

Petroleiras e práticas cosmopolíticas em *território* mapuche

Petroleum companies and cosmopolitical practices in Mapuche's territory

Karine L. Narahara¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.792>

Resumo: Apesar da violência resultante das campanhas militares que originaram os espaços nacionais argentino e chileno no século XIX, os Mapuche seguem “*vivos e de pé*”. No norte da Patagônia argentina, isso implica uma luta contra as petroleiras em uma região relevante para a produção de hidrocarbonetos na América Latina. Para os Mapuche, essa *luta* só é possível porque há um ordenamento das *forças (newen)* que conformam e interconectam os planos do cosmos, do qual também fazem parte as pessoas. No presente artigo, trato de alguns aspectos das práticas cosmopolíticas mapuche relativas ao *território* ocupado pelas petroleiras, incluindo aquelas relativas ao vulcão Lanín, como uma forma ativa de alinhar-se com esse ordenamento.

Palavras-chave: Mapuche; cosmopolítica; petróleo; Argentina; conflitos ambientais.

Abstract: Despite the violence resulting from the military campaigns in the 19th century, which originated in the Argentine and Chilean federal territories, the Mapuche people remain “*alive and standing*”. In the north of the Argentina’s Patagonia, to be “*alive and standing*” implies a fight against oil companies in a relevant region for the production of hydrocarbons in Latin America. For the Mapuche, this *fight* is only possible because of the order of *forces (newen)* that shape and interconnect the planes of the cosmos, to which the persons belong. In this article, I will cover aspects of the Mapuche’s cosmopolitical practices related to the *territory* occupied by oil companies, including ones related to the Lanín volcano, as an active way of aligning themselves with this order.

Keywords: Mapuche; cosmopolitics; petroleum; Argentina; environmental conflicts

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

1 INTRODUÇÃO

Em uma das várias vezes que percorri o *território* do *lof*² Kaxipayiñ, com Esmeralda Cherqui, fomos até os Pilares, uma formação geológica peculiar localizada próximo a Kaxipayiñ, bem ao lado de uma das estradas que tangenciam o *lof* (por mais que faça parte do *território* do *lof* Fvta Xayen). Trata-se de dois grandes pilares, de tamanhos distintos (o maior tem cerca de quarenta metros de altura), que se destacam ao longe e parecem ter resultado da erosão de uma parte da chapada que está bem próxima. Assim que chegamos junto dos Pilares, Esmeralda jogou um pouco de água e biscoito doce no chão, pronunciando algumas palavras em voz baixa.

No cotidiano, quando meus amigos Mapuche comem ou bebem algo, quase sempre jogam um pouco de bebida ou de comida no chão – estando na cidade ou no *campo* (≈ área rural). Pode-se fazer isso em silêncio ou em *mapuzugun*³, nomeando e saudando, por exemplo, as quatro partes das distintas *forças* do mundo: *kuse* (≈ anciã), *fvca* (≈ ancião), *vjca* (≈ uma jovem) e *wece* (≈ um jovem). Se a pessoa estiver próxima de um rio (≈ *bewfv*), pode saudar as *forças* ligadas ao curso d’água: *bewfv kuse*, *bewfv fvca*, *bewfv vjca*, *bewfv wece*⁴.

Esse ato é comum também durante as cerimônias coletivas mais amplas, como o *Wiñoy Xipantv* (voltarei a tratar dela). Nessas cerimônias, sempre que alguém te oferece *muzay*⁵ ou algum alimento, você deve jogar um pouco no chão antes de consumi-lo. Essa é uma forma de “*compartilhar com a mapu*” (“*convidar la mapu*”), de “*compartilhar com a terra*”, como também se costuma dizer.

² Aliança matrimonial que origina uma determinada família extensa e que corresponde a um determinado *território*. O termo costuma ser utilizado como referência tanto à parentela quanto ao *território*. Por vezes a palavra é utilizada como sinônimo de *comunidade*, mesmo no caso daqueles agrupamentos formados por mais de uma parentela.

³ Fala ou falar da terra. Voltarei à questão do *mapuzugun* como um idioma para além do humano.

⁴ Todos os conceitos, palavras e expressões utilizados pelos Mapuche são apresentados em itálico e de acordo (quando for o caso) com o grafema Raguileo para o *mapuzugun*. Optei por utilizar esse dentre os vários grafemas para o *mapuzugun* por ser aquele que os Mapuche com quem convivi utilizam. O argumento deles para a utilização desse grafema é que nele cada fonema corresponde a uma única letra. As traduções de palavras em *mapuzugun* apresentadas foram mencionadas pelos próprios Mapuche com quem interagi. De maneira complementar, utilizei um dicionário *mapuzugun-espanhol/espanhol-mapuzugun*, elaborado por um grupo de Buenos Aires formado por Mapuche (CAÑUMIL; CAÑUMIL; BERRETTA, 2008). Todas as traduções para o português são livres, inclusive de citações de autores.

⁵ Bebida fermentada, feita com grãos de trigo, quinoa ou pinhão.

Se oferecem alimentos ao *território* ou a *mapu*, assim como se oferecem alimentos a outras pessoas, Mapuche ou não Mapuche. As próprias expressões em espanhol utilizadas são iguais: “*convidar la mapu*” e “*convidar alguien a comer/beber algo*”. O compartilhamento de alimentos entre pessoas ocorre tanto em cerimônias coletivas como no dia a dia. Sempre que alguém chega a uma casa mapuche, se oferece *mate* (≈ chimarrão) e algum tipo de alimento. Ao chegar um visitante, caso ninguém esteja tomando *mate*, alguém (geralmente um dos filhos da família nuclear) irá prepará-lo: esquentar a água no bule (que deve estar quente, porém não deve ter sido fervida), acomodar a erva-mate na cuia com a *bombilla* (a bomba, como dizem no sul do Brasil), jogar um pouco de água fria para que a erva-mate assente na cuia, e então despejar lentamente a água quente. A socialidade mapuche envolve conversas e diálogos sempre acompanhadas de muito *mate* e refeições coletivas, sejam lanches, almoços ou jantares.

Segundo Esmeralda, tirar um alimento que caiu no chão é semelhante a negar comida a um *ce*, negar comida a uma pessoa. Pois se “*há alguém que quer comer do mesmo que estás comendo*” não se deve negar. Se, por exemplo, alguém está *tomando mate* e outra pessoa diz “*¿me convidas?*” é considerado extremamente negativo não atender o pedido. O mesmo vale se a pessoa estiver comendo algo – por mais que pedir algo para beber ou comer costume ocorrer entre pessoas (consanguíneos ou afins) com algum grau de proximidade. Compartilhar alimentos com a *mapu*, com as *forças do território*, e compartilhar alimentos com outros *ce* guardam proximidades e semelhanças.

Este artigo é parte da etnografia que compõe a minha tese de doutorado⁶, na qual parto do *território* não como uma metáfora analítica de nossa antropologia, mas como um conceito propriamente mapuche (NARAHARA, 2021). Dessa maneira, não se tratou de um estudo sobre “processos de territorialização”, no sentido proposto por Oliveira (1998), mas sim sobre os “mundos possíveis” que o conceito mapuche de *território* projeta (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Seguindo ainda Viveiros de Castro (2004), buscamos explorar as “equivocações produtivas” associadas ao termo. Entendemos que, ao estruturar a tese centrada nesse

⁶ Desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ), sob orientação de Fernando Rabossi. Agradeço a ele e aos demais membros da banca, Magnus Course, Luiz Costa, Octavio Bonet e Gláucia Silva, por todas as contribuições.

conceito, foi possível tratar de uma certa maneira mapuche de estar-no-mundo, que inclui as práticas cosmopolíticas implicadas na *luta* mapuche contra a presença das petroleiras na região da província de Neuquén, norte da Patagônia argentina – contexto no qual se desenvolveu o trabalho de campo.

Demonstramos como o conceito mapuche de *território* se aproxima da versão moderna-ocidental⁷ desse mesmo conceito em três sentidos: a) como os distintos *territórios* correspondentes aos diversos agrupamentos mapuche (*lof* ou *comunidades*); b) como *territórios* regionais, correspondentes a distintas identidades territoriais – como, por exemplo, *pewence* (\approx gente da araucária, em que *pewen* \approx araucária) ou *cazice* (\approx gente das salinas, em que *cazi* \approx sal)⁸; c) e como *waj mapu*, o *território* mapuche mais amplo, que atravessa a Cordilheira dos Andes, estendendo-se do Oceano Atlântico ao Oceano Pacífico, incluindo parte do que hoje corresponde aos espaços nacionais da Argentina e do Chile.

Waj mapu, porém, não é apenas uma extensão tridimensional que engloba terras que hoje correspondem a parcelas desses países. *Waj mapu*, como *território-cosmos*, corresponde a diversos planos e está conformado por distintos fluxos de *forças*, sendo então multidimensional. Assim, *território*, em qualquer uma dessas perspectivas, seja no singular ou no plural, implica uma malha atravessada e atualizada pelas distintas *forças-newen*, aparentemente humanas e não humanas.

No presente texto, tratarei especificamente de algumas formas mapuche de relacionar-se e de manejar com as *forças* do mundo (como a que menciono no início desta introdução), incluindo aquelas relativas ao vulcão Lanín, e como essas formas repercutem na *luta* relacionada às petroleiras e outros conflitos, especialmente em *Puel Mapu* (\approx *território* do Leste)⁹.

⁷ Recorro à categoria moderno-ocidental, apesar de estar ciente de algumas das limitações da pretensa homogeneização que ela gera. Por mais que o termo comporte um referente geográfico, não se trata aqui (apenas) de um lugar, mas, fundamentalmente, de uma “geografia da imaginação”, acoplada a uma certa “geografia da administração”, no sentido proposto por Trouillot (2003).

⁸ Cf. Narahara (2021).

⁹ Quando se referem ao *território* que corresponde à Argentina como *Puel Mapu*, e ao *território* que corresponde ao Chile como *Gulu Mapu* (\approx *território* do Oeste), os Mapuche se afirmam como um *povo-nação*: “*nem chilenos, nem argentinos*”. Ver Narahara (2021).

2 PETROLEIRAS EM PUEL MAPU

A produção de hidrocarbonetos no norte da Patagônia argentina remonta ao princípio do século passado, quando se perfura um poço de petróleo na cidade de Plaza Huincul, na província de Neuquén (FAVARO, 1992). É, porém, o reservatório de gás de Loma de la Lata, descoberto nos anos 1970, que transforma Neuquén em uma província marcadamente petroleira (FAVARO, 2005; GAVALDÁ; SCANDIZZO, 2010).

Já nos anos 1980, Neuquén se converteu na principal produtora de gás no país, com Loma de la Lata passando a ser o campo produtor mais importante da América Latina (FAVARO, 2005). Nos primeiros anos do século XXI, 35% do gás produzido na Argentina provinha desse reservatório (UMWELTSCHUTZ DE ARGENTINA, 2001), momento em que sua produtividade já estaria decaindo. Em 2016, a produção de Loma de la Lata representou 2,45% do petróleo produzido na Argentina e 12,82% de todo o gás extraído no país, tudo a cargo da empresa argentina Yacimientos Petrolíferos Fiscales S.A. (YPF). Nesse mesmo ano, a produção de petróleo da província representou 20,6% da produção do país, enquanto o volume de gás produzido foi 48,11% da produção nacional (SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, 2017). Além disso, a produção de hidrocarbonetos cumpre um papel importante na economia neuquina: em 2010, cerca de 50% do Produto Bruto Geográfico da província era composto pela extração de petróleo e de gás (DIRECCIÓN NACIONAL DE RELACIONES ECONÓMICAS CON LAS PROVINCIAS, 2012).

A matriz energética argentina é baseada principalmente nos hidrocarbonetos, em especial o gás. Em 2014, 88% do abastecimento energético do país foi com base em hidrocarbonetos, e 58% desse abastecimento veio do gás. Isso ocorre porque 75% da energia elétrica consumida na Argentina provêm de centrais termoelétricas e 72% da energia gerada por essas centrais provêm da queima do gás. Enquanto outros 22% provêm dos chamados combustíveis líquidos, que também são hidrocarbonetos; sem contar o abastecimento de gás para consumo direto, especialmente em residências e na indústria (SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, 2015). Com a forte dependência argentina com relação aos hidrocarbonetos e a relevância destes para a economia neuquina, fica óbvia a centralidade da produção de petróleo e gás gerada na província de Neuquén

para o cenário cosmopolítico do país de maneira mais geral¹⁰. Inclusive porque o desenvolvimento da exploração de Loma de la Lata ocorre no *território* de dois *lof* mapuche: Kaxipayiñ e Paynemil.

Embora os primeiros poços de Loma de la Lata tenham sido perfurados nos anos 1970, pela YPF, foi no início dos anos 1990 que os Mapuche se deram conta de que os problemas de saúde que tinham as pessoas tanto em Kaxipayiñ quanto em Paynemil eram resultado da contaminação gerada pela exploração de petróleo e de gás nessas *comunidades*. No princípio dos anos 2000, foi realizado um amplo estudo, articulado pelos Mapuche, sobre os impactos da presença petroleira nesses *lof* que incluiu também estudos clínicos humanos (UMWELTSCHUTZ DE ARGENTINA, 2001). O levantamento comprovou uma ampla presença de contaminantes (incluindo substâncias cancerígenas) nos corpos d'água, no solo, no ar e nos corpos mapuche. Os dados clínicos indicaram uma intoxicação crônica por hidrocarbonetos e metais pesados associados, com a presença de uma série de sintomas entre os Mapuche, como vertigem, cefaleia, insônia, pesadelos, instabilidade emocional, dor nas extremidades do corpo e abortos espontâneos. Também encontraram em amostras de cabelos altos níveis de metais pesados relacionados à extração de hidrocarbonetos.

A *luta* mapuche contra a presença petroleira em Neuquén começa quando vem à tona a vinculação entre a contaminação e as problemáticas de saúde vividas nos *lof* Kaxipayiñ e Paynemil. Tendo como uma das principais estratégias de mobilização os chamados *cortes de estrada* (quando interrompem o acesso terrestre a algum sítio de produção de petróleo e de gás), os Mapuche, organizados ao redor da Confederación Mapuche de Neuquén, começam a pautar junto ao governo provincial e às empresas as demandas relativas à proteção de seus *territórios* frente à expansão petroleira. Esta organização congrega representantes das *comunidades* mapuche da província de Neuquén, sendo a principal interlocutora mapuche na região e uma das principais organizações indígenas da Argentina na atualidade.

Em uma das ações diretas mais emblemáticas, em 1998, os Mapuche ocuparam por três meses a planta de construção que deu origem ao Projeto Mega, no *território* de Kaxipayiñ. O projeto é resultado de uma articulação entre YPF, Petróleo

¹⁰ Cf. Bandieri (2005), Luorno (2000) e Narahara (2021).

Brasileiro S.A. (Petrobras) e Dow Chemical Company e inclui duas plantas industriais, uma em Kaxipayiñ e outra em Bahía Blanca, província de Buenos Aires, interconectadas por um duto de seiscentos quilômetros. Esse tipo de ação abriu um espaço de negociação que permitiu aos Mapuche estabelecerem limites à operação das empresas. Produto disso, em Kaxipayiñ foram estabelecidas áreas (onde existe, por exemplo, grande concentração de plantas de uso medicinal) livres da implementação de novos poços e caminhos por onde os dutos podem ser instalados.

Em 2010, foi anunciada pelo governo argentino a descoberta de Vaca Muerta, um reservatório de hidrocarbonetos não convencionais que reposicionou o país no cenário mundial petrolífero. A Argentina passou a ser considerada a segunda maior reserva mundial de gás não convencional (a primeira seria o Estados Unidos) e a quarta maior reserva mundial de petróleo não convencional (OBSERVATORIO PETROLERO SUR, 2015). Especulações indicavam que a exploração do reservatório poderia dobrar a atual produção de gás da Argentina, adicionando um terço à toda produção da América do Sul (SCANDIZZO, 2014), e que Vaca Muerta poderia ser até trinta vezes maior que Loma de la Lata (SECRETARIA DE ENERGÍA, 2013 *apud* JACOMO, 2014).

Com a exploração de Vaca Muerta, o cenário de contaminação tem se agravado, como os Mapuche constantemente ressaltam. O método utilizado para perfuração de poços deste tipo de reservatório – o “fracking” ou fraturamento hidráulico, vem sendo banido em diversas partes do mundo em função dos graves casos de contaminação associados ao seu uso (FINKEL, 2015; NARAHARA, 2021). A técnica consiste na injeção de elevado volume de água e de areia junto de uma mistura de cerca de seiscentas a setecentas substâncias químicas – a “sopa”, que inclui diversas substâncias de elevada toxicidade para humanos, plantas e animais (muitas delas notadamente carcinogênicas). Na região de Vaca Muerta já se observam diversos impactos similares àqueles observados nas chamadas “boom towns” do “fracking” na América do Norte, como demonstrei alhures (NARAHARA, 2021). Recentemente, tem-se observado um aumento da ocorrência de terremotos atípicos na região de Vaca Muerta, uma das comprovadas consequências do uso do fracking (MULLALLY, 2021).

Hoje, ao menos vinte e cinco *comunidades* e *lof* mapuche são afetados de maneira direta pela indústria petrolífera na província de Neuquén, com a

presença da infraestrutura necessária para a extração de petróleo e gás em seus *territórios* (OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS DE PUEBLOS INDÍGENAS, 2008; NARAHARA, 2021). Se considerarmos que a água consumida na cidade de Neuquén, proveniente dos lagos Los Barreales e Mari Menuco, localizados na área de Loma de la Lata, está também contaminada pela extração de hidrocarbonetos, como constantemente alertam os Mapuche, podemos ainda tratar as *comunidades* urbanas Newen Mapu, Puel Pvjv e Folilce Kvpan como afetadas de forma direta.

Existem ainda os locais de descarte de resíduos produzidos na extração de petróleo e gás provenientes de toda a província, que estão localizados na cidade de Neuquén. Os Mapuche, por intermédio da Confederación Mapuche de Neuquén, estão envolvidos na campanha Fuera Basureros Petroleros, que vem debatendo, desde a cidade de Neuquén, a contaminação associada a essas plantas de tratamento de resíduos. Mullally (2017) contabilizou dez desses locais de descarte nas províncias de Neuquén e Río Negro (também na Argentina, e fronteira com a última). Em 2014, o vazamento de rejeitos de uma piscina ilegal, mantida pela empresa Industria Argentina de Reciclado S.A. (INDARSA) no Parque Industrial de Neuquén, estampou jornais locais. A INDARSA já estava no local em 2003 e, em 2008, instalou-se no mesmo parque industrial a Compañía de Saneamiento y Recuperación de Materiales S.A. (COMARSA), também para receber os resíduos contaminantes produzidos pela indústria petroleira na região¹¹. A COMARSA também possui uma outra planta recém-construída na área da Bajada del Mono, na cidade de Añelo, também na província de Neuquén.

Na cidade de Neuquén, as duas plantas de tratamento de resíduos mencionadas estão localizadas na chapada logo acima de um conjunto de bairros periféricos, onde reside grande parte dos Mapuche que vivem na cidade. As piscinas de rejeitos a céu aberto e seus incineradores são uma fonte contaminante do ar e do lençol freático. As inundações que veem atingindo a capital neuquina nos últimos verões potencializam a contaminação gerada por esses locais. Desde 2012, a planta da COMARSA mais que quadruplicou de tamanho, reflexo do aumento da produção petroleira gerada pela exploração do reservatório de Vaca Muerta.

¹¹ Segundo Martín Álvarez Mullally (comunicação pessoal), atualmente a planta industrial da COMARSA, na capital Neuquén, encontra-se desativada, enquanto a planta industrial da INDARSA não recebe mais resíduos da indústria petroleira. Esta última possui uma nova planta no Parque Industrial de Añelo, que recebe resíduos da indústria petroleira.

A chegada das petroleiras a *waj mapu* pode ser entendida como um novo desdobramento das campanhas militares dos *wigka* (≈ não Mapuche usurpadores) da segunda metade do século XIX: a chamada Campanha do Deserto, em *Puel Mapu*, deste lado da cordilheira, e a Pacificação da Araucanía, em *Gulu Mapu*, do lado de lá. Essas ofensivas militares conformaram os atuais espaços nacionais argentino e chileno, e colocaram fim a uma resistência mapuche de praticamente trezentos anos (BENGOA, 1985). A invasão do *território* mapuche, num primeiro momento, produziu uma série de deslocamentos forçados dos que sobreviveram, os quais cruzavam a cordilheira de um lado ao outro tentando fugir da violência *wigka*. A partir daí, se formam diversas *comunidades* mapuche rurais, boa parte das quais acabam sendo novamente expulsas de seus *territórios* em direção às cidades por proprietários de terra, já no século XX – como aconteceu com a parentela dos Campo Maripe. É no *território* deste *lof*, próximo à cidade de Añelo, na província de Neuquén (na mesma região dos *lof* Kaxipayiñ e Paynemil), que tem início a exploração do reservatório de Vaca Muerta.

Os próprios discursos postos na arena pública sobre as demandas Mapuche por reconhecimento de direitos fundiários reproduzem ideias do tempo da Campanha do Deserto: são recorrentes os comentários que afirmam que os Mapuche são “índios chilenos” e que deviam voltar ao Chile. Essa ideia surge no século XIX, a partir dos livros publicados pela mesma elite portenha que esteve envolvida na realização das campanhas militares em *território* mapuche¹², e é a base da chamada “teoria da araucanização” da Patagônia argentina, segundo a qual os Mapuche seriam originários do Chile (LAZZARI; LENTON, 2002; NARAHARA, 2021).

Os argumentos utilizados naquele tempo para justificar a ocupação da Patagônia e a violência contra os Mapuche são os mesmos que hoje se utilizam para questionar a *luta* mapuche contra a presença petroleira. A parentela Campo Maripe inicia o processo de *recuperação*¹³ de seu *território* logo antes do anúncio da descoberta de Vaca Muerta, depois de mais de três décadas vivendo na cidade de Añelo, por terem sido expulsos pelo suposto proprietário das terras

¹² Como é o caso do livro de Zeballos (1878).

¹³ Discuti, de maneira pormenorizada (NARAHARA, 2021), o que os Mapuche entendem como *recuperação*. O termo indica processos tanto de retomadas territoriais quanto de prática do *mapuzugun* (o qual, na atualidade, não é mais utilizado como idioma cotidiano pela maior parte dos Mapuche), entre outras ações.

que conformam o *território* da *comunidade*. Ainda assim, constantemente são acusados de terem resolvido “virar Mapuche”, ao se posicionarem publicamente enquanto parte de um *povo originário*, quando chegam as empresas de petróleo à *comunidade*. Por mais que, desde sempre, fossem referidos na região, de forma pejorativa, como os “índios Maripe”. Considerando ainda que os antepassados da parentela vieram de *Gulu Mapu* fugindo da violência *wigka* decorrente das campanhas militares do século XIX, quando não são acusados de não serem “índios”, são acusados de serem “índios chilenos”.

A partir da *luta* dos Campos Maripe em defesa de seu *território*, vemos que a Campanha do Deserto parece um eterno retorno. Assim, o que os *wigka* classificam como uma história que é parte do passado, como algo superado, para os Mapuche é parte do presente. Uma continuidade ressaltada pelos Mapuche quando mostram as consequências contemporâneas vividas em seu *território* por conta das ofensivas militares *wigka* de outros tempos. Seja no silêncio dos que deixaram de falar e de ensinar o *mapuzugun* aos seus filhos e netos, e na dificuldade dos mais jovens em aprender o idioma e *recuperar* seu uso. Seja nas dificuldades de continuar com suas práticas medicinais, com as limitações para o trânsito de plantas pela fronteira Chile-Argentina, e pela própria perda de controle sobre seus *territórios*, que compromete o acesso às plantas. Sem contar o assassinato de *autoridades* mapuche durante a Campanha do Deserto, que também compromete sobremaneira a continuidade de suas práticas medicinais. Como demonstra Latour, a atribuição de temporalidade é um ato classificatório, de forma que se “mudamos o princípio de classificação, vamos obter outra temporalidade baseada nos mesmos acontecimentos” (1994 [1991], p. 74). E, na temporalidade vivida pelos Mapuche, os eventos estão postos de maneira que existe não uma ruptura, mas sim uma marcada continuidade.

Se a questão da descoberta da contaminação foi um fator relevante, e se o contexto de mobilizações indígenas na América Latina ajuda a compreender a *luta* mapuche contra as petroleiras¹⁴, existem outras questões em jogo. A *luta* também atende a um chamado das *forças* do *território*. Como disse Esmeralda Cherqui: “Quando o *território* necessita ser cuidado, ele desperta seus filhos” (Esmeralda Cherqui, *Lof Kaxipayiñ*, 08/11/2016). É isso que havia acontecido com

¹⁴ Sobre a inserção da mobilização mapuche nesse contexto mais amplo, ver Valverde (2005).

os Mapuche de Campo Maripe: “*Se a mapu os chamava, eles vão retornar para seu território*”, comentava Esmeralda.

A *luta* também é parte de um tempo em que os Mapuche se levantam. Esse levantar não se inicia nos anos 1990: é consequência de processos liderados pelos *mais velhos*¹⁵ em décadas anteriores, como sempre ressalta Gilberto Huilipan, *werken* (≈ porta-voz) da Confederación Mapuche de Neuquén. E esse novo levante, assim como no tempo das ofensivas militares *wigka* no século XIX, foi anunciado pelos mais velhos.

[...] *gente que hoje se lembra de que os avós diziam “vai chegar o tempo em que vai vir outra gente, gente que vai vir e vai fazer isso, vão fazer este outro”... E que tinham que se preparar para esses tempos. Anunciavam um tempo de... de guerra, de mortes e... e... um tempo também em que os Mapuche iam voltar a levantar. E isso anunciavam eles. E seguem anunciando através dos sonhos.* (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017).

A partir da próxima seção, ficará explícito que há uma relação entre as *forças do território*, incluindo os próprios *ce*, que ajuda a compreender como tem início o processo de *luta* contra as petroleiras. Essa continuidade estabelecida pela circulação dessas *forças* pelos distintos planos de *waj mapu* também se inter-relaciona, de alguma maneira, com a temporalidade que mencionei antes.

3 FAZENDO PARTE DO ORDENAMENTO DO MUNDO

Quando se fala sobre a *luta* mapuche e suas práticas cosmopolíticas, é impossível não falar sobre suas cerimônias. A cerimônia *Wiñoy Xipantv* (≈ a volta do retorno do Sol) marca um momento de renovação do ciclo e dos *newen*, as *forças* que circulam pelo mundo, e ocorre anualmente na época do solstício de inverno. Na cidade de Neuquén (capital da província), capitaneada pela *zonal* Xawvko da Confederación Mapuche de Neuquén, a rogativa congrega Mapuche e não Mapuche. Atualmente, considerando a questão da escassez de água em toda a região de Neuquén, o *Wiñoy Xipantv* tem se dirigido a pedidos de boas chuvas. O problema da seca, importante frisar, é destacado pelos Mapuche como uma das várias consequências da presença da indústria petroleira na região.

¹⁵ Como os Mapuche se referem aos seus ascendentes e pessoas de maior idade.

A cerimônia costuma ocorrer próximo de um rio, e um dos principais momentos é quando todos os presentes jogam sementes na água, o que está diretamente relacionado ao momento de renovação e germinação da vida, e a pedidos de abundância no novo ciclo que se inicia. Por isso sempre se pede que todos levem não apenas alimentos e bebidas para compartilhar, mas também sementes. Todas as sementes são dispostas em cestos de palha e recipientes de argila no *rewe*, o centro cerimonial, demarcado pelo *foye* e pela *Wenu Foye*¹⁶. Aí também estão dispostos os recipientes de argila (*metawe*) com *muzay*, frutas frescas e instrumentos musicais. As sementes são depois distribuídas a todos os presentes, os quais, juntos, vão até a beira do rio. Essa entrega de sementes é feita com aqueles que sabem falar *mapuzugun*, saudando as *forças* do lugar. Assim como os alimentos, sementes também são compartilhadas com a *mapu*.

Na cerimônia, existe um momento em que as *autoridades* mapuche falam sobre os conflitos vividos em seu *território*, inclusive aqueles relacionados às empresas de petróleo. É importante destacar que a cerimônia conta com uma ampla cobertura da imprensa local. Comparado a outras partes da cerimônia – em que se tocam instrumentos como o *kulxug* e se cantam os *tayvl* –, esse seria o momento que poderia ser considerado como o espaço propriamente político da cerimônia¹⁷. Porém, como ficará explícito adiante, a separação entre o que seria político e não político é complexa, como a própria condução do *Wiñoy Xipantv* evidencia. O *coyke purun* (a dança que remete aos movimentos de uma avestruz), insistentemente fotografado e filmado pelos presentes, não seria um ato político?¹⁸

¹⁶ *Foye* é um tipo de bambu comum em todo o *território* mapuche, sempre utilizado no *rewe*. A *Wenu Foye* (em que *wenu* ≈ de cima) se refere à bandeira mapuche, criada nos anos 1990 pelos Mapuche, e levantada tanto no Chile quanto na Argentina. Sobre a criação da *Wenu Foye*, ver Narahara (2021).

¹⁷ O *kulxug* é um instrumento percussivo e um desenho circular que está relacionado ao *Meli Wixan Mapu*, às quatro partes do *território*, e às quatro partes dos diversos elementos e *forças* do mundo: uma jovem, um jovem, um ancião, uma anciã. Os *tayvl* são cantos cerimoniais que remetem à *origem* de uma pessoa. Sobre a questão da *origem*, ver Narahara (2021).

¹⁸ Nesse ponto não estou de acordo com Briones quando afirma que o *Wiñoy Xipantv* possui “significância religiosa tanto quanto política” (2003, p. 44). Eu prefiro dizer que o *Wiñoy Xipantv* possui uma significância cosmopolítica. A questão de postulados como o de Briones, comum a boa parte do que se escreveu sobre os Mapuche que vivem na Argentina (inclusive pela antropologia), é justamente essa separação entre política e o que se costuma chamar espiritualidade, a qual está alinhada com a ideia de pensar cerimônias em termos de “símbolos culturais”. Essa é uma separação própria do fazer cosmopolítico moderno-ocidental.

Os fluxos de *newen* atravessam tudo o que é considerado vivo, e mesmo não vivo, pelo mundo moderno-ocidental (voltarei a esse ponto na próxima seção). Sendo assim, não apenas os *ce*, os animais e as plantas, mas também os cursos d'água, o vento, um redemoinho, um vulcão, uma montanha, um lugar, uma pedra, os corpos celestes, são manifestações de distintos *newen*. O próprio conhecimento também é *newen*. São essas *forças* que colocam em movimento a própria *luta* mapuche.

Newen pode então ser entendido no mesmo sentido de vida para Ingold (2011, p. 68): “Não é o resultado de uma infusão do espírito na substância, ou da agência na materialidade, mas, em vez disso, é ontologicamente anterior à sua diferenciação”. Os *newen* aparentam estourar a divisão entre mente e matéria/corpo, assim como a divisão entre mente e mundo – já que o conhecimento é *newen*, ele é o *território*, logo vai além da dimensão puramente humana. Assim, os *newen* não podem ser simplesmente subsumidos como um aspecto imaterial do mundo: uma pessoa pode sentir um *newen* do *território* em suas próprias vísceras.

Isso teria ocorrido comigo em uma viagem que fiz à região do vulcão Lanín, sobre o qual falarei adiante, localizado no sul da província de Neuquén. Abordei anteriormente (NARAHARA, 2020) uma discussão sobre a ideia de “antropologia reversa” (WAGNER, 2010 [1975]), para contar como minha vivência em um terreiro de candomblé no Brasil foi um ponto de partida importante no diálogo com os Mapuche para a construção da etnografia. É nesse contexto que, aparentemente, experimentei no meu corpo o que os Mapuche tentavam explicar com relação aos *newen* e como eles podem afetar as pessoas, estando ela conscientes ou não da circulação dessas *forças* por *waj mapu*.

Cabe pontuar que o termo *ce* refere-se às pessoas (humanas) de forma geral. Course (2011a), em seu trabalho sobre os “modos de socialidade” implicados na formação da “pessoa verdadeira” (“*che*”) entre Mapuche que vivem no sul do Chile, defende que a concepção mapuche de pessoa aproxima-se da concepção moderna-ocidental de indivíduo enquanto engajado de maneira independente em relações sociais forjadas ao longo de sua vida. Ressalto que não me debrucei de maneira específica sobre como os Mapuche com quem convivi entendem a formação de um *ce*. Entretanto, tratei alhures sobre como o *ce* é composto tanto por *pvjv* (\approx alma/espírito) quanto por *kalvl* (\approx corpo), de forma que o falecimento

de um *ce* é entendido não exatamente como morte, já que o *pvjv* da pessoa segue caminhando pelo *território* (NARAHARA, 2021). O importante aqui, entretanto, é ressaltar como os *ce*, enquanto parte do fluxo de *newen*, encontram-se conectados aos demais seres e *forças* de *waj mapu*.

Além dessas cerimônias coletivas mais amplas, como o *Wiñoy Xipantv*, por vezes são realizadas cerimônias pontuais mais simples, entre pessoas de um mesmo grupo doméstico. Costuma-se realizá-las de forma mais espontânea, sem muito planejamento, como, por exemplo, quando algum membro da *família*¹⁹ vai iniciar uma viagem: com um pouco de água ou erva-mate, e a ajuda de instrumentos musicais, se pede, em *mapuzugun*, que a pessoa tenha *kvme rvpv*, um bom caminho.

Entendo que, assim como nos Andes descritos por Arnold (2016), as práticas cerimoniais Mapuche são uma espécie de pacto de reciprocidade entre humanos e não humanos e, antes de tudo, um alinhamento humano com os fluxos de *newen* no mundo²⁰. Aqui me refiro tanto àquelas cerimônias coletivas amplas como aos atos cotidianos de compartilhar alimento com a *mapu* (descritos no começo do texto), pois derramar um pouco de erva-mate ou jogar um pedaço de pão no chão, inclusive fora de um contexto cerimonial mais formal, permite comunicar-se e alinhar-se com as *forças* do *território*.

A *recuperação* da realização da cerimônia junto do vulcão Lanín por parte dos Mapuche ocorreu há mais de dez anos, depois de um período de cerca de cem anos sem que fosse executada. A *família* Paillahuala deixou de fazê-la quando foi expulsa de seu *território* por um fazendeiro. Apesar dos deslocamentos decorrentes da violência gerada a partir das campanhas militares *wigka* do século XIX, as relações dos Mapuche com as distintas *forças* do *território* se mantiveram, especialmente através de práticas cerimoniais. Afinal, em uma escala mais ampla, os Mapuche permaneceram em seu *território*: *waj mapu*.

A cerimônia do Lanín tem sido realizada anualmente nos primeiros meses do ano. Com o tema da seca, que vem afetando as *comunidades* mapuche da região do Lanín, a rogativa tem envolvido pedidos de maior abundância de água. O *rewe*

¹⁹ O termo se refere tanto a parentelas quanto a famílias nucleares.

²⁰ A ideia de alinhamento humano com relação aos fluxos de *newen/forças* provém do trabalho de Course (2011b). Entendo que tratar dessa relação em termos de alinhamento permite ressaltar a questão do ordenamento do mundo que essas *forças* estabelecem.

se localiza aos pés do vulcão, dentro dos limites formais do Parque Nacional del Lanín. Essa *recuperação* ocorre em um momento em que o vulcão estava totalmente descoberto de neve. Os vulcanólogos também estavam preocupados pelo fato de que no Lanín estavam se abrindo novas fendas.

O Lanín é uma das principais atrações turísticas na região sul da província de Neuquén. Devido a essas novas fendas, se suspenderam as escaladas ao vulcão. A partir de um *pewma*, um sonho em que aparecia o *gen* ligado ao Lanín, os Mapuche decidiram que era necessário retomar a realização de sua cerimônia. Os *gen* são um dos diversos *newen* do mundo, e remetem ao universo mais amplo de donos de animais, plantas, lugares e ambientes presentes na vida ameríndia²¹. Não costumam ser visíveis para a maior parte dos olhos humanos, nem mesmo para todos os Mapuche. É justamente nas situações de *perimontun* que eles podem se manifestar diante dos olhos e ouvidos de uma pessoa, quando acordada.

Se os vulcanólogos têm sua própria forma de se relacionar com os vulcões (por meio do monitoramento e registro de certos parâmetros “físicos”), os Mapuche têm a sua: através dos sonhos, das cerimônias, dos *sinais* que o vulcão dá e dos *perimontun*. Enquanto os *wigka* relacionam-se com o vulcão observando possíveis mudanças em algumas de suas características (como o surgimento de novas fendas e suas “atividades sísmicas”), os Mapuche estabelecem com ele canais comunicativos, o que revela diferenças radicais quanto à natureza do Lanín. Se nos engajamentos *wigka* o Lanín é uma formação montanhosa não viva, a qual se monitora a distância e com certa neutralidade, na vida mapuche trata-se de um ente não humano vivo, capaz de comunicar-se com os *ce*.

A cerimônia do Lanín reúne Mapuche de diversas *comunidades*, especialmente de Neuquén, sendo assim “*um encontro de muitos territórios*”, como contava Gilberto Huilipan. Os vulcões possuem centralidade no *território* mapuche, pois, como explicava Pety Piciñam, uma *autoridade filosófica* mapuche, eles são a respiração do *território*. Como pulmões da terra, são, conseqüentemente, a própria respiração dos *ce*, de maneira que cuidar do vulcão é cuidar das próprias pessoas, Mapuche e não Mapuche. E a realização das cerimônias é uma forma de colocar em prática esse cuidado.

²¹ Cf. Fausto (2008), Erikson (2012) e Arnold (2016).

Porque justamente o Lanín, o vulcão Lanín, todos os vulcões, para nós, são a respiração da terra. São uns newen muito particulares, porque cumprem essa função, como dizia alguém mais, o pulmão da terra. E, sendo o vulcão o pijan mawiza, como o denominava em mapuzugun, não somente têm que se responsabilizar os que estão ao redor do Lanín, porque o dia que se manifestar o Lanín, não o vai fazer somente para os que estão ao redor. Se não para todo, para todos os lados, diria, porém fundamentalmente porque acreditamos que é... há que proteger o que seria, para nós, a respiração da terra, portanto nossa própria respiração. Se nós não cuidamos dos vulcões, quem vai cuidar deles? O sistema wigka, a única coisa que quer é explorá-lo economicamente. Nós não temos a ideia de exploração, mas de cuidado, de proteção. (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017).

Há uma dimensão de cuidado recíproco entre os *newen* e as pessoas, que se manifesta nas cerimônias mapuche. De acordo com Ingold, é porque a vida é imanente às relações, e não uma propriedade interna, que a “terra” não é algo inanimado. Sendo assim, as pessoas devem cuidar dela para “manter em boa ordem as relações que ela corporifica; apenas assim a terra, reciprocamente, continua a crescer e nutrir aqueles que habitam aí” (INGOLD, 2000, p. 149). Como ressaltava Esmeralda Cherqui, são as *forças* do mundo que cuidam de sua *família* em *luta* pelo *território*. Se as *forças* do mundo cuidam das pessoas, o cuidado das pessoas com relação a essas *forças* implica tomar consciência de sua inserção na ordem mais ampla do *território*, inclusive para que possam perceber quando estão sendo afetadas por uma *força* do *território*. Sem essa consciência, não se pode assumir um papel ativo nesse cuidar.

Como parte desse circuito de cuidados, também é necessário “*ter respeito*” e “*ter cuidado*” com as distintas *forças*. Dessa forma, são necessários certos cuidados ao aproximar-se de rios, nascentes de água e outros cursos d’água, os quais, para os Mapuche, são elementos de uma *força* especial. Existe toda uma ética do respeito na vida mapuche em *waj mapu*, manifesta principalmente na necessidade de “*pedir permiso*” (“*pedir licença*”). Esse é um comportamento amplamente registrado na literatura antropológica sobre os Mapuche²². Deve-se pedir licença, por exemplo, ao se chegar a algum lugar, ao banhar-se em um rio ou ao se cortar um pedaço de planta. E é a alguma *força* do *território*, incluindo os *gen*, à qual se pede licença.

²² Cf. Grebe (1993), Bacigalupo (2007), Course (2011a), Ávila (2014) e Szulc (2015).

As cerimônias, sejam as mais amplas ou as mais cotidianas, são formas de comunicar-se e alinhar-se com as *forças* do *território*, bem como o compartilhar alimentos com a *mapu*, e o “*pedir licença*” aos *gen* e outros *newen* do *território*. Todas essas práticas, e outras para as quais não há espaço para tratar aqui, estão relacionadas à participação dos *ce* em uma ordem mais ampla: a da circulação dos *newen* por *waj mapu*, em uma certa harmonia e equilíbrio nesse movimento de *forças*. Uma ordem de *forças* da qual também fazem parte os artefatos, como discuti alhures (NARAHARA, 2021). Por isso também é problemática a profanação de cemitérios mapuche (recorrentes durante as campanhas militares do século XIX), além da manutenção de museus contendo peças mapuche pelos *wigka*.

Aqui, cabe destacar que logo na introdução falei em **manejar com** as *forças* do mundo e não em manejar **as** *forças* do mundo, pois não há um controle humano sobre essas *forças*. O manejar **com** aqui vai no sentido de manejar junto dessas *forças*, de maneira alinhada a elas e ao ordenamento mais amplo que elas estabelecem/fazem. Através das práticas que trato aqui, os Mapuche assumem um papel ativo nesse ordenamento. E esse papel ativo só é possível porque os próprios *ce* são também *newen*, e estão inseridos nesse emaranhado de *forças*. Assim, quando falam do *território*, o que está em jogo são relações não apenas entre humanos.

[...] não apenas uma **comunidade** mapuche, estamos falando das pessoas mesmas, senão da relação entre um e outro, pessoa e **newenes**. Somos todos **newen**, diferentes **forças** das quais se necessita para chegar a um equilíbrio da natureza, equilíbrio que hoje em dia, por exemplo, quase todos os **territórios** são rompidos pelo tema do trabalho, ou seja, da petroleira, da mineradora, das hidrelétricas, que alteram a harmonia da água, por exemplo. Então isso é o que fazem ao **território**. E a essência mesmo da nossa vida é desde aí. Assim que por isso é assim, há que ter um respeito, há que cuidá-lo, como se cuida um mesmo. Porque sabe que isso é que vai lhe dar saúde, vai lhe dar trabalho, bem-estar. (Esmeralda Cherqui, Lof Kaxipayiñ, 08/11/2016).

Uma *comunidade* não é apenas um conjunto de relações entre pessoas: é uma malha de *newen*. Aqui utilizo o conceito de malha no sentido proposto por Ingold (2011), formada por linhas ao longo das quais se desdobra a vida. Por isso as pessoas não apenas fazem parte, mas também devem estar de acordo, no sentido de harmonia, com esse ordenamento de *newen* do mundo. E as atividades extrativas, como a exploração de petróleo e gás e de outros minerais, vão contra o equilíbrio desse ordenamento.

4 OS MAIS-QUE-HUMANOS NA COSMOPOLÍTICA

Diariamente, muitos turistas sobem o Lanín, tanto de sua vertente chilena quanto desde a Argentina. Escalar o Lanín, no entanto, é um ato condenado por muitos Mapuche. O aumento da circulação de turistas escalando o vulcão fez com que ele “*se irritasse*” e ficasse completamente sem neve. E, para os Mapuche, um vulcão completamente descoberto de neve é uma situação da esfera do absurdo.

No verão de 2016, um grupo de doze turistas subia o Lanín quando, inesperadamente, “*o tempo ficou feio*”, com muito vento, e o grupo “*desceu com uma emergência*”: dois turistas estavam cegos. A cegueira havia sido gerada pela combinação de uma grande quantidade de cinzas (provenientes da erupção do vulcão Calbuco, dez meses antes, no Chile) e a ventania. Essas, porém, eram causas secundárias: a causa principal desse episódio era o estado de irritação do Lanín, o que demonstrava a necessidade de respeitar sua vontade, independentemente de se ser Mapuche ou não.

Estamos em um *território* formado por muitos “seres-terra” – expressão cunhada por De La Cadena (2010) a partir do contexto andino. Esses seres possuem sentimentos: podem irritar-se. Uma formação montanhosa como o Lanín é “algo ativo, não está disponível ou é mera matéria-prima; e se podem atribuir sentimentos a eles como [...] a vontade de irritar-se, criar tempestades e levar a vida das pessoas” (SILLA, 2016, p. 152), pois a “intencionalidade e consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade, mas potencialmente disponíveis para todos os seres do cosmos” (FAUSTO, 2008, p. 497).

Enquanto os Mapuche estabelecem formas de comunicação com as *forças* associadas ao vulcão através dos sonhos, *perimontun* e cerimônias, os *wigka* se relacionam com ele ignorando esses *nepen*. É por ignorar a existência desses *nepen* que ocorrem “acidentes”, como aquele com os dois turistas. Tanto os acidentes como as intempéries são entendidas pelos *wigka* e pelos Mapuche de formas distintas. O que se costuma encarar como “desastre natural”, como uma tempestade, a erupção de um vulcão, um terremoto, são formas pelas quais as *forças* do mundo se comunicam com as pessoas.

Entendemos também a partida deste mundo de outra maneira. A morte, a vida, as enfermidades, as manifestações naturais, de outra maneira. Não como fenômenos, senão justamente como uma comunicação que fazem as demais vidas para que os seres humanos... às vezes são chamados de

atenção, às vezes são anúncios, digamos, de que algo forte vai vir, para que as pessoas se preparem. Porém, fundamentalmente, quando nós cometemos, digamos, desordens, obviamente que nos vão a, não castigar, se não que nos vão chamar a atenção. Às vezes esses chamados de atenção têm a ver com perdas de vidas humanas, e se entende que deve ser assim, porque... Bom, como sucedeu a **Xeg Xeg** e **Kay Kay** em seus tempos, quando morreu muita gente. Ou em 62 [1962], no ano 62 houve um maremoto, quando os Mapuche souberam o que fazer para que se acalmasse o mar. Fizeram uma grande cerimônia para que se acalmasse o mar. Se acalmou. (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017).

A história de *Kay Kay* e *Xeg Xeg* se refere a um tempo em que os Mapuche estavam desordenados, pois já não faziam mais suas cerimônias. Ela conta sobre a briga entre a cobra *Kay Kay* e a cobra *Xeg Xeg*, a primeira ligada às águas e a segunda às montanhas. Enquanto *Kay Kay* fazia com que as águas subissem e tudo alagasse, *Xeg Xeg* fazia com que as montanhas se elevassem. Uma parte dos Mapuche morreram, enquanto outra parte se salvou, indo para as partes mais altas das montanhas, originando os Mapuche da atualidade²³. Os sobreviventes retomam então a realização das cerimônias. As mortes nesse tempo, como no tempo do maremoto do início dos anos 1960, eram avisos de que os Mapuche estavam desordenados: de que estavam desalinhados com relação às forças do território.

Retomando a questão do que é vivo e não vivo – “*como as pedras não estão vivas?*”, dizia Lucia Kañiukura em um certo tom jocoso. Ela contava que os professores das escolas *wigka* costumam dizer que as pedras não são vivas, explicava que as diferentes coisas do mundo produzem diferentes tipos de som, as pedras inclusive, de maneira que é possível reconhecer uma determinada pedra pelo som que produz. Kañiukura (em que *kura* ≈ pedra) quer dizer “*pedra que produz som*”, ou “*a pedra que mais produz som*”. As pedras, assim como os *ce*, são capazes de falar, não sendo opostas aos seres que os *wigka* costumam considerar como vivos. O próprio *mapuzugun*, o idioma mapuche, não é apenas o idioma das pessoas, mas o idioma do mundo de maneira mais ampla.

Entendo que a afirmação de que as pedras estão vivas, mais que discutir o status do que é vivo e do que não é vivo no mundo, pretende contrapor a perspectiva moderna-ocidental de que coisas como vulcões, pedras, a terra do solo

²³ Para uma melhor compreensão dessa história, ver Narahara (2021).

ou a água que corre em um rio são objetos passivos e que, por isso, podem ser tratados como “recursos” a serem utilizados de qualquer maneira em qualquer circunstância, como se pudessem ser submetidos ao controle das pessoas.

O Lanín, que, para os *wigka*, é apenas um vulcão, uma formação rochosa inerte, para os Mapuche é *pijan mawiza*: uma *força* importante para o resto da vida no *território*²⁴. Como afirma De La Cadena (2015, p. 116): “Não estou falando sobre diferentes perspectivas culturais sobre a mesma entidade, mas sobre diferentes entidades emergindo em mais de um e menos de muitos mundos”. E esse choque se explicita de distintas maneiras no processo de comanejo do Parque Nacional del Lanín.

Essa é a primeira experiência oficial de comanejo em um parque nacional argentino, iniciada no final dos anos 1990 (TRENTINI, 2015). O processo envolve Mapuche e representantes da Administración de Parques Nacionales (APN), instituição estatal responsável pela gestão de unidades de conservação no país. Um dos temas discutidos na mesa de negociação de comanejo é a realização da cerimônia junto ao Lanín. Os Mapuche devem comunicar à administração do parque a data de realização da rogativa, enquanto o parque se compromete a proibir a subida de turistas ao vulcão durante os quatro dias do ano – o que, na prática, não é respeitado pelas agências de turismo.

Há também um outro aspecto na relação entre a cerimônia mapuche e o turismo *wigka* junto ao Lanín. Estava planejada a implementação de uma pista de gelo junto à base do vulcão, no mesmo lugar que se estabeleceu o *rewe* da cerimônia. Recordando que foi o “*chamado do Lanín*”, em especial através de um sonho, em função da atividade turística excessiva, que levou a um retorno da realização da rogativa, de maneira que essa retomada colocou um certo limite à expansão turística no vulcão.

“*A exploração do turismo não apenas afeta o meio, mas também afeta as pessoas*” (Gilberto Huilipan, Neuquén, 14/11/2016), seja pelos recorrentes acidentes com os turistas que sobem o vulcão, seja pela escassez de água, relacionada à falta de neve. Pety Piciñam resumiu de forma muito direta a questão central com relação ao Lanín: “*Como fazer entender a Parques Nacionales que o*

²⁴ Os vulcões são referidos em *mapuzugun* como *zequvn*, “aquele que mais sobressai”, e como *pijan mawiza*, termo que aponta para o vulcão como *newen*.

Lanín pode se irritar com tantos turistas?” (Pety Piciñam, Neuquén, 02/11/2017). Para os Mapuche, os *wigka* não veem os *sinais* que o Lanín todo o tempo dá às pessoas. Assim, parte da tentativa mapuche nesse diálogo é também chamar atenção para o que comunica o *pijan mawiza*, e para o papel das cerimônias mapuche nessa comunicação e no ordenamento mais amplo de *forças* do *território*.

Se, por um lado, parece que se trata de dois mundos distintos, por outro lado, há um único mundo em que vivem Mapuche e *wigka*. Se os Mapuche vivem em um mundo povoado de formas peculiares de vida e de interconexões, a contaminação dos cursos d'água e de seus corpos mostra que existe uma dramática interrelação entre esse mundo em que as pedras estão vivas e um mundo em que as rochas inertes são exploradas como paisagens para contemplar, ou perfuradas para extrair petróleo. Inspirada em Haraway e Strathern, De La Cadena (2015, p. 108; 116) demonstrou como a vida nos Andes peruano pode ser encarada como “mais de um e menos de muitos mundos”. Aqui destaco e transponho a perspectiva da autora de encarar tanto os “eventos” (como os acidentes envolvendo turistas que sobem o Lanín) como as “entidades” (como um vulcão, ou o subsolo perfurado pelas petroleiras) como parte desse mundo, ao mesmo tempo único e múltiplo.

Nesse mundo diverso, os Mapuche costumam estar conscientes das *forças* existentes no *território* e atentos aos *sinais* que elas comunicam; enquanto os *wigka* as ignoram. Tanto Mapuche quanto não Mapuche são igualmente afetados por essas *forças* – o diverso então se unifica –, mundos que são “inseparáveis, ainda que distintos” (DE LA CADENA, 2010, p. 351).

Há então uma discrepância de ordem ontológica. Não uma discrepância que reflete as maneiras *wigka* e Mapuche de ver uma mesma “realidade exterior lá fora” (LATOURET, 1994 [1991], p. 27), senão uma discrepância em relação ao que seriam coisas como vulcões, montanhas, pedras e rios. Os Mapuche entendem que tudo o que está no *território* é produto de *forças* circulantes, que devem ser tratadas com respeito e com as quais se deve relacionar com cuidado; enquanto os *wigka* vivem o mundo como paisagem²⁵, como uma coleção de “recursos naturais” que podem ser explorados ou parcialmente “preservados” em algumas pequenas áreas – natureza de um lado, sociabilidade (humana) de outro.

²⁵ Sobre a ideia moderna-ocidental de paisagem, ver Hirsch e O'Hanlon (1995).

Ao retirar algo do *território* para utilizá-lo, os Mapuche costumam ressaltar que se deve tomar apenas o “*justo e necessário*”. Associada a essa ideia de atender apenas às necessidades das pessoas está a importância de garantir “*um sentido de proteção e de projeção da vida*” (Pety Piciñam, Neuquén, 24/07/2017). Trata-se de um equilíbrio entre o que é necessário para que as pessoas vivam e o que não põe em risco a ordem das *forças do território*.

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

[...] *da mesma maneira que tem afetado a nós [Mapuche]. Porque chegaram a nossa casa, onde vivemos todos. Ou seja, o **território** vem a ser nossa casa, onde nós nos sentimos cómodos, nós vivemos, onde comemos, onde nos curamos. Então, a cada um deles, a cada **newen**, passa o mesmo.* (Esmeralda Cherqui, Lof Kaxipayiñ, 08/11/2016).

Estando todos os planos de *waj mapu* ligados através de uma malha de *forças* circulantes, o que estão fazendo debaixo do solo afeta o próprio ordenamento do mundo. A conexão entre a contaminação dos corpos e a contaminação presente no “ambiente” ganha contornos mais complexos. Não se trata apenas de substâncias contaminantes (como metais pesados e hidrocarbonetos) que estão presentes ao mesmo tempo nos corpos dos *ce* e no solo, nos rios, nas plantas ou em animais. O que está em jogo é um certo equilíbrio entre o fluir de *forças*, que é o que sustenta o mundo como um todo.

O que as petroleiras mobilizam (como água e areia utilizadas nas perfurações, e até os hidrocarbonetos extraídos) não são mera “matéria-prima”, inerte e disponível para qualquer uso. Elas mobilizam coisas que são *newen*, que devem ser respeitadas e cuidadas de uma certa maneira. Na socialidade mais-que-humana, usando o termo de Tsing (2014), que envolve os Mapuche, as “relações entre humanos e não humanos têm precedência sobre a ação instrumental dos seres humanos sobre a natureza” (FAUSTO, 2007, p. 497).

Poder-se-ia pensar a *luta* mapuche contra a presença de petroleiras simplesmente a partir de “parâmetros da economia política e o vocabulário analítico que

ela torna disponível. [...] Como respostas indígenas à expropriação neoliberal de suas terras, ou o resultado de algo como ‘consciência ambiental’” (DE LA CADENA, 2010, p. 340). Não que essa perspectiva deva ser considerada incorreta, mas ela está longe de ser suficiente.

Em *waj mapu*, assim como no norte andino, os “seres-terra e as interações humanas com eles [...] têm sido presenças cada vez mais frequentes nos cenários políticos” (DE LA CADENA, 2010, p. 337). As práticas cosmopolíticas mapuche convocam não apenas humanos, mas também animais, plantas, montanhas, lugares e outros seres, assim como os respectivos *newen* que se atualizam neles, ao mesmo tempo que os originam – presenças que colocam em xeque a separação natural/cultural sobre a qual as práticas cosmopolíticas moderno-ocidentais se constroem, instaurando assim o “parlamento das coisas” (LATOURE, 1994 [1991]).

Stengers, a partir de uma crítica à perspectiva kantiana de política como busca de um mundo comum, propõe a ideia de cosmopolítica. Ao somar o cosmos à política, a autora chama atenção ao “desconhecido constituído por esses múltiplos, divergentes mundos e para as articulações das quais eles podem eventualmente ser capazes” (STENGENS, 2005, p. 995). É importante destacar que não se trata aqui de considerar apenas as práticas distintas do modo moderno-ocidental de fazer política enquanto cosmopolítica – toda e qualquer política deve ser entendida como cosmopolítica –, tampouco se trata de tipificar cosmopolíticas – a cosmopolítica mapuche, a cosmopolítica *wigka* etc. –, e sim de entender que o que costumamos encarar como espaço de diálogos e conflitos políticos é, necessariamente, um espaço cosmopolítico, onde cada parte traz aqueles seres e questões que considera relevantes. Óbvio que, como alerta Blaser (2013), a capacidade de definir o que será levado em consideração como genuinamente político varia absurdamente, e sempre se inclina aos que impõem a cosmopolítica como mera política.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerarei aqui algumas práticas mapuche que estabelecem relação com as distintas *forças* do *território*, atravessadas por uma ética do cuidado, em especial as formas de compartilhar alimentos e a realização de cerimônias, sendo que as próprias cerimônias implicam compartilhar alimentos, entre as pessoas, e entre as pessoas e as *forças* que circulam por e conformam *waj mapu*.

Tratar dessas práticas permite compreender os conflitos relativos à produção petroleira em um cenário mais amplo, que inclui outras tensões presentes em *Puel Mapu* – como aquelas relativas ao vulcão Lanín –, pois essas práticas apontam que a vida mapuche deve ser compreendida como parte de um *território* formado por uma malha de *newen-forças* em movimento, segundo certo ordenamento, de maneira que a própria *luta* mapuche também é parte dessa ordem dinâmica. Se as ações diretas que buscam frear a expansão petroleira são parte da cosmopolítica, a cerimônia que atende ao chamado de um vulcão irritado com o turismo *wigka* também é.

A arena cosmopolítica que coloca em relação Mapuche e *wigka* só pode ser entendida em um contexto em que existe uma espécie de “conflito ontológico” (ALMEIDA, 2007), no qual é a própria noção de política que também está em desacordo. A vida, que vai além do que os *wigka* consideram como organismos vivos, se origina e se mantém a partir desses fluxos, os quais possuem um certo ordenamento, do qual os Mapuche fazem parte e ao qual necessitam se alinhar. E esse alinhamento, inclusive em relação ao conhecimento que circula pelo *território*²⁶, ajuda a explicar por que, apesar de toda a violência ao longo do tempo, os Mapuche seguem não apenas vivos, mas acima de tudo de pé, como costumam ressaltar.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. W. B. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. 2007. Disponível em: http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/2008-almeida-caipora-e-outros-conflitosontologicos-_sao-carlos-rev-_2010-02.pdf. Acesso em: 24 fev. 2013.

ARNOLD, D. Territorios animados: los ritos al Señor de los Animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. In: DOLLINGER, A. E. R; MENDOZA, H. T. G. *Símbolos, desarrollo y espiritualidades*. El papel de las subjetividades en la transformación social. La Paz: ISEAT, 2016.

ÁVILA, C. A. “...El agua no esta solo...”. Sequía, Cenizas y la contada Mapuche sobre la Sumpall. *Papeles de Trabajo Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, Buenos Aires, n. 28, p. 1-23, 2014.

BACIGALUPO, A. M. *Shamans of Foye tree: gender, power and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.

²⁶ Cf. Narahara (2021).

BANDIERI, S. Asuntos de familia – la construcción del poder en la Patagonia: el caso de Neuquén. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, n. 28, p. 65-94, 2005.

BENGOA, J. *Historia del Pueblo Mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago: Ediciones Sur, 1985.

BLASER, M. Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, Chicago, v. 54, n. 5, p. 547-68, 2013.

BRIONES, C. Re-membering the dis-membered. A drama about Mapuche and anthropological cultural production in three scenes. *The Journal of Latin American Anthropology*, New Jersey, v. 8, n. 3, p. 31-58, 2003.

CAÑUMIL, T.; CAÑUMIL, D.; BERRETTA, M. *Wixaleyñi: mapucezugun-wigkazugun pici hemvlicjka*. Pequeño diccionario castellano-mapuche. Buenos Aires, 2008.

COURSE, M. *Becoming Mapuche: person and ritual in indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press, 2011a.

COURSE, M. O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54 n. 2, p. 782-827, 2011b.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, Chicago, v. 25, n. 2, p. 334-70, 2010.

DE LA CADENA, M. *Earth-beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DIRECCIÓN NACIONAL DE RELACIONES ECONÓMICAS CON LAS PROVINCIAS. *Informe sectorial*. Complejo Hidrocarburífero. Parte I: Petróleo. Provincia del Neuquén. Años 1991/2010. Serie 4. 2012. 36 p.

ERIKSON, P. Animais demais... Os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 2, p. 15-32, 2012.

FAUSTO, C. Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 4, p. 497-530, 2007.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 14, p. 329-66, 2008.

FAVARO, O. Territorio y petróleo: la intervención estatal en la industria petrolera. El caso Neuquén (1884-1955). *Revista de Historia*, Buenos Aires, n. 3, p. 159-76, 1992.

FAVARO, O. El “modelo productivo” de provincia y la política neuquina. In: FAVARO, O. (Org.). *Sujetos sociales y políticas: historia reciente de la Norpatagonia argentina*. Buenos Aires: La Colmena/CEHEPYC, 2005. p. 1-25.

FINKEL, M. L. Introduction. In: FINKEL, M. L. *The human and environmental impact of fracking*. Santa Barbara: PRAEGER, 2015. p. 13-34.

GAVALDÁ, M.; SCANDIZZO, H. *Patagonia Petrolera: el desierto permanente*. Buenos Aires: Observatorio Petrolero Sur, 2010.

GREBE, M. E. El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, n. 12, p. 45-64, 1993.

HIRSCH, E.; O’HANLON (Edit.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon, 1995.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

IUORNO, G. *La historia política en Neuquén. Poder y familias libanesas*. Neuquén: CEHEPYC, 2000.

JACOMO, J. C. P. *Os hidrocarbonetos não convencionais: uma análise da exploração do gás de folhelho na Argentina à luz da experiência norte-americana*. 2014. 145 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Energético) – Instituto Alberto Luiz de Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, 2014.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994 [1991].

LAZZARI, A.; LENTON, D. Araucanization and nation, or how to inscribe foreign indians upon the Pampas during the last century. In: BRIONES, C.; LANATA, J. L. *Contemporary perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego*. Living on the edge. Westport: Bergin & Garvey, 2002.

MULLALLY, M. A. *Basureros petroleros, qué son y dónde se encuentran*. Observatorio Petrolero Sur. 2017. Disponível em: <http://www.opsur.org.ar/blog/2017/05/23/basureros-petroleros-que-son-y-donde-se-encuentran/>. Acesso em: 22 set. 2017.

MULLALLY, M. A. *Vaca Muerta: sesenta sismos en diez días*. Observatorio Petrolero Sur. 2021. Disponível em: <https://opsur.org.ar/2021/07/27/vaca-muerta-sesenta-sismos-en-diez-dias/>. Acesso em: 12 ago. 2021.

NARAHARA, K. L. *Quando o vulcão olhou para mim: sobre o meu encontro com os Mapuche*. In: BORGES-ROSARIO, F.; MORAES, M. J. D.; HADDOCK-LOBO, R. (Org.). *Encruzilhadas filosóficas*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

NARAHARA, K. L. *Em território mapuche: petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021. (Coleção X).

OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS DE PUEBLOS INDÍGENAS. *Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia del Neuquén*. Neuquén: ODHPI, 2008. 89 p.

OBSERVATORIO PETROLERO SUR. *Fracturando límites. Argentina: el desembarco del fracking en Latinoamérica*. Buenos Aires: OPSur, 2015. 52 p.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 47-77, 1998.

SCANDIZZO, H. Un fetiche llamado Vaca Muerta. *Fractura Expuesta*, Buenos Aires, n. 3, p. 4-8, 2014.

SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. *Balance Energético 2014*. 2015. Disponível em: <http://www.energia.gov.ar/contenidos/verpagina.php?idpagina=3366>. Acesso em: 2 ago. 2015.

SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. *Reportes de Producción*. 2017. Disponível em: https://www.se.gob.ar/datosupstream/consulta_avanzada/reporte.php. Acesso em: 7 set. 2017.

SILLA, R. J. Natural, sobrenatural, cultural: herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa. *Apuntes de Investigación del CECYP*, n. 27, p. 140-55, 2016.

STENGERS, I. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Edit.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

SZULC, A. *La niñez Mapuche: sentidos de pertenencia en tensión*. Buenos Aires: Biblos, 2015. 209 p.

TRENTINI, M. F. *Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*. 2015. 306 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Facultad de Filosofía e Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

TROUILLOT, M.-R. *Global transformations: anthropology and the modern world*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

TSING, A. More-than-human sociality: a call for critical description. *In*: HASTRUP, K. *Anthropology and nature*. New York: Routledge, 2014.

UMWELTSCHUTZ DE ARGENTINA. *Evaluación del daño cultural/ambiental por la actividad petrolera em la región Loma la Lata/Neuquén*. Territorio Paynemil y Xaxipayiñ – Comunidades Mapuche. 2001. 180 p. [Mimeo].

VALVERDE, S. La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche. *Revista de Historia, Buenos Aires* n. 10, p. 167-84, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-48, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

ZEBALLOS, E. S. *La conquista de quince mil leguas*. [S.l.]: El Aleph, 2000 [1878].

Sobre a autora:

Karine L. Narahara: Pós-doutoranda em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em Sociologia e Antropologia pela UFRJ. Coordenadora do Núcleo de Estudos Ameríndios do Laboratório Geru Maa de Africologia e Filosofia Ameríndia (IFCS/UFRJ). **E-mail:** kanarahara@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-8457-0649>

Recebido em 1º de junho de 2021

Aprovado para publicação em 30 de agosto de 2021