu Mapuche* que não só há uma apropriação dos elementos da espiritualidade pela resistência, senão que emergem diferentes posturas e formas de entender as mensagens dos *Pu Longko*.

Foram muitas as questões abordadas no *Trawün*, e do qual faço consideração de resgatar, é o caráter de uma política que é a política dos *Pu Longko*, ancestrais que falam em *mapudungun* considerado antigo, e enviam as suas mensagens quando *Pu Machi* estão no que se conhece como o trance ou em *mapudungun*, entrar em *puilli*, em conexão com o seu espírito de *Machi*.

O debate no *Trawün* esteve torno ao fazer uma política *Winka* ou ouvir a mensagem dos *Pu longko*, fato protagonista no debate ao se gerar a auto crítica de se fazer as vezes uma política mais *Winka* e não *Mapuche*, assim como ficou o acordo de se reunir a que tem sido chamada da comissão política do *Trawün*, para debater com mais tempo e cuidado, o dito pelos *Pu Longko* e os passos que virão, ainda alguns presentes insistissem neste pequeno *Trawum* após a *Nguillanmawvn*, de falar sobre ações concretas, porque segundo esses assistentes “os *Winkas* nos estão olhando tempo todo”, mas a única decisão foi se reunir como comissão política e debater mais amplamente, tendo os pontos e questões que desse *Trawum* saíram, assim como as informações compartilhadas no histórico.

Foi assim como para o dia 27 de abril foi divulgado um convite público para um novo *Trawum*, ia ser em Ercilla, no *Iof* Temucuicui, na casa de Camilo Catrillanca, senti a necessidade diante o pouco tempo que tenha a mais no *Ngulumapu* de ter de primeira fonte a leitura do que tenham falado os *Pu Longko*, pois foi um dos pontos dos quais falava a chamada pública (especificamente falava de que ia se falar sobre as ações feitas após o *Nguillanmawvn*). Perguntei a quem me convidou a *Nguillanmawvn* da pertinência de ir ao *Trawün* e consultou com o “dono da casa” como se fala comumente aos anfitriões, e falaram de que eu poderia ir.

Na hora acordada para me encontrar com a liderança que ia também, não tenha ninguém no posto de ônibus da cidade de Temuco, não pude me contatar e chegava a hora de saída do ônibus para Ercilla, ainda assim decidi no momento ir a

Ercilla e procurar o jeito de chegar até Temucuicui, só que quando cheguei a Ercilla nesse dia sábado sendo as 10 da manhã parecia ser uma cidade fantasma, só tenha pessoas no posto de gasolina, alguns carabineiros caminhando pelas ruas, mas todas as ruas sozinhas com muitas poucas pessoas transitando por ali.

Segui caminhando e vi um posto pequeno onde vendiam café e do lado dela tenha um velhinho e o que parecia ser o seu filho ou parente, vendendo vários que pareciam da zona.

Perguntei se cultivavam isso que vendiam e responderam que sim, com exceção das uvas que vêm do Norte. Logo perguntei porque senti confiança, se achavam que ia ser muito difícil ir para Temucuicui, que precisava chegar lá para uma reunião e me responderam que poderia ser um pouco difícil, mas que tenha pessoas que moravam por perto ou que tomavam o caminho e que poderia tentar falar com elas, que ficariam ligados para me falar enquanto viessem uma de essas pessoas.

Fiquei ali bebendo café e falando sobre o seu cultivo, e me falaram de serem *Mapuche* e que moravam também pelos lados de Temucuicui, que levavam vendendo nesse lugar no redor de vinte anos, sendo esse o seu principal sustento de trabalho.

Em simultâneo tenha um carro que dava voltas e voltas e as pessoas que eu achava conhecidas, ficavam me olhando pela janela e ao pouco tempo vi caminhando a um *Lamgen* que lembrava de ter visto no *Nguillanmawvn* e lembrava dele estarem assistindo tempo todo o trabalho da *Machi*.

Fiquei com confiança de caminhar até ele e lhe perguntei se ele estava no *Nguillanmawvn*, falou que sim, me apresentei e lhe perguntei se ia também ao *Trawum*, já que eu não tenha como chegar tão facilmente, ele me falou de estar sendo levado em um carro, no qual ele achava que não tenham problema para me fazer uma vaga.

No caminho a Temucuicui, falando sobre os motivos da minha viagem e que estava conhecendo e tentando entender o que acontecia, assim como tenha sido atrasado para mim o ingresso a ver aos que se chamam de presos políticos *Mapuche*, ele me falou de que a cárcere e a prisão política *Mapuche*, é uma das suas principais preocupações, pois seu irmão é *Longko* e tem mais de oito meses encarcerado na cidade de Temuco e como *Iof* e rede de apoio, queriam poder fazer

uma visita massiva para poder ir com o seu irmão e com os presos no período do novo ciclo solar *Mapuche* o *wiñol tripantu*.

No *Trawün* ele partilhou a mensagem para fazer uma visita massiva aos presos na cárcere de Temuco. “Venho convidar para fazer um *Nguillanmawvn* pelo preso Alberto Curamil, um *Nguillanmawvn* em apoio e venho a solicitar seu apoio para que dentro do mês de junho façamos um *Nguillanmawvn* em benefício aos que estão presos, em aporte não só à família Curamil senão aos que estão presos por uma causa” foi o como falou o irmão do *Longko* Curamil diante os assistentes ao *Trawün*.

Se falou de todos e todas as Presas Políticas – PPM, e essa mesma conjuntura fiz surgir o análises da recente prisão de Salvador Penchulef quem tenha estado no *Nguillanmawvn*, em um fato considerado crime pelo judiciário, mas para *Pu Mapuche* e segundo o comunicado que foi emitido pelo *Lof* em processo de recuperação territorial, a ação da qual lhes acusam, tem a ver com o exercício de controle territorial e do espaço aéreo, ao não permitir o ingresso de um *drone* de cabos de uma empresa que fornece o serviço de energia eléctrica. *Pu Mapuche* reivindicaram com esta ação o espaço do *Lof* como território ancestral *Mapuche*.

Os PPM estão tempo todo na ordem do dia e das falas dos que se reivindicam como estando em um processo de reconstrução como povo-nação. Do jeito que for, a cárcere emerge como parte dos custos das ditas recuperações, e a retomada que se faz na ação direta de entrar ao que se reivindica de território ancestral.

Embora o governo tenha relações e articulações com coletivos *Mapuche* que se nomeiam desse jeito, os mesmos são ditos de “*Pu Mapuche Buenos*”, “*Pu Mapuche amigo*” e os que estão indo ao *Trawün* de Temucucui, assim como *Pu Mapuche* que se falam de estarem no processo de reconstrução como povo-nação, desconhecem os acordos e diálogos que supostamente o governo leva adiante com estas ditas lideranças *Pu Mapuche*.

Para distintos coletivos *Pu Mapuche* há um território ancestral *Mapuche*, do qual os presos fazem parte, do qual os presos são mártires na luta que os mesmos ancestrais – *Pu Longko*- já vêm anunciando através de *Pu Machi*. Onde *Pu Machi* devêm *Mapuche* e uma univocidade de humanidade que subjaz a todas as formas

de vida quando transmitem a mensagem de *Pu Longko*. A mensagem de *Pu Longko* é apresentada como um bem coletivo *Mapuche*, que conecta.

Há uma palavra dos ancestrais que é partilhada indo além da agência de *Pu Machi*, onde se envolvem *Pu Newen* e os donos estabelecidos, formadores, controladores e ordenadores (QUIDEL, 2012) das diferentes formas de vida que confluem em uma experiência de comunicação com ancestrais.

Se reconhecer na reconstrução como povo-nação e ter como garantia a fala dos ancestrais, de *Pu Longko* é nos próprios termos *Pu Mapuche*, um jeito de viver as relações trans e interespecíficas, lhe fornecendo suporte a práticas que chamam de defesa do território ancestral *Mapuche*, de reconstrução como povo-nação.

Foi no mesmo *Trawün* de Temucuicui onde uma *lamgen* falou de se sentir orgulhosa desse espaço, mas que estava muito preocupada pelos seus *pewmas*, “pode dar o seu *pewma lamgen*, pode ser um só”, falou um assistente. E ela falou que nos seus *pewmas* olhava a seu povo em luta constante, sofrendo muito: “tenho tido *pewmas* com pessoas que vão libertando”.

“Um dos *pewmas* que tenho”, ela iniciou a sua fala, “e se reitera, é a luta e o confronto, muita gente sofrendo”. Falava de olhar muitos carabineiros, muitos caveirões, assim como ao *Longko Victor Queipul* sendo golpeado, maltratado, “tenho-me sonhado nos morros, nos resguardando, muita gente correndo, no final há força *Mapuche* e o restante fala: vamos parar, há que lhes ouvir”.

Também se referiu a que olhava a *Pu Mapuche* dentro dos caveirões que tinham sido recuperados, todos juntos, todos em conjunto, com muitas árvores, em barrancos, sempre para os morros, jamais para cidade, sempre se resguardando, escondidos, nunca com tremor e no final ela falava de que tenham um descanso, onde todos estavam e falam: Já, vamos parar, vamos lhes ouvir.

Cinco dias depois do *Trawün* e de ter partilhado o sonho no mesmo, foi atirado em circunstâncias ainda sem clareza por parte da polícia chilena, no irmão do *Longko Victor Queipul* e não há provas pelo assinalado por *Pu Mapuche* sobre o acontecido, pela polícia dizer de não levar no momento dos fatos, a equipe audiovisual que sempre lhes acompanha.

Pu Longko falam e continuam a falar de vozes alheias, que vêm para falar o como hoje caminhar para serem autônomos, em cuja autonomia se reconheçam os *Futal Mapu* ou identidades territoriais ou jeitos de serem *Mapuche lafkenche*, *huilliche*, *nagche*, *pewenche* e inclusive *warriache*.

Ao se apresentar o Estado como inimigo para as práticas *Pu Mapuche* e se inserir na dinâmica de exigência de direitos pela autodeterminação, o novo trato, a nova relação que estão propondo *Pu Mapuche*, tem a ver com o *az mapu*, com poder viverem segundo as normas já existentes e uma tradição legal *Mapuche* e isso se apresenta para não *Pu Mapuche* como se fosse um outro Estado, ainda que sobre esse argumento não se tenha um posicionamento único, há uma semelhança nos enunciados dos coletivos *Pu Mapuche*, que afirmam estarem no processo de reconstrução como povo-nação, fazendo presente o conceito de “auto se governar”, de um governo *Mapuche* que traz intrínseco o *az mapu* e as identidades territoriais, o qual foge do Estado centrismo e vai mais na linha do contra Estado, do jeito que o mesmo se apresenta hoje, tal como foi analisado por um dos assistentes no Trawum:

A história *Mapuche* tem os seus altos e baixos, o problema é o Estado não termos eliminado e assassinado a todos, não nos eliminaram a todos, o Estado sempre vai fazer o seu trabalho de dominação, submetimento, se nós fomos Estado, temos que ter controle, *Pu Mapuche* não nos sentimos parte do Estado, nós estamos saindo das normas de como o Estado nos submete, o nos auto governar é isso que se fala quando se fala de país *Mapuche*, controle territorial, autodeterminação.

“Antes quando se tenha um conflito os mesmos caciques julgavam e sentenciavam como juízes” (WILHELM e COÑA, 1936, p.128) se refere Pascual Coña no relato compartilhado a Wilhelm no ano 1936, falando longamente da administração das relações entre *Pu Mapuche* que tenha como ator principal aos *Longko* sendo em uma comparação que faz o *Longko* Pascual Coña “juízes” e se nos apresentando hoje como uma tradição legal *Mapuche* nos termos que as mesmas têm sido definidas por pesquisadoras de povos originários principalmente em Canadá por Napoleon (2009).

No ano 2019, o pai de Camilo Catrillanca e *Pu Mapuche* que debatem em distintos cenários sobre a autodeterminação que se entende mais como o reconhecimento ao direito de se auto governar, referem que a mídia e diferentes pessoas lhes perguntam sempre o como vão os *Mapuche* a se governar, o como vai ser um auto governo *Mapuche*, no que parece uma crescente curiosidade que se lhes apresenta a *Pu Mapuche* as vezes como uma pergunta que tem por trás o descrédito tanto do Estado-nação como da que se refere como a sociedade Chilena

e também mesmos *Pu Mapuche*, sobre a capacidade e a possibilidade real de que seja reconhecido um auto governo *Mapuche*.

Ali, a fala sagrada dos *Pu Longko* leva o debate a uma forma de governo que não é propriamente no jeito do Estado-nação e como se apresenta e fica presente na sua constante atualização, como querendo ser o jeito imperativo de organização sócio – política. E emerge no debate justamente que o jeito *Mapuche* de fazer política e de se autodeterminar, lhe corresponde definir ao povo *Mapuche* e que de esse espaço do *Trawün* vão sair documentos que vão explicar muito bem ao *Winka* o que o povo *Mapuche* demanda.

Mas a proposta de que há uma dívida com a criação do Estado-nação para com o povo *Mapuche* tem estado presente desde a criação do Estado, ainda que se tivesse tido uma inserção de *Pu Mapuche* na dita política de democracia representativa chilena (Foerster e Montecino,1988), mas a inquietude e demanda de um ou outro jeito têm ficado presentes.

Pelo anterior há uma sorte de reclamação constante de coletivos *Pu Mapuche* que se definem como estando em um processo de reconstrução como povo-nação ao Estado por não ouvir as demandas *Pu Mapuche*, que segundo *Pu Mapuche*, são reiterativas e sistemáticas desde a criação do Estado e a mesma persistência hoje dessa que se apresenta como memória do despojo, é uma prova de que a criação do Estado-nação se apresenta como um quebre no devir do povo *Mapuche*. Um dos assistentes ao *Trawün* emocionado com o seu *guiño* na sua mão, exclamou:

Há 40 anos propomos na ditadura, o temos proposto aqui, quando diabos vamos resolver a questão com este Estado chileno? a economia e a cultura do povo *Mapuche* sempre se autogovernou, o como o povo *Mapuche* fazia justiça? Isso é o que temos que estudar mais, vamos gritar com o nosso *kvltrvn*, com a nossa *kvkvtra*, para falar sobre o esclarecimento, sobre o que aconteceu conosco y como não nos eliminaram.

Há um caminho que os *Pu Longko* estão falando como um caminho propriamente *Mapuche*, o qual procura conversar com o Estado-nação, fato que embora se tenham diferenças está intrínseco nas ações feitas de mobilizações, onde a proposta que o movimento em Temucucui levava foi que no final da mobilização do dia 3 de abril, iam anunciar o caminho do autogoverno *Mapuche* e insistir na fala com o Estado sobre a restituição do território ancestral. Mas o acontecido no dia 3 de abril já foi falado anteriormente.

Nesse mesmo *Trawün* foram os médios hegemônicos qualificados de inimigos, no sentido de apoiarem a ideia das mobilizações serem uma ‘bagunça’, “se fez visível o rosto do Estado, o governo incidiu com a sua chamada a não se mobilizar porque não tenha permissão” assinalaram assistentes do *Trawün* se referindo à chamada para se mobilizar que fizeram o dia 3 de abril.

Continuaram a falar que o *Nguillatún* teve como propósito perguntar o como seguir, porque o caminho das mobilizações foi fechado muito rápido, se referendo a que “A violência da qual fala o governo, não existe porque o objetivo do Estado é sempre a confrontação e não o trabalho coletivo e a interlocução com as bases, a mídia nos qualifica de ‘uma bagunça’ e há que responder criticamente para isso”.

A mirada crítica e os caminhos a seguir que pretendeu a realização do *Nguillanmawvn*, deu passo a uma leitura coletiva das mensagens de *Pu Longko*, transmitidos pela *Machi*, mesmas mensagens que saíram no debate como elementos para se ter na conta na hora de fazer escolhas sobre o caminho a seguir nas mobilizações e ações que vêm.

“A *lamgen Machi* tirou várias ideias de o como podemos seguir como *Mapuche* e avançar nesses caminhos”, falava emocionado um dos assistentes, que também esteve no *Nguillanmawvn* e continua:

Nos falaram muitas coisas, a *Machi* quando reconhece o lugar, fala de ser um *lof* próprio de batalha, que tenhamos que conversar, da importância dos *nwen* e que temos que cuidar e resguardar e não deixar sozinhos, que há avanços na recuperação de terras mas que temos que olhar sobre o como nos dividimos rapidamente quando conquistamos a terra, as vezes desprezando a nossa cultura e não respeitando às nossas autoridades tradicionais.

Com o anterior se referiu a que “Nós não estamos lutando pela propriedade, senão por um grande espaço de terras” com o qual se relaciona que *Pu Longko* não trabalham na lógica cartográfica do retalho, ou a mensagem que compartilham, caminha para pensar nas práticas espaciais próprias *Pu Mapuche*.

Mas práticas espaciais próprias e sentidos de ancestralidade que estão tempo todo em tensão com o que se apresenta como *Winka*, sem desconhecer que *Pu Longko* estão falando de ter que escrever muito e ir em massa quando há que se unir e quando do processo de reconstrução se trata.

Segundo *Pu Mapuche*, *Pu Longko* tendo na conta as situações de repressão

de parte do Estado, que são assinaladas por *Pu Mapuche* que acontecem, enviam uma resposta que propõe o caminho de observação das situações, de fazer formas distintas de se mobilizar, que não seja sempre ao choque, assim como fazer sempre um *Nguillanmawvn* e essa teria que ser uma gestão que não só teriam que fazer no que hoje é Chile, senão gerar pontes e articulações no estrangeiro.

Todas as demandas que se assinalam e que fazem parte dos pontos centrais que aborda o *Trawün* de Temucuicui se fazem também na máquina da escrita, interpelando com documentos e demandas nos protocolos do Estado-nação, torno a demandas específicas do povo *Mapuche*, por isso muitas vezes se ouve dizer em este espaço “vamos fazer uma estrutura trabalhando como um documento, assim como o fazem os *Winkas*”.

E ainda se apresente a necessidade de fazer um documento como o fazem os *Winkas* também surgem as vozes que no mesmo espaço do *Trawün* alertam torno a esse processo de interpelar ao Estado e o como se faz:

Quando falamos de autodeterminação nós temos que ter os nossos lineamentos claros, a forma como estruturamos tem que ser como *Mapuche*, porque somos *Mapuche*, dirigentes ao serviço do que fale o *Longko*. A *Machi* o está falando, chegaram os *Pu Longko* e eu acredito nisso.

Questões como a anterior surgiram e geraram debate no sentidos de ter cuidado com as estratégias que fossem a ser feitas para “não nos parecer aos *Winka* e explicá-lo todo como o explicam os *Winka*”, argumentando que “queremos voltar a ter o direito sobre os territórios que foram usurpados em 1881 e não queremos passar de uma orfandade da participação *Mapuche* a um assistencialismo”. Nessa linha, uma outra assistente assinalou que “Essa memória não está perdida, essa memória está viva, temos que lhe explicar al *Winka* sobre a livre determinação, temos que lhe explicar duro, duro”.

Winka não é só olhado como inimigo, e se propondo no *Trawün*, na linha da fala dos ancestrais, dos *Pu Longko* de ir em massa, que há que se articular e procurar alianças:

Vamos a ir a falar a partir da Comissão de esclarecimento, não podemos dizer que vão ir só umas quantas pessoas, se estão convencidos vamos ir lá todos os convencidos, como não poderemos

ter 500.000 *Mapuche* aberto, temos que nos mobilizar para ir procurando aliados. Podemos ter 500 *Winka* solidários com uma perspectiva de construir movimento, não podemos nos isolar. Quando nós falamos de uma Comissão de pesquisa e esclarecimento tem que se fazer e se ter uma dívida e ali um ressarcimento ou reparação da dívida.

Os mais jovens pediram a palavra e falaram sobre os riscos que se estavam apresentando pelos debates que pretendem aprovar o Tratado Trans Pacífico, conhecido como TPP11, assinalando com isto que:

O TPP é um problema para a autodeterminação”, e uma outra assistente acrescentou “Porque é genocídio, é a perda de território, é a confiscação dos recursos, que ficarão à deriva, vamos a ter proibições para os nossos *trafkintv*, se apresenta o TTP como o mais nefasto que estão fazendo as empresas trás nacionais

Logo do qual uma *Mapuche* de maior idade se refere como “então é como uma nova maneira de nos colonizar com esse TPP 11”, e continua dizendo:

Nós temos que dar por conhecimento que meu povo, o nosso povo está lutando pela nossa liberdade. A colonização, a nova invasão, o extermínio total de nós é um novo genocídio, estudar novos passos fortes para seguir, o Estado o conforma toda a sociedade chilena, como vamos nós a avançar na parte mais forte do Estado?, temos que ser gente que acredite nos *pewmas*, vamos nos desgastar mais para dizer para o Estado, pensando para lhe dizer ao Estado e temos que lembrar que para tempos anteriores o nosso povo tem sido golpeado com força.

No final da jornada se propus gravar um comunicado onde foram compartilhados os principais pontos abordados, assim como se propus uma visita a Salvador PENCHULEF, quem tenha sido um assistente regular do *Trawün* e que foi encarcerado no que assinalam *Pu Mapuche* como uma ação de controle territorial em um dito processo de reivindicação de terras, que se apresenta como estando por trás dos fatos acontecidos.

Nessa conjuntura também se expressou o apoio para o processo de retomada de terras que se tenha iniciado por esses dias e que as autoridades a cargo do processo de retomada, pediram o apoio e o acompanhamento por reconhecer que as ações adiantadas no Lof *Trif Trif ko* em Galvarino, iam no caminho da reconstrução como povo-nação.

Poucos dias depois de terem acontecido os momentos compartilhados anteriormente, no dia 29 de abril foi anunciado o prêmio *Goldman environmental prize* para o *Longko* Alberto Curamil e no dia 1 de maio é atirado o irmão do *Longko*

Victor Queipul em situações ainda sem esclarecimento e que *Pu Mapuche* assinalam como consequência de abusos policiais, tal como anteriormente assinalai. No percurso da minha espera por uma resposta na cárcere fiquei sabendo que de uma chamada para uma jornada de informação, um colóquio na cidade de Temuco, para apresentar e compartilhar o contexto da prisão tanto do *Longko* Alberto Curamil, como do *Werken* Álvaro Millalén, ambos membros da organização *Mapuche Aliança Territorial Mapuche – ATM*, que são chamados por *Pu Mapuche* que se reconhecem como em um processo de reconstrução como povo-nação, de presos políticos *Mapuche*, por se encontrar na prisão justamente pelos seus trabalhos na defesa do dito território ancestral *Mapuche* e sobretudo o que se assinalou, foi por ter tido sucesso ao proibir a instalação de uma usina hidrelétrica.

A luta do povo *Mapuche* não está longe da luta de ordem mundial e outros povos com outros Estados e com o sistema capitalista, o sistema capitalista ocidental e a igreja cristã, para nós tem a ver com a confrontação ideológica de sociedade distinta, luta ideológica onde fica difícil impulsar um diálogo com o Estado e os compromissos para avançar com o neoliberalismo.

Nesse contexto esteve um *Werken* de *Iof* que se encontram em processo de reconstrução como povo-nação na conhecida como província de Arauco, principalmente no que nas identidades territoriais *Pu Mapuche* se refere como *Lafkenche* ou gente dos espaços do mar, ele assinalava assim que:

Como povo *Mapuche* queremos seguir existindo e nos reconstruir como povo, temos os recursos naturais necessários para que o capitalismo siga funcionando, a água, os recursos minerais, senão fora pela resistência *Mapuche*, já tivemos empresas de mineração, além disso querem empresas salmoeiras desde Chiloé, desde o golfo de Arauco até estes sectores de porto Saavedra. E temos que a Planta de celulose *Horcones* está se ampliando e pretendem que seja o dobro.

A sua vez apresentava todos os planos e ameaças que vão vir por conta de se ter muitas reservas de água doce no território *Mapuche*, se posicionando como estratégico para uma possível rodoviária da água, que segundo o *Werken* vai gerar e aprofundar guerras pela água, fomentando deslocamentos pelo extrativismo, tendo como exemplo ao conhecido como Plano Impulsa que vindo desde o Estado fomenta, segundo o que se falou, a construção de infraestrutura para unir o atlântico com o pacífico, acrescentando as formas de criminalização da resistência e da defesa do território, se apresentando nas palavras do *Werken* “uma prisão política para uma expressão que está se desenvolvendo”.

A postura do *Werken* reafirmava outras estratégias não propriamente chamou de institucionais, assinalando que “estão esgotadas”, e propondo pensar:

Como desde o povo *Mapuche* vamos neutralizar a forma do inimigo, é um compromisso que temos que ir assumindo, a única forma é que se resista, se lute e em conjunto ir propondo algum jeito de enfrentar, de como programamos eixos que nos permitam fortalecer a resistência *Mapuche*

Desde as experiências de retomadas que levam adiante, o *Werken* apresentou a sua preocupação torno a reconstrução de formas próprias *Pu Mapuche*, ou a construção de estratégias que permitam caminhar e levar na prática a autonomia, frente ao fortalecimento de uma economia *Mapuche* comunitária, assim como criar os jeitos de gerar e fortalecer os processos educativos das crianças pensados desde uma perspectiva *Mapuche* e as suas identidades territoriais.

Um dos grandes logros dos processos de reconstrução como povo-nação que assinala o *Werken* é “dignificar a nossa gente, voltar à dignidade, para nos fortalecer e acreditarmos como povo”. No caminho que ele assinala só a *Mapuche* pode dar certo e é uma resistência que se olha desde muitos pontos, ao ter o foco na reconstrução:

Há elementos de nossa cultura que há que revitalizar, de onde eu venho temos parado desde há muito tempo às empresas de mineração, desde há oito anos o empresário Farkas que quis entrar teve que se recusar de fazê-lo, as empresas florestais estão em retirada, os projetos pesqueiros estão paralisados, nós estamos falando juntos sobre medicina *Mapuche* e o como isso avança, como fazemos alianças, como articulamos lutas, estamos interessados em que outras expressões avancem e se potenciem

Um outro *Werken* assistente da jornada insistiu no que se tenha falado também no *Trawün* de Temucuicui e foi no papel da mídia hegemônica, que segundo ele “expressa e mal informa por estes médios e pelo sistema como a conhecida como operação Furação”, insiste que a prisão política tanto de Alberto Curamil como a de Álvaro Millalén respondem a que há já um tempo *Pu Mapuche* estão cansados de ser espoliados.

O *Werken* assegura que Curacautin é um local de turismo, virando o mesmo uma forma de despojo, onde segundo as suas palavras: *Pu Mapuche* estavam minimizados, a empresas florestais e investimentos turísticos e empresas salmoeiras

começaram a se parar, porque um *Mapuche* levantou a voz, muitos *Peñi* foram acordando e esses *Peñi* hoje estão intranquilos”

O fato de gerar e fortalecer processos organizativos que rejeitam aos investimentos e grandes empreendimentos minero energéticos, situa, segundo *Pu Mapuche* a Alberto Curamil e Álvaro Millalén como ameaça para os interesses desses grandes investimentos “Um dos grandes que tem a nação *Mapuche*, duas pessoas chaves no jogo de xadrez da luta *Mapuche*, Alberto e Álvaro são uma ameaça para o Estado e para as empresas”.

O caso que se lhes imputa é do ponto de vista de *Pu Mapuche*, ameaçador um caso ameaçador, e nessa linha ao serem um crime comum, se fala desde *Pu Mapuche* que é uma estratégia para lhes criminalizar, entanto afirmam que no momento dos fatos que querem ser julgados, tanto Álvaro como Alberto se encontravam em uma outra cidade, fato que desde *Pu Mapuche* reafirma que Alberto e Álvaro são vítimas de perseguição por ter contribuído à paralisação do projeto de usina hidrelétrica “Ele está preso por ajudar a parar a dona Alicia”.

Diante do anterior, o *Werken* sustém que o que se apresenta é a prova de que há uma resistência *Mapuche* e que é real:

Há uma resistência real, uma reconstrução de uma nação, teria que ter um extermínio e uma nova pacificação da Araucanía, o trabalho político e ideológico nas comunidades vai continuar. Tem-se que praticar uma mínima lealdade hacia nossa nação, somos um povo que se nega a morrer

Para finalizar gostaria voltar para os textos do ano 2007 e 2009, de Mariella Bacigalupo, onde fala do uso e apropriação que fazem tanto os Estados nacionais se referindo a Chile e as ditas resistências *Pu Mapuche* dos que a autora refere como símbolos *Mapuche* da *Machi* e dos *Longko* (BACIGALUPO,2007, p.143).

Com o fim de promover a mobilização alguns membros dos movimentos de resistência *Mapuche* têm utilizado *Longko* (homens) e *Machi* (mulheres) como representantes das tradições políticas e espirituais *Mapuche*, respectivamente, e como símbolos de uma nação *Mapuche* autônoma. (BACIGALUPO,2009, p.9)

Assim mesmo a autora assinala que “Os *Mapuche* têm reforjado as imagens folclóricas nacionais de gênero de os *Machi* e dos *Longko*, ao tempo que promovem uma agenda pan-*Mapuche*”. (BACIGALUPO,2009, p.9). Segundo a autora “Os ativistas *Mapuche* manipulam os símbolos e discursos nacionais com fins de

mobilização política contra as empresas florestais e nas tentativas de criar uma nação *Mapuche* com uma base territorial em Chile e Argentina) (Vergara 2000, Campos 2002, Foerster y Vergara 2003, Cayuqueo y Painemal 2003, Marimán 2003 y 2004” (BACIGALUPO,2009, p.11).

A partir do anterior, reconhecendo uma parte pertinente no debate, nos aproximamos a um fato que consideramos não é tido na conta pela autora, e que considero pode nos ajudar a conectar, entanto quando a *Machi* entra em estado de trance – *puilli* lhe falam segundo *Pu Mapuche* os *Pu Longko*, ainda que as resistências usem a imagem de *Pu Machi* para posicionar as suas demandas pela autodeterminação, autonomia como refere a autora ou a construção de um movimento *Pan Mapuche*, assim também como as diferenças que podem surgir, em contextos quando se fazem por exemplo *Nguillatún* aos quais também Bacigalupo refere, que os *Nguillatún* têm aumentado no quadro dos processos do que refere a autora como o fortalecimento de um movimento *Pan Mapuche*, sendo os *Nguillatún* que se associam aos processos de resistência ao que ela fala como a “politização das *Machi* mulheres e os *longko* homens” os que hoje se posicionam como um imperativo que é compartilhado pelos *Pu Longko* através de *Pu Machi* justamente nos *Nguillanmawvn*.

Nos confrontamos novamente com o debate que traz Sahlins ao nos confrontar com o como se constroem os esquemas convencionais de cultura na ação, que neste caso pelo assinalado em julgamentos por *Pu Mapuche*, há uma exigência de jovens e dos processos que se reivindicam como estando em reconstrução como povo-nação de que se retomem os *Nguillatún* e que justamente é essa a mensagem insistente que estão sendo compartilhada a *Pu Mapuche* vinda desde humanos ancestrais – *Pu Longko* porque *Pu Longko* falam não para um tempo congelado senão para o *fantepu* é dizer para o presente *Mapuche*, que como o assinalado por Melin et al (2017) não se pensa sem o *kuyfi*.

“Quando a *Machi* entra em transe os que falam são os *Pu Longko*, a mensagem dos *Pu Longko* é o que a *Machi* fala”, referem *Pu Mapuche* e se acha concordância nestes enunciados e semelhanças com os que são de forma reiterada apresentados no espaço judiciário, nos cárceres e nos julgamentos nos tribunais,

assim como se falou também no *Trawün* “A *Machi* é a que os permite ouvir as mensagens dos *Pu Longko* diante as nossas questões apresentadas”. A mensagem dos *Pu Longko* é olhada como um bem coletivo:

Nós precisamos compreender o que falam os *Pu Longko* e a *Machi*, não é a *Machi*, são os *Pu Longko*, o *newen* da *Machi* tem a ver com a crença, todo isto se fazia antes assim, o *weychan* antes tenho que ir ao *rewe* para me preparar para organização e a luta. Precisamos na nossa reconstrução, recuperar a crença, a disciplina, a educação e identidade.

No espaço se fez uma crítica que tenha partilhado a *Machi*, ao se referir ao esquecimento dos rituais próprios da cultura e que nos leva a pensar em distintas vias o papel de *Pu Machi* e de *Pu Longko* quando estão perto dos movimentos de resistência não só na via da folclorização:

Se vão a fazer trâmites invoquem, o fazem? Não, fazem, não. Estamos nos esquecendo do verdadeiro respeito, ela falava de nós ter que ser mais leais, mais disciplinados, que sejamos capazes de ter 12 *longkos* e 12 *machi* neste espaço porque eles são os nossos verdadeiros representantes deste *Trawün* e não nós, nós não temos que ir sempre para confrontação, tem que planejar bem, criar bem o jeito de fazer as coisas, *ngeneche* não quer que seus filhos morram por isso, algumas pessoas têm morto e alguns vão para o *weychan* e não lhes importa o que aconteça. Só acreditemos nos *Pu Longko*, não é a *Machi* que se expressa, senão os *Pu Longko*.

Estas últimas palavras compartilhadas no espaço das mensagens de *Pu Longko* compartilhados pela *Machi* se conecta com o falado por *Mapuche* reconhecido como Preso político *Mapuche* que estava sendo julgado no ano 2015 e quem na sua prática de assistente e apoiador da *Machi*, compartilhou a mensagem que *Pu Longko* lhes compartilharam em uma cerimônia que foi feita aos poucos dias que foi assassinado pela polícia de Chile um jovem *Mapuche* que se encontrava em um processo de retomadas.

A modo de conclusão: provocações em aberto

Se bem é certo a geografia e a obra de David Harvey tem refletido sobre a espoliação, apropriação primitiva e a relação com a posse originária da terra, tanto as propostas de Harvey, mas especificamente o como a mesma é trabalhada por autores *Pu Mapuche* (Nahuelpan,2012) entanto ações levadas adiante pelo povo *Mapuche*, nos ajudam a construir o plano de disputa no Estado e na política moderna.

Ao me referir às cosmopolíticas, as mesmas não são pensadas nem feitas de formas separadas por *Pu Mapuche*, construindo discursos mas que de comunidades alternativas, de Lof alternativos ou comunidades pensadas com formas que retomam o *Mapuche kimvn*, nos levando a olhar o como se constrói uma disputa territorial no campo jurídico, se tendo o desafio de juntar essas duas coisas, sendo que entender que a presença não primitiva do povo *Mapuche* senão de um povo contemporâneo que de alguma forma faz parte hoje de Chile e de Argentina, aparece de forma complexa entanto *Pu Mapuche* estão inseridos nesse mundo também: usam internet, moram nas cidades, fazendo na prática uma definição de índio muito mais ampla e flexível, onde a inserção na modernidade não lhes resta legitimidade no momento que as cosmopolíticas são neste campo de batalha. É o que apresenta o *Mapurbe*, o *Mapuche* urbano, o que está inserido também na modernidade não é só uma guerra colonial, senão um problema desse lado do mundo *Wigka*.

Há um desafio ao tratar as disputas com as florestais, o fiz levando a guerra de ontologias para esses atores e esse mundo, perguntando o como pensar um mundo de muitos mundos, um espaço de muitos espaços, é dizer um espaço que não é só o espaço do homem, e os próprios *Pu Mapuche* participam desse encontro de mundos, encontro que se faz presente e se traduz em estratégias de luta e formas de vida na procura entre outras do conceito *Mapuche* de *Kume Mogen* traduzido comumente de bom viver.

As disputas que se fazem presente na dissertação torno à queima dos caminhões apresenta o caráter não fixo da natureza e não serem só o pano de fundo no qual se desenvolve a vida humana, entanto para os que executam as ações os caminhões não são a mesma coisa e o capitalismo florestal transforma a dita de natureza, o *ixofillmogen* em mercadoria.

Desde determinado ponto de vista o incêndio das árvores que está por trás da construção do *Mapuche* como terrorista é um lugar potente para pensar o encontro de mundos, onde inclusive ao interior do povo *Mapuche* e a sua diversidade se apresentam choques de mundos onde se posiciona um terceiro lugar que reivindica sim a violência política como forma de libertação do povo-nação *Mapuche* que sai da construção em chave colonial e se apresenta como defendendo as vidas das pessoas diante da vida dos caminhões inseridos nos fluxos capitalísticos florestais.

Ao posicionar o debate torno às cosmopráticas apresentadas por Marshall Sahlins, mergulhei no plano micropolítico que não é a grande demarcação entre um Nós e um Eles, em tanto *Pu Mapuche* não são só máquinas sociais primitivas nos termos de Deleuze e Guattari contra os fluxos capitalísticos contemporâneos, não são David Harvey e as ferramentas da teoria política, que ao ser tratados desde esses óculos são justamente o que leva aos equívocos entre esse mundo outro e as nossas categorias para pensar o território.

O que se apresenta como o irreduzível desse mundo outro que *Pu Mapuche* como atores na desconstrução do território é esse território de diferença e essa diferença que vale a pena de ser pensada porque a mesma faz parte também de nosso mundo, onde nos situamos entanto observadores dessa diferença, não é irreduzível entanto devem um lugar para pensar a nossa política nos fluxos capitalísticos, no contexto urbano, do *Mapurbe* ao qual se refere David Añiñir por exemplo que é também onde *Pu Mapuche* estão.

O Estado não só está como formas de representação, o mesmo também é interiorizado, exteriorizado e está em todos lados, o Estado se apresenta como estando em todo lugar, não só fora desses povos que se apresentam como povos sem Estado, nas suas ontologias outras, ou dentro, se permitindo com isto mesmo as estratégias jurídicas para disputar o caráter político das prisões, para a exigibilidade das demarcações de terras reivindicadas como ancestrais *Pu Mapuche*, dentro dessa presença do Estado se abrem as frestas das quais se bebe da ancestralidade como um território existencial que faz parte de um mundo de coexistências mais complexo.

Os processos de mapeamento, a elaboração de topografias, os fazeres visíveis de seres e formas de vida que estão nos territórios existenciais complexos *Pu Mapuche* e os traçados e demarcações não estão fora de todas as questões apresentadas e é ali onde há uma interlocução e coexistência da etnologia e a geografia, onde hoje emergem cemitérios, rios, parlamentos, a sabedoria de *Pu Machi* e *Gijatufe*, as migrações como lugares dessas topografias que *Pu Mapuche* estão construindo em um mundo que apresenta desafios cosmopolíticos apresentando o desafio a *Pu Mapuche* de como essa diferença se torna produtiva em uma disputa político estatal.

Somos observadores da aparição dessa diferença e a dissertação tem ido e voltado no pensar nossa política e a possibilidade de ruptura da mesma a partir das questões apresentadas por *Pu Mapuche* nos fluxos capitalísticos onde *Pu Mapuche* também estão e não são só representantes de um afora, sendo o anterior um desafio político e teórico, senão cosmopolítico e ontológico.

O principal problema da dissertação é a construção de uma linguagem que incorporara essa diferença, se situando não do lado do Estado nem do espaço judiciário e sim das trilhas apresentadas por *Pu Mapuche* torno a uma diferença radical que subjaz na espécie de onnipresença do Estado-nação.

Se bem é certo apresentei o debate dos parlamentos o *Koyagkun* pensando a política ou as cosmopolíticas *Pu Mapuche* torno aos parlamentos dos séculos XVI-XIX se transformando hoje em uma máquina de guerra, em uma forma *Mapuche* de disputar, despojando a ideia de Parlamento da política ocidental e apresentando um espaço para pensar nos parlamentos das coisas dos quais fala Latour e Stengers, que permitam inserir aos não humanos na discussão sendo o desafio o como

inserirmos então as árvores nativas *Pu Mapuche*, os caminhos e os rios que hoje não são os mesmos dos parlamentos dos séculos XVI-XIX e que não sejam só o parlamento das coisas de Latour entanto quem diz que o povo *Mapuche* quer participar do parlamento das coisas sendo a resistência *Mapuche* ao extrativismo como um grito de não, um preferimos não, preferimos nos retirar e afastar e não queremos participar desse mundo, queremos só autonomia e fazer a vida a partir das próprias formas, esse é o desafio de como encontrar formas que não acabem sendo o multiculturalismo neoliberal ou a interculturalidade que apresenta aos povos originários como um circo, nos desafiando na incorporação de outros códigos da sociedade que se apresenta como abrangente e do mesmo Estado, sendo potente como um caminho para refletir, olhando o processo de antropofagia que podemos fazer em direção ao Estado, suas formas e a dita de sociedade abrangente nos fluxos capitalísticos.

O conceito antropológico de conceito que nos propõe o perspectivismo, como pretendente desta definição na antropologia (VIVEIROS DE CASTRO [2009] (2018) p.26), sendo assim:

Uma nova antropologia do conceito que contra efetue um novo conceito de antropologia, nos termos do qual a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre a redução epistemocêntrica do pensamento (humano – não humano) a um dispositivo de reconhecimento: classificação, predicação, julgamento, representação. (VIVEIROS DE CASTRO [2009] (2018) p.24-25)

Junto ao dito perspectivismo com a proposta de Marcelo Lopez De Souza, torno ao que o mesmo chama “conceitos nativos” o que pretendeu abrir e explorar a dissertação, foi torno a um mergulhar nos conceitos *Mapuche* e o como os mesmo têm feito fazer uma irrupção de uma perspectiva *Mapu*.

Ao trazer os equívocos sobre os quais se debruçou a análises, não quis tratar os mesmos como um objeto, e como sendo eu na condição de antropóloga, um ventríloquo dos mesmos, mas sim fazer eco desses equívocos, que se apresentaram na relação estabelecida como pesquisadora com coletivos *Pu Mapuche*, sendo que chegar até os mesmos foi uma tarefa com posterioridade ao trabalho de campo, no exercício de escrita e de elaboração de análises, onde as concorrências foram emergindo com mais força e emergiram enunciados que se apresentam em tanto equívocos, a saber que a geografia é a ciência do espaço do homem, que o espaço é produzido, que os parlamentos são espanhóis, que a que é

chamada por *Pu Mapuche* de vitória de Curalaba é tratada na historiografia oficial e hegemônica de desastre de Curalaba, o pôr em questão que há uma produção da pessoa e não uma construção do *Ché* e por sobre todos os anteriores, hoje se posicionam os conceitos produzidos pelo Estado-nação, as empresas, os empreendimentos minero energéticos e fazendeiros individuais, do *Mapuche* terrorista, mesmo que opera como equívoco ao se confrontar com as experiências e enunciados referidos à sabotagem ao capital florestal, inserto no processo de reconstrução como povo-nação.

O fato de que fosse a cárcere e os tribunais o meu foco, fez surgir tempo todo equívocos, que emergem e vêm para falar de tensões que estão presentes e se apresentam como questões de cunho quotidianas; nas falas cotidianas e nas conversas de famílias *Pu Mapuche* estão presentes as demandas dos movimentos de resistência, seja como forma de apoio ou como rejeito dos mesmos.

Mas há em circulação enunciados referidos à reconstrução como povo-nação como ao direito que se reivindica à autodeterminação, gerando debates, nos quais emergem a multiplicidade de ser *Mapuche*, entanto há opiniões e práticas encontradas torno aos caminhos que levam as organizações que se levantam com a demanda da reconstrução como povo-nação.

Se bem é certo há rejeição, também há apoio, mas um apoio que ainda ele mesmo não seja público, se dá no concordar que ‘alguma coisa há que fazer’ como falavam *Mapuche* localizados nas ditas comunidades nas quais se deram títulos de mercê e as lutas pela restituição de terras não são tão presentes, ou mesmo tendo a necessidade de mais áreas cultiváveis, não tem se apresentado demandas sobre terras despojadas.

Porém o anterior, não há um rejeito total às ações que são reivindicadas por grupos de resistência, embora que se enuncie certa ingenuidade ou se refiram esses *Pu Mapuche* a que o que estão procurando esses movimentos de resistência é uma ‘utopia’, nas falas e no quotidiano essas ações estão presentes como insisto, tanto expressando a sua aprovação ou seu rejeito, mas fazendo parte do repertório e de uma das formas de ser hoje *Pu Mapuche*.

Trazer à tona os enunciados e conceitos espaciais *Pu Mapuche* é uma tarefa que vem sendo desenvolvida por coletivos *Pu Mapuche* há um longo tempo ou com maior intensidade desde a década dos dois mil, desde os trabalhos iniciais feitos por

Irene Hirt e que encontram no *Atlas Mapuche* desenvolvido pela Aliança Territorial *Mapuche* – ATM, um contraste bem importante que nos permite falar de um pensamento geográfico *Mapuche* que está sendo circulado e cada vez com maior força.

A prisão do *Longko* Alberto Curamil desde há mais de oito meses é um pano de fundo de todo ao que nos remete o exercício de contra cartografia feita pela Aliança Territorial *Mapuche*, porque a reconstrução a partir de mapas que fizeram do território ancestral, esteve apoiando e acompanhando a luta pela defesa do que referem como território ancestral *Mapuche* e que estava seriamente ameaçado pela pretensão de construção de uma usina hidrelétrica – Dona Alicia – mesma que foi paralisada pelo trabalho feito e que foi acompanhado do exercício de contra cartografia desde coletivos *Pu Mapuche* na cabeça da ATM e principalmente do *Longko* Curamil, quem faz parte ativa desta organização.

O projeto de reconstrução como povo-nação, o processo mediante o qual terrenos devêm território ancestral *Mapuche*, assim como as estratégias que são usadas e despregadas para se posicionar as demandas de um movimento Pan-*Mapuche* são questões que estão nos pondo no cotidiano, enunciados espaciais que emergem em tensão constante e sistemática, a saber, a terra, o território e a territorialidade, sendo enunciados que quando ditos pelos movimentos de resistência e por *Pu Mapuche* que se reconhecem como em um processo de reconstrução como povo-nação, estão atingindo aos enunciados espaciais e a geografia enquanto a ciência que pretende estudar o espaço do homem, no confronto e contraste que traz o conceito *Mapuche* de *ixofillmogen* como a coexistência de todas as formas de vida.

Um conceito de coexistência de diferentes formas de vida que aparece para falar em contraste à geografia se entendendo como a ciência do espaço do homem, e traz também reflexão que move bases aparentemente muito fixas na geografia em relação justamente à partilha ontológica de raiz euro – americana de natureza e cultura. Onde novamente como o assinalado por Laura Rival (2016) a natureza de olha como pano de fundo onde se desenvolve a atividade humana.

Mas nas práticas espaciais *Pu Mapuche* e no conceito *ixofillmogen* de coexistência de todas as formas de vida, que se assume ao empreender, por exemplo, diante o Estado nacional e as empresas, ações de defesa contra distintos empreendimentos de mineração e energéticos, achamos questões que hoje estão

sendo colocadas para elas olhar de perto os enunciados espaciais que se apresentam na tensão, ao Estado se referir ao equívoco da 'área vermelha' ou 'área de conflito', quando fala sobre os locais onde hoje se potencia o processo de reconstrução como povo-nação *Mapuche*.

Produzir em troca a um *Mapuche* terrorista de parte do Estado-nação e da mídia, se apresenta justamente como campo alvo de debates e reflexões que permitam se debruçar nos conceitos *Pu Mapuche* que interlocutam e se apresentam como traduzindo o pensamento geográfico *Mapuche*. Porque são justamente as partilhas ontológicas de natureza e cultura mediadas pelo entendimento da sociedade da mercadoria que o Estado maneja e que estão na base do equívoco.

No silêncio da etnologia para as demandas territoriais que abrangem não só o referido ao pacto reducional (reservas indígenas criadas pelo Estado na sua política de confinamento e redução de espaços ocupados por *Pu Mapuche*, com os propósitos de abertura de mercado de terras) se situam hoje as críticas vindas desde coletivos *Pu Mapuche*, no referido ao reconhecimento à autodeterminação, mesmo conceito que se apresenta como autogovernar-se, o qual da maneira e o como se pensa desde *Pu Mapuche* tem mais a ver com uma organização sócio-política que não é só feita por humanos ditos de vivos, mas também pelos ancestrais humanos – *Pu Longko* – e que se pensa a partir do que se refere como *Futal Mapu* identidades territoriais ou a multiplicidade de se reconhecer como *Mapuche*.

As demandas territoriais *Pu Mapuche* hoje estão interpelando não só o despojo que foi feito sobre o que foi adjudicado como reservas indígenas no processo conhecido de radicação, senão sobre os que hoje são considerados terrenos, tanto do Estado, como das empresas florestais e fazendeiros individuais, mas que foi no processo de criação do Estado-nação, segundo *Pu Mapuche*, objeto de despojo pelo meio de diferentes mecanismos.

A legitimidade deste argumento é justamente o que se transfere como experiências de dor, lutas, conquistas e demarcações que existiram e que a presença do Estado apagou, mas as mesmas continuam a aparecer e interpelar, mediante entre outros, dos humanos ancestrais – *Pu Longko* – que continuam e falam e fazem, por sua vez, análises cosmopolíticas sobre o que está acontecendo e os caminhos que deverão ser tomados.

O anterior nos coloca diante as falas dos ancestrais e o papel ativo que as mesmas têm quanto ao processo de construção dos espaços na perspectiva *Mapu*, contudo há uma insistência nas pesquisas feitas até o momento que abordam o espaço ou pensamento geográfico *Mapuche*, em se definirem segundo categorias já construídas na geografia, sendo assim por exemplo o trabalho de Irene Hirt referido pela autora como um trabalho de cartografia cultural, geografia política, assim também o atlas *Mapuche* se situa no campo da cartografia cultural.

Em consequência do anterior considero que se perde a potência dos conceitos *Pu Mapuche* ao serem jogados nas caixas do pensamento geográfico moderno, ao não lhe reconhecer o carácter de pensamentos geográficos outros, que interpelam diretamente o objeto mesmo da geografia como sendo a ciência do espaço do homem, onde outros seres e agências não humanas ou humanas ancestrais nem se quer são considerados no dito processo de produção de espaço nos fluxos capitalísticos.

A potência dos trabalhos que se situam no debate, é no meu modo de ver, que estão apresentando conceitos que se apresentam como interpelando constantemente à geografia, mas que poderiam se pensar como além das caixas existentes, na sua diferença fundamental, que coloca em tensão a partilha ontológica natureza e cultura que atravessa o pensamento euro-americano.

A questão é o como se apresentam as questões que estão sendo colocadas de *Pu Mapuche* frente a olhar às cosmopolíticas na interpelação a Pierre Clastres, torno às sociedades contra o Estado, que acrescento desde os enunciados espaciais *Pu Mapuche*, sociedades contra o Estado do território, porque no momento que entendemos que há nos tempos ancestrais *Pu Mapuche*, que tempo todo estão trazendo, formas de se organizar sócio-políticas que não são propriamente as dos Estados modernos, senão por exemplo os *Futal Mapu* y as articulações como *Lof* o território do Estado, que na primeira lei logo após da criação do Estado-nação chileno, conhecida como lei de radicação, se faz um processo de confinamento e redução dos que a lei chama de ‘territórios indígenas’ para o modelo cartográfico e métodos de calculação que tem o Estado-nação.

Uma forma maior de organização está dada pelos *rewe* como agrupação de *lof* que conformam um *ayllarewe*. Ancestralmente, como forma de dar “governabilidade” a um território tão extenso, existiram quatro *fütalmapu*, distribuídos consequentemente com as orientações dadas pelo *melixiwanmapu* e que foram os *fütalmapu puelche*, o *pikunche*, o *guluche* e o *williche*, -as que formavam as

“reuniões das quatro terras”, segundo os cronistas espanhóis – quando tomavam decisões coletivas baixo a direção de um *Apo Ülmen Logko* por cada *fütalmapu*. (MELIN et al, 2017, p.17-18)

Mapa 15. *Futal Mapu*



(Fonte: Melin et al,2017,p.25)

Quando *Pu Mapuche* se reconhecem como estando em um processo de reconstrução como povo-nação, não permanece como uma guerra de dois mundos separados, *Pu Mapuche* fazem parte desse mundo, desse mundo do Estado, não é só uma guerra de mundos, senão uma presença, essa guerra, quando falamos dos enunciados espaciais de espaço geográfico, terra, território e territorialidade, se apresenta um conceito alternativo de espaço, mas é preciso para *Pu Mapuche*, construir um processo político de demarcação *Pu Mapuche*, e sabem o que estão reivindicando para os Estados nação e as empresas que pensam um espaço transnacional único e homogêneo, o que apresenta o atlas *Mapuche* feito por coletivos *Pu Mapuche* no ano 2017 (Melin et al, 2017) é justamente que as demandas *Pu Mapuche* e os enunciados espaciais *Pu Mapuche*, se deslocam na linguagem também do Estado-nação, onde essa mesma linguagem também faz uma guerra. No atlas se fala que:

É importante assinalar, que os dados e informação cultural contidos ao interior do atlas, já têm sido utilizados para acompanhar causas judiciais frente a interesses de inversões hidrelétricas no território de

Kuracautín, como o é o caso das centrais ‘*Doña Alicia*’ e ‘*Alto Cautín*’ com resultados favoráveis, que tem permitido paralisar ditos projetos. (MELIN et al, 2017, p.9-10)

Assim também o mesmo atlas, como o assinalado pelos autores, fez parte de processos de defesa de *Pu Mapuche* que são judicializados no quadro de processos de retomada e outras ações enquadradas no dito processo de reconstrução como povo-nação “Ao mesmo tempo, os mapas têm servido para acompanhar causas judiciais que enfrentam integrantes das comunidades em processo de recuperação de terras ancestrais, o que têm lhes permitido defender a legitimidade de ditas ações” (MELIN et al, 2017,p.10)

Quando Deleuze se refere a que a máquina social primitiva não é territorial, nos possibilita abrir a discussão das ontologias que não se inscrevem da mesma forma no território, não é só uma máquina social primitiva, ele pode devir isso em vários contextos, ela pode devir nessa máquina social primitiva, imaginada ou concreta, em contra de políticas para disputar com o Estado chileno argentino como se olha claramente no processo feito para fazer o atlas *Mapuche* (Melin et al, 2017), não é só uma máquina social primitiva, nesse sentido não permanece só como uma guerra de dois mundos separados, *Pu Mapuche* fazem parte desse mundo do Estado, não é só uma guerra de mundos, senão uma presença.

Nessa relação que é mesmo de guerra e de presença, se apresenta uma territorialidade *Mapuche* desde coletivos *Pu Mapuche* como uma ferramenta de subversão dos enunciados espaciais que são pensados desde as lógicas dualistas do Estado-nação e as partilhas ontológicas de natureza - cultura. O Estado do território se encontra nos conceitos *Pu Mapuche* que lhe interpelam, quando *Pu Mapuche* assinalam que:

Considerando que o território é, sobre todo, a fonte ontogênica da memória coletiva *Mapuche* e é por isso que, permanentemente remarca seu sentido de pertença e identidade coletiva e que manifesta em cada um dos termos com que o nomeia em *mapuzugun* e nas histórias dos anciãos cujo conteúdo, em grande parte, resulta do conhecimento dos mais alhures ancestrais que, ao dia de hoje, tem se perdido por imposição do esquecimento [...] para nós é fundamental resgatar os topónimos e seus significados como expressão de uma cartografia verbal correspondente à memória de nosso território. (MELIN et al, 2017, p.8)

Como se assinala no atlas *Mapuche* y pelo assinalado por José Quidel(2012), há um esforço constante por *Pu Mapuche* quando interpelam aos enunciados espaciais de espaço, terra, território e territorialidade em assinalar ‘a perspectiva

Mapu do conhecimento próprio *Mapuche*, com o qual se assinala pelos coletivos *Pu Mapuche*, que o que se procura com esta operação é “Resinificar o território desde uma perspectiva *Mapuche*” (MELIN et al, 2017,p.8), o qual segundo os mesmos autores, esse equívoco territorial do qual estou falando, se posiciona para ser interpelado quando *Pu Mapuche* assinalam que além do conceito de território que o Estado-nação tem espalhado, desde o contexto *Mapuche* “É possível encontrar territorialidades que, radicalmente, contestam e se enfrentam desde seu próprio pensar o território às estruturas de poder colonial” (MELIN et al, 2017,p.8)

Parafrazeando a Pierre Clastres ([1974]2003) “O bem não é o múltiplo” (CLASTRES[1974]2003,p.191) mas o quatro, “ao mesmo tempo o um e seu outro que designa verdadeiramente os seres complemento” (CLASTRES[1974]2003,p.191) que designa no pensamento *Mapuche* os quatro *Futal Mapu*, os quatro tirantes, suportes, as quatro dimensões, as quatro espécies de vida, as quatro forças familiares.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce; YANOMAMI, Davi; **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.** Edição. Sao Paulo: Companhia das letras, 2017.

BACIGALUPO, A.M. 2007. **Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among the Chilean Mapuche.** Austin: University of Texas Press. 2007. 321 pp.

BARROS ARANA, D. **Historia general de Chile.** 2a edición. Santiago de Chile : Universitaria : Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1999-2005 (Santiago de Chile : Salesianos) Vol. 1,2,3,4. 2000

BECERRA *et al.* **Mapun kimün. Santiago de Chile. Ocho Libros editores.:** Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio.. Edição. Santiago de Chile: Ocho libro editores, 2017.

BENGOA,J **El tratado de Quilín. Documentos adicionales a la Historia de los antiguos mapuches del sur.** Catalonia, Santiago de Chile, 2007. 57p.

BENGOA,J [1985] (2000). **Historia del Pueblo Mapuche siglo XIX y XX.** Santiago de Chile: Lom ediciones

BOCCARA,G;SEGUEL,I. Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo (el caso Mapuche). **Revista de Indias**, 1999, vol, LIX. Número 217. 741-774

BOCCARA G. (2002). The Mapuche People in post-dictatorship Chile. **tudes Rurales**, 163–164 (Terre, Territoire, Appartenances), 283–304.

BOCCARA,G. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujecion en la frontera sur de Chile en la época colonial (De la guerra a la pacificacion en Araucania). **Anuario de Estudios Americanos** LVI1, 1999, p. 65-94

BONELLI,C. 2012. **“Visions and divisions in Pehuenche life.”** Doctoral dissertation, University of Edinburgh.

BONELLI,C. **Palabras de piedra, materiales proféticos y políticas del dónde.** Antipod. Rev. Antropol. Arqueol. No. 26 · Bogotá, septiembre-diciembre 2016 · pp. 19-43

BONELLI,C. What Pehuenche blood does. Hemic feasting, intersubjective participation, and witchcraft in Southern Chile. Amsterdam University. 2014 | **Hau: Journal of Ethnographic eory** 4 (1): 105–127

ARRATE,J;LLAITUL,H. **WEICHAN. Conversaciones con un weychafe en la**

prision política Ediciones Santiago de Chile. CEIBO, 2012

Calbucura, J & F. Le Bonniec (eds.) (2009) ***Territorio y territorialidad en contexto post-colonial. Estado de Chile – Nación mapuche***. Working Paper Series 30 Ñuke Mapuförlaget

Correa, Martin y Mella,Eduardo. (2009). ***El territorio Mapuche de Malleco: Las razones del Illkun***. Temuco. Observatorio de derechos de los pueblos indígenas.

CARVAJAL, Sofía Zaragocin; VENEGAS, Melissa Moreano; VELASCO, Soledad Álvarez. Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina Presentación del dossier. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales.**, Quito, n. 61, p. 11-32, fev. 2018.

COÑA, P. **Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX:presentadas en la autobiografía del indígena Pascual Coña**. Santiago :Universitaria,1930. 464 p.

COURSE,M. Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche. **Mana**. vol.14, n.2, pp.299- 328.2008.

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

CROW,J. **The Mapuche in Modern Chile: A Cultural History**. University Press of Florida, 2013. 288 pp.

CATRILEO,M. **Diccionario lingüístico-etnografico de la lengua mapuche: mapudungun-Español -English**. Editorial Andrés Bello, 1995, 281p.

Centro de Estudios Económicos para América Latina - CEPAL. **Los pueblos indígenas en América (Abya aala). Desafíos para la igualdad en la diversidad**. 2017. 532p.

CLASTRES, p. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. Cosac & Naify, 2004.

CLASTRES,P. **A sociedade contra o Estado, pesquisas de antropologia política**. Cosac & Naify, 2003.

CORREA,M e MELLA,E. **Las razones del illkun/enojo: memoria despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco**. Santiago, LOM, 2010, 322 p

DELEUZE, Gilles [1981] (2007). **Francis Bacon, lógica da sensação**. Río de Janeiro: Jorge Zahar editor.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI,Felix. [1980](1995). **Mil platôs. Vol.1**. Río de Janeiro: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. [1980](1995). **Mil platôs. Vol.2.** Río de Janeiro: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. [1980](1995). **Mil platôs. Vol.4.** Río de Janeiro: Editora 34.

DILLHEAY, T; SAAVEDRA, J. Interacción humana el ambiente: el desarrollo de Kuel en Purén – Lumaco (región de la Araucanía). **Revista Austral de ciencias sociales.** Número 7. P.17- 28. 2003

DI GIMINIANI, P. How to Manage a Forest: Environmental Governance in Neoliberal Chile. **Anthropological Quarterly**, Vol. 89, No. 3, p. 723–752. 2016

DI GIMINIANI, P. Being from the Land: Memory, Self and the Power of Place in Indigenous Southern Chile, **Ethnos**, 81:5, 888-912. 2016

DI GIMINIANI, P. y FONCK, M. El paisaje como proceso de vida: experiencias de domesticación del bosque en el sur de Chile. **Revista de Geografía Norte Grande**, (61), 7-24. 2015

DI GIMINIANI, P. The becoming of ancestral land: Place and property in Mapuche land claims. **AMERICAN ETHNOLOGIST**, Vol. 42, No. 3, pp. 490–503. 2015

DI GIMINIANI, P.. (2013). *The contested rewe: sacred sites, misunderstandings and ontological pluralism in Mapuche land negotiations.* **Journal of Royal Anthropological Institute** (Número 19, v. 3). Pp. 527-544.

Dillehay, Tom D., REFLECTIONS ON ARAUCANIAN/MAPUCHE RESILIENCE, INDEPENDENCE, AND ETHNOMORPHOSIS IN COLONIAL (AND PRESENT-DAY) CHILE. **Chungara, Revista de Antropología Chilena** 2016, 48

DEREK, Gregory. **(Post)Colonialism and the Production of Nature.(84-112) En Social nature : theory, practice, and politics** / edited by Nod Castree and Bruce Braun. Blackwell Publishers, 2001.

DILLEHAY, T. **Monuments, Empires, and Resistance, the araucanian polity and ritual narratives**, Cambridge University Press, 480p, 2007

Elden, Stuart. Legal terrain—the political materiality of territory. 2017. **London Review of International Law**, Volume 5, Issue 2, 199–224 ELDEN S. (2009) Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty. University of Minnesota

ELDEN, Stuart; **The Birth of Territory.** University of Chicago. Chicago Press. , 2013.

ELDEN, Stuart; **Terror and Territory** : The Spatial Extent of Sovereignty. Minnesota Press, 2009.

____ (2010) Land, terrain, territory, *Progress in Human Geography* 34 (6), 799–817.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de campo.** 2005. N.13:155-161

FLORES CHÁVEZ, Jaime; AZÓCAR AVENDAÑO, Alonso. **Mapas para el Estado.**

La representación de la Araucanía: 1836 -1916. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales.* [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de abril de 2017, vol. XXI, no 562.

FOERSTER,R. “**Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica**”, **Polis Revista** de la **Universidad Bolivariana**, año/vol.1, número. 02. 1-15, 2001.

FARON,L. Effects of Conquest on the Araucanian Picunche during the Spanish Colonization of Chile: 1536-1635 Author(s): **Ethnohistory**, Vol. 7, No. 3. 1960 p. 239-307

FOERSTER; M., José A. ISLA. UNA VUELTA DE TUERCA A LOS TEMAS SOBERANOS Y DE PACTO EN LAS RELACIONES MAPUCHE-WINGKA A LA LUZ DE LA OBRA DE TOM DILLEHAY. **Chungara, Revista de Antropología Chilena**, [S.L], v. 48, n. 4, p. 707-711, 201./mai. 2018.

FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia. (1988). **Organizaciones, Líderes, y Contiendas Mapuches (1900-1970)**. Santiago de Chile. Ediciones Centros Estudios de la Mujer (CEM)

GREBE,M. **relaciones hombre/naturaleza en la cultura mapuche. los ngen:** sus implicancias y proyecciones socioculturales. ix jornada de alternativas religiosas en america latina, buenos aires, octubre, 2000. Disponible em <http://www.equiponaya.com.ar/religion/XJornadas/pdf/6/6-grebe.pdf>

GREBE,M;PACHECO,S;SEGURA,J. **Cosmovisión mapuche.** En: Cuadernos de la realidad nacional, No 14, pp. 46-73, 1972.

GOLDMAN,M. Alteridade e experiênciã: Antropologia e teoria etnográfica. **Etnografica**, vol. 10, núm. 1, mayo, 2006, pp. 161-173

GOLDMAN,M. Jeanne Favret-Saada. Os afetos, a etnografia. **Cadernos de campo. 2005. N. 13: 149-153**

LLANCAQUEO,V. “Prima ratio. Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007” en **OSAL** (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, No 22, septiembre. 2007

HARVEY, D. **Justice, nature, and the geography of difference.** [S.L.]: Blackwell, 1996. 468 p.

Harvey,David. The social construction of space and time: a relational theory. 1994. *Geographical Review of Japan.* Vol.67 (Ser.B),#2,126-135.

HARVEY, David; **O novo imperialismo.** Edições Loyola, 2004.

HIRT, Irene. Mapping Dreams/Dreaming Maps: Bridging Indigenous and Western Geographical Knowledge. **Cartographica: The international journal for geographic information and geovisualization**, [S.L], v. 2, n. 47, p. 105-120, 201./mai. 2018.

JARA, A. **Guerra y sociedad en Chile**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981. 254 p.

LENZ, Rodolfo. **Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos**. Anales de la Universidad de Chile, Tomo XCVII. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1897, 532 pp.

LE BONNIEC, Fabien La participación de las comunidades mapuche- huilliche en el proceso de la Reforma Agraria en la Provincia de Valdivia (1970-1973), núm. 24, noviembre-junio, 2013, pp. 27-49. **Revista Austral de Ciencias Sociales**, [S.L], n. 24, p. 27-49, jun. 2013.

LE BONNIEC, Fabien y Nahuelcheo, Pamela (2017). *La mediación lingüístico-cultural en los tribunales en materia penal de la Araucanía*, **Revista de Lengua i Dret, Journal of Language and Law**, núm. 67, 2017, p. 279-293.

LE BONNIEC, Fabien (2008). **Crónica de un juicio antiterrorista contra los dirigentes mapuche. Luchas indígenas y trayectorias poscoloniales**, (107-138) (Santamaría, Bosa & Wittersheim), Bogotá, Colombia. Editorial Universidad del Rosario.

LE BONNIEC, Fabien. 2018. **Un antropólogo inocente en búsqueda de exotismo en las cortes de justicia: Reflexiones acerca de las posibilidades de llevar una etnografía del campo jurídico en contexto intercultural en el sur de Chile**. (pp. 151-167). Binimelis et al (Coord) *Abriendo el diálogo Interdisciplinar*, Temuco, Editorial UCT.

Mañkelef, Manuel 1915. — **Las Tierras de Arauco**. - Temuko: Wallmapuwen, 2011, 37 p.

MARSTON, S. The social construction of scale. **Progress in Human Geography**, [S.L], v. 2, n. 24, p. 219-242, dez. 2000.

MOORE, Adam. Rethinking scale as a geographical category: from analysis to practice. **Progress in Human Geography**, [S.L], v. 2, n. 32, p. 203-225, dez. 2008.

MEDINA, J. **Nueve sermones em lengua de Chile del P. Luis de Valdivia**. Impr. Elzeviriana, 1897.77P.

MEDINA, J. **los aborígenes de Chile**. Gutenberg, 1882. 427p

MARIMAN et al., ¡...Escucha, winka...! **Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro.** 279p. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2006

MILLALEN, José. **La sociedad mapuche prehispanica : Kimün, arqueología y etnohistoria** em ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. LOM Ediciones, 17-50, Santiago de Chile, 2006

MANSILLA,Pablo e MELIN,Miguel. (2019) A Struggle for Territory, a Struggle Against Borders, **NACLA Report on the Americas**, 51:1, 41-48

MELIN, Miguel; MANSILLA, Pablo; ROYO, Manuela. **MAPU CHILLKANTUKUN ZUGU: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche. Temuco, Pu Lof Editorias Ltda. Serie Mapuche Kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio..** Edição. Temuco: Pv Lof Editores, 2017.

MELIN. et al. AZMAPU. **Una aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizum y el Derecho Propio..** 134P, INDH, 2015

MORALES, R. et al. **Ralco, modernidad o etnocidio en territorio Mapuche.** Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1998. 281 p.

NAHUEL PAN, H. 2012. **"Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu". Ta ñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche.**Nahuelpan, H. et al. (Coord.). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. 123-156.

NAHUEL PAN, Héctor, Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lafkenmapu (territorio costero) en **Mehuín. Revista Izquierdas** [en línea] 2016, (Octubre-Sin mes) : [Fecha de consulta: 13 de junio de 2018] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360148559004>>

NAPOLEON Valerie. (2013) Thinking About Indigenous Legal Orders. Provost R., Sheppard C. (Coord.) **Dialogues on Human Rights and Legal Pluralism. Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice**, vol 17. Springer, Dordrecht

NAPOLEON,Valerie. **Ayook: gitksan legal order, law, and legal theory.** Tese. (Doctor of Philosophy) University of Victoria, Victoria,Canadá. 2009.

QUIDEL, José. El quiebre ontológico a partir del contacto Mapuche - Hispano. **Volumen 48, No 4, 2016. Páginas 713-719 Chungara, Revista de Antropología Chilena**, [S.L], v. 48, n. 4, p. 713-719, 201. undefined.

QUIDEL, J. Machi Zugu. **Cultura, Hombre, Sociedad (CUHSO)**, Vol. 4, N°1, 20-37, 1998

QUIDEL, J. **La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche Las resignificaciones de las categoría Dios y Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del territorio wenteche.** Tese (Mestrado em antropologia social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 174. 2012.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder or uma geografia do poder.** [S.L.]: Unesp, 1993.

RICHARDS, P. **Of Indians and Terrorists: How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile.** Journal of Latin American Studies / Volume 42 / Issue 01 / February 2010, pp 59 - 90

SAAVEDRA, C. **Documentos relativos a la ocupación de Arauco : que contienen los trabajos practicados desde 1861 hasta la fecha.** Santiago, Chile :Impr. de la Libertad, 1870. 97 p.

SAHLINS, M. **Ilhas de história.** 1 ed. [S.L.]: Jorge Zahar Editor Ltda., 1990. 217

SCHAVELZON, Salvador. Introduction. , 59(3), 7-17. **Revista De Antropologia**, Sao Paulo, v. 59, n. 3, p. 7-17, dez./2015.

STENGERS, Isabelle. (v. 1), p. 442-464.: A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros.** Sao Paulo, v. 1, n. 69, p. 442-464, dez./2018.

PAINEMAL, C. **“Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina”** - Teses (Doutorado Americanista) – Faculdade de História e Estudos Culturais da Universidade Livre de Berlim, 350p, Berlin, 2010.

PAIRICÁN, F; ÁLVAREZ, R. La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997- 2009). **Revista Izquierdas**, [S.L], n. 10, p. 66-84, ago. 2011.

PAIRICAN, F. “Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)” **SudHistoria**, no 4, enero-junio (2012): 12-42.

PAIRICAN, F. “Antecedentes del levantamiento indígena en el Chile actual. Rebelión en Wallmapu”. **Le Monde Diplomatique**, noviembre 2012, pp. 4 Pairican, F. “La historia reciente de las luchas en La Araucanía. Rutas mapuche hacia la autodeterminación”. **Le Monde Diplomatique**, marzo 2013, pp. 8-9

PAIRICAN, F. “Autodeterminación de los pueblos originarios. Una lucha por conquistar derechos civiles”. **Le Monde Diplomatique**, octubre 2015, pp. 6-7

PAIRICAN, F. **“El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectivas para comprender la violencia política en el movimiento mapuche”.** En Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew, Violencias Coloniales en Wajmapu. Ediciones

Comunidad de Historia Mapuche, 2015, pp. 301-323

PAIRICAN, F. “**Resquebrajando la República homogénea: la lucha por los derechos civiles indígenas**”. En Nueva Constitución y pueblos indígenas. Editorial Pehuen, 2016.

PAIRICÁN,F. Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994) en **SudHistoria: Revista digital en estudios desde el sur**, No. 4, 2012, 12-42

PAIRICAN,F. El nuevo ciclo de movilización mapuche en Chile: la emergencia de la CAM y el proyecto autonomista para una región plurinacional. **Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**, año 17, no 34. Segundo semestre de 2015. Pp. 279- 301.

PAIRICAN,F. Malon. **La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013**. Santiago, Pehuén Editores, 2014, 420 pág.

Panelli, Ruth. **Social geographies: encounters with Indigenous and more-than-White/Anglo geographies**. (No.6,v.32). Pp.801-811

PICHINAO,J.**Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales (Mapuchewkülekan kake Fütal mapu mew)**. Tese (Mestrado em antropologia social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 174. 2012.

Pineda, César. **Marrichiweu. Antagonismo e insubordinación por la tierra y la autonomía: el pueblo indígena mapuche en Chile: el caso de la Coordinadora Arauco-Malleco**. México: UNAM, 2013. Tesis (Mestrado em Estudos Latino-Americanos)- Faculdade de ciências Políticas e Sociais, Universidade Autônoma do México, México, 2013

PINTO,J. **La formación del Estado y la nación y el Pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión**. DIBAM, 2003, 2da edición. 319P.

RIVAL, Laura. Botanical Ontologies Special Section of the Journal of Ethnobiology Post-Face. Source: **Journal of Ethnobiology**, 36(1):147-149., [S.L], v. 1, n. 36, p. 147-149, fev./jul. 2016.

STENGERS,Isabelle. **Caderno de leituras n.62: Reativar o animismo**. Belo Horizonte: Chão da feira, 2017. 15 p.

SANTOS, Milton; **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos Teórico e metodológico da geografia..** São Paulo: Huicitec, 1988.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S.L], v. 1, p. 442-464, mai. 2018.

STRATHERN, Marilyn. (2018) Relations. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* (eds). D. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Dienbenger, J. Robbins, A. Sanchez e R. Stasch.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. VALDIVIA, L.

STRATHERN, M. **The relation, issues in complexity and scale**. Cambridge: Prickly pear press. 1995

STRATHERN, M. **O gênero da dávida**. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. UNICAMP. [1988]2006.

Carta 1615 septiembre 7 Concepción a Su Magestad [manuscrito] disponible em <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0008852.pdf>

Surralles, Alexandre. (2017). *Human rights for nonhumans?*. **Hau: Journal of Ethnographic theory**. (Número.7,v.3). Pp.211–235.

TAUSSIG, Michael. **Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje**. Bogotá: Norma, 2002.

Therriault, Noah. (2017). *A forest of dreams: Ontological multiplicity and the fantasies of environmental government in the Philippines*. **Political Geography** (No 58). Pp. 114-227

TORIBIO MEDINA, J. Pedro de Oña. **Arauco domado**. Edición crítica de la Academia Chilena correspondiente de la Real Academia Española anotada por José Toribio de Medina. Santiago de Chile, imprenta universitária, 1917. 718p.

VALENZUELA, M. **La legislación mapuche y la política indígena del Estado chileno**. Teses, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1992

VICUÑA, B. **La Conquista de Arauco : discurso pronunciado en la Camara de Diputados en su sesión de 10 de agosto**. Santiago :Impr. del Ferrocarril, 1868. 17 p.

Vera, Robustiano (1905). **La pacificación de Arauco**. Santiago de Chile. Imprenta El debate.

VIVEIROS, E, Eduardo (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 2: Iss. 1, Article 1.

VIVEIROS, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. Cosac & Naify, São Paulo, 2002. 552 p.

VIVEIROS, E. O nativo relativo. **MANA** 8(1):113-148, v. 1, n. 8, p. 113-148. 2002.

VIVEIROS, E. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o

processo de parentesco. **iLHA** - Florianópolis, n.1, dezembro de 2000. p. 5-46

Viveiros De Castro, Eduardo. (2017). **Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro**. Disponible en: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_noção_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_atenção_ao_caso_brasileiro

Viveiros De Castro, Eduardo. [2009] (2018). **Metafísicas canibais**. São Paulo: Ubu Editora.

VIDELA, M **Los parlamentos Mapuches de la frontera de Chile (1793-1825) – Teses (Magister em História) – Universidade de Chile, Santiago de Chile. 2011**

ZAVALA, J. **Los mapuches del siglo xviii: dinamica interétnica y estrategias de resistencia**. 1 ed. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana S.A, 2008. 360 p.

ZAVALA, J; DILLEHAY, T. El “Estado de Arauco” frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos xvi y xvii. **Chungara, Revista de Antropología Chilena**, [S.L], v. 42, n. 2, p. 433-450, jan./abr. 2018.

ZAVALA, J. M. L’envers de la « Frontière » du royaume du Chili. Le cas des traités de paix hispano-mapuches du XVIIIe siècle.. **HSA**, [S.L], v. 1, n. 7, p. 185-208, 199./mai. 2018.

