

**COURSE, Magnus. 2011. *Becoming mapuche. Person and ritual in indigenous Chile*. Chicago: University of Illinois Press. 200 pp.**

---

**Carolina Alvarez Avila**

Doutoranda em Ciências Antropológicas –  
FFyH-UNC, Córdoba, Argentina

Inspirado em uma leitura crítica do muitas vezes predominante paradigma durkheimiano sobre sociedade e indivíduo, Course se propõe a compreender o que significa para os mapuche ser/tornar-se *che* ou “pessoa verdadeira”, isto é, compreender como as pessoas se constituem através de diversos modos de “sociabilidade”, termo que vai “mais além do parentesco para incluir todas as formas de sociabilidade: aquelas entre parentes, não parentes, entre pessoas e animais e entre pessoas e espíritos” (:2). Isso lhe permite não só abordar alguns eventos centrais da vida mapuche – os funerais *eluwün*, o rito de fertilidade *ngillatun* e o jogo de hóquei *palin* – mas também a “natureza” dos grupos.

O livro é uma grande contribuição aos estudos etnográficos mapuche, e seu esforço é especialmente enriquecedor por dialogar com a literatura indígena de outras áreas, em particular Andes e

Amazônia; um intercâmbio que o autor considera escasso devido aos caminhos da própria academia antropológica, mas também por certas características dos mapuche, especialmente seus modos de produção e sua relação com o colonialismo europeu. Esta ponte para outras regiões se estende em especial quando analisa relações de "consanguinidade" e "afinidade". Neste mesmo sentido, seria muito inspirador aproximar o trabalho aos estudos mapuches do lado argentino, algo pouco explorado nesta etnografia.

Seu trabalho de campo transcorreu em Piedra Alta, um setor da Araucânia chilena, onde se localizam várias comunidades mapuche rurais descritas sucintamente na introdução, dando conta inclusive de alguns impactos do processo de incorporação ao Estado chileno. O livro está dividido em duas partes: a primeira descreve e analisa as capacidades de uma pessoa e seus modos de sociabilidade, relacionados a uma força centrífuga de expansão de suas relações no tempo e no espaço. Na segunda, leva a análise do "singular/pessoa" ao "plural/gente", enfocando o ritual de fertilidade *nguillatum* e jogos de hóquei *palin*, eventos que também dão lugar à dimensão centrífuga do *che*.

Mas *Becoming mapuche* também pode ser lido levando-se em conta três eixos com os quais Course mostra como sucede o *che*: a "sociabilidade do intercâmbio", a "sociabilidade da descendência" e a "sociabilidade da afinidade". Cada um dos seis capítulos gravita em torno destes três eixos, condensados em uma "noção-chave" mapuche.

Um dos pilares centrais consiste em compreender que a pessoa está necessariamente relacionada a outros e a uma "sociabilidade do intercâmbio". Diferente de alguns estudos melanésios em que a noção de pessoa se associa à incomensurabilidade e à congruência, entre os mapuche prevalece uma incomensurabi-

lidade que a faz mais que a soma de suas partes. *Che* é mais um *status* atribuído por outros através de práticas linguísticas e não linguísticas e, somente quando as capacidades físicas ("physicality") são percebidas como capazes de produzir sociabilidade, concebe-se a pessoa. As capacidades de criar relações produtivas com outros abrangem do *chalin* (saudação cotidiana) até a hospitalidade e o compartilhamento. A saudação, por exemplo, é negada a dois "tipos humanos" considerados ambíguos em sua condição de pessoas: bebês e bêbados.

No universo mapuche existem outros seres com quem se interage, mas nem por isso são considerados pessoas. Por exemplo, os *ngen* ("donos" de animais e plantas) são espíritos que cuidam de diversos elementos da natureza e os protegem. Embora demonstrem capacidade de agência e intencionalidade – comunicando-se com as pessoas através de *pewma* (sonhos) ou *perimontun* (visões) – carecem de corpos "apropriados" para serem considerados *che*. Tampouco se ajustam totalmente à noção de "pessoas não humanas" trabalhada por outros povos indígenas, pois existem outras entidades que – até com aparência humana – são consideradas "humanos não pessoas" devido à sua incapacidade de estabelecer relações sociais produtivas. Exemplos descritos com detalhe são a *pun domo* (mulher noturna) e o *witranalwe* (demônio cavaleiro).

É importante sublinhar que a "sociabilidade do intercâmbio" surge de relações diádicas que evidenciam duas importantes dimensões: a natureza autônoma e equitativa dos integrantes; e o ato de intercâmbio. A forma mais paradigmática deste modo de sociabilidade é a amizade, que Course descreve em suas três vertentes: *trafkintun*, *konchotun* e compadrio, embora o nome genérico mais utilizado seja *wenüywen*. Intercambiar e com-

partilhar vinho constituem meios “por excelência” através dos quais se criam relações de reciprocidade e amizade.

A “sociabilidade da descendência” é abordada no segundo capítulo através da “noção-chave” *kūpal*, difícil de definir posto que se refere a diferentes coisas, em diversos contextos. Seus interlocutores a traduzem como descendência, como algo “dado”, fixo e permanente desde o momento da concepção, e que gera uma sociabilidade ambígua: de cooperação e solidariedade, mas também de hierarquias e iniquidades. Embora em Piedra Alta as explicações sobre *kūpal* manifestem bilateralidade, um percurso histórico permite compreender a ênfase cotidiana na patrilinearidade, especialmente em relação a normas de herança e residência. A virilocalidade “combina” com a legislação chilena e com a impossibilidade de deslocamentos intra e extracomunitários, uma das grandes transformações vinculadas ao “regime de reservas” imposto pelo Estado chileno. Os homens que compartilham *kiñe kūpal* (“one descent”) compartilham também a maioria de suas atividades cotidianas – bebida, reuniões, trabalho – e entre eles existe a obrigação de se ajudarem. Através das relações com os *yewen* (parentes patrilineares) e os adultos, vislumbram-se as hierarquias, devido ao respeito que impõem e às obrigações que implicam interagir com eles. Além disso, os descendentes compartilham uma série de atributos (negativos e positivos), podendo herdar papéis (por exemplo, o de *lonko*, cacique), *newen* (forças ou potências sobrenaturais) ou relação com um ou mais espíritos *püllü* (por exemplo, as heranças dos xamãs *machi*).

Contraopondo-se a isto, os vínculos matrilineares são “fonte” de diferenças. Através da análise de *kūpal kiñe pül* (vínculos matrilineares) e das alianças, indaga-se sobre *ngillanwen* (afinidade) e

a “sociabilidade da afinidade”. O exemplo mais paradigmático é *wekuwen*, relação entre tio materno e sobrinho que, além de um vínculo amistoso/equitativo, implica também intercâmbio através do *ñukentun*: casamento entre primos cruzados matrilineares. Embora atualmente certas uniões não se concretizem, continua sendo uma “linguagem” poderosa de afinidade entre os mapuche aquela usada por quem brinca constantemente sobre ter relações com seus *ñuke*. Não só este aspecto discursivo aproxima a relação dos parentes matrilineares dos afins, mas também as práticas da “sociabilidade do intercâmbio” descritas mais acima, a igualdade no trato e a agência. Finalmente, analisa-se aqui o matrimônio como prática de intercâmbios e transformação de “afins potenciais” em “afins reais”.

Para concluir a primeira parte, o autor descreve densamente a *eluwün* (práticas funerárias), através das quais a pessoa se “completa” (*dewman*). Embora existam convergências com o modelo herztiano de morte e consciência coletiva, entre os mapuche não se busca a restituição do morto ao grupo. Mediante *eluwün* se concretiza a finalização da sociabilidade, em parte graças aos *amupüllün* (discursos funerários) que outros fazem sobre o morto: “a morte é o afastamento da sociabilidade, mas paradoxalmente é um afastamento que deve ser alcançado através de outros” (:108).

Na segunda parte, Course descreve os eventos *palin* e *nguillatum*. Através do primeiro, mostra como se expandem as redes sociais mapuche (principalmente entre o grupo *lof* anfitrião e o visitante) e como se entrecruzam diversas relações entre afins e amigos potenciais. Historicizando e descrevendo o jogo em suas duas vertentes (*kayñetu*, hóquei inimigo e *purrum palin*, hóquei dançado), dá conta de suas diversas facetas: cerimônia, treinamento de guerra, reunião social etc.

Sua continuidade no tempo estabelece, para o autor, que o jogo se desdobra em diversos níveis e modos de relacionar-se com outros, evidenciando também a ambiguidade daquilo que gera a relação entre afins potenciais: solidariedade/amizade e competência/perigo.

Pela dinâmica do *palin* poderia interpretar-se a relação entre as pessoas através de sua "condição" de representantes dos grupos competidores, mas a pessoa é entendida como "anterior" a estes. Como argumenta Course ao longo de toda a sua obra, os mapuche compreendem as relações entre os grupos como um "efeito acumulativo" das relações entre pessoas.

O último capítulo aborda o *nguillatum* (ritual de fertilidade), a parte mais sucinta em termos de descrição e análise histórico-políticas; em parte porque o objetivo é descrever como reverberam neste evento certas práticas cotidianas, como o *chaltinun* (saudação), e as relações de reciprocidade (entre convidados e anfitriões; e entre todos os participantes e a divindade *Ngenechen*). A descrição reflete os sentidos nativos sobre a cerimônia (um ato de agradecimento às divindades, um pedido de fertilidade, uma festa) e também como se vão desdobrando "em maior escala" mecanismos cotidianos e compartilhados de produção de sociabilidades. Para o autor, os grupos que participam do evento possuem pouco significado fora do contexto ritual, por isso a experiência das pessoas ser central para compreender os significados deste evento.

Alguns dos pontos mais conflitivos e críticos da situação mapuche com o Estado chileno (criminalização do protesto, diferenças dentro do ativismo mapuche, oposições entre mapuche urbano / mapuche rural, falta de adequação de políticas públicas e leis, entre outros) refletem-se ao final da obra, alcançando a proposta do autor uma força e uma

legitimidade vigorosas. A aposta central não é a de politizar a "indigeneidade", mas sim a de "indigenizar" a política, um processo para o qual compreender e dar valor àquilo que significa ser pessoa são fundamentais e irredutíveis à pertença e à representação de "grupos"; e uma condição inevitável se o que se busca é aproximar-se dos sentidos de ser/tornar-se mapuche neste mundo.