

Capítulo II

Austral

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| Página inicial | Lista das áreas |
|--------------------------------|---------------------------------|

Duas etapas da colonização

No sul do continente é possível distinguir duas etapas de sua ocupação por colonizadores, uma iniciada pela conquista espanhola e outra pelos imigrantes europeus do século XIX.

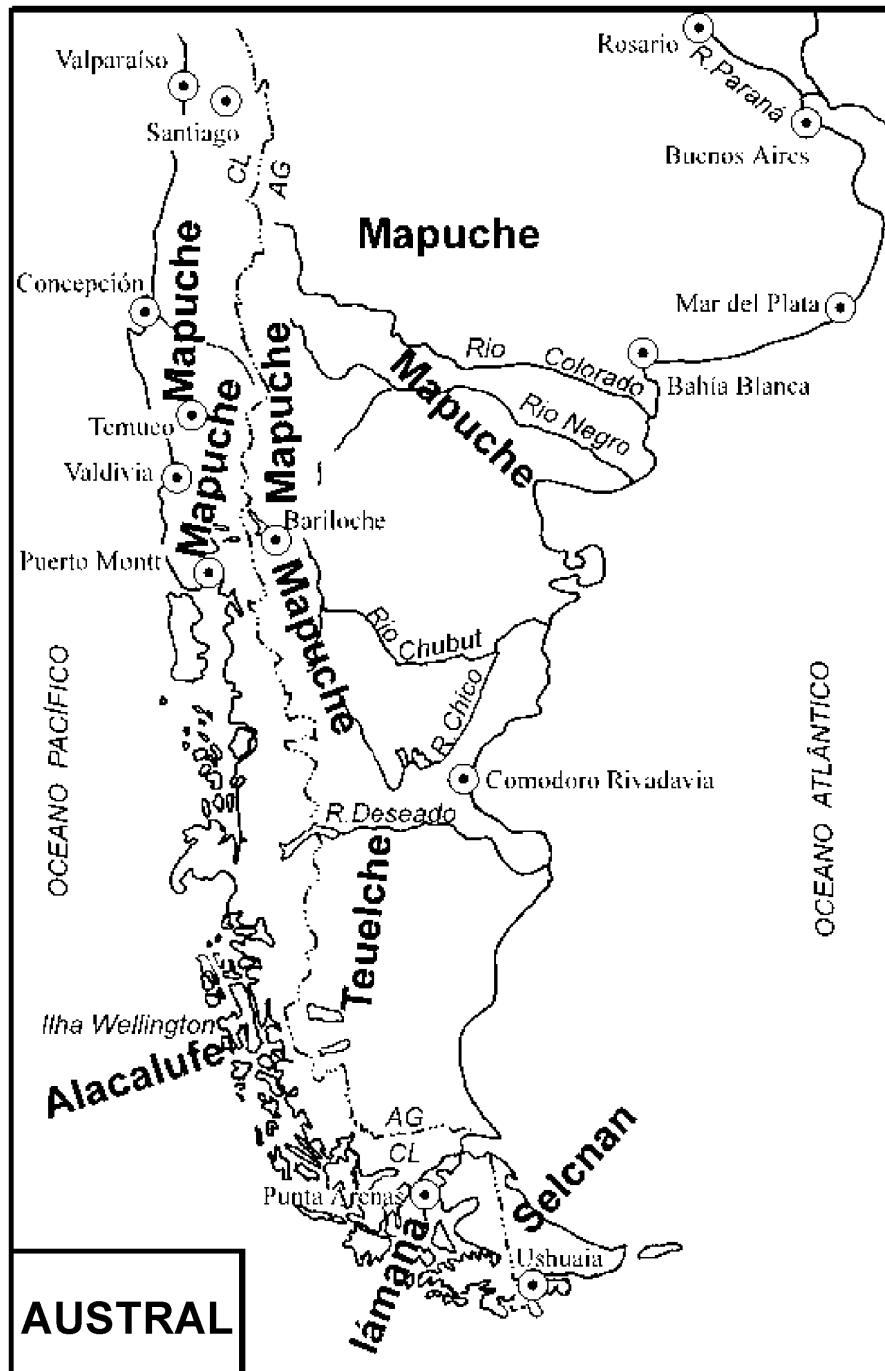
Os araucanos concentravam-se, como ainda hoje, no Chile, ao sul do rio Maule (de que é vizinha a cidade de Talca), que constituiria a fronteira mais meridional do Império Incaico, a cujo avanço haviam resistido. Eram um povo agricultor e também criavam um animal do mesmo gênero (e quiçá da mesma espécie) do lhama. Mesmo antes da chegada dos espanhóis, mantinham contato com o outro lado dos Andes, fazendo comércio com os habitantes dos Pampas. Os espanhóis conseguiram dominar o ramo mais setentrional dos araucanos, os picunches, mas não puderam fazer o mesmo com um outro ramo, os mapuches, que resistiram à entrada dos europeus e seus descendentes ao sul do rio Bio-Bio por mais de trezentos anos.

A chegada dos espanhóis, a dominação dos picunches e a resistência secular dos mapuches, levou muitos destes a procurar refúgio do outro lado dos Andes. Estes contatos não foram marcados apenas pelo conflito, mas também pela introdução entre os mapuches de novas plantas cultivadas, como o trigo, a aveia, a cevada, bem como de novos animais domésticos, como o boi, o cavalo, o carneiro, o porco. Os cavalos, por outro lado, abandonados pelos primeiros europeus que tentaram em vão colonizarem o rio da Prata, se multiplicaram pelos Pampas, tornando-se selvagens. Os índios deles se apoderaram e passaram a usá-los como montaria e também como alimento. O comércio entre araucanos do Chile e os índios dos Pampas se intensificou. Através do Chile os Pampas forneciam artigos ao centro econômico de então, que era Potosi. E por essa via recebiam artigos da Europa. Helmuth Schindler (1987/88), examinando os cronistas da época, faz uma tentativa de identificar os grupos indígenas que viviam nos Pampas por volta de 1750.

Tal como os cavalos e seu uso, esse comércio se expandiu mais para o sul, entre os índios teuelches, que vieram a ser conhecidos como patagões, nome que se estendeu à região mais meridional da Argentina, Patagônia. Se os araucanos eram agricultores e criadores, mesmo antes da chegada dos espanhóis, os patagões eram originalmente caçadores, constituindo sua caça mais freqüente os bandos de nhandus (emas) e guanacos (mamíferos do mesmo gênero das lhamas).

Até que ponto os povos das ilhas do extremo sul participaram dessa rede comercial não sei dizer. Em 1584 a Espanha tentou a instalação de dois núcleos de colonizadores no estreito de Magalhães, para impedir a passagem de corsários que iam saquear seus domínios na costa sul-americana do Pacífico. Mas essas colônias fracassaram (Fernández s.d.).

No Chile, ao sul do território dos araucanos, se estende um enorme e comprido arquipélago, habitado então pelos alacalufes. No lado argentino, os teuelches ocupavam até o estreito de Magalhães. Do outro lado do estreito, na Terra do Fogo, ficavam os selcnans, também conhecidos como onas, que viviam na metade norte da ilha. Os iámanas, também conhecidos como yaghans, moravam na parte sul da mesma ilha. Os haux, no extremo oriental da Terra do Fogo.



O gênero de vida dos selcnans se assemelhava ao dos teuelches do continente: eram caçadores de guanacos, porém no norte da ilha era mais comum a captura de um roedor, o tuco-tuco. Os demais povos estavam mais voltados para a vida marítima, a pesca e a apanha de mariscos.

No século XIX se inicia a segunda etapa da colonização. Na Argentina, a fronteira entre as terras dos brancos e dos indígenas meridionais, no tempo da independência, era o rio Salado (não confundir com os outros dois rios argentinos de mesmo nome, o afluente da margem direita do Paraná e o afluente da margem esquerda do rio Colorado), que desemboca no Atlântico um pouco ao sul de Buenos Aires. Depois da Guerra do Paraguai, a Argentina levou a efeito campanhas militares contra os índios do sul (como também contra os do Chaco), e o Chile fez o mesmo, de modo a entregar as terras assim obtidas a colonos europeus. Essa nova etapa de colonização foi desastrosa para os povos do extremo sul. Com exceção dos mapuches, que aumentaram, os demais chegaram à beira da extinção. Os alacalufes, de tão grande distribuição pelos arquipélago chileno, ficaram reduzidos a uns poucos no litoral da ilha Wellington voltado para o continente (Emperaire 1963). Fernando Pagés Larraya (1985), que aí esteve e também mais ao sul, nos canais Skyring e Otway, onde vivem mais alguns deles, publicou algumas de suas narrativas mitológicas.

Os mapuches nas reservas atuais

Dos três ramos dos araucanos, o picunche, o mais setentrional, que vivia ao norte do rio Bio-Bio, foi absorvido pela sociedade colonial; o huilliche, o mais meridional, ao sul de Valdivia, reduziu-se a uns poucos remanescentes que vivem em reservas; só o mapuche, o central, se preservou até a atualidade (Faron 1986: 11). Um sistema de reservas esboçado em 1866 não foi capaz de disciplinar o açambarcamento de terras por colonos, ao qual os huilliches sucumbiram. Os mapuches porém resistiram com duas grandes revoltas em 1869-70 e em 1880. Finalmente vencidos, o governo chileno lhes impôs um novo sistema de reservas, durante cuja implantação, de 1886 a 1912, se intensificou a migração mapuche para a Argentina (: 12).

Malgrado o objetivo de quebrar a resistência dos mapuches e de gradualmente os absorver na sociedade chilena, as reservas lhes propiciaram condições de manter seu modo de vida próprio, ainda que modificado, e sua identidade étnica. Além disso, a população mapuche vem aumentando desde então: cerca de 100.000 no tempo da instalação das reservas, alcançavam por volta de 250.000 quando Faron iniciou sua pesquisa, em 1952; em 1986, os que viviam em reservas já haviam chegado a 500.000 (Faron 1986: 23 e 111). Em 1963 os mapuches do Chile já passavam de um milhão, mais inexplicavelmente o censo chileno de 2002 só apresenta pouco mais de 600.000. Na Argentina, em 2004-5, chegavam a quase 114.000 (ver quadro abaixo).

Mas, por outro lado, o número de reservas vem diminuindo. No início eram mais de 3.000 (Faron, 1986: 58); no tempo da pesquisa de Faron eram 2.200; em 1986 haviam baixado para menos de 2.000 (: 111). Essa queda resulta do esforço do governo chileno, ao longo dos anos, em liquidar as reservas, desarticular a sociedade e apagar a identidade mapuche. Uma cláusula permitia que, por petição de 1/8 dos grupos domésticos, a reserva podia ser desmembrada em lotes; a partir de 1927, passou a ser suficiente a petição por um grupo doméstico; depois de um período em que o desmembramento de uma reserva ficava

simplesmente à discricção do governo, voltou a vigorar, a partir de 1931, a exigência de que ela dependia da vontade de 1/3 dos grupos domésticos (: 59). Em 1962 o regime de reservas foi abolido, sendo concedido um prazo para os mapuches se adaptarem, depois do qual não seria mais mantida a garantia da inalienabilidade da terra, dividindo-se as reservas em lotes de propriedade individual. Dada a carência de recursos financeiros na época, o programa não foi levado avante. O governo de Allende devolveu aos mapuches algumas das terras que haviam sido alienadas ilegalmente, mas o governo de Pinochet as retomou deles e ainda emitiu um decreto-lei que permitia a divisão da reserva em lotes por requerimento de um só ocupante, mapuche ou não (: 111-2, 114). Uma outra medida governamental no sentido de assimilar os mapuches era a proibição de os alunos falarem a língua indígena, o *mapudungun*, nas escolas das reservas, tanto em classe como no recreio, medida que já vigorava no tempo em que Faron realizou sua pesquisa (: 54). Sem dizer da suspensão, por alguns anos, da realização da grande cerimônia do *Dillatum*, por uma lei (do governo de Pinochet?) que proibia a livre reunião nas reservas (: 115).

As reservas imprimiram sua marca em muitos aspectos da vida mapuche. Cada reserva foi concedida a um chefe, que recebeu reconhecimento legal, se arvorou o direito de vida e morte, fazia a alocação de terras, da qual dependia a própria realização do casamento e a escolha da residência pós-marital (: 58). O poder dos chefes de reservas diminuiu com o tempo, pois a lei não dispunha sobre a herança dessa chefia, que se efetivou conforme o padrão mapuche (por patrilinearidade?). Além disso, o chefe passou a dividir seu poder com um conselho formado pelos líderes das sublinhagens. Não obstante, seu prestígio continuou e tem um papel importante na dissuasão daqueles que desejam valer-se dos dispositivos legais para desmembrar a reserva (: 60).

A cada reserva corresponde uma linhagem patrilinear dominante, a do chefe. A reserva também abriga linhagens subalternas, descendentes de pessoas que, por serem vizinhas do chefe ao qual ela foi confiada, às vezes deslocadas pelas lutas com as tropas chilenas, nela foram incluídas. As linhagens subordinadas, dadas as preterições a que estão sujeitas, são as mais propensas a se valerem das disposições legais para pedirem o desmembramento da reserva em lotes individuais (: 27).

Apesar da presença de várias linhagens dentro dela, a dominante e as subalternas, a reserva tornou-se uma unidade exogâmica. O cumprimento da regra de residência patrilocal depende da disponibilidade de terras dentro da reserva. Na falta de terras, o marido poderá deslocar-se para a reserva da esposa, onde nem ele nem ela ficarão numa situação das mais felizes, uma vez que seus filhos não têm direito às terras da reserva da mãe e terão pouca probabilidade de validarem seus direitos na reserva do pai. A outra alternativa do novo casal é emigrar, procurando trabalho nas fazendas ou cidades chilenas (: 30-1).

A patrilocalidade não significa estritamente morar debaixo do mesmo teto com o pai do marido. O novo casal pode erguer sua habitação nas vizinhanças da casa dele. Enquanto continuarem a trabalhar a terra junto com ele e com os irmãos do marido, manterão uma unidade patrilocal (: 29).

O mundo sobrenatural dos mapuches inclui deuses, ancestrais e entidades malévolas. Admitem uma divindade suprema, que os dirige, chamada *Ñenechen*. Uma outra divindade criou a terra e uma terceira, os homens. Apesar de distintas e com nomes próprios, por vezes as duas últimas são confundidas com a primeira (: 65). Casais de deuses menores governam

fenômenos específicos: trovões e vulcões, o mar, o sol, a lua, o vento do sul. Destaca-se o casal responsável pela abundância. A ação dos deuses é solicitada por intermédio de ritos propiciatórios (: 65-6).

Os ancestrais vivem juntos no outro mundo em estado de contentamento. Dentre eles os chefes têm a atribuição de velar pelo bem-estar dos vivos. Como vêm em companhia dos filhos dos deuses, estão protegidos da contaminação aqui na terra. Os vivos, por sua vez, por intermédio do ritual e da oração, contribuem para o bem-estar dos ancestrais (: 69). Os ancestrais que não são chefes, ao se deslocarem para esta terra, podem cair sob o poder de uma bruxa e transformarem-se em fantasmas malevolentes, que se fazem ver, os adultos em grandes formas, montados a cavalo; as crianças, em formas menores, pedestres, esbranquiçadas e luminescentes (: 71). Tais fantasmas são apenas uma parte do elenco dos vários seres malévolos.

Os agentes que lidam com o sobrenatural entre os mapuches se distribuem em três categorias: os sacerdotes rituais, as xamãs e as bruxo-feiticeiras.

As xamãs (no feminino, pois geralmente são mulheres) atuam nos ritos de cura. Alguns dos elementos de seu equipamento lembram o xamanismo siberiano, como o tambor e o pedestal esculpido em madeira. A baqueta do tambor simboliza seu poder. Também usam chocalhos e sinos. O ato de cura inclui sucção e massagem da parte afetada; sopro de fumaça de tabaco e borrifos de infusões de diferentes ervas sobre o doente na direção dos quatro pontos cardeais. O rito se faz junto a um fogo, que tem diferentes utilidades: iluminar, produzir efeitos de luz, queimar tabaco, esticar o couro do tambor. Também inclui cânticos dirigidos ao ser supremo, aos deuses menores, aos espíritos familiares da xamã, que são poderosas xamãs falecidas, algumas das quais ancestrais dela (: 73). Faron conta um caso em que parece ter sido praticada a trepanação do crânio do doente por um xamã, este do sexo masculino (: 75-7). Várias vezes por ano as xamãs de uma região se reúnem para revalidar seu status como profissionais e apresentar as aprendizes que consideram prontas a assumir esse status (: 80). A nova xamã prefere ter uma casa para si e procura um marido, que às vezes será treinado como seu auxiliar; caso não seja o marido, este terá de pagar pelo seu treinamento (: 80).

Uma mulher pode se tornar bruxo-feiticeira por de vários meios: herdando poderes de ancestrais que o eram; pelo encontro de uma caverna de bruxas; pela contração de uma doença; pela captura de sua alma. Seus poderes se manifestam por sonhos e visões. Ela é tanto bruxa como feiticeira porque pode atingir os outros — por iniciativa própria ou solicitação de seus serviços — pela prática de certos atos, como pode transformar-se numa cabeça alada e voar de noite para a caverna das bruxas (: 82-83). Entre os serviços que ela presta, Faron detalha a esterilização de um homem que abandona a mulher que engravidou, que consiste em sufocar a criança, se do sexo masculino, remover-lhe os testículos e assá-los num fogo especial, atingindo desse modo o genitor (: 83-4). Acreditam os mapuches que, quando morre uma bruxo-feiticeira, morre também um cachorro. A não ser que esteja a guardar uma casa, o encontro com um cachorro estranho, sobretudo se seguido por alguma morte ou desastre, indica que o animal é uma bruxo-feiticeira disfarçada (: 86-7).

Atos maléficos também são esperados dos chilenos, sobretudo médicos, enfermeiras e dentistas, de modo que cortar os cabelos em casa, extrair os próprios dentes e tomar remédios caseiros são alternativas que nem sempre se explicam por falta de recursos financeiros (: 87).

Quanto ao sacerdote, ele preside ao importante rito do *Dillatum* (: 94-106), realizado antes e depois da colheita, em época de lua cheia. Está relacionado principalmente à fertilidade, mas os mapuches também o realizam devido a outros problemas seus, como epidemias, seqüelas de terremotos e, no passado, campanhas militares. O *Dillatum* é realizado por um grupo de reservas vizinhas, sendo o sacerdote principal aquele da reserva anfitriã, e os das convidadas são seus auxiliares. Elas fazem um rodízio, de modo que cada qual tem sua vez de ser a anfitriã. Reservas vizinhas que participam de outros rodízios podem ser convidadas e aceitam o convite se não tiverem outros compromissos. As reservas que são assíduas na participação do rito umas das outras constituem uma congregação ritual. Em geral são as mesmas que ocorrem aos ritos funerários e correspondem à rede de casamentos matrilaterais.

O *Dillatum* tem lugar num espaço a ele destinado, onde não se planta nem se deixa os animais pastarem. Nesse espaço se erguem dois altares, separados por uns cem metros um do outro. O altar principal é um poste com uma efígie esculpida (semelhante ao pedestal da xamã?) ou um tronco com forquilha, cercado de galhos de árvores sagradas (caneleira, macieira e *maqui*). O outro é semelhante a um catafalco. Os moradores das reservas envolvidas comparecem com suas melhores roupas, novas ou restauradas, jóias, animais limpos, carros-de-boi arrumados e lubrificados. A cerimônia dura dois dias, cada um dividido em quatro partes, duas de manhã e duas de tarde, mas cada qual constituindo quase que uma repetição da outra.

Há uma oração de abertura ao deus supremo e aos ancestrais; uma cavalgada em círculo, envolvendo todo o espaço ritual, para afastar os espíritos maus, de modo a não molestarem os ancestrais, tal como acontece também nos ritos funerários; faz-se o sacrifício de um carneiro no altar principal, cortando-lhe a orelha direita, que é colocada sobre o altar, e retirando-lhe o coração, que, ainda palpitante, é mordido pelo sacerdote e depois sucessivamente por cada oficiante, e em seguida depositado no altar, onde também se põe uma cuia com sangue do animal, com o qual o sacerdote asperge o fogo que lhe está próximo. Sua carcaça é levada para o altar secundário, onde é queimada. Desse modo se faz oferenda aos deuses no altar principal e aos ancestrais no secundário. Depois do sacrifício do carneiro, grãos são queimados no fogo do primeiro altar para propiciar as colheitas.

Um extremo cuidado é tomado para evitar erros, que podem resultar numa má colheita. Se isso ocorre, outro *Dillatum* é realizado após a colheita como expiação dos erros e como agradecimento do que foi produzido.

Durante a realização do *Dillatum*, pode ocorrer um outro tipo de sacrifício, de interesse menos coletivo, em que dois homens cortam a orelha de um carneiro e deixam o sangue correr. Esses homens costumam estar numa relação duradoura de troca de trabalho e equipamentos agrícolas (: 20, 105).

Teatro sobre a neve

A antropóloga Anne Chapman, que se dedicou ao estudo dos selcnans de 1965 a 1983, conheceu os quatro últimos indivíduos que eram filhos tanto de pai como de mãe selcnans: Lola Kiepja, que era xamã, Esteban Ishtón, Francisco Minkiol e Angela Loij, falecidos respectivamente em 1966, 1968, 1970 e 1974. Ela contou com a colaboração deles, sobretudo

da última, em sua pesquisa, aos quais se acrescentaram um filho de mulher selcnan e homem norueguês e um de ascendência haux, falecidos respectivamente em 1980 e 1981. Teve também dois informantes filhos de mulheres selcnans e homens chilenos, bem como uma filha de mulher alacalufe (Chapman 1986: 15-20). Talvez no tempo da pesquisa de Chapman não houvesse mais ninguém que se auto-identificasse etnicamente com os onas ou selcnans, apesar da existência de mestiços a eles relacionados biologicamente (: 29 e 39). Entretanto, segundo dados censitários argentinos de 2004-5, há 696 selcnans (ver o quadro que acompanha este capítulo), o que provavelmente decorre de uma reafirmação da identidade indígena por indivíduos que por qualquer razão a negavam ou não lhe davam importância.

Os selcnans ocupavam a maior parte da ilha Grande da Terra do Fogo. O extremo oriental da ilha era habitado pelos haux, que se fundiram com eles quando a caminho da extinção. Outras etnias que não habitavam exclusivamente a ilha tinham representantes na sua orla ocidental e meridional: os alacalufes e os iámanas.

A procura de ouro aluvial e a criação de carneiros foram os motivos para a ocupação da ilha pelos civilizados a partir de 1880. Os conseqüentes massacres e a introdução de moléstias contra as quais não dispunham de anti-corpos não só agravaram desavenças entre os próprios selcnans como fez cair sua população de 3.500 a 4.000 para 500, no período de 1880 a 1905. Seu refúgio foram as missões religiosas estabelecidas no final do século XIX, onde, se escaparam dos colonos, não foram poupados pelas moléstias (: 27-9).

Antes da invasão dos não-índios, a ilha Grande estava dividida em 82 territórios, dos quais 62 eram selcnans, 11 haux e 2 alacalufes. Cada território selcnan cabia a uma linhagem patrilinear. As mulheres, ao casar, deslocavam-se para os territórios dos maridos (: 38-40).

A ilha era rica em recursos alimentares e em matéria-prima para instrumentos e vestuário. As baleias eram aproveitadas quando davam à praia, permitindo até que o rito de iniciação fosse realizado nas suas vizinhanças, dada a disponibilidade de grande quantidade de carne. Do guanaco, além da carne, se aproveitava o couro para a confecção de mantos. Da raposa também se tirava o couro. As vestes eram usadas com o pelo para fora, ao contrário dos teuelches, que punham o pelo para dentro. Lobos marinhos, roedores como o tucotuco e o cururo (apanhados por mulheres, tal como os filhotes de guanaco), também eram caçados. Havia uma técnica especial para, coletivamente, abater aves aquáticas nas lagoas, ou, pendurando-se ao lado de uma escarpa, apanhar o cormorão. Havia riqueza de mariscos e peixes (: 42-51).

Além de mantos, que também serviam de escudos, faziam-se mocassins, polainas, bolsas e um gorro cônico com couros de animais. Pedra, madeira e ossos serviam à confecção de armas, sendo notável a elaboração do arco (: 51-60).

Reuniões em locais pré-determinados davam oportunidade às trocas entre moradores de diferentes territórios, que constituíam ocasião para competições xamânicas e corridas. O fato de haver diferenças ambientais entre a costa e o interior, entre os campos do norte e as florestas do sul, estimulava a troca. Vale considerar também as diferenças individuais quanto às habilidades artesanais (: 61-9).

Entre os papéis prestigiados estavam o de xamã, desempenhado principalmente por homens, mas também por mulheres (: 74-5); o de sábio ou conhecedor da mitologia e dos nomes pessoais (: 75-6); o de profeta, que predizia o futuro (: 76-7). Também davam prestígio

a beleza, o desempenho na guerra, nas lutas como duelo e como esporte, e na corrida (: 77-81).

Cada território, conforme sua posição na ilha segundo a rosa-dos-ventos, correspondia a um dos quatro céus: Norte, Sul, Leste e Oeste. Não havia territórios selcnans no céu Leste, assim como não havia territórios haux no céu Oeste. Isso se devia à posição desses dois povos na ilha. Cada céu era uma divisão exogâmica (: 82). Um indivíduo considerava como de sua parentela aqueles que tinham com ele um bisavô ou até trisavô de qualquer sexo e qualquer linha em comum. Através dessa parentela tinha uma rede de relações por toda a ilha, obtendo hospedagem, quando se deslocava, e tendo garantias de vida se, quando aprisionado, encontrasse um parente entre os inimigos (: 82). O casamento preferido de um homem era com uma mulher de sua parentela, uma prima de sua própria geração, mas não muito próxima, pertencente à patrilinearidade da mãe da mãe da mãe ou da mãe da mãe da mãe da mãe, a julgar pelo gráfico apresentado (: 86), que é mais claro que o texto de Chapman (: 85 e 93). Era freqüente a poliginia sororal (: 92).

O livro de Anne Chapman é dedicado (do capítulo 3 em diante) ao grande rito de iniciação masculina denominado *Hain*, nome também dado à choça grande onde se reuniam os homens e centro das atenções durante o seu desenrolar. O mito (: 104-11) a ele associado constitui uma variação do tema, encontrado em várias outras sociedades indígenas, da derrubada do poder feminino pelos homens. Conta que no passado só as mulheres se reuniam na grande choça, de onde ordenavam aos homens, proibidos de nela entrarem, que fornecessem comida em grande quantidade. Diziam que era para dá-la à terrível entidade feminina *Xalpen*, que devoraria as mulheres se não fosse saciada. Entretanto, eram as próprias mulheres que comiam os alimentos. Enviavam de vez em quando o personagem *Shoort* para bulir com os homens e amedrontá-los. Desse modo as mulheres os controlavam e tomavam as decisões. Um dia um dos homens, o Sol, acidentalmente observou mulheres a se prepararem para enganar os homens e a fazer comentários zombeteiros sobre os efeitos que sobre eles produziam. Transmitiu o que descobrira aos demais. Os homens se revoltaram e mataram todas as mulheres. Somente Lua, a mulher do Sol, escapou, apesar de todos os golpes que este lhe desferiu. E até hoje o Sol persegue Lua pelo céu; sua manchas são as cicatrizes dos ferimentos que então sofreu. Foram poupadas as menininhas e as bebês, que ainda não freqüentavam a *hain*. Desse modo os homens inverteram os papéis e passaram a se comportar como antes faziam as mulheres.

O rito se fazia no outono ou no começo do inverno (: 123). A grande choça tinha a entrada voltada para leste, na direção de um bosque. A oeste da choça se estendia uma área plana e aberta, além da qual, a uns 150 metros ou mais, se erguiam as habitações onde ficavam as mulheres e as crianças (: 121-3). A choça era cônica, formada por sete troncos principais, unidos ao alto, sendo que o círculo da base variava com a altura dos troncos (oito metros de diâmetro e seis de altura no rito assistido por Martin Gusinde em 1923). Os sete troncos tinham nomes e quatro deles representavam os quatro céus (: 124-6). A choça era dividida por uma linha traçada de leste a oeste, passando pelo centro, onde se acendia uma fogueira. Fazia-se todo o possível para não pisar ou passar sobre a linha, que representava uma fenda que conduzia a um profundo mar subterrâneo; para se passar de um lado para o outro da linha, era preciso sair da choça (: 131).

Os noviços eram selecionados entre os jovens de 17 a 20 anos, considerados suficientemente maduros para suportar as provas e guardar os segredos que lhes seriam revelados no rito, após o qual passariam a ser considerados homens completos (: 138). Antes de serem conduzidos à choça grande, os noviços tinham de participar de uma difícil expedição, de trajeto preestabelecido, durante a qual lhes aparecia um *Shoort*, contra o qual não podiam atirar, por ser invulnerável e mortífero, devendo dele escapar subindo em árvores. Cada noviço fazia também uma caçada individual, quando *Shoort* aparecia outra vez para importuná-lo e amedrontá-lo (: 138-9).

Shoort era uma figura presente durante todo o ritual e bastante complexa. Como marido da terrível *Xalpen*, com ela morava no mundo subterrâneo. Entretanto, sete *Shoort* diferentes se apresentavam no rito, além de vários *Shoort* auxiliares, sem contar os oito *Shoort* que representavam o curso do Sol, do amanhecer ao ocaso. Um gorro pontiagudo cobria inteiramente a cabeça até o pescoço do indivíduo que desempenhava o papel desse personagem, tendo o seu corpo pintado com diferentes padrões conforme a distinta manifestação de *Shoort* que devia encarnar (: 151-2).

Os homens que se disfarçavam de *Shoort* para assim enganarem as mulheres, as crianças e, até o momento da revelação do segredo, os próprios noviços, não agiam assim por burla simplesmente. O diálogo que o ator mantinha com o parente de mesmo céu que o ajudava a atar a máscara (: 148-9) mostra que existia uma complexa fé masculina por trás do engodo que era impingido às mulheres. O ator acreditava que a Coruja mítica que primeiro se disfarçou de *Shoort* nele havia se introduzido. Algumas características dessa Coruja se mostravam na pintura corporal e nos movimentos do *Shoort* (: 152). Mas seus movimentos também lembravam que o *Shoort* era de pedra (: 156).

Cada noviço era levado à choça grande pela mãe e por um supervisor, um parente seu por linha masculina. As mães se detinham nas imediações da choça e retornavam, lamentando-se, enquanto que os supervisores nela entravam com os noviços. Cada noviço era então torturado pelo *Shoort* (que lhe apertava o órgão genital durante longos minutos) e depois levado a lutar com ele, e finalmente era incentivado a tocá-lo na cabeça, o que até então lhe havia sido proibido, examiná-lo e descobrir tratar-se de um homem (: 156-61). A partir de então os noviços passavam a ser instruídos a como comportar-se como homens adultos e severamente ameaçados de modo a não revelarem às mulheres e aos não-iniciados o segredo.

O rito se prolongava por muitos dias — cinquenta em 1923 (: 207) —, com o aparecimento quotidiano dos *Shoort* para, entre outros fins, disciplinar as mulheres e exigir-lhes comida, que era levada à choça para alimentar *Xalpen*, que de outra maneira poderia devorar os noviços. Fazia-se acreditar às mulheres que *Xalpen* tinha relações sexuais com os noviços. A choça tremia, ouviam-se gritos, via-se fogo no alto da cobertura quando ela aparecia. Em poucas ocasiões uma enorme máscara de *Xalpen* saía da choça e se tornava visível às mulheres: uma grande armação de até seis metros de altura, coberta com couros de guanaco, pintada, movida e manobrada por homens que lhe iam no interior. Outros personagens devidamente mascarados também apareciam, alguns até ridículos, mas nenhum solidário às mulheres. Não obstante as mulheres admiravam os *Shoort*, encarnados pelos homens de físico mais bem constituído, o que era contraditório com a proibição de mirá-los, e

cada uma se sentia gratificada quando via um deles com a pintura de corpo correspondente a seu próprio céu (: 168-205).

O rito culminava com a morte dos noviços por *Xalpen*, cujos corpos "ensangüentados" eram carregados para fora da choça, com as pungentes lamentações de suas mães, que os observavam de longe. O caráter teatral do rito se torna evidente pelo fato de a morte dos noviços poder ser encenada mais de uma vez, o que leva a pensar que as mulheres na verdade não criam que eles tivessem realmente sido mortos. Felizmente eram "ressuscitados" por um xamã do mundo subterrâneo. Além disso, *Xalpen* dava à luz um bebê, gerado de suas relações com os noviços. Representado por um homem de pequeno porte, totalmente pintado, andando com passinhos curtos, era amparado pelo conselheiro diretor do rito, que o mostrava à platéia feminina (:206-15).

Essa grande encenação que tinha como tema mais explícito as relações entre homens e mulheres era bem mais complexa do que dá a conhecer este breve resumo e tinha muitas outras implicações. Chapman chama a atenção para a correspondência entre personagens celestes e subterrâneos: entre o Sol e *Shoort*, entre Lua e *Xalpen*. Outros personagens, de presença mais breve no rito poderiam constituir outros tantos desdobramentos.

Bibliografia

- AMADOR, Trinidad Anguita. s.d. "La población indígena de la Patagonia en el 'Boletín Salesiano'. Aproximación etnohistórica". Em *Culturas Indígenas de la Patagonia* (J. Roberto Bárcenas, org.). S.l.: Turner/Sociedad Estatal Quinto Centenario. pp. 201-204.
- BOLENS-DUVERNAY, Jacqueline. 1988. "Les géants patagons on l'espace retrouvé. Les débouts de la cartographie américaniste". *L'Homme* 106/107: 156-173.
- BORRUAT DE BUN, Martha. 1967. "El Dillatun en la tribo Linares, una comunidad Mapuche del sur de Neuquen". *Runa* 10 (1/2): 406-421.
- BRIONES DE LANATA, Claudia. 1988. "Puertas Abiertas, Puertas Cierradas. Algunas Reflexiones sobre la Identidad Mapuche y la Identidad Nacional". *Cuadernos de Antropología* 2 (Identidad y Identidad Étnica): 87-101. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- CAMPOS MUÑOZ, Luis Eugenio. 1996. *Representaciones Alimenticias en los Mapuche: Lo Culinario en la Gente de la Tierra*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- CARRASCO, Iván. 1988. "Literatura Mapuche". *América Indígena* 48 (4): 695-730.
- CATRILEO, María. 1988. "Grafemario unificado para el Mapudungun: objetivos sociolingüísticos y principios fonémicos". *América Indígena* 48 (4): 731-752.
- CHAPMAN, Anne. 1986. *Los Selk'nam — La vida de los Onas*. Buenos Aires: Emecé. Tradução de: *Drama and power in a hunting society: the Selk'nam of Tierra del Fuego*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- CHAPMAN, Anne. s.d. "Economía y estructura social de la sociedad Selknam (Tierra del Fuego)". Em *Culturas Indígenas de la Patagonia* (J. Roberto Bárcenas, org.). S.l.: Turner/Sociedad Estatal Quinto Centenario. pp. 171-199.
- CURAQUEO HUAQUILAF, Domingo. s.d. "El Mapuche en la estructura social chilena". Em *Culturas Indígenas de la Patagonia* (J. Roberto Bárcenas, org.). S.l.: Turner/Sociedad Estatal Quinto Centenario. pp. 207-218.
- EMPERAIRE, Joseph. 1963. *Los nomades del mar*. Santiago: Universidad de Chile.

- FARON, Louis C. 1956. "Araucanian patri-organization and the Omaha system". *American Anthropologist* 58: 435-456.
- FARON, Louis C. 1961. "On ancestor propitiation among the Mapuche of central Chile". *American Anthropologist* 63 (4): 824-830.
- FARON, Louis C. 1963. "Death and fertility rites of the Mapuche (Araucanian) indians of central Chile". *Ethnology* 2 (2): 135-156.
- FARON, Louis C. 1969. *Los Mapuche: su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- FARON, Louis C. 1986 [1968]. *The Mapuche Indians of Chile*. Prospect Heights (Illinois): Waveland Press.
- FERNÁNDEZ, Jorge. s.d. "Análisis de las causas concurrentes al fracaso de las colonias españolas de 1584 en el Estrecho de Magallanes, Patagonia Austral". Em *Culturas Indígenas de la Patagonia* (J. Roberto Bárcenas, org.). S.l.: Turner/Sociedad Estatal Quinto Centenario. pp. 63-107.
- FOERSTER, Rolf. 1988. "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad Mapuche contemporánea". *América Indígena* 48 (4): 773-789.
- [GOVERNO DO CHILE]. 1988. "Realizaciones del gobierno regional en el sector rural y Mapuche, IX Región". *América Indígena* 48 (4): 803-836.
- GREBE VICUÑA, María Ester. s.d. "Cosmovisión del mundo Mapuche. Aspectos antropológico-sociales". Em *Culturas Indígenas de la Patagonia* (J. Roberto Bárcenas, org.). S.l.: Turner/Sociedad Estatal Quinto Centenario. pp. 219-241.
- HERRERA, Alejandro. 1988. "Programas y mecanismos de desarrollo económico en la sociedad Mapuche contemporánea". *América Indígena* 48 (4): 791-802.
- MASSONE, Mauricio. s.d. "El poblamiento humano aborigen de Tierra del Fuego". Em *Culturas Indígenas de la Patagonia* (J. Roberto Bárcenas, org.). S.l.: Turner/Sociedad Estatal Quinto Centenario. pp. 135-149.
- NACUZZI, Lidia R. 1998. *Identidades Impuestas: tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- NARDI, Ricardo. s.d. "La araucanización de la Patagonia (síntesis general)". Em *Culturas Indígenas de la Patagonia* (J. Roberto Bárcenas, org.). S.l.: Turner/Sociedad Estatal Quinto Centenario. pp. 243-273.
- PAGÉS LARRAYA, Fernando. 1985. "Textos de la tradición oral Alacalufe". *Mitológicas* 1: 9-45. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- PALERMO, Miguel Angel. 1991. "La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial". *América Indígena* 51 (1): 153-192.
- RADOVICH, Juan Carlos & Alejandro Omar BALAZOTE OLIVER. 1991. "La etnicidad Mapuche en un contexto de relocalización: la represa de Piedra del Águila". *América Indígena* 51 (1):277-319.
- REPETTO CARREÑO, Maxim Paolo. 1997. *Políticas Indigenistas en el Cono Sur. Argentina y Chile frente a los Mapuche, Siglos XIX y XX*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- SALAS, Adalberto. s.d. *Textos orales en Mapuche o Araucano del centro sur de Chile*. Santiago: Universidad de Concepción. Resenhado em *América Indígena* 48 (4): 837-840 por Mauricio Ostria González.
- SCHINDLER, Helmut. 1987/88. "La población cazadora de las Pampas hacia 1750". *Paleoetnológica* 4: 119-131. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana. [Originalmente publicado como "Die Jägerbevölkerung der Pampa um 1750", *Archiv für Völkerkunde* 21: 209-226, 1967].
- SCHINDLER, Helmut. 1997. "Una canción mapuche de Carlos Painena para el Año Nuevo". *Anthropos* 92 (1/3): 129-138.
- WILBERT Johannes. 1975. *Folk literature of the Selknam Indians — Martin Gusinde's Collection of Selknam Narratives*. Los Angeles: University of California (UCLA Latin American Center Publications).

Web-grafia

The Mapuche Language Page

<http://www-linguistics.stanford.edu/~arnold/mapuche/mapuche/mapudungun.html>

| AUSTRAL | | | | | |
|-------------------------|----------------------|---------------------------|----------------|--------|-------|
| Nome tribal e sinônimos | CGNT | Classificação lingüística | População | Data | Fonte |
| mapuche | Mapútxe | araucano | 113.680 AG | 2004-5 | INDEC |
| | | | 604.349 CL [a] | 2002 | INE |
| ranculche | Rankúltxe | | 10.149 AG | 2004-5 | INDEC |
| teuelche | Tewêltxe | chon | 10.590 AG [b] | 2004-5 | INDEC |
| alacalufe cauáscar | Alakalúf Kawáskar | sem classif. | 2.622 CL [a] | 2002 | INE |
| iagan iámana | Yagán Yámana | sem classif. | 1.685 CL [a] | 2002 | INE |
| ona selcnan | Ôna Sélnan | | 696 AG [b] | 2004-5 | INDEC |

Notas e abreviaturas do quadro

[a] → Repare-se que a população mapuche do Chile em 1963, segundo Mar, era de 928.060, contados apenas os maiores de 14 anos. Como explicar o desaparecimento de mais de 300.000? Por outro lado, o INE oferece números bem maiores para os alacalufes e iámanas, que eram respectivamente de apenas 78 e 40 em 1993, segundo Mar.

[b] → Mar: 166 apresenta números separados para teuelche e aoni ken, respectivamente 183 e 283 indivíduos em 1993. O INDEC apenas se refere a teuelche e oferece um número bem maior para 2004-5. Aqui se supõe que esse número inclui tanto uns quanto outros. Os selcnans, que antes nem mais eram considerados, reaparecem nos dados do INDEC com quase sete centenas.

AG → Argentina.

CGNT → "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

CL → Chile.

INDEC → Instituto Nacional de Estadística y Censos (Argentina). "Población de un pueblo indígena, por pueblo indígena y región muestral. Años 2004-2005". Em <http://www.indec.mecon.ar>. Também em "Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) – Información Estadística". Em <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/6.InformacionEstadistica.pdf>

INE → Instituto Nacional de Estadísticas (Chile). 2005. *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile – Censo 2002*. Santiago. p. 12. Em http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf

Mar → MATOS MAR, José. 1993. "Población y Grupos Étnicos de América. 1994". *América Indígena* 53 (4): 155-234.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)