

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ORIENTADOR: EDUARDO SANTOS NEUMANN

Lucas de Lucas Samuel

*NEWEN MAPUCHE: ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE CULTURA ESCRITA E
ORALIDADE MAPUCHE DO PERÍODO COLONIAL À CONQUISTA DO
WALLMAPU.*

Porto Alegre

2024

Lucas de Lucas Samuel

*NEWEN MAPUCHE: ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE CULTURA ESCRITA E
ORALIDADE MAPUCHE DO PERÍODO COLONIAL À CONQUISTA DO
WALLMAPU.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do Título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann.

Linha de Pesquisa: Relações Sociais de Dominação e Resistência.

PORTO ALEGRE

2024

Lucas de Lucas Samuel

Newen Mapuche: Análise da relação entre cultura escrita e oralidade mapuche do período colonial à conquista do wallmapu.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do Título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS)

Prof. Dr. Carlos D. Paz (UNICEN, Argentina)

Prof. Dr. Adriano Comissoli (UFSM)

Prof. Dra. Alessandra Seixlack (UERJ)

CIP - Catalogação na Publicação

de Lucas Samuel, Lucas

NEWEN MAPUCHE: ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE CULTURA
ESCRITA E ORALIDADE MAPUCHE DO PERÍODO COLONIAL À
CONQUISTA DO WALLMAPU. / Lucas de Lucas Samuel. --
2025.

144 f.

Orientadora: Eduardo Santos Neumann.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2025.

1. Mapuche. 2. Escrita. 3. América colonial
espanhola. 4. História indígena. I. Santos Neumann,
Eduardo, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

“En todas las casas se habían escrito claves para memorizar los objetos y los sentimientos. Pero el sistema exigía tanta vigilancia y tanta fortaleza moral, que muchos sucumbieron al hechizo de una realidad imaginaria, inventada por ellos mismos, que les resultaba menos práctica pero más reconfortante”.

Gabriel García Márquez

Cem Anos de Solidão

RESUMO:

Procura-se neste trabalho traçar uma historicidade no processo da relação entre a cultura escrita e oral entre a população mapuche. A pesquisa propõe desenvolver a análise histórica deste processo, ao constituir as relações desde o período colonial - sobretudo a partir das atas dos parlamentos hispano-criollos - até a conquista do wallmapu, através da análise epistolar entre as lideranças dos cacicados mapuche durante a construção dos estados nacionais da Argentina e do Chile ao longo do século XIX. Em último momento, para concretizar o processo da escriturarização da língua mapuche (o mapudungun), procuramos constituir alguns relatos etnográficos e de transliteração da sociedade mapuche no início do século XX.

Palavra chave: Mapuche. Escrita. América colonial espanhola. História indígena.

...

RESUMEN:

En este trabajo se busca trazar una historicidad en el proceso de la relación entre la cultura escrita y oral entre la población mapuche. La investigación propone desarrollar el análisis histórico de este proceso, constituyendo las relaciones desde el período colonial, sobre todo a partir de las actas de los parlamentos hispano-criollos, hasta la conquista del wallmapu, mediante el análisis epistolar entre los líderes de los cacicazgos mapuches durante la construcción de los estados nacionales de Argentina y Chile a lo largo del siglo XIX. Finalmente, para concretar el proceso de escritura de la lengua mapuche (el mapudungun), buscamos constituir algunos relatos etnográficos y de transliteración de la sociedad mapuche a principios del siglo XX.

Palabras clave: Mapuche. Escritura. América colonial española. Historia indígena.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, é importante deixar claro que este estudo não é fruto do trabalho de um só indivíduo, mas sim de um conjunto de pessoas e experiências que fizeram parte da construção deste projeto de maneira consciente ou inconsciente.

Gostaria, portanto, de agradecer a minha família, Rosangela, Jefferson e Vitória, por toda a paciência, compreensão, confiança e carinho transmitidos durante todos os anos vividos na universidade, de maneira que pude desfrutar e ter liberdade criativa para crescer como pessoa e profissional; às minhas avós, Terezinha e Roma, pelo afeto e admiração que sempre demonstraram a minha pessoa; aos meus irmãos Guilherme, Cristian, Marcelo e Cássio, por serem a minha base de sustentação, pela amizade e pelos ensinamentos para enfrentar os desafios que a vida proporciona.

No âmbito universitário, agradeço a meu orientador Eduardo Neumann, por aceitar este projeto e por sempre manter o entusiasmo com a minha proposta de trabalho; às minhas queridas e aos queridos colegas de universidade, que fizeram dessa experiência dentro da academia um momento único e inesquecível na minha caminhada e me ensinaram, com a pluralidade de suas histórias e conhecimentos, a lutar para manter uma educação pública, plural, gratuita e de qualidade. Em especial aos meus queridos colegas: Davi dos Santos, Fábio Dias, Matheus Gomes, Matheus Schuster, Guilherme Saldanha, Maurício Dorneles, Marcelo Bahlis e Greice Adriana, pelo suporte diário e de troca de ideias em relação ao nosso ofício.

Às minhas alunas e alunos que nos últimos anos me constituíram enquanto docente e pesquisador a partir das nossas trocas diárias em conjunto dentro das salas de aulas do Rio Grande do Sul. Sobretudo nas aulas sobre a história da América Portuguesa e Espanhola, trouxeram ideias que certamente contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho. Em todas as aulas deixava claro a necessidade que existia em nossas trocas para desenvolvimento de um aprendizado mútuo entre professor e estudante, e certamente isso está representado ao longo da escrita desta dissertação.

Por fim, peço permissão para escrever algumas palavras em espanhol. Isso para agradecer algumas pessoas que são fundamentais para a concretização desse projeto.

Muchas gracias a la familia Gacitua Valenzuela, en especial Tereza, Don Marco, Marco Antonio, Javiera y Bruno, por haberme abierto la puerta de su casa y tenerme acogido como alguien de su familia mientras yo me quedaba en Chile. Sin ustedes nada de eso fuera posible. A mis compañeras y compañeros de la UPLA y del programa de intercambio de AUGM por todo cariño y amistad; a la Comunidad Juanico Antinao por recibirme y proporcionar la oportunidad de conocer su gente, su cultura y su lucha, con mucho respeto y admiración, a ustedes ese trabajo.

Por fim, a homenagem principal ao qual devo com meu maior amor e carinho este trabalho: minha avó Rosa Maria. Infelizmente nos deixou há alguns meses ao longo da conclusão deste texto e não conseguiu estar presente fisicamente no momento da finalização desta etapa. Minha avó, à você este trabalho.

¡Newen mapuche!

LISTA DE PALAVRAS EM MAPUDUNGUN E SEU SIGNIFICADO

Admapu - código de lei mapuche.

Butalmapu / futalmapu - grandes unidades de organização política e territorial desenvolvida pela sociedade mapuche, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII.

Coyatun - parlamentos.

Epew - contos.

Foye - canelo.

Gulumapu / ngulumapu - região a oeste da cordilheira dos andes, contemplando a parte “chilena” do *wallmapu*.

Huiliche - povos que viviam ao sul do *wallmapu*.

Kuyfique zungu - mitos mapuche

Kimun - saber / sabedoria mapuche.

Longkos - cacique mapuche.

Lafkenche - povos mapuche que vivem na costa / litoral do *wallmapu*.

Machi - autoridade espiritual, espécie de curandeira. Cargo que normalmente era exercido por figuras femininas.

Machi ülkantun - cantos de machi.

Newen - força individual e comunitária para lutar contra o mal e suas consequências.

Ngülan - conselhos

Ngütram - relatos

Ngütramkan - conversações / diálogos.

Pewenche - povos que viviam na região da cordilheira do *wallmapu*.

Puelmapu - região a leste da cordilheira, contemplando territórios da pampa e da patagônia, ou seja, a parte “argentina” do *wallmapu*.

Rankülmapu - território dos Carrilazes, também na região da pampa.

Tayul ka ngillatun - textos religiosos.

Toqui - liderança mapuche escolhida em tempos de guerra (cargo não era permanente).

Ulmen - caciques de grande influência e riqueza.

Ülkantun - canções.

Wallmapu - país / território ancestral mapuche mapuche

Wení - criança

Wekén - intérprete / mensageiro / mediador de lideranças indígenas.

Willimapu - região onde viviam as populações huilliches, localizado na região sul do wallmapu.

Wingka - estrangeiro / não mapuche.

Este trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Brasil, por meio da concessão de bolsa de pesquisa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHES COMO POSSIBILIDADE DE ANÁLISE DE TENSÃO ENTRE A CULTURA ORAL E ESCRITA.....	32
1.1 O TERRITÓRIO DE FRONTEIRA:.....	32
1.2. O PARLAMENTO HISPANO-MAPUCHE COMO FERRAMENTA DE CRUZO ENTRE ESCRITA E ORALIDADE.....	38
1.3 A <i>TERCEIRA PARTE</i> : MEDIADORES E INTERMEDIÁRIOS CULTURAIS NOS PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHE.....	44
1.4 <i>NUNCA TRATAN COSAS A SECAS</i> : OS RITUAIS PRESENTES NOS PARLAMENTOS.....	53
2. A CULTURA EPISTOLAR MAPUCHE NO SÉCULO XIX: MECANISMOS DE NEGOCIAÇÃO E ALTERIDADE POLÍTICA/SOCIAL FRENTE AO AVANÇO DA COLONIZAÇÃO CRIOLLA.....	63
2.1 AS CARTAS MAPUCHE E A ANÁLISE DA PRODUÇÃO EPISTOLAR INDÍGENA AO LONGO DO SÉCULO XIX.....	64
2.2 A FÁBRICA EPISTOLAR MAPUCHE: AS SECRETARIAS DOS CACICADOS.....	69
2.3. O PROCESSO DE INDEPENDÊNCIA NO CHILE E ARGENTINA: ANÁLISE A PARTIR DA PRODUÇÃO EPISTOLAR MAPUCHE.....	78
2.4. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO NACIONAL CHILENO E ARGENTINO: NEGOCIAÇÕES ENTRE AUTORIDADES POLÍTICAS E OS CACICADOS MAPUCHE.....	89
3. A CONQUISTA DO TERRITÓRIO DO WALLMAPU: O AVANÇO DAS FRONTEIRAS NACIONAIS SOBRE O TERRITÓRIO MAPUCHE E AS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA ATRAVÉS DA ESCRITURARIZAÇÃO DO MAPUDUNGUN.....	103
3.1. LA CONQUISTA DEL DESIERTO Y LA PACIFICACIÓN DE LA ARAUCANÍA: O DOMÍNIO SOBRE O WALLMAPU PELAS INVASÕES DO CHILE E DA ARGENTINA	104
3.2. ROBERT LEHMANN-NITSCHKE E OS TEXTOS ARAUCANOS.....	113
3.3: “HABLAR BIEN” POR EL PAPEL: O PROCESSO DE ESCRITURARIZAÇÃO DO MAPUDUNGUN COMO PROCESSO DE CONCLUSÃO DA RAZÃO GRÁFICA MAPUCHE.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS:.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	132
ANEXOS:.....	143

INTRODUÇÃO

Em contextos históricos de vigência de opressões sociais, propomos demonstrar as tensões entre ferramentas de comunicação e expressão de populações indígenas. Perpassando pela construção da relação entre a cultura hegemônica ocidental e uma cultura subalternizada, como é o caso da população mapuche. Nesse sentido, a proposta consiste em entender a *razão gráfica*¹ que ocasiona a “dominação”, no pensamento da sociedade mapuche, através da transliteração da língua falada à sua redução gramatical, a partir do contato, primeiramente da colonização espanhola na região do *wallmapu*², e em um segundo momento no processo de formação e consolidação dos estados nacionais chileno e argentino. Por conseguinte, a problematização que se instaura é: a partir da tensão entre a oralidade/vocalidade presente na cultura ancestral mapuche e o domínio da cultura escrita, observar os impactos que o cruzo desses saberes tiveram sobre essa população originária.

Acredita-se que a partir de um estudo mais aprofundado sobre a cultura linguística de populações historicamente subalternizadas, podemos colocar elas em destaque, como personagens ativos³ de sua própria história. Em um contexto de opressão e busca intensa da conquista física e cultural das populações indígenas, expor mecanismos e estratégias utilizadas por populações originárias para manter a sua etnicidade, leva a uma compreensão mais abrangente da pluralidade presente nas nações

¹ Segundo Neumann (2007), a expressão “razão gráfica” é atribuída por Jack Goody, antropólogo inglês, com trabalho de campo na África, o qual dedicou atenção aos efeitos produzidos pela introdução da escrita alfabética em sociedades tradicionais. A escrita é considerada uma ferramenta para o desenvolvimento do intelecto, uma experiência de caráter individual que transforma os processos cognitivos, determinando a “domesticação do pensamento selvagem” (Neumann, 2007 : 60). A expressão “razão gráfica” criada no livro de Jack Goody na tradução de sua obra ao idioma francês. GOODY, Jack; *La Raison graphique*, les Éditions de Minuit, Paris, 1979, 274 p. Porém, a edição original em inglês não consta com a expressão, sendo utilizado o vocábulo *literacy*, que traduzido para o português remete a ideia de alfabetização letramento. Preferimos manter o vocabulário em relação a noção de razão gráfica, pois traz um sentido mais efetivo em relação a proposta que apresentamos no trabalho.

² De acordo com o historiador mapuche Pablo Marimán Quemado, *wallmapu* significa território ou país mapuche, “este país cuenta con una división natural provocada pela cordillera de los Andes o *Füxa Mawiza*, creando dos espacios diferenciados geográficamente: el Puelmapu (oriente) y el Gulumapu (occidente)” (Marimán, 2006, : 54).

³ Maria Cristina dos Santos e Guilherme Galhegos Felipe fazem relevantes críticas a utilização do conceito de protagonismo e agência para se referir as ações de populações indígenas ao avanço da colonização: “A nosso ver, o pesquisador deve ter cuidado [...] ao priorizar um enfoque que se destaque o indígena em si, com a pretensão de elevá-lo à categoria de protagonista só por ter estado ou atuado em códigos ocidentais, incorre-se no equívoco de transformar os índios em sujeitos anulados pela homogeneização contextual [...] Com isso, mantém-se uma análise presa à tradição vitimizadora dos povos nativos, que acaba por criar um discurso de condescendência e tutela ideológica [...] Pretende-se chamar atenção aqui para o fato de que muitas vezes o protagonismo indígena pode estar registrado em situações menos emblemáticas, desde o ponto vista ocidental [...]” (Santos; Galhegos, 2016 : 32)

latino-americanas, sobretudo, a partir de uma perspectiva decolonial sobre os processos históricos analisados.

Compreendemos, portanto, que os elementos que eram assimilados pelos povos originários não eram um sinal de fraqueza, mas sim – segundo o historiador Matthew Restall – que o empréstimo de elementos culturais hispânicos pelos nativos não construiu uma perda ou declínio da cultura indígena, mas sim uma demonstração de adaptabilidade e vitalidade (RESTAL, 2003 : 216), o que na nossa proposta toma forma sobre a cultura escrita assimilada pela sociedade mapuche.

Os processos de tensões de saberes entre a cultura europeia e a cultura mapuche - representados nesse trabalho, pela a escrita e a oralidade – levaram a um maior entendimento da vocalidade⁴ presente na população mapuche. Por conseguinte, defender que a utilização desses saberes não se elimina em uma realização simplória, estática e dicotômica, mas pelo contrário, trazem um enriquecimento epistemológico para compreensão das relações obtidas a partir do encontro entre a cultura europeia e a indígena, que resultarão no que Gruzinski (2007) denomina como a constituição de um *pensamiento mestizo*.

Ao ligarmos esses fatores aos objetivos que pretendemos alcançar e que darão suporte ao nosso eixo central que é explorar a tensão entre oralidade/vocalidade e cultura escrita na sociedade mapuche. Primeiramente, procuramos trazer o caso mapuche para a historiografia brasileira, onde ao depararmos com a busca de material para a realização do trabalho de conclusão de curso⁵ sobre o tema, tivemos grande dificuldade de encontrar pesquisas em língua portuguesa sobre os mapuche. Outro ponto relevante, é que ao trazer os elementos da cultura oral e escrita - no caso mapuche - ajudará a compreensão dos processos ocorridos com outras populações indígenas, seja no Brasil ou no continente americano. Por fim, a utilização de correntes epistemológicas que buscam romper padrões hegemônicos de construção do saber, buscando cruzar epistemologias e experiências, como acontece na *pedagogia das encruzilhadas*⁶.

⁴ Paul Zumthor, ao analisar a cultura europeia na Idade Média, propõe a utilização do termo “vocalidade”, ao invés de oralidade, devido à historicidade da voz, atuando como a única forma dos textos entre os não leitores durante o período. O autor irá destacar as relações entre a voz e a memória como fontes de saber, pois acreditava que a memória vocalizada seguirá existindo como o mecanismo mais eficaz para tais objetivos (Neumann, 2015 : 59 -60, apud ZUMTHOR, 1993).

⁵ SAMUEL, Lucas de Lucas. De reche a mapuche: o processo de etnogênese mapuche dos séculos XVII e XVIII. Trabalho de conclusão de curso, UFRGS, Porto Alegre, 2020.

⁶ “A partir do saber em encruzilhadas, a transgressão da colonização das mentalidades emerge como um ato de libertação, que produz o arrebatamento tanto dos marcados pela condição de subalternidade

Referências teóricas e perspectivas de análise

Nas últimas décadas observamos que houve um abandono sobre a concepção que reduzia os nativos à imagem que oscilavam do bárbaro ao aculturado, procurando focar as alterações nas estruturas na sociedade desses indivíduos nos processos coloniais. Portanto, vê-se um distanciamento da concepção da extinção das culturas dos povos originários e um processo de reformulação de suas identidades e trajetórias, buscando sintonizar essas estratégias ao avanço do conquistador europeu (Monteiro, 2001).

Os estudos etnohistóricos, tornaram-se uma importante metodologia de pesquisa de história indígena nas últimas décadas, contando com o suporte científico de antropólogos, historiadores, linguistas e arqueólogos. No ínterim do campo de estudos, porém, há ressalvas em considerar a etnohistória como uma disciplina acadêmica independente. Thiago Cavalcante (2011), argumenta que entende a etnohistória como um método específico, que se utilizava de documentação escrita e tradições orais para estudo das civilizações ágrafas na América, principalmente no período colonial (Cavalcante, 2011 p.35). Percebe-se que o melhor termo para se referir ao estudo das sociedades originárias americanas é, ainda, história indígena. Nesse contexto, a etnohistória figura como uma metodologia relevante para estudar as estruturas dos povos originários.

Nos estudos sobre história indígena no Brasil, destaca-se a figura John Manuel Monteiro (1995) que realiza uma análise sobre a produção da história indígena no Brasil, concentrando-se, sobretudo, na produção da década de oitenta. O autor descreve que os estudos realizados no período trazem uma vertente essencialmente calcada nos aparatos sócio jurídicos da política indigenista, reduzindo o índio ao papel de vítima dos encontros coloniais, como um ser imóvel, estático em meio aos aportes e aspectos legais. No entanto, encontram-se também vertentes que abordam os indígenas nos processos coloniais, os entendendo como sujeitos históricos (Monteiro, 1995 p. 221-228). Por consequência, tendo a finalidade de tirar o índio da subjugação colonial e buscar colocá-lo ao papel de sujeito ativo nos processos de colonização, os historiadores procurarão investigar os processos de reconfigurações identitárias e vivências das

(colono) quanto dos montados pela condição de exploradores (colonizadores). A prática das encruzilhadas como um ato descolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão” (Rufino, 2019, p. 75).

sociedades indígenas, abandonando conceitos e noções históricas de aculturação, genocídio e etnocídio (Paiva, 2009 p. 2).

É nesse momento que iniciamos a utilização e discussão do conceito de etnogênese⁷, ou seja, um processo de reconfiguração cultural e identitária dos indivíduos ou de uma comunidade perante processos endógenos e exógenos a eles. Nesse ponto, estabelecemos o caso mapuche como um exemplo de etnogênese em populações originárias. O antropólogo e historiador Guillaume Boccara (1999), irá defender que a etnia mapuche é resultado de um longo processo de comunidades que viviam na região centro sul do Chile (ao qual ele denomina de povos reche), que ao terem contato com a empresa colonial espanhola sofrem alterações de âmbitos econômicos, sociais e políticos⁸. Levando a se reinventar quanto a sua própria identidade, a partir da segunda metade do século XVIII.

A tese de Boccara é bastante difundida não só na historiografia referente a população mapuche, mas em todos os estudos etnográficos de populações indígenas. Porém existem algumas críticas quanto a sua perspectiva. Primeiramente, Boccara utiliza o conceito de aculturação, proposto por Nathan Watchel (Watchel, 1976, p. 116), que mesmo com a tentativa de procurar se livrar da superioridade europeia na relação fronteiriça hispano-mapuche, ainda mantém uma relação de forças assimétricas, fator que não acredito ser o ideal para o caso mapuche⁹. O historiador José Manuel Zavala Cepeda (2011), prefere não se apropriar desse conceito e propõe a utilização do termo “transferências culturais”¹⁰. Para o autor, o termo se desprende de uma relação de força estabelecida entre aqueles que intercambiam para obter bens do outro com a finalidade de autoafirmação¹¹. Acredito ser importante frisar esses conceitos, pois auxilia no

⁷ Para uma discussão mais aprofundada sobre o termo etnogênese, sugere-se ver: BARTOMOLÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Revista Mana*, v. 12, n. 1, 2006, pp. 39-68; HILL, Jonathan (Org). *History, power and identity*. Iowa: University of Iowa Press, 1996; ZAMBRANO, Carlos Vladimir. Mito y etnicidad entre los Yanacunas del macizo colombiano. *Mitológicas*, n. XV, 2000, pp. 19-36.

⁸ Segundo Boccara (1999): “Tanto al nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas). Por lo tanto, la etnogénesis mapuche se traduce por el surgimiento de una nueva entidad sociocultural cuya estructura social e identidad poco tienen que ver con las de los grupos de su origen (los reche centrales)”. (Boccara, 1999 : .425).

⁹ Segundo o autor: “Na situação propriamente colonial, os membros da sociedade dominada experimentam a intervenção estrangeira como atendendo a sua tradição, e essa pode desencadear determinadas formas de recusa; enquanto que nas fronteiras a aculturação livremente aceita e obedece aos dinamismos internos da sociedade indígena.” (Watchel, 1976 : 116).

¹⁰ Sobre o conceito de transferências culturais, ver: TURGEON, Laurier. De l'acculturation aux transferts culturels. Introduction a TURGEON, Laurier, DELÂGE, Denys e OUELLET, Réal Ouellet (ed.). *Transferts culturels et métissages*. Amérique/Europe, XVIe -XXe siècle. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1996.

¹¹ Segundo Zavala (2011): “En un contexto de independencia política y territorial, aunque relativa, como es el caso mapuche, la adopción de elementos culturales españoles no conduce a una pérdida de identidad

entendimento das relações que envolvem a cultura escrita e oral entre os europeus e os mapuches.

Diversos autores têm trazido à tona, conceitos importantes para a discussão referente a este tema, buscando romper o ideal de aculturação proposto por autores clássicos que se utilizam dessa gramática para analisar a colonização, principalmente no continente americano. Peter Burke, por exemplo, defende o conceito de *hibridização cultural*, a partir do processo de globalização que assola a humanidade durante o contexto de colonização europeia, culminou em um continuum cultural, ignorando fronteiras e contextos geográficos, políticos, econômicos e sociais, resultando em culturas híbridas, trazendo continuidades e rupturas entre as culturas europeias e colonizadas (Burke, 2003).

Outro conceito amplamente utilizado no processo de colonização é o de *multiculturalismo*. Utilizado e cunhado, a partir da análise do processo diaspórico, entendemos multiculturalismo como estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais (Hall, 2003, p.52). Portanto, parte do princípio que cultura é um elemento estrutural social e constantemente alterado, normalmente por ações políticas presentes nestes tecidos sociais multiculturais.

Por fim, o último conceito que brevemente apresentamos é a *interculturalidade*. Proposto principalmente pelos estudos decoloniais e tendo como seu principal expoente a socióloga norte-americana Catherine Walsh (2009). A autora defende,

Enquanto a dupla modernidade-colonialidade historicamente funcionou a partir de padrões de poder fundados na exclusão, negação e subordinação e controle dentro do sistema/mundo capitalista, hoje se esconde atrás de um discurso (neo)liberal multiculturalista. Desse modo, faz pensar que com o reconhecimento da diversidade e promoção de sua inclusão, o projeto hegemônico de antes está dissolvido. No entanto, mais que desvanecer-se, a colonialidade do poder nos últimos anos esteve em pleno processo de reacomodação dentro dos desígnios globais ligados a projetos de neoliberalização e das necessidades do mercado; eis aí a “recolonialidade” (Walsh, 2009, p. 16).

ni a una subordinación política, sino más bien al contrario, esta “acomodación” cultural contribuye a la afirmación de una identidad y otorga medios de resistencia en la medida que alimenta una relación de intercambio que en lugar de resolver la diferencia, la perpetua. Los mapuches reciben, pero también dan, aceptan la presencia española mientras no ponga en peligro su independencia. Esta situación es bastante diferente de aquella de los indígenas que se encuentran ligados por una relación de trabajo (y no de intercambio) con la sociedad colonial [...]” (Zavala, 2011 p26).

Portanto, uma crítica direta às propostas multiculturais, denunciando estratégias colonialistas para positivar um discurso que dará prosseguimento a subalternização das culturas historicamente oprimidas e silenciadas, e que mesmo que concordamos que não se mantém de maneira “pura”, conservam elementos que não foram silenciados pelo processo de exploração colonizadora e capitalista.

Neste ponto, faz-se necessária uma breve apresentação referente aos estudos decoloniais e suas distintas perspectivas. Nas últimas décadas, observamos surgir uma larga e extensa produção referente aos estudos decoloniais. Autoras e autores de distintas localidades, etnias, áreas de conhecimento e subalternização histórica, procuram revisar as questões de poder na modernidade, sobretudo a partir do processo de descolonização durante os anos 60 no continente africano e asiático.

Podemos dividir os estudos decoloniais em dois momentos. O primeiro deles, está relacionado a cátedras que surgem a partir dos anos 70 em universidades, sobretudo da Inglaterra e Estados Unidos, chamado estudos pós-coloniais. Filhos de imigrantes de países africanos e asiáticos, ascendem como estudiosos que contestam os valores eurocêntricos¹² de produção e reprodução de conhecimento. Partindo do contexto de produção científica como “intelectuais terceiro-mundistas no primeiro mundo”, autores como Gayatri Spivak (1987), Edward Said (1978; 1993) e Ranajit Guha (1988), realizam um discurso acadêmico relevante para a ruptura revolucionária com o sistema capitalista colonial, o fortalecimento das identidades nacionais dos povos colonizados e a construção de uma sociedade sem antagonismo de classes. Tudo isso, em contexto polarizado durante a Guerra Fria e os espaços criados nos processos de independência política no continente africano e asiático.

A grande crítica tecida aos estudos pós-coloniais, consiste no fundamento do processo homogeneizante da “violência epistêmica” produzida pelo contexto colonial. As indagações referentes a esse processo, será realizada principalmente por teóricos latino-americanos em universidades dos EUA. Sendo assim, torna-se difícil uma sociedade extremamente ampla étnica, cultural e racialmente, como a norte-americana, ser tratada como um único projeto de análise epistêmica. Nesse contexto, a América,

¹² Segundo Quintero, o eurocentrismo funciona como um *locus* epistêmico de onde se constroi um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos (QUINTERO, et al, 2019 p. 7).

transforma-se em um território fundamental para observação das relações de poder em distintos processos de opressão, como gênero, classe, raça e sexualidade.

Como resultado desses questionamentos há o surgimento - no final dos anos 80 - de uma nova corrente decolonial, denominada estudos subalternos, e tendo como principais expoentes Walter Dignolo (2005), Anibal Quijano (2000; 2007), Enrique Dussel (1994), Catherine Walsh (2012; 2019), entre outros. O conceito de colonialidade do poder, cunhado por Anibal Quijano e eixo fundamental para exploração teórica dos estudos subalternos, consiste em dois eixos fundamentais: primeiramente, a organização de um profundo sistema de dominação cultural que controlará a produção e a reprodução de subjetividades sob a égide do eurocentrismo e da racionalidade moderna, baseado na classificação hierárquica da população mundial; o segundo ponto, condiz com a conformação de um sistema de exploração social global que articulará todas as formas conhecidas e vigentes de controle do trabalho sob a hegemonia exclusiva do capital (Quijano, 2000).

Por conseguinte, o que se observa a partir da leitura dos decoloniais, condiz com práticas de epistemicídio, geridos por uma cultura homogeneizante (europeia / masculina / branca / heteronormativa / cristã / cisgênero) que procura a partir de diferentes formas de opressão, subalternizar formas de pensar (episteme) e ser (ontológicas) de grupos sociais espalhados por diversas partes do planeta. Não se resume apenas a retratar as epistemologias e ontologias como inferiores, mas a reprodução de um discurso que naturaliza essas práticas como inexistentes. Traduzindo para o pensamento cartesiano, um dos fundadores da epistemologia moderna europeia, não se trata apenas do “penso, logo existo”, mas principalmente “não penso como o padrão europeu, logo não existo”. O discurso decolonial parte desse princípio de denúncia e luta para o rompimento de uma estrutura fundamentada no desenvolvimento do capitalismo e do colonialismo, que relega a um apagamento/silenciamento de seres outros, no seu direito de existir como historicamente foram constituídos nas suas culturas. Quijano, resume este pensamento quando enuncia que é necessário “aprendermos a nos libertar do espelho Eurocêntrico, onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida” (Quijano, 2000 : 139).

A partir disso, faz-se necessário romper com algumas estruturas presentes dentro do pensamento colonial. Por exemplo, a estrutura epistemológica dualista, onde necessariamente devemos nos concentrar em relações como certo/errado, vivo/morto,

homem/mulher, escrita/oralidade, etc. Essa percepção limitada faz com que as formas de pensar se restrinjam a construções que dialoguem com conhecimentos ancestrais e que instauram outros elementos que vão além da nossa concepção ocidental. Sugere-se, portanto, a noções que rompam com a perspectiva globalizante, na qual Escobar (2016) se refere como Mundo Mundial¹³, ou seja, um mundo que acredita ter o direito de tomar para si o pensamento totalizante de se referir a si próprio como “o mundo”, submetendo a todos os demais mundos aos seus próprios termos e concepções, ou em alguns casos ainda pior, negando a existência dos mesmos. Para combater tal perspectiva, propomos a ideia de pluriverso

El pluriverso es una apreciación de la realidad que se contrasta con la suposición del Mundo Mundial de que existe una realidad única de la cual se desprenden múltiples culturas, perspectivas y representaciones subjetivas. En la perspectiva pluriversal, existen múltiples veracidades, pero no se pretende “corregir” la visión de ninguna de ellas como si hubiese una forma superior de definir la “realidad” (Escobar, 2016 p. 22).

Ademais dos pontos recém citados, trazemos para o debate algumas críticas ao pensamento decolonial da qual nos referimos anteriormente, sobretudo no que condiz as práticas pós-coloniais presentes em centros de produção acadêmica oriundos dos EUA e Europa. Para autoras como Silvia Cusicanqui, socióloga boliviana e aymara, os estudos pós-coloniais realizados nas universidades norte-americanas, não alteraram em nada o imperialismo intelectual, pior ainda, criaram um “império dentro do império”, ou seja, criaram um “aparato conceitual e formas de referências e contrarreferências que tem afastado a discussão acadêmica dos compromissos e diálogos com as forças sociais insurgentes” (Cusicanqui, 2010, pp. 57-58). Portanto, acabam criando uma caricatura do imperialismo intelectual, mantendo os processos de subalternização dos saberes a partir de uma perspectiva das elites brancas latino-americanas, e ainda mais, apropriando-se de saberes historicamente subalternizados para colaborar com o projeto imperialista dos grandes centros acadêmicos de primeiro mundo.

Para essas correntes mais radicais ante o processo de descolonização há uma outra compreensão do descolonizar. Para elas e eles não se pode trocar um objeto por outro objeto (ainda que seja realizado de epistemologias distintas), faz-se necessário a transformação de uma sociedade em uma nova sociedade, rompendo as condições de

¹³ Para ver mais sobre o termo, que tem origem na terminologia em inglês One-World World (OWW), ver Law, J. What’s Wrong with a One-World World. Heterogeneitie. 2011.

dominação colonial e racista que vivem os povos, em mudanças que alcançam as nossas subjetividades, as instituições sociais e o próprio estado. Segundo Mamani,

Acciones contrarias a esa “radicalidad” simplemente refuerzan lo neocolonial. Desmontar es eliminar, parte por parte, toda la estructura de jerarquías y sentidos de la vida social ajena que, no obstante, está dada como natural o como “lo normal”. Así lo colonial es todo lo extraño y oprobioso a un orden del mundo de libertad, justicia, dignidad, y al cómo los pueblos consideran este mundo o luchan por él. (Mamani, 2015 p. 27).

Percebe-se, portanto, que o debate no campo das práticas e metodologias decoloniais são extremamente amplas e emergentes. Não podemos deixar de falar, que a nossa discussão não adentrou exatamente os nichos de opressão onde o colonialismo age especificamente e de forma violenta em determinadas camadas sociais, como mulheres, indígenas, população LGBTQIA+, entre outras, pois em cada um desses casos existe um amplo debate que estão inseridos no contexto decolonial. Procuramos nesse espaço propor um breve debate, principalmente sobre as práticas epistêmicas com os saberes originários no contexto latino-americano, sobretudo sobre a população indígena, pois acreditamos ser necessário o suporte metodológico para o andamento do nosso trabalho.

Por conseguinte, a implementação de estudos interseccionais se torna fundamental para o rompimento do pensamento hegemônico eurocêntrico. Utilizar-se de conhecimento de outras camadas sociais subalternizadas e violentadas pelo colonialismo, torna-se uma oportunidade efetiva para compreensão de outras experiências traumáticas neste mesmo contexto. Por exemplo, a utilização do pensamento feminista negro para compreensão das questões referentes aos povos indígenas. Nos baseamos no pensamento de Patrícia Hill Collins (2016), quando se utiliza do conceito de *outsiders within*¹⁴, não somente no ambiente acadêmico, mas também em outras esferas da sociedade.

[...] as experiências das mulheres negras destacam a tensão vivenciada por qualquer grupo de *outsiders* menos poderoso que se defronta com o pensamento paradigmático de uma comunidade mais poderosa de *insiders*. Nesse sentido, uma variedade de indivíduos pode aprender com as experiências das mulheres negras como *outsiders within*: os homens negros, a classe trabalhadora, as mulheres brancas, outras pessoas de cor, minorias religiosas e sexuais e todos os indivíduos que, mesmo tendo vindo de um estrato social que os proveu com benefícios do *insiderism*, nunca se sentiram

¹⁴ O termo *outsider within* não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser “forasteiras de dentro”, “estrangeiras de dentro”, nota da tradução de Collins (2016).

confortáveis com as suposições deste último consideradas como certas. Sem dúvida o *status* de *outsider within* gera tensões, pois as pessoas que se tornam *outsiders within* são para sempre modificadas por seu novo *status*. (Collins, 2016, p. 22).

Consequentemente, utilizar as experiências relatadas pelas mulheres negras como *outsiders within*, para refletir a condição de subalternidade de status e conhecimentos produzidos pelas populações indígenas, como uma população que igualmente se encontra às margens da sociedade do Mundo Mundial, mesmo quando estão inseridos em ambientes de produção acadêmica. Obviamente, sempre respeitando nesse contexto, as particularidades que o escopo social infere em cada caso.

No entanto, mesmo concordando com diversos elementos presentes nos conceitos referentes a trocas culturais apresentados anteriormente, este autor acredita que é necessário tecer algumas críticas quanto aos estudos culturais no que condiz a questão do processo colonial. Primeiramente, acredito que as análises naturalizam e positivam os encontros culturais coloniais, ou seja, não podemos tratar trocas culturais no contexto da colonização como trocas culturais qualquer, há um projeto de epistemicídio por parte da cultura hegemônica, onde se verifica um processo de silenciamento das formas de pensar e ser dessas populações. O segundo ponto, reflete que na tensão entre culturas no contexto colonial, a cultura europeia sempre sobrepõe a cultura colonizada, sempre a matriz europeia prevalece como a que dará prosseguimento cultural, apenas abduzindo aquilo que é interessante de outras culturas para dar continuidade a cultura que prevaleceu na história.

Relação entre cultura escrita e oralidade como alternativa de produção de conhecimento.

Iniciamos neste momento o debate teórico referente à cultura escrita, sobretudo no processo de encontro entre culturas escritas e ágrafas, fator que nos remete diretamente ao caso mapuche. Compreende-se, neste trabalho, a escrita como uma forma particular de desenvolver linguagens, capaz de inscrever o humano no mundo e de revelar um modo singular de construir o mesmo. Jack Goody vai se utilizar do conceito de *razão gráfica* para determinar que, quando um enunciado se transforma em escrita, ele pode ser examinado detalhadamente, tomado como um todo ou decomposto em elementos, manipulado de toda maneira, extraído ou não de seu contexto. Por

consequente, o discurso não depende mais da “circunstância”; ele torna-se assim atemporal. Ademais, o discurso não se solidariza unicamente com uma pessoa, não serve apenas a um interlocutor: posto sobre o papel, ele se torna mais abstrato, mais despersonalizado (Goody, 1985).

Ao contrário, todo conteúdo que não seja referido pela cultura material, se conserva na memória. Porém, por se tratar de uma experiência individualizada, a recordação se dará a partir daquilo que o agente transmissor considera crucial. Em cada geração, a recordação individual mediará a herança cultural de tal modo que as novas gerações terão que se adaptar aos velhos através do processo de interpretação e consequentemente as partes do relato que deixarão de ter importância e serão eliminadas pelo processo de esquecimento (Goody; Watt, 2003, p. 42).

O historiador Eduardo Neumann abordou a utilização e difusão da razão gráfica entre os guaranis nas reduções como uma estratégia dos jesuítas para a conversão ao catolicismo dessa população originária. Porém, observa que ao se apropriarem da escrita, através dos usos estratégicos destinado à alfabetização, os guaranis assumem nova capacidade ante o processo colonizador, “a escrita ‘civiliza’ e, nesse sentido, os índios letrados passam a atuar de forma gradativa na tomada de decisões e na interação com diferentes agentes sociais” (Neumann, 2015, p. 33). O que observamos é que os últimos estudos apontam para o surgimento do interesse pelo o entendimento da escrita a partir do renascimento em concomitância à exploração do continente americano pelos reinos ibéricos. Consequentemente, surgem investigações específicas quanto às modalidades gráficas no contexto castelhano. Antonio Castillo Gómez busca compreender o uso da escrita de grupos subalternizados no Século de Ouro espanhol, a partir da escrita epistolar, procurando entender - devido ao desencadeamento de certos elementos – a necessidade de produzir memórias (Castillo Gómez, 2000).

Como prática decolonial, propomos na nossa pesquisa de mestrado, a oralidade como elemento fundamental da produção de conhecimento e manutenção da identidade da população mapuche, sobretudo a partir de contextos históricos onde ela provoca tensão com a cultura escrita. Portanto, observamos também uma superação do que nos referimos anteriormente como a epistemologia dualista, característica do Mundo Mundial, que restringe que esses saberes do pluriverso operem em conjunto. Segundo Dora Pellicer:

La oralidade se configura con el conocimiento del código oral vinculado a los principios compartidos de interpretación de los comportamientos sociales. Así concebida, adquiere la función de producir y reproducir la identidad

social y de transmitir, mediante expresiones y géneros ritualizados, la sabiduría del sentido común de las sociedades [...] En el nivel del código y su transmisión, lo oral y lo escrito difieren; en el de contenidos culturales, ambos se alimentarían de una misma filosofía social ética y estética. A la luz de estas premisas la oralidade no debería ser desplazada por la escritura ni perder prestigio frente a ella (Pellicer, 1993, p. 16).

Ao optarmos pela oralidade como forma de produção de conhecimento, não diminuimos a importância que a escrita tem na constituição histórica do saber da etnia mapuche. Muito pelo contrário, tornou-se uma forma de transmissão de conhecimento que em conjunto com oralidade, buscaram frear o avanço colonial sobre seu território e modificou a sua própria constituição de alteridade. É nas relações de poder e luta que foram submetidas as populações indígenas que percebemos aspectos de reformulação dessas linguagens. O discurso indígena foi permeado, mas não conquistado, a colonização da linguagem e do discurso do/e para o outro, como uma resposta estratégica discursiva da representação da ruptura epistemológica. Por conseguinte, os indígenas ao serem atores de seus próprios processos darão características únicas a suas discursividade (Rendón, 2019 : 17-18). Portanto a assimilação da razão gráfica indígena em conjunto com a cultura oral, transforma-se em um campo de múltiplas possibilidades de análise que fortalece a compreensão linguística que não só abarca elementos da história indígena, mas das sociedades em geral. Propomos ir mais além, superar a relação dicotômica entre sociedades letradas e ágrafas, pois isso impede o aspecto dinâmico e fluido das categorias de entendimento desenvolvidas por cada uma delas (Ferreira, 1992, p. 98)¹⁵.

Elementos da oralidade são vistos como produtos do folclore e da cultura popular, sendo tratadas, portanto, como inferiores em relação à escrita. Entretanto, “é inútil julgar a oralidade de modo negativo, realçando-lhe os traços que contrastam com a escritura. Oralidade não significa analfabetismo, o qual, despojado dos valores próprios da voz e de qualquer função social positiva, é percebido como uma lacuna” (Zumthor, 1997, p. 27). As culturas letradas e orais não somente coexistem, como sofrem profunda interação, gerando inclusive diversas situações e possibilidades. Por conseguinte, a oralidade e a cultura escrita têm sido colocadas uma contra a outra, mas

¹⁵ Mariana Leal Ferreira, a partir dos seus estudos sobre a escrita e a oralidade com populações do parque do Xingú, tece uma importante crítica quanto o sentido pragmático de razão gráfica proposto por Jack Goody (1985), e o quando o mesmo limita a compreensão dos casos referentes às populações indígenas americanas. Segundo a autora, “A escrita pode ou não surgir, se desenvolver ou até desaparecer em certos grupos. Tudo vai depender do uso que fizerem dela, dos significados simbólicos a ela atribuídos pelos membros do grupo social em questão”. (Ferreira, 1992, p. 110).

se pode perceber que seguem entrelaçadas na nossa sociedade, então é um erro considerar que elas sejam excludentes entre si (Havelock, 1995, p. 25).

Eric Havelock (1995), portanto, cita a necessidade de criar uma fórmula que atenda a necessidade de compreensão destes mecanismos de comunicação para a mente moderna, a partir da equação entre oralidade e escrita. Propondo uma análise a partir de uma tensão mútua e criativa entre a palavra escrita e oralizada, que contenha uma dimensão histórica (pois as sociedades letradas tem como base grupos sociais que surgiram a partir da cultura oral), mas também contemporâneas (na busca do entendimento sobre qual o significado e impacto que a escrita tem em determinada sociedade)¹⁶. Ao analisarmos essa tensão proposta, observamos a equação entre oralidade e escrita sob o grupo social que estamos estudando – no nosso caso, a utilização da cultura escrita pela população mapuche¹⁷.

Observamos, conseqüentemente, que o pensamento que nos apropriamos em referência a relevância da oralidade na construção do saber da humanidade, não é apenas presente nas populações indígenas do continente americano. Encontramos igualmente – mantendo as particularidades em cada localidade – em diversas etnias no continente africano, o conhecimento sendo transmitido através da palavra. De acordo com Amadou Hampaté Ba,

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele e a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (Hampaté Ba, 2010, p. 168).

Percebemos a crítica à fetichização da escrita pelo Mundo Mundial, desenvolvido sobretudo a partir da modernidade. Esse aspecto está diretamente vinculado ao rompimento epistêmico das sociedades que mantêm seus conhecimentos na palavra falada, configurando-se na cultura escrita também como uma ferramenta para a colonização e epistemicídio desses saberes subalternizados. A oralidade, por conseguinte, não se configura apenas como uma “forma de falar”, é uma maneira de

¹⁶ Ibidem, p. 18.

¹⁷ O autor realiza um estudo a partir do entendimento da escrita das obras homéricas e a necessidade que levou as populações gregas à escrita de um texto que tem sua origem em uma cultura pré-escrita. Segundo o autor um dos objetivos presentes nas epopeias gregas escritas é o armazenamento de informação cultural (Havelock, 1995, p. 31).

conhecer e uma forma de aproximar-se da experiência do conhecimento. Não podemos percebê-la como uma carência da escritura, não sendo um sistema que se origina através da falta, nem um empecilho para o desenvolvimento epistemológico. A oralidade é um sistema autônomo que gera seus próprios mecanismos de crítica e reflexão (Rufer, 2011, p. 11).

A partir dos elementos expostos anteriormente, propomos realizar a investigação a partir de um olhar decolonial, rompendo o padrão hegemônico eurocêntrico, trazendo ao protagonismo distintas epistemologias para alcançar nosso objetivo. Portanto, se faz necessário cruzar conhecimentos e saberes, naquilo que chamamos de pedagogia da encruzilhada¹⁸. Consequentemente, o nosso objetivo não é ignorar o conhecimento e epistemologia hegemônica, mas propor a utilização de outros saberes, que facilitam a ampliação da percepção da tensão que existe entre a escrita e oralidade no caso mapuche.

Por exemplo, neste ponto nos referimos ao cuidado de como historiadores devem ter com as populações indígenas que estão analisando em suas pesquisas, no que condiz a leitura das fontes, a partir de uma percepção que rompa os saberes etnocêntricos. Utilizamos aqui um fragmento do parlamento hispano mapuche de Negrete em 1793:

[...]En cuio estado pidio permiso para hablar el Casique Cristiano de la reducción de Sante fee Don Juan de Lebuepillan por virtud de la antigua prerrogativa que sobre esto le compete, y propuso el nombramiento de la Persona que havia de recibir las constestaciones de los quatro Butalmapus; y habiendo recaydo en el por uniformidad de sufragios, recogio los Bastones de todos los Casiques. (Archivo General de Simancas, Fondo Secretaría de Guerra, 6894, exp. 11, fs 1- 43).

Este trecho é um nítido elemento de como os saberes indígenas transparecem, de formas distintas, nos relatos produzidos pelo saber ocidental. Para o Mundo Mundial, acredita-se que seja uma simples ritualística, destituída de qualquer significado relevante para a ocasião. Porém, observamos que através do relato presente no fragmento que o cacique Don Juan de Lebuepillan está realizando dois movimentos que dialogam com os saberes do pluriverso e rompem com a nossa expectativa ocidental de produção de saber. Em um primeiro momento, pede permissão para se utilizar do poder

¹⁸ “A partir do saber em encruzilhadas, a transgressão da colonização das mentalidades emerge como um ato de libertação, que produz o arrebatamento tanto dos marcados pela condição de subalternidade (colono) quanto dos montados pela condição de exploradores (colonizadores). A prática das encruzilhadas como um ato decolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão” (Rufino, 2019, p. 75).

da oralidade que lhe compete para trazer à tona a ancestralidade presente no cargo que representa. Segundo momento, ao recorrer aos bastões (símbolos de poder) da mão dos outros caciques presentes, unifica e centraliza na sua pessoa a responsabilidade de negociação com os hispano-criollos. Em suma, somente a partir do encantamento do espaço, teremos a permissão para que as negociações se iniciem, pois essa é a validação necessária para o direito e tratados das negociações mapuche. Trabalhamos com o conceito de terreirização (Rufino, 2019), onde se percebe a necessidade de um encantamento prévio de algum espaço ou objeto, para assim somente ser possível a utilização do meio dentro das suas concepções epistemológicas.

A partir da oralidade e a conexão da palavra com o passado é que podemos validar aquele ambiente para realização de qualquer negociação. Ademais, percebemos isso através da palavra escrita presente no fragmento apresentado na ata do parlamento, ou seja, a partir de uma fonte escrita, observamos o poder da oralidade em uma sociedade que se utiliza de conhecimentos e formas de pensar/ser completamente distintas da hegemônica. Utilizamos a tensão existente entre dois elementos de comunicação escrita e oralidade para análise histórica, respeitando diferentes epistemologias e sabendo que o conhecimento possa ser produzido por linhas de pensamento que rompem com a hegemonia do Mundo Mundial.

3. Fontes históricas e a divisão da pesquisa.

Sendo a oralidade, um eixo central dentro da sociedade mapuche - mais além do social, estético e lúdico – observamos como um desafio, buscar compreender o porquê de a mesma iniciar o processo de escrita. “Hablar bien”, se torna um fator determinante na posição social que um integrante mapuche necessita ter para tornar-se alguém respeitado na comunidade. O integrante necessita “levantar los dichos de los antiguos”, ou seja, buscar orientação ancestral para ter potência em suas palavras. Este fator levará orientá-los em dois sentidos: atualiza a origem comum e legitima a fala do orador. Consequentemente a legitimação da identidade do povo mapuche está no ato de falar (Golluscio; Ramos, 2007 : 98).

A partir desse parecer inicial, buscamos encontrar fontes que dialoguem com o processo de escrita na sociedade mapuche e toda complexidade que esse caminho requer. Para compreender o quão notável é o caso mapuche, observamos que no

contexto colonial os mapuche tinham poucas necessidades de escrever, devido a seu status de autonomia dentro do contexto colonial, permanecendo independentes até a década de 1880. Somente a partir desse período que iniciaram um vasto corpus textual no mapudungun¹⁹ (Durston, 2013, p. 446).

Para enfrentar o problema de compreender a cultura escrita, em uma sociedade que se mantém - grande parte da sua história - predominante oral, buscamos traçar uma linha temporal dividida em três momentos históricos e em cada período analisando fontes diferentes: primeiramente entender o verdadeiro alcance que tinham os pactos fronteiriços entre mapuches e hispano-criollos (representado na figura dos Parlamentos); em um segundo momento analisar a cultura epistolar mapuche, expressiva durante o processo de construção nacional do Chile e Argentina; por último, observar o processo de transcrição dos primeiros textos escritos em mapudungun e entender os motivos que levaram a tal ato.

Portanto, no primeiro capítulo, abordaremos o conjunto de atas dos parlamentos hispano-mapuche realizadas entre o período de 1593-1803. Os documentos se encontram em uma coletânea realizada por José Manuel Zavala Cepeda (2015). Essa obra foi organizada justamente pela dispersão dos documentos por diversos arquivos, principalmente no Chile, mas também sendo possível encontrar muitas das atas na Espanha. O caso dos parlamentos é um elemento significativo para compreendermos a agência das populações originárias no período colonial e consequentemente para compreendermos o alcance da escrita para a sociedade mapuche no período. Autores como Mario Samaniego e Gertrudis Payás defendem que não houve em outro momento do império espanhol, outro exemplo igual ao dos parlamentos hispano-mapuches, devido a conservação da soberania linguística dos mapuche ante a força oficial espanhola durante tanto tempo (Sarmiento; Payás, 2017, p. 36-37).

Em nosso segundo capítulo, procuramos compreender a necessidade de observar a utilização da escrita – em castelhano - para reivindicar os territórios mapuches acordados nos parlamentos com o governo colonial. A partir do início da construção dos estados nações argentinos e chilenos e o avanço dos mesmos sobre a região do *wallmapu*, a população mapuche se utiliza da escrita epistolar para reivindicação do seu território ancestral. Incluso, é a partir desse momento que observamos pela primeira vez

¹⁹ A língua mapuche se chama mapudungu ou mapudungun (de mapu ‘terra’ y dungu(n) ‘língua, fala’). Em algumas zonas se encontram outras denominações, por exemplo, mapundungun (onde as pessoas se autodenominam mapunche no lugar de mapuche), *chedungun* ‘el habla de la gente’ e *taiñ dungun* ‘nuestra lengua’. (Zuniga, 2007, p. 44).

o surgimento de um sentimento identitário, onde percebemos a população indígena da araucania utilizar o etnônimo mapuche²⁰.

Nossa principal fonte nesse período será uma recopilação exaustiva de documentação epistolar do período, realizada por Jorge Pavez Ojeda e intitulada *Cartas Mapuche*, organizando uma vasta documentação extraída de diversos arquivos no Chile, Argentina e também de documentação já existente referente a utilização em determinadas bibliografias. O autor estabelece a compilação de cartas de âmbito pessoal e também de cunho político, escritas ao longo do século XIX - a datação das cartas é estabelecida entre o ano de 1803 até o ano de 1893 - passando pelo final da colonização, processo de emancipação frente a metrópole espanhola, a formulação dos estados nacionais e finalmente a efetivação da conquista chilena e argentina sobre o território do *wallmapu*. Consequentemente, a documentação utilizada como fonte nesse momento do trabalho são resultado de um processo de compilação de cartas escritas por autoridades mapuche ou então seus secretários e lenguaraces. Nesse projeto, observamos desde correspondências do entorno familiar, até as mensagens produzidas nas lutas de resistência pela população mapuche e reconhecimento territorial. De acordo com Rendón (2019):

Las cartas del primer período del siglo (1803-1827) son cordiales, se señalan algunos tratados, los intercambios comerciales, las peticiones de justicia, los acontecimientos del día, mostrando la cotidianidad antes de los sucesos turbulentos [...] paulatinamente el contenido epistolar se adecúa a la situación socio-política y discurso tiene que hacer frente a las situaciones. Así, Chile, requiere la invasión del territorio mapuche que había mantenido su autonomía durante el virreinato (Rendón, 2019, p. 106)

Uma exemplificação da potência dessa documentação, são as cartas escritas pelo cacique Juanillo Mañil Bueno, que reivindica, junto ao general Justo José Urquiza, presidente da Confederación Argentina, manter a independência do seu território ante o avanço do estado chileno. Em dado momento, em uma das cartas enviadas a Urquiza, o cacique explicou ao presidente argentino, que o território foi dividido em um tratado feito pelos seus antepassados, que tal tratado dividia a fronteira entre cristãos e populações originárias e utilizava como referência o rio Bio Bio. Tal documento informava inclusive ao presidente que, se ele quisesse confirmar o que estava

²⁰ A palavra *mapuche* não aparece nos documentos trabalhados até praticamente a metade do século XVIII. O termo aparece pela primeira vez na documentação colonial, aproximadamente em 1760 (BOCCARA, 1999).

argumentando o cacique, ele poderia ler o livro de história do Chile²¹ (Pávez Ojeda, 2008, p. 312).

Por conseguinte, acreditamos que nesse momento iremos encontrar a formação de uma identidade coletiva indígena, além do choque cultural entre elas e a formação dos estados nacionais, sobretudo pela ocupação do território indígena a partir da chamada campanha de “Pacificación de la Araucanía” (1860-1883), no Chile, e da “Conquista del Desierto” (1884-1930), na Argentina. Foram períodos que levaram profundas alterações na sociedade mapuche e buscaremos compreender as adaptações estratégicas de sua luta a partir de sua cultura escrita tensionando com a oralidade.

Se nos dois períodos anteriores, as fontes que pretendemos analisar a escrita dos mapuche se dará em castelhano, ou seja, a assimilação da razão gráfica se dará a partir da língua do colonizador. No período posterior a invasão do *wallmapu* pelos estados nacionais, ao qual historiadores mapuche chamarão de *situación colonial*²², o que se observa é o início de uma larga produção de textos - no final do século XIX e início do XX - em mapudungun. Em uma sociedade, em que a oralidade é elemento fundamental na reconstituição identitária e social, o que levará os indígenas a realizarem a palavra do mapudungun escrita?

Pela nossa prévia leitura em trabalhos realizados sobre o período²³, esse fator remete ao progressivo assassinato e desaparecimento da figura do *longko* na sociedade mapuche, após os conflitos contra os estados nacionais. O *longko* era uma relevante autoridade na sociedade mapuche, não só em uma questão política e econômica, mas principalmente social. Para ser um grande lonko era necessário ter o domínio na arte da fala (“hablar bien”), pois era na invocação das tradições e feitos ancestrais que ele passava o conhecimento e renova seu prestígio ante as novas gerações. A partir do assassinato e do desaparecimento da figura dos *longkos*, surge a necessidade de colocar no papel a trajetória e a sabedoria dos mesmos. A partir disso, propomos analisar a compilação de 26 textos escritos e oralizados por mapuche – tanto em castelhano, como

²¹ O livro que o cacique informa ao general Urquiza para consulta é a obra História do Chile do presbítero José Ignacio Eizaguirre, publicada em 1849.

²² Marimán (2006, p.125).

²³ Ver: MALVESTITTI, Marisa. Nahuelpi: escritos en mapuzungun, presente y memoria del pueblo mapuche en la etapa posterior al *awkan*. Revista Quinto Sol, v. 23, n. 3, set-dez. 2019, pp. 1-18. LÉON, Leonardo. El ocaso de los Lonkos y el caos social em el gulumapu (araucania), 1880-1925. Cuadernos Interculturales, vol. 6, núm. 11, segundo semestre, 2008, pp. 172-208 Universidad de Playa Ancha Viña del Mar, Chile.

em mapudungun – realizado por Roberto Lehmann-Nitsche²⁴. Nesses documentos encontramos as biografias de diversos *longkos* importantes para sociedade mapuche.

Maria Malvestitti faz uma análise interessante ao estudar os textos produzidos por Nahuelpi, de nome *wingka* Antonio Gonzales, no ano de 1885. O autor é um dos primeiros a produzir documentação autônoma em *mapudungun* e é um dos principais interlocutores que auxiliaram no projeto de documentação de textos em línguas originárias pelo antropólogo Roberto Lehmann-Nitsche entre 1899 e 1926. Segundo Malvestitti,

Nahuelpi describe los espacios patagónicos de su crianza, comenta aspectos de la biografía de su padre y menciona situaciones atravesadas por su familia durante el *awkan*. Sus relatos escritos retoman como personajes emblemáticos *longkos* mapuche de la época como Namuncura o Sayhueque, o algunos menos conocidos, como Paineo o Melinao. Esas narraciones dan cuenta no solo de la vida en el territorio libre, sino de los cambios acaecidos en los primeros años en que el Estado se instaló en la región. Permítenle entrever espacios de concentración [...] y disputas internas del pueblo mapuche, y los ubica en un lugar de historicidad [...] Al escribirlos (o dictarlo) y darlo a conocer, Nahuelpi objetiva su cultura y la expone ante el otro cultural que es el antropólogo, a quien explica conceptos y expresiones que les son desconocidas o extrañas. En tal sentido, Nahuelpi se construye como enunciador en la perspectiva de un oralitor, más que desde un productor solitario (Malvestitti, 2019, p. 10).

O que se observa no caso analisado pela autora é um exemplo de produção de um integrante do povo mapuche na sua própria língua de origem, o *mapudungun*. Esse documento oferece a versão desse indivíduo sobre a própria história mapuche, sem o intermédio de um interlocutor que tem como base cultural a europeia. A vontade de Nahuelpi de transmitir esses conhecimentos talvez tenha sido devido a suas vivências nos espaços urbanos, o que provavelmente tenha acelerado seu processo de transferências culturais. A partir disso, sentiu a necessidade da própria transmissão da sua memória individual pela língua do seu povo de origem. Consequentemente, temos novamente a possibilidade de analisar a tensão entre a oralidade e escrita no contexto mapuche, a partir das especificidades históricas que se apresentam: neste último caso, as histórias de pessoas que perdem suas referências de memórias coletivas (*longkos*) e sentem necessidade de manter a história de seu povo de alguma forma, encontrando na escriturização do *mapudungun* a alternativa que possibilita a vocalidade.

²⁴ Malvestitti (2012), realiza a organização da compilação dos textos de Lehman-Nitsche. É relevante deixar claro que todos os autores, ditam ao antropólogo e o mesmo transcreve o texto em *mapudungun*. Na coletânea organizada pela autora portanto temos os textos: na versão em *mapudungun*, a tradução em alemão – realizada por Lehman-Nitsche – e a tradução em castelhano (realizado por Malvestitti).

CAPÍTULO 1: PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHES COMO POSSIBILIDADE DE ANÁLISE DE TENSÃO ENTRE A CULTURA ORAL E ESCRITA

Procura-se neste primeiro momento compreender até que ponto os parlamentos hispano-mapuche tiveram efeito na população originária. Assim, neste capítulo, será apresentado o que são os parlamentos, os atores que participam do processo, sobretudo a figura dos mediadores, visto que as atas dos parlamentos eram escritas em castelhano.

A indagação surge a partir do momento em que observamos os parlamentos e constatamos que não há a assinatura dos caciques mapuche certificando a validade do ato. Como observamos no trecho da ata do parlamento de Negrete em 1726: “[...] con muchas demonstraciones de regocijo se serro el acto no haviendo firmado los casiques por no saber y lo firmo Su Excelencia con los demás señores de la asistencia que doy fee [...]” (Zavala, 2015, p. 227).

Para buscar analisar essa documentação, separamos o capítulo em distintos momentos, buscando compreender o território que eram realizadas as negociações e compreendendo historicamente o mecanismo do Parlamento, observando o papel dos mediadores no processo. Por fim analisar a tensão entre os acordos firmados nas atas em relação a ritualística que circunda o contexto dos Parlamentos, sobretudo o processo de grandes celebrações que envolviam bebidas alcoólicas em abundância, também conhecidos como “borracheras”.

Portanto, coloca-se em pauta os questionamentos: qual foi o efeito que esses parlamentos tinham como forma escrita (a ata) para os mapuche se os caciques não compreendiam o castelhano e muito menos escreviam a língua? Quem eram os atores que realizavam a mediação nesses encontros, quais suas origens e intenções? Os ritos e tradições presentes nas negociações tensionam de que maneira com o registro escrito presente na ata dos parlamentos e reivindicam sua vocalidade?

1.1 O TERRITÓRIO DE FRONTEIRA

Procuramos neste momento analisar o território onde os mecanismos dos parlamentos são implementados. A fronteira evidencia-se como elemento fundamental na construção das relações sociais entre as populações mapuche e os hispano-criollos.

Primeiramente, necessitamos perceber como esse espaço fronteiriço foi construído. Não há um consenso quanto à ocupação do território da região centro-sul de Chile e Argentina, pelas populações que hoje conhecemos como mapuche. Alguns autores sugerem que os primeiros traços culturais da etnia na região estão ligados as culturas Pitrén e Vergel²⁵, que a partir de intenso câmbio cultural, econômico e político, vão formular as sociedades mapuche aproximadamente nos séculos XVII e XVIII.

Segundo Guillaume Boccara (1999), a etnogênese mapuche e a utilização desse etnônimo somente a partir da segunda metade do século XVII, pois segundo o mesmo, o termo não aparece nas fontes escritas. Porém, autores de origem mapuche, defendem que se os mapuche não se definiam dessa forma, compartilhavam elementos culturais que reforçam a sua identidade e alteridade, muitos deles se vinculavam a pessoa / “che” em mapudungun, com as suas localidades, por exemplo: *lafkenche*, pessoas que moram no litoral; ou *pehuenche*, pessoas que moram e comem nos pinhos. Portanto, observa-se que a partir do desconhecimento dos significados linguísticos sobre determinada população indígena, acabam por disseminar teorias que ignora o próprio conhecimento dessas populações sobre elas mesmas e por um afastamento do conhecimento ancestral das universidades ainda são predominantes dentro do ambiente acadêmico em relação aos próprios mapuche,

Algunos autores contemporáneos han traducido errónamente el concepto reche como gente pura o gente verdadera [...] y ante la no existencia de un concepto común para designar al conjunto de la población mapuche prehispánica, han planteado que su denominación es el de reche, probablemente haciendo relación con período histórico de ‘pureza cultural’, sin influencias externas, situación que tampoco es del todo cierta en la medida que las mutuas influencias con otras poblaciones y culturas es una realidad que ha sido corroborada por diferentes estudios arqueológicos, así como de registros etnohistoricos que evidencian temporanos intercambios e influencias culturales. (Milallén, 2006, p33).

Portanto, reconhecemos a importância da contribuição de Boccara para a percepção e análise do termo a partir de uma visão historiográfica das fontes. Porém, é

²⁵ Segundo Gervás; Bilbao (2015), a partir de estudos etno-históricos, “Los grupos de la tradición Pitren (1400-500 a.a.p.) habitaron el territorio comprendido desde el rio Bio Bio hasta el norte del Llanquihue por ambas vertientes de los Andes y al este de la cordillera de Nahuelbuta, formando grupos familiares que practicaban un sistema agrícola de tala y quema combinándola con la caza-recolección. Por su parte, la tradición Vergel (900-550 a.a.p.) se estableció entre los ríos Bio Bio y Toltén, ocupando los valles centrales y la zona costera del centro-sur chileno. Se constituyó como una tradición agrícola en la que sus habitantes mantuvieron asentamientos organizados en torno a grupos familiares que conformaban entre ellos unidades socioculturales más amplias” (Gervás; Bilbao, 2015, p. 77).

necessário observar e respeitar a contribuição dos historiadores mapuche com a perspectiva ancestral dessa etnia. Consequentemente, utilizaremos ao longo deste trabalho o etnônimo mapuche para as populações indígenas do centro sul do Chile, mesmo antes do século XVIII. Após o século XVIII e o progressivo processo de expansão da cultura mapuche para leste da cordilheira dos Andes, observamos a concretização do que conhecemos como o processo do wallmapu, ou seja, o território ancestral mapuche ou país mapuche. Interessante observarmos que a partir da expansão da cultura mapuche, teremos a formação dos territórios do *gulumapu / ngulumapu* (oeste da cordilheira) e *puelmapu* (leste da cordilheira), como podemos observar no anexo II.

Outro ponto relevante a ser observado, condiz com a necessidade de perceber que a invasão do Império Espanhol à essa região, não foi a primeira – se tratando de um grande estado imperial – a ter contato com os mapuche. O Império do Tahuantinsuyo²⁶, pelo comando do inca Tupac Yupanqui, conquistou populações do norte e do centro do Chile, entre eles os povos diaguita, atacamenhos e picunches. Estipula-se, porém, que, a partir da Batalha do Maule, entre forças do Tahuantinsuyo e populações *reche* criou-se uma fronteira natural, o Rio Maule. Portanto, é interessante observar que a estipulação de uma zona fronteiriça com um grande “Império estrangeiro” não será novidade para a população mapuche a partir do contato com os colonizadores espanhóis.

A colonização efetiva da empresa espanhola na região, inicia-se a partir da invasão do território por Pedro de Valdivia e a fundação da Capitania General do Chile (1541). Após a conquista da região do Atacama e também do centro (formalizado pela fundação da cidade de Santiago em 1541), os espanhóis se mobilizam rumo a região austral do território levando ao contato e posteriormente o confronto com as populações mapuche, dando início ao conflito conhecido como Guerra do Arauco. A partir desse momento, a fronteira do território mapuche e hispano-criollo no Chile é majoritariamente ao sul do rio Bio Bio²⁷, como podemos observar no Anexo 1.

²⁶ Tahuantinsuyo era o nome da unidade política que conhecemos como Império Inca. Inca era o nome que se designava a liderança do Tahuantinsuyo. Segundo a historiadora María Rostworowski de Diez Canseco, Tahuantinsuyo em quechua, significa: “El deseo indígena hacia la unidad se expresa a través de la voz Tahuantinsuyo, que significa las ‘cuatro regiones unidas entre sí’, y que manifiesta un intento o un impulso hacia la integración, posiblemente inconsciente” (Rostworowski, 2017 : 15).

²⁷ Temos que ressaltar que àqueles indígenas que compartilham de elementos culturais e linguísticos mapuche e que se estabelecem ao norte do Bio Bío no momento da chegada dos espanhóis, não possam ser considerados mapuche. Segunda Zavala: “no se trata de un límite propiamente étnico [...] sino de un límite político que da cuenta del proceso vivido por estos indígenas del norte del Bio Bío, los que fueran

O espaço de fronteira referido é oficialmente reconhecido pela coroa espanhola a partir de 1612, principalmente depois de uma disposição direta da monarquia espanhola, regida pelo então rei Felipe III²⁸. Alguns trechos do documento, referem-se diretamente ao estabelecimento da fundação da fronteira hispano-mapuche no rio Bio Bío:

[...] todas estas causas con la importancia de aquella guerra, y que por ventura sería más conveniente despedir aquel ejército de Chile, y reducir los soldados y gente española a las tierras y provincias que están de paz desde el río Bio-Bío a la parte norte haciendo frontera las riberas del dicho río [...] Fue acordado y resuelto, que se intente y pruebe el medio de la guerra defensiva, y encargué y mandé al dicho mi virrey lo pusiese en ejecución señalando la línea y frontera que le pareciese más conveniente [...] (Téllez et al, 2020 : 271-272).

Portanto, o que observamos é a instituição e estabelecimento dessas linhas territoriais a mando direto da monarquia espanhola. Vale ressaltar que o momento que observamos essa fronteira sendo formalizada, está diretamente ligada aos parlamentos que aconteceram no ano de 1612 no Reino do Chile. Em nenhum outro ano durante o período colonial, observamos tantos parlamentos sendo realizados entre hispano-criollos e mapuche, sendo que em todos é citado o oferecimento da paz pela coroa espanhola e o estabelecimento de uma rede fronteiriça ao longo do Bio Bío²⁹. Como podemos analisar a partir de um fragmento do parlamento de Catiray (1612), redigido pelo padre jesuíta Luis de Valdivia

El Rey mando poner esta traza en sus cartas reales que son esta que os traigo una grande en pargamino para bosotros que escrivio el Rey, y la firmo de su mano [...] y manda que se viniese por governador desta tierra com algo nuevo que agora a venido que bien Conozeis porque yo le dije que ninguno cumpliria mejor su voluntad que el, y que despues que disedes a la Paz os guardaria la palabra pontualmente, que es El Señor Alonso de rivera³⁰ aquel a quien por ser tan grande Capitan Llamavades La pena Fuerte al que iba

integrados progresivamente a las estructuras coloniales y quienes, aunque lograron conservar cierta identidad étnica y lingüística, formaron parte del territorio bajo dominio español” (Zavala, 2011 : 32).

²⁸ O documento citado é referenciado como Provisionses y Cartas del Rey Philipe Tercero nuestro señor y del excellentissimo Marqués de Montes Claros virrey de Peru com sus órdenes y decretos sobre la nueva forma que le da en la guerra y buen asiento del Reyno de Chile, Impreso por Francisco del Canto, Lima, 1612. O documento se encontra atualmente na Biblioteca Nacional de Chile.

²⁹ Os parlamentos citados são: parlamento de Catiray (aproximadamente ocorrido em 14/06/1612), parlamento de San Ilifonso de Arauco (ocorrido em 20/11/1612) e o parlamento de Paicaví (ocorrido em 26/11/1612).

³⁰ Alonso de Ribera (1560-1617) foi governador do Reino do Chile em duas oportunidades: primeiramente de 1601-1607 e depois retornou ao cargo de 1611 à 1617, ano de seu falecimento na cidade de Concepción, localizada na fronteira do Bio Bío.

ganando la tierra sin bolber un pie atras el que deajo ganado todo el biobio [...] manda el Rey que vuelva no viene con animo de hazer guerra si bosotros quereis quietud. (Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Jesuítas, vol.93, p. 61-64).

No parlamento de San Ilifonso de Arauco (1612), também observamos novamente citações as ordens de paz enviadas pela coroa espanhola em relação a relação diplomática com os mapuche da região do forte de Arauco

Que de parte de su magestad se les perdonan todas las culpas y delitos passados que en la presecucion de sesenta años de guerra y tantas reveliones na cometido asegurandoles en nombre de su magestad que no se procedera contra ellos en ningun tiempo por alguno de las justicias deste Reyno. Iten que todos los yndios de las provincias que están al abrigo de los fuertes por ambas partes del rio de Viovio. (Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Morla Vicuña, vol. 2, p. 20-24).

Observamos a necessidade de pacificar essa região, assegurando aos indígenas a não intervenção belicosa na região. Por fim, certificamos os mesmos elementos no último parlamento daquele ano, realizado na região de Paicavi (1612),

Respondimos el Sr. Presidente³¹ y yo agradeciendoles la venida y la confianza que havian hecho de nosotros y la paz daban y para maior asiento dello les declare a la larga todo lo que Su Magestad les ofrece y pide para conservacion de la paz de ambas partes (Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Jesuíta, vol. 93, pp. 71-76).

Consequentemente o que percebemos ao analisar as atas dos parlamentos realizados no ano de 1612, está diretamente a necessidade de estabelecimento de uma formalização de uma região fronteiriça entre a população hispano-criolla e os mapuche - a partir das instruções enviadas pela corte espanhola – formalizada pelo curso do rio Bio Bío. O ano de 1612, torna-se consequentemente crucial na formação política deste território, dando início ao período que os historiadores se referem como Guerra de Defesa³² na história colonial chilena. Segundo as atas, os indígenas serão considerados

³¹ Quando se refere a Presidente, está se referindo ao governador do Reino do Chile. A região tem particularidade de ser considerada pela coroa espanhola com Reino, Audiência e Capitania ao mesmo tempo. Sendo que a autoridade mais alta do Chile durante a colonização pode aparecer referido na documentação como Presidente, Governador ou Capitán General.

³² A política de Guerra Defensiva foi um período da colonização do território da Capitania Geral do Chile no qual houve um entendimento da coroa espanhola de que não havia resultado na empresa da conquista exercida até então, normalmente empregado em um caráter bélico. Acredita-se que a política de Guerra Defensiva durou de 1612 até 1626.

vassallos do rei da Espanha, porém terão ampla autonomia de gerenciamento político e econômico na região, estabelecendo um espaço fronteiriço único no processo de colonização das américas.

No ínterim das dinâmicas apresentadas anteriormente, percebemos a necessidade de discutir o conceito de fronteira, respeitando que cada um desses espaços tem suas particularidades, onde se formulam as especificidades e relações que se desenvolvem ao longo destes territórios. Segundo Jorge Nahuel Vassalo, é preciso construir uma conceitualização que supere a concepção de uma ideia linear e divisória das fronteiras, necessitando aprofundar as características e modos de relação entre os sujeitos presentes nesse espaço fronteiriço (Vassalo, 2017, p. 42).

Os estudos de contato interétnico em espaços de fronteira, tiveram significativos avanços durante a década de 80, sobretudo por historiadores chilenos. O movimento ficou conhecido como *estudios fronterizos*³³ e buscava romper com a concepção de constante contato bélico entre mapuche e hispano-criollos na região de fronteira chilena, ademais da superação do estereótipo do mapuche como um guerreiro selvagem e indomável, caracterização que foi amplamente utilizada a partir da publicação do poema épico *La Araucana*, de Alonso de Ercilla y Zuñiga, em 1574³⁴.

Os estudos na região de fronteira no Reino do Chile terão avanços significativos no final dos anos 90, sobretudo a partir das lógicas mestiças postas em prática por populações originárias, elemento proposto pelos estudos de Boccara (1999). A partir do conceito de etnogênese, o autor propõe o desenvolvimento de uma nova etnia (mapuche), devido ao contato das populações indígenas da região da araucanía com os hispano-criollos durante o período da colonização.

Portanto, a noção de fronteira, no contexto mapuche, deve ser compreendida além do contexto de um espaço de autonomia, ocupação e administração territorial, mas também como um processo dos agentes históricos envolvidos em um cenário de relações de conflito e acomodação. Esses personagens utilizaram-se de diversas ferramentas organizadas em conjunto – como os parlamentos – que manteve uma

³³ Para maiores informações sobre o Estudios Fronterizos, ver: Villalobos, Sergio *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago do Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1982; Villalobos, Sérgio e Pinto R., Jorge comps., *Araucanía, temas de historia fronteriza*, Temuco, Universidad de la Frontera, 1985; León, Leonardo. Et al. *Araucanía: la frontera mestiza, siglo XIX*, Quito, Abya Yala, 2004.

³⁴ Considerado por muitos como o primeiro trabalho literário do “Novo Mundo” e contendo mais de 22000 versos. Ver Ercilla y Zuñiga (1574).

situação de relativa paz até a primeira metade do século XIX (Contreras, 2009 : 8). Conseqüentemente, entendemos a fronteira implementada no Bio Bío como um espaço vivo, composta por uma vasta trama de interações, intercâmbios, fluxos e refluxos e acontecimentos que antecedem apenas a visão conceitual diplomática de limite ou uma linha demarcatória. Segundo assegura Sánchez Ayala

La frontera se refiere a un área de integración/separación gradual y incluso, a veces, simultánea. Esto quiere decir que la frontera es una zona de transición entre territorios. Es precisamente en la frontera donde se encuentran e interactúan, y hasta se funden, las diferentes formas y normas que caracterizan cada territorio. Por tanto, mientras que límite se refiere a una línea que separa dos territorios, frontera se refiere a una región o zona que tiene cierto grado de profundidad (Sánchez Ayala, 2015. p. 177).

É nesse território de cruço entre culturas, costumes, comércio e pessoas que os agentes históricos formulam mecanismos de interação. É na potência da encruzilhada em que se transforma o Bio Bio que o desenvolvimento da tensão entre a cultura escrita e a oralidade transparece, sobretudo a partir dos parlamentos, o dispositivo de negociação que buscamos apresentar a partir desse momento.

1.2. O PARLAMENTO HISPANO-MAPUCHE COMO FERRAMENTA DE CRUZO ENTRE ESCRITA E ORALIDADE

Os parlamentos hispano-mapuche, estabelecidos como um mecanismo de mediação entre as culturas envolvidas no processo de colonização, tornam-se um elemento potente para observar as tensões entre a escrita e a oralidade na sociedade presente em uma região de fronteira.

O dispositivo de negociação foi uma prática originária das próprias populações mapuche³⁵. O ato de *hacer parlamento* era comum entre as comunidades indígenas, não se limitando apenas em expressar algum raciocínio ou manutenção de alguma prática, mas também certas formas de deliberação política coletiva centradas no poder dos argumentos e na qualidade de retórica dos deliberantes (Zavala, 2010, p.154). Por conseguinte, percebe-se que na sua origem, o parlamento está diretamente ligado ao desenvolvimento do discurso oral, sua qualidade técnica e retórica, que estará em

³⁵ Em mapudungun, o termo para parlamento pode ser encontrado como *coyagh*, *coyaghtun* e *coyantun*.

consonância a ideia do *hablar bien* e conseqüentemente evocar forças ancestrais – *newen* - a partir da fala. Segundo Golluscio e Ramos

Especialmente en el *ngellipun* (rogativa mapuche) surge la importancia de la palabra (*dungun*) como generadora de *newen*, esto es, fuerza individual y comunitária para luchar contra el malo y sus consecuencias: el daño, la enfermedad, la miséria, la muerte. Y en esa gestación del “poder” durante el ritual, el uso de la palabra, de la “buena palabra” (*kime dungu*) cumple um papel fundamental [...] Los ejecutantes buscarán que sus discursos sean evaluados como “buenas palabras”, es decir, aquellas que al actualizar lazos sociales com el passado común de los *kwifike che* (“antiguos”) se orientan al logro del bien. (Golluscio; Ramos, 2007, p 97).

Acreditamos que os elementos de oralidade presentes nos parlamentos, estão diretamente ligados à necessidade de presença ancestral para certificação dos acordos. Podemos nos referir, conseqüentemente, com o estabelecimento de acordos a partir da concepção de direito consuetudinário, fundamentando as decisões pelo discurso emitido e certificando ante os ancestrais os acordos firmados nos parlamentos.

O parlamento, como mecanismo de negociação entre mapuche e hispano-criollos, terá início a partir do ano de 1593. No entanto, somente na metade do século XVII o vocábulo “parlamento” começará a ser utilizado como uma instituição oficializada de negociações entre espanhóis e mapuche, sendo reconhecido dentro do sistema administrativo colonial posteriormente, onde será instituído o termo Parlamento Geral. Outro elemento relevante, refere-se que a língua utilizada nas negociações é fundamentalmente o mapudungun, o que reforça a necessidade de compreender o uso da oralidade neste ambiente. O castelhano não deixa de ser falado, porém, tem uma utilização amplamente menor em comparação ao mapudungun. Este fator está relacionado à questão da quantidade de mapuche nos parlamentos, sendo em maior número que em relação aos hispano-criollos. Ademais, historicamente o mapudungun é a língua predominante na região da fronteira do Bio Bío, inclusive entre mapuche e outras populações indígenas.

E o castelhano, onde na sua maior parte era utilizado? A resposta está presente na própria fonte que analisamos neste capítulo: nas atas dos parlamentos. A própria concepção das atas está baseada diretamente na certificação dos acordos através da

escrita. Martin Lienhard (1990)³⁶, defende que a sociedade moderna espanhola é submetida a uma *fetichización de la escritura*, sobretudo no que condiz ao período da conquista espanhola na América, segundo o autor

En términos más abstractos, la escritura corresponde a la vez a una práctica político-religiosa (la toma de posesión con vistas a su evangelización) y a otra jurídica o notarial (dar fe a las responsabilidades individuales implicadas) [...] A los ojos de los conquistadores, la escritura simboliza, actualiza o evoca – en el sentido mágico primitivo – la autoridad de los reyes españoles, legitimada por los privilegios que les concedió, a raíz de la conquista Cristiana de la península ibérica, el poder papal. (Lienhard, 1990, p. 29).

A modernidade também possibilita a difusão da escrita, sobretudo na sociedade hispânica, por outros fatores durante o período: o primeiro está ligado ao próprio aumento da alfabetização³⁷ e o outro vinculada ao significativo processo de migração para terras americanas a partir do século XVI. Esses fatores não se limitam apenas a documentação burocrática do estado Imperial, mas também a difusão da cultura epistolar durante o período (Castillo Gómez, 2002, p. 80).

As atas dos parlamentos, portanto, nos possibilita o encontro destes dois mundos: se, por um lado, temos a doutrina europeia dos tratados, culminando na elaboração de um documento escrito (a ata), sendo firmado pelos negociadores e ratificado pelas autoridades, do outro lado temos a antiga instituição das populações originárias das juntas, reuniões de caráter político e ritual. Há então uma relação de culturas completamente distintas: uma do direito positivo e o outro consuetudinário, uma tradição escrita e outra a oral, uma que na diplomacia é um ato meramente político e o outro que entende o feito político um marco muito mais vasto, com suas correlações econômicas, simbólicas, sociais e religiosas. (Roulet, 2004, p. 313-314).

³⁶ Lienhard analisa como a cultura escrita foi fundamental para a conquista das sociedades indígenas mexicanas. O mesmo fato não ocorre com a sociedade mapuche, mas nas atas dos parlamentos é interessante observar elementos presentes nos estudos de Lienhard, no que se refere a práticas político-religiosa e jurídica.

³⁷ Segundo Peter Burke (2010) cerca de 20% da população adulta da Espanha era letrada durante a era moderna, demonstrando um significativo aumento em relação ao período medieval. “Esse aumento da alfabetização foi resultado de crescentes facilidades educacionais, e o crescimento dessas facilidades educacionais fazia parte do movimento pela reforma da cultura popular [...] Os reformadores de mentalidade secular eram ambivalentes quanto à alfabetização popular. Desconfiavam muito da cultura oral tradicional, como vimo, mas também temiam que a educação pudesse tornar os pobres descontentes com sua posição na vida e estimular os camponeses a deixar a terra” (BURKE, 2010, pp. 333-334).

Os parlamentos, conseqüentemente, transformam-se em elementos fundamentais na constituição da sociedade de fronteira, resultando em uma instituição híbrida e transcultural. Importante dizer que não é fruto de imposição espanhola, mas sim, um comprometimento entre duas culturas. Sem dúvida é um instrumento de contato feito pelos espanhóis, mas ao mesmo tempo é um mecanismo utilizado pelos mapuche para consolidar a relação com os europeus segundo seus próprios critérios. O fato é que por serem impossibilitados de se impor pela força na região do Bio Bío, não restou opções aos espanhóis para ceder aos métodos de negociação indígena. (Zavala, 2011, p. 142).

Observamos agora, como esses elementos de distintas culturas se cruzam a partir da análise de alguns trechos das atas desses parlamentos. A prática deste mecanismo, observamos algumas particularidades interessantes: o parlamento é constituído por uma maratona de discursos que duram por diversos dias, seguindo determinada ritualística. É curioso observar que apenas o governador ou seu representante fala pelo lado espanhol no parlamento, normalmente expondo os capítulos do tratado e traduzindo-os à língua mapuche pelo intérprete. Em contrapartida, do lado indígena, cada cacique presente pronuncia publicamente seu veredito, não existindo uma única delegação de chefe indígena. Este fator, acaba sendo uma clara exposição do sistema político vigente em ambas as sociedades. De um lado a centralização de poder na figura do governador – representante direto da coroa espanhola na região – e do outro a descentralização de poder configurada pela numerosa quantidade de caciques presentes na resolução do tratado. Observamos esse processo nos fragmentos da ata do parlamento de Quilacoya em 1593:

A persuasion de Martín Garcia de Oñez y Loyola Cauallero de la orden de calantrava governador capitan general e justicia mayor en este reyno y provincia de Chile [...] declarados para tratar de médios de paz entre su señorita y ellos y estando juntos el dicho señor gobernador por lengua de Francisco Fris su ynterprete les hizo um largo razonamiento dandoles a entender las muertes daños e menoscavos que les auian caussado las guerras que hauian sustentado de mas de treinta años. (Archivo General de Indias, Patronato Real, 227, pp 39-41).

Neste momento é exposto a figura do governador e a apresentação do seu intérprete, os dois colocam em mesa os fatores que levaram a realizar o parlamento: seguidos ataques de indígenas, mortes e saques que aconteciam em territórios que eles consideravam espanhóis. Como consequência, propõe a sujeição dos mapuche como vassalos do rei e a aliança entre as partes. O que sucede posteriormente, segundo a ata do mesmo parlamento

Los cuales todos despus de auerentre si tratado y hecho sus parlamentos por tempo de dos dias se resumieron em dar la paz y obediencia a su magestad y al dicho señor governador en su real nombre, com que Se les Guarde Las condiciones següentes (Archivo General de Índias, Patronato Real, 227, pp 39-41).

A partir daí são citados os diversos caciques³⁸ das régua³⁹ pertencentes a região de Quilacoya, todos oferecem suas demandas para realização do acordo: deixem seus filhos, mulheres, casa e fazendas; que não interfiram suas crenças e a realização de suas festas; auxílio contra os índios de guerra que residem do outro lado do Bio Bío; pedem o fim do trabalho nas minas, enquanto houver guerra na região; pedem o fim dos castigos e abusos pelos encomenderos e capitães, ameaçando punir esses indivíduos a partir dos costumes indígenas.

Algumas particularidades são passíveis de análise neste parlamento. Primeiramente, entender que é uma negociação realizada anteriormente ao processo de reconhecimento da coroa espanhola ao território mapuche e a instalação oficial da fronteira no Bio Bío. Outro ponto é perceber que essa trégua estabelecida é volátil e as ameaças dos indígenas caso as normas fossem burladas se concretizem. Maior exemplo é que o próprio governador Martin Garcia Loyola foi assassinado no final de 1598 em um ataque mapuche conhecido como Batalha de Curalaba. Este episódio é reconhecido como o estopim do levante mapuche e a consequente destruição das sete cidades espanholas ao sul do Bio Bío nos anos posteriores⁴⁰, o que leva a modificação na política de conquista dos espanhóis e a necessidade de negociação por outros meios – parlamentos – com os mapuche.

Reforçamos o nosso argumento, a partir da análise da ata do parlamento de Negrete, em 1793. No início do relato, observamos novamente a exposição da autoridade da coroa espanhola e representante da legitimidade de negociação, ademais

³⁸ Caciques Lienande, Ygneyande, Canguam Toroande, Lifqunga pela Regua de Curinechico Cateande. Os caciques Panguipillan, Manquetar, Animangue e Mareande e Quintacanco pela Regua de Cungluregue. Caciques Hupalcheuque, Canjuror, Llaullaunylla, Caranpangui, Antenechul, Chicaneuel, Panguiana, Cayupillan e Chuyguigueno oriundos da Regua de Manuquintue.

³⁹ *regua* era o nome de uma unidade política temporária onde caciques de determinada região realizam reuniões para decidir determinados assuntos. Nestas reuniões era comum uma grande quantidade de consumo de bebedeiras, organização de matrimônios e acordos comerciais. Assemelha-se ao que posteriormente os cronistas chamam de Junta de Índios.

⁴⁰ As cidades citadas são Santa Cruz de Coya (1599), Santa María la Blanca de Valdivia (1599), San Andrés de Los Infantes (1599), La Imperial (1600), Santa María Magdalena de Villa Rica (1602), San Mateo de Osorno (1603) e San Felipe de Arauco (1604). Apenas Valdivia (1645) e Osorno (1796) foram povoadas por hispano-criollos durante o período colonial, todas as outras somente serão reconstruídas durante a República do Chile.

de representantes políticos e militares da área do Reino e Capitania do Chile⁴¹ e seis companhias de milícias do corpo de dragões reais presentes na fronteira.

Em contrapartida, a comitiva mapuche segundo o relato presente na ata do parlamento, era composta pelos quatro governadores dos *butalmapus*, mais 187 caciques e totalizando com outros indígenas 527 pessoas⁴². Consequentemente, observamos um número muito maior de indígenas presentes nas reuniões.

O parlamento inicia-se com a solicitação de silêncio e a apresentação pelo tradutor da proposta de acordo oferecida pelos integrantes da delegação hispano-criolla.

Al Lengua general Don Juan Antonio Martines de traducir fielmente quanto se hiva a decir, lo que executado en la forma ordinária, y Prevenidos el Padre Guardian, y sus súbditos inteligentes en el idioma de observar com cuidado la exactitud y fidelidad com que aquellos oficiales desempeñaban las obligaciones de sus oficios, Su señoria muy ilustre Señor Presidente hablo a los quatro Butalmapus en la forma seguinte [...] (Archivo General de Simancas, Fondo Secretaría de Guerra, exp.11, pp. 11-43).

Observa-se, portanto, a relevância dos mediadores linguísticos na certificação do processo. Após a apresentação de dezesseis artigos para as autoridades indígenas, iniciou-se as falas dos caciques dos *butalmapus*. Segundo a ata do parlamento, as discussões se deram entre os dias 4, 5 e 6 de março de 1793, sendo que no dia 5 o cacique Lebupillan (líder do *butalmapu* de Bureo e cacique da Redução de Santa Fee), iniciou a negociação da seguinte forma

Antes de empezar la parla se presentó Lebuepillan que la fatiga continuada de seis horas que havia sufrido en el día antecedente recibiendo las contestaciones de los casiques le havia indispueto de manera que le era imposible ou proceguir en esta funcion,, y que lo havisava para que se nombrara quien le subrogase. En virtud de esto se eligio em su lugar com las mismas solmenidades a Don Francisco Curinahuel [...]

Após a delegação de Labuepillan, diversos caciques, dos distintos *butalmapus*, realizaram suas contestações às propostas apresentadas pelos espanhóis e as contestações necessárias para, então, firmar-se o acordo do Parlamento.

Por conseguinte, o que se retifica é uma constante dentro das estruturas dos parlamentos e a tensão que se estipula neste cenário: entre a cultura escrita e a certificação do direito positivo, representado pela certificação pela ata do parlamento;

⁴¹ O cargo de governador e capitão geral do Chile naquele momento está sob posse de Don Ambrosio Higgins Vallenar. Além disso, estavam presentes como autoridades do Império Espanhol o brigadeiro Don Francisco de la Mata Linares; o intendente da província e comandante geral da fronteira Don Tomas de Roa; e o Arceadiano da Santa Igreja Catedral de Concepción Don Francisco Josef de Marán.

⁴² Archivo General de Simancas, Fondo Secretaría de Guerra, exp.11, pp. 11-43.

mas também a partir da oralidade e o direito consuetudinário, através dos diversos discursos dos caciques legitimando as negociações e certificando a vocalidade do ato. Além disso, percebemos a utilização do *mapudugun* ao longo da negociação, o que fortalece o argumento da necessidade do “hablar bien” para a certificação do parlamento. Os parlamentos hispano-mapuche, portanto, caracterizam-se como uma potente instituição entre distintas culturas, em um ambiente de fronteira e que favorece a transferência cultural entre os agentes históricos envolvidos no processo.

1.3 A TERCEIRA PARTE: MEDIADORES E INTERMEDIÁRIOS CULTURAIS NOS PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHE

No processo de contato entre diferentes culturas e mundos, sempre houve necessidade de encontrar meios para permitir a comunicação entre os agentes históricos envolvidos. Esse papel normalmente cabe a um mediador ou intermediário, onde reflete que o mesmo tenha um protagonismo único neste contexto. Segundo Michele Vovelle

Entendo o intermediário cultural, como seu próprio nome sugere, transitando entre dois mundos [...] Situado no universo entre os dominantes e dominados, ele adquire uma posição excepcional e privilegiada: ambígua também, na medida que pode ser vista tanto no papel de cão de guarda das ideologias dominantes, como porta-voz das revoltas populares. (Vovelle, 1991 : 214).

O autor nos apresenta uma importante discussão conceitual sobre a figura do mediador. Porém, o contexto estudado por Vovelle se limita à Europa, em um contexto de transição entre o medievo e a modernidade, limitando-se a um cenário que comporta, uma cultura popular e outra de elite. O próprio autor se refere a essa dualidade como “esterilizante”, ou seja, limitando-a com a predestinação hierárquica entre esse choque cultural e a própria agência histórica do intermediário neste cenário.

O contexto da colonização e o contato entre a cultura europeia com a indígena está atrelada a diferentes contextos, onde o mediador virá uma figura ainda mais preponderante, visto que a comunicação linguística entre as partes praticamente torna-se de exclusividade sua. Não se limita a uma esfera de estrato social de alguma comunidade, mas sim, o poder da comunicação falada e escrita, aquele que detém o poder de arbitrar negociações, alianças e interesses.

Diversos exemplos são representados na historiografia da colonização e em diferentes partes do continente americano. O próprio exemplo de Doña Marina, a

malinche, esposa de Cortez e fundamental no processo de conquista do Império Asteca⁴³. Outra personagem relevante é Felipe Guama Poma de Ayala, indígena andino - que viveu entre os séculos XVI e XVII - e que foi um importante mediador linguístico entre o espanhol e o quéchua, através do seu livro de crônicas e ilustrações, a partir da sua interpretação sobre o mundo colonial no Vice-Reino do Perú⁴⁴.

No Brasil, é vasta a documentação expondo mediadores no processo de colonização do território americano. No princípio da colonização, Portugal utilizou amplamente a prática do *degredo*, que consistia no mecanismo utilizado pelos portugueses para ‘reconhecer’ as terras e gentes do Brasil, além de ‘fabricar’ intérpretes ou ‘línguas’, o *degredo* era uma das principais ferramentas da política de povoamento da Colônia portuguesa, mesmo após 1530 (Vainfas, 2014). Dentre estas personagens, estão os célebres João Ramalho, fundamental na colonização da província de São Vicente; além de Diogo Alvarez, o famoso “*caramuru*”, mediador relevante no contexto da capitania da Bahia. Exemplos de agentes históricos fundamentais para a comunicação entre populações indígenas e a coroa portuguesa.

Outros elementos históricos de profunda importância no processo de colonização do Império português e espanhol, são os missionários, sobretudo aqueles ligados à Companhia de Jesus. A mediação cultural realizada pelos jesuítas é paradoxal: se por um lado eles realizam um processo de tentativa de imposição cultural do cristianismo aos indígenas, eles necessitam utilizar-se de elementos culturais indígenas para obter êxito no processo de catequização, a começar pela própria língua. Há a necessidade de traduzir o cristianismo para as línguas indígenas e perceber as diferentes formas de percepção dessas populações em relação à crença cristã.

⁴³ Conhecida também como Malintzin, foi uma mulher de origem Nahua, tinha profundo conhecimento da língua asteca, por ter vivido no Império durante certo tempo. Foi dada como escravizada para Cortez durante o período da conquista do Império Astecas e foi fundamental na conquista do mesmo, servindo como tradutora, além de ter se tornado companheira de Cortez.

⁴⁴ Sobre a obra de Poma de Ayala, segundo Salinas: *la Nueva crónica y buen gobierno del cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala*, texto constituído por alrededor de 1200 páginas y 400 dibujos a través de los cuales asistimos a la instalación de una visión andina del mundo subyacente a la apariencia occidental de su forma y contenido [...] Conocidas son las enormes dificultades culturales con las que Felipe Guaman Poma de Ayala debe lidiar para llevar a cabo su empresa moralizante y rectificadora del Perú colonial, testimonio de las cuales son, entre otras, la enorme interferência lingüística y semiótica sobre la que está estructurado el texto, característica que más de una vez lo ha hecho inextricable ante los ojos de cierta crítica incapaz de ver el valor profundo que encierra su aparente complejidad (SALINAS, 2012, p. 87).

Um célebre exemplo da mediação cultural linguística desenvolvido por jesuítas em relação aos indígenas é a atuação do padre José de Anchieta na mediação com os indígenas tupi da costa brasileira. O missionário criou, nos moldes da gramática latina, uma publicação conhecida como *Arte da gramática da língua mais usada da costa do Brasil*, publicada em Portugal em 1595. A arte gramatical de Anchieta servirá como base para o desenvolvimento da *língua geral*, uma versão “ocidentalizada” da língua tupi e que será amplamente utilizada como língua franca ao longo da colonização do Brasil. Segundo a historiadora, Andrea Daher (2012)⁴⁵

Como estratégia catequética, por excelência, é patente a extensão recoberta pelo caráter “geral” da língua gramaticalizada por Anchieta [...] Por um lado, a produção de uma língua “extensamente” geral tinha uma função estratégica fundamental, recobrando diversas áreas de missão, articulada à estratégia, igualmente extensiva, de instrução dos indiozinhos, desde cedo [...] Por outro lado, a invenção da língua geral é o análogo, por excelência, da conversão religiosa, pois pressupõe um trânsito na superfície das línguas, necessariamente produtor de semelhanças, que só faz confirmar o caráter de redução do trabalho linguístico que cabe ao língua. (Daher, 2012 : 44 - 45).

O processo de transliteração – uma formalização da mediação linguística – é reduzido a uma língua comum às duas partes, a *língua geral*. Tornando-se ferramenta fundamental no processo de imposição cultural dos europeus aos indígenas, mas ao mesmo tempo introduzindo nas sociedades indígenas o processo da leitura e escriturização em sociedades ágrafas. Portanto, uma potente exemplificação das diversas camadas de concepção do cruzo entre sociedades escritas e oralizadas, expondo a necessidade de agentes históricos intermediários para a concretização deste cruzamento.

O moderador cultural, portanto, faz a conexão e a arbitragem entre os lados históricos envolvidos. A historiadora Alida Metcalf (2019), expõe a intenção de explorar um outro olhar sobre a figura do mediador cultural, um agente histórico que se transforma na *terceira parte* do contexto da mediação, tendo seus próprios interesses e conhecimento que sua posição oferece dentro deste contexto. Segundo a autora,

Os intermediários, como mediadores, influenciaram de modo fundamental a emergência dessa relação entre dois mundos [...] mediadores permitem que os dois lados determinem o desfecho do seu conflito, enquanto na escolha de um juiz pelos dois lados, o desejo da conciliação é personificada no árbitro. Tal árbitro, assim, ganha poder e notabilidade especiais sobre as forças antagônicas. Em termos históricos, os mediadores podem ser mediadores neutros, mas na realidade raramente são [...] Contudo, existe um outra

⁴⁵ A partir da minuciosa análise de textos de missionários e viajantes, a autora observa a tensão entre oralidade e escrita no contexto do contato e conquista dos portugueses e franceses com populações indígenas do Brasil, ao longo do século XVI.

dimensão de poder. Os intermediários podem explorar suas posições em benefício próprio. (Metcalf, 2019, p. 22-23).

Neste ponto, é necessário observar a atuação destes mediadores em um contexto de fronteira, como acontece no caso do território do Bio Bío ao longo do período colonial. Margaret Szasz (1994) define essas personagens que se movem com fluidez entre o mundo fronteiriço como “cultural brokers”, essas pessoas – entre elas os intérpretes – são um fenômeno universal que emerge onde as culturas se encontram. Para eles o que poderiam para aparecer como limites culturais, como barreiras que separam, são, na realidade, vias que unem as populações. Sendo assim, através de sua posição particular obtém perspectivas multiculturais e para na qual se necessita uma habilidade especial, resultando em repositórios de duas ou mais culturas e mudando seu foco de acordo com as circunstâncias apresentadas (Szasz, 1994, p. 3).

Novamente, o argumento exposto, retoma a concepção de terceira parte, a partir do protagonismo dos mediadores no cruzo cultural e conseqüentemente na fronteira estabelecida ao longo do Bio Bío. Igualmente devemos ter em conta que o papel do intérprete em situações de conflito é extremamente delicado, trazendo-lhe uma posição hierárquica de relevância dentro do contexto social de ambos os lados envolvidos. O mediador deve ter, portanto sua lealdade assegurada, sendo importante peça no contexto de atividades de inteligência:

[...] el intérprete puede resultar un subordinado poderoso. Sin embargo, este poder tiene también como contrapartida una gran vulnerabilidad, e incluso riesgo de vida, tanto por el carácter de la información que posee el individuo como por el hecho de que su bilingüismo (a veces producto de un doble étnico o nacional) lo hace sospechoso de traición para ambas partes (Payàs, 2010, p. 21).

Nas nossas fontes propomos a análise de duas destas categorias de interlocutores: primeiramente os missionários jesuítas, fundamentais no processo de negociação entre os indígenas e a empresa colonial; posteriormente, iremos observar a atividade de mediadores de origem indígena, os chamados *werken*⁴⁶.

Iniciamos a análise através das figuras dos missionários como mediadores fundamentais na interlocução cultural entre os indígenas e não indígenas. Segundo Maria Celestino de Almeida e Sara Ortelli, desde o século XVI ao XIX, as missões foram instituições de fronteira e representavam estratégias de defesa para resguardar as zonas que serviam de “entrada” aos inimigos (Celestino de Almeida; Ortelli, 2011). É

⁴⁶ *werken* remete a uma espécie de mensageiro, intérprete ou mediador, das lideranças mapuche.

nesta instituição que os jesuítas se formam como mediadores fundamentais para a construção do diálogo entre as culturas presentes no processo da colonização.

No contexto da fronteira do Bio Bío, não é diferente⁴⁷. Os missioneiros sempre foram importantes atores no processo de mediação com os mapuche nos parlamentos, como já havia sido dito anteriormente, e observamos que em todos os parlamentos analisados, já existia a presença de religiosos (sejam eles jesuítas ou franciscanos), auxiliando nas negociações entre mapuche e hispano-criollos:

Existen instituciones y colectivos particularmente aptos para desempeñar un rol mediador; así ocurre con los clérigos en el mundo hispanoamericano colonial [...] la posición intercesora y privilegiada que ocupaba la Iglesia y el cuerpo eclesial entre las diversas poblaciones de los dominios imperiales y el Estado hispánico hicieron de ella y de sus miembros eslabones esenciales de las políticas de pacificación y de financiación en tiempos de guerra. (Zavala, 2010, p. 156).

O padre jesuíta Luis de Valdivia é um exemplo riquíssimo para compreensão dos missionários como mediadores na relação mapuche e hispano-criollos. O clérigo é um dos principais referentes às negociações do período que conhecemos como Guerra Defensiva (1605 – 1617) na fronteira do Bio Bio. A figura do clérigo é composta de elementos biográficos importantes que levam a compreender a sua relevância dentro do processo de mediação. Primeiramente, ele dominava a língua e os costumes mapuche anteriormente a sua atuação na região da fronteira, principalmente por “informantes” locais do bispado de Santiago e também de indígenas que viviam na região sul da cidade. Posteriormente, suas estadias em diversos centros coloniais do Império espanhol e sua convivência nos círculos políticos e intelectuais destas localidades o preparou como mais do que um homem de capacidade evangelizadora, mas principalmente um hábil agente diplomático.

Ao analisar sua atuação no Parlamento de Catiray, em 1612, depois de longos anos longe da fronteira hispano-mapuche, o religioso reencontra as lideranças mapuche em um novo encontro diplomático. O padre parte do forte de Arauco e adentra terras sob domínio dos indígenas acompanhado de um soldado e um intérprete indígena⁴⁸. Ao

⁴⁷ A atividade missioneira no território mapuche durante o período colonial é um paradoxo: os grupos que estão mais perto da fronteira do Bio Bío, foram os mais reticentes ao doutrinação religiosa e conversão ao cristianismo. Isso significa que para os mapuche a proximidade aos espanhóis não resulta necessariamente de um processo de aculturação, mas sim, uma tendência ao fortalecimento de sua identidade cultural. (Zavala, 2011, p. 195).

⁴⁸ Observem que essa figura também é um claro exemplo de mediador no processo diplomático. Na ata não tem maiores informações sobre a sua figura, seu nome ou origem. Porém, em uma missão diplomática, sendo de origem indígena, já podemos classificar como alguém que está ali para mediar o as negociações entre as partes interessadas.

iniciar o encontro, o padre deixa-se guiar pelos mapuche, submetendo-se aos seus protocolos, aceitando os conselhos dos seus confidentes de origem de populações originárias sobre como atuar em seguintes ocasiões. O jesuíta, de acordo com a ata do parlamento,

[...] entra com un ramo de canelo a la asamblea y pide un asiento alto desde el cual se dirige a sus interlocutores, quienes se sientan en el suelo en dos círculos. Destaca así las diferencias de jerarquías y funciones según lo que registra en el informe de esta jornada. Muchos son los detalles del Padre Valdivia que ilustran su perspicacia y su adaptación a los protocolos indígenas (Arquivo Nacional do Chile, FJ, vol.93, fs. 61-64).

Valdívía se torna fundamental nas negociações entre mapuche e hispano-criollos. Ao longo de todo o ciclo de parlamentos ocorrido no ano de 1605, o clérigo apresenta as propostas da coroa espanhola para os mapuche e em suas línguas, ele torna-se o referente principal na intermediação entre as duas partes, inclusive estando diretamente ligado ao governador Alonso Garcia Ramon. De acordo com a ata do parlamento de Concepción (1605)

[...] y juntamente les ynbiava al dicho padre Luís de Valdívía de la Compañía de Jesus para que se las declarasse y diese a entender la voluntad de su Magestad y les hiziese capaces de gran bien les estava los medios que su Magestad leso frese que estuviessen muy atentos al dicho Padre y havendo hecho su oficio muy despacio leyodoles las dichas provisiones muy bien traducidas en su própria lengua [...] (Aquivo General de Índias, Patronato, 228, fs. 1-31).

Observamos, portanto, o clérigo sendo fundamental ao transpassar as propostas para os indígenas e em mapudungun. Ainda mais, ao final da ata, segundo a descrição do documento, quem assina o nome dos indígenas na conclusão da negociação – a pedido dos mesmos – é o próprio Valdívía⁴⁹. Muito provavelmente, devido a sua tradição oral no firmamento dos atos diplomático, os indígenas não tinham preocupação com a escrita presente no acordo, mas sim na oralidade transpassada nas negociações. Consequentemente, o clérigo tornou-se a materialização do cruzo entre a oralidade escrita: ele é fundamental na transposição oral das negociações, mediando o mapudungun entre as partes envolvidas, concretizando o acordo a partir da concepção de direito consuetudinário; mas ao mesmo tempo é ele quem firma o acordo a partir da assinatura da ata em nome dos indígenas, resultado do direito positivo. Por conseguinte, aquele que transita entre dois mundos, interlocutor entre os interessados envolvidas – a terceira parte.

⁴⁹ [...] los dichos yndios por no saber firmar lo suso dicho pidieron al dicho padre Luis de Valdivia firmase por ellos (Aquivo General de Índias, Patronato, 228, fs. 1-31).

Obviamente, como nos referimos anteriormente, os mediadores aproveitando-se da sua posição de poder no processo de interlocução, também mediam elementos a seu favor e interesse. O próprio Valdívia, após a mediação das negociações no contexto das duas primeiras décadas do século XVII e os respectivos ciclos parlamentários realizados no período, consegue através de negociações estabelecer a primeira missão jesuítica na região de fronteira do Bio Bío, mais especificamente no forte de Arauco, em 1613.

Na ata do Parlamento de Catiray (1612), o clérigo relata o encontro que teve com os caciques da região. Em certo momento, ao referir-se sobre os fortes da fronteira do Bio Bío e as negociações de paz na região, oferece aos caciques o envio de padres para o território mapuche.

La traza del Virrey de Lima, y yo tambien como quien sabia nuestro corazon dije que por guerra nunca os quietariades que mejor era dejar La guerra y dejarlos em buestras tierras sin servir a nadie y enbiadoos Padres que os aconsejasen lo que os convenia [...] (Archivo Nacional de Chile, Fondo Jesuíta, vol.93, pp. 61-64)⁵⁰.

Luis de Valdívia torna-se o precursor de um amplo costume de utilizar clérigos no processo que mediam o processo de negociação entre hispano-criollos e mapuche. Ademais abre a tradição da crônica jesuítica fundamental no registro do Chile colonial e as descrições culturais, políticas e sociais dos mapuche, com autores como Alonso de Ovalle (2002 [1646]), Diego de Rosales (1878 [1674]) y Juan Ignacio Molina (1788). (Zavala, 2014, p. 30).

Observamos então, que no contexto hispano-criollo, havia a necessidade de estabelecer conhecimentos distintos ao código jurídico de certificação de negociações era um desafio para mediadores, no contexto mapuche, igualmente como um desafio para os mediadores das populações indígenas neste território.

Como nos referimos anteriormente, era comum a prática de lideranças mapuche entregarem seus filhos ou sobrinhos para missionários catequizá-los e aprenderem a cultura europeia. Esse processo poderia ser feito nas próprias missões. Além disso, esses jovens também tinham a possibilidade de ser realocados para grandes centros urbanos do Império Espanhol como Concepción, Santiago e até Lima, capital do Vice-Reino do Peru. Nessas localidades, eles aprendiam a falar castelhano e a escrita da língua, além de toda a cultura cristã e europeia.

⁵⁰ A particularidade deste documento é um fato de ser um manuscrito translado de uma carta enviada por Valdívia informando as negociações na província de Catiray em 1612.

Para exemplificar esse jogo político-cultural, cabe o exame da carta que o Capitão Geral do Reino do Chile Don Ambrosio O'Higgins Vallenar envia para convocar o Cacique Inalican para o Parlamento de Negrete em 1793:

Vuestro hijo que por cuenta del Rey se esta educando, e instruyendo en la Capital de Santiago, puso en mis manos esa carta, a mi salida de aquella Ciudad para que os la entregase, luego que llegarais a esta Plaza; pero os la dirijo hoy, antisiparos el gusto de saver que se alla bueno, y que en breve le vereis echo un Eclesiástico Savio y Capas de instruir a todos en el Conocimiento de Dios, y de nuestra Sagrada Religión [...] (Archivo General de Simancas, Fonde Secretaría de Guerra, 6894, exp. 11, pp. 1-43).

Além de remeter ao fator da promoção da educação cristã e à propensão do filho do cacique nos ofícios religiosos, o trecho também cita que a carta foi escrita pelo seu filho. Não fica evidente se a carta informada pelo governador é uma cópia que se encontra em seus registros ou se é transcrita para o mapudungun. Por conseguinte, o que percebemos é que o filho do cacique é o mediador entre as palavras do governador e a compreensão da mensagem pelo cacique. A partir das fontes, não podemos afirmar se o cacique sabe ler o mapudungun ou o castelhano, o fato é que ele posteriormente é um dos integrantes presentes no Parlamento, portanto, entendeu a sua convocação presente na carta. O que nos leva a duas hipóteses: ele sabia ler o conteúdo escrito no documento ou então alguém interpretou a mensagem para o cacique.

Neste ponto, torna-se importante citar o conceito de *delegación de la escritura*. O conceito pode ser utilizado quando uma pessoa que deveria escrever ou subscrever um documento ou texto, delega a um terceiro, por não poder ou principalmente por não saber escrever. O fenômeno é muito comum em sociedades imperfeitamente alfabetizadas. Mesmo estas sociedades tendo uma estrutura burocrática, há camadas da população que não conseguem ainda ter o domínio da escrita. Segundo Petrucci⁵¹,

De este modo se crea una situación dinámica de tensión, en la que categorías y grupos sociales hasta entonces excluidos del uso de la escritura advierten a la vez su necesidad y una carencia, también porque la progresiva burocratización de las relaciones sociales y económicas requiere a todos aquellos que desarrollan cualquier tipo de actividad una mínima capacidad gráfica (Petrucci, 1999, p. 105).

Acreditamos que a sociedade analisada pelo autor e o caso mapuche são consideravelmente distintos no que condiz ao domínio da escrita e o interesse social pelo mecanismo da escritura, porém, a delegação da escritura pelas chefaturas mapuche

⁵¹ O autor, realiza seu estudo e utiliza o conceito a partir da sociedade italiana renascentista dos séculos XV e XVII.

aos *werken* é nítida, tornando-se imprescindível a utilização do conceito para o nosso estudo.

Percebe-se, a partir da leitura do excerto do parlamento de Negrete (1793) – que nos referimos anteriormente - que o principal método que os mapuche buscaram para formar mediadores entre eles e os espanhóis está ligado a educar seus parentes próximos para obterem pessoas capacitadas a compreender o código jurídico do direito positivo hispano-criollo, sobretudo a partir da escrita, para ratificar os acordos e negociações do parlamento.

Não é à toa que grande parte dos intérpretes e mediadores mapuche têm laços familiares com os caciques. O relevante trabalho que Juan Francisco Jiménez realizou, demonstra a prática realizada com as crianças e jovens mapuche enviados por caciques ao Colégio de Naturales em Chillán, com a finalidade de aprender a leitura e escritura do castelhano e futuramente se tornarem novos *werken*. Segundo Jiménez,

[...] el *werken* constituyó un elemento clave en el manejo de información. Se los reclutaba de entre las personas de mayor confianza [...] por lo general entre sus hijos y sobrinos. Esta proximidad parental generaba ventajas para ambas partes: los padres tenían a su servicio una persona de su confianza, mientras que los hijos encontraban oportunidad de adquirir fama y prestigio, al demostrar sus habilidades como jinetes resistentes y buenos oradores; y asimismo de generar lazos personales, de establecer su propia red de contactos con otras comunidades, y finalmente, de ganar un conocimiento personal y directo de rutas, territorios y recursos en paisajes diversos (Jiménez, 2019, p. 5).

Por conseguinte, notamos que há uma relação vantajosa entre os caciques que enviam seus parentes próximos para aprender a língua, a escrita e os costumes castelhanos. Percebemos também, a própria possibilidade dos jovens usufruírem de uma posição de referência na sua comunidade de origem. Ao tornarem-se um *werken*, expandem sua rede de contatos pessoais e o conhecimento sobre os diversos atores pertencentes a este ambiente de fronteira.

Um ponto interessante da pesquisa realizada por Jiménez, refere-se que, de todos os jovens que são analisadas as suas trajetórias no Colégio de Naturales, nenhum deles retornarão para a sua comunidade de origem⁵² para servir como *werken*. Nesse ponto, destaca-se a relação com a lealdade que os mediadores deveriam ter com o lado que eles servissem: esses jovens mapuche tiveram êxito no processo de aprendizagem da escrita

⁵² O autor supõe que eles não retornaram, por não serem os primogênitos dos caciques, os jovens deveriam servir seus irmãos como escravos subordinados dos seus irmãos, o que para eles não seria um prospecto atrativo (Jiménez, 2019, p. 9-10).

e leitura, porém escolheram não servir aos interesses de suas comunidades. Esse caso nos mostra como o mediador é também um elemento de disputa dentro desse espaço de fronteira e o parlamento uma instituição com diversos agentes e interesses presentes, o que o torna uma instituição política e cultural extremamente complexa.

Os casos que apresentamos, a partir da análise dos parlamentos, deixam evidente a necessidade de consideração do papel central da mediação cultural e seus agentes históricos. Não se resume a negociação ou o cruzo entre as ferramentas escritas e a oralidade. Trata-se de um amplo território de interesses e sobrevivências, tanto dos mediadores, quanto dos próprios mundos envolvidos no processo. O mediador, interlocutor cultural, a terceira parte, torna-se agente e protagonista dos seus próprios interesses, resultando no significado e resultado do contexto histórico do ambiente em que atua.

1.4 NUNCA TRATAN COSAS A SECAS: OS RITUAIS PRESENTES NOS PARLAMENTOS

Em relação ao estabelecimento de negociações em um ambiente de fronteiras, propomos, neste momento, explorar os elementos e signos representativos para a efetividade do acordo dos parlamentos para o povo mapuche. Como nos referimos anteriormente, o direito consuetudinário expressa o firmamento da negociação, sobretudo através da ritualística presente na oralidade das lideranças. Porém, não resume-se apenas a este fator. Há uma série de ritualísticas que acompanham o processo e certificam o acordo estipulado ao longo das negociações. Acreditamos que observar o protagonismo indígena e suas distintas formas de compreensão sobre os laços firmados naquele ambiente, propiciam uma aprofundada noção do alcance das negociações em questão

Portanto, propomos analisar a utilização de alguns elementos que observamos serem recorrentes a partir da análise das atas dos parlamentos. O primeiro deles condiz com o ritual das *borracheras*, ato de beber, após as reuniões dos parlamentos, grandes quantidades de bebidas alcoólicas. Procura-se compreender a epistemologia do ato e sua importância para a certificação do acordo, observando aspectos da lógica indígena para a manutenção desse ato. Outro elemento que procuraremos abordar, condiz com o aspecto da utilização do *canelo*, como símbolo da pacificação e estabelecimento dos

acordos, um verdadeiro signo do resultado das negociações e que conseqüentemente buscamos compreender a lógica do seu pertencimento ao processo.

Primeiramente, devemos definir o que são as borracheras para as populações indígenas. Segundo o historiador Carlos D. Paz, ao analisar fontes inicianianas que faziam referência aos rituais com bebidas alcoólicas nas populações indígenas da chaqueñas missioneiras ao longo do século XVIII, o autor define que a borrachera tem como fundamento uma reunião de caráter ritualístico, mobilizando todo o contingente populacional para a realização do evento (desde a preparação da bebida ou a própria comunhão da borrachera), a partir de datas específicas do calendário destas populações. Eventos como a chegada da maioridade de alguma criança, alguma alteração na posição de lideranças ou o momento de fixar determinada aliança, constituíam-se como um marcador social e temporal das sociedades que a realizavam (Paz, 2017, p. 8-9).

Porém, neste contexto, devemos compreender a diferença entre uma sociedade que já era reduzida (como as populações missioneiras do Chaco) e uma sociedade com ampla autonomia política e social, como é o caso dos mapuche. No entanto, mesmo nas sociedades chaqueñas missioneiras, com alto grau de influências do catolicismo, observa-se que a prática das borracheras não deixam de acontecer, tornando-se um dos grande problemas e reclamações dos jesuítas. Por conseguinte, segundo os cronistas jesuítas, as borracheras deveriam tornar-se um vício moral controlado para dar seguimento ao processo da evangelização.

Para compreender a importância epistemológica da borrachera, necessitamos primeiramente afastar concepções etnocêntricas quanto ao uso de bebidas etílicas no contexto da colonização por parte de populações indígenas no continente americano, sobretudo na região da América do Sul. Utilizando-se de elementos que retiram o papel de protagonistas dos indígenas e destoando do contexto histórico, houve uma vasta historiografia que se apoiou no argumento da introdução de bebidas alcoólicas em populações indígenas, como um eficiente catalisador do processo de aculturação e desintegração dos sistemas culturais originários. O Historiador Fernand Braudel, por exemplo, ao analisar a cultura material do capitalismo, defende que o alambique deu superioridade a Europa no que se refere a fabricação de licores super alcoólicos como gin, uísque, entre outros, e que ao entrarem em contato com essas bebidas, as

populações indígenas sofreram enormemente com o alcoolismo (Braudel, 1995, p. 220)⁵³.

Existem alguns elementos problemáticos nestas afirmações, quando observamos a atuação das borracheras indígenas sobre outras perspectivas que fogem do caráter etnocêntrico. Primeiramente, é inegável o reconhecimento que bebidas destiladas em excesso afetam populações indígenas durante o contexto colonial e seguem afetando até os dias atuais, porém esse não é o único ponto a ser explorado na relação entre bebidas alcoólicas e indígenas. Outro elemento relevante a ser detectado em populações originárias da América do Sul, é que elas tinham amplo conhecimento sobre a produção de bebidas etílicas e fermentação de microrganismos antes da chegada dos europeus e conseqüentemente, o domínio sobre a produção dessas bebidas tinham amplo significado nas estruturas sociais e culturais destas populações.

O Historiador João Azevedo Fernandes, a partir de exaustiva pesquisa referente a utilização de bebidas alcoólicas no Brasil colonial, defende que é amplamente aceito a que exista, em cada sociedade indígena no contexto colonial, um ou mais regimes etílicos, ou seja, de um conjunto de práticas, materiais e mentais, que organizam e conferem sentidos sociais a um ato que, se olhado de forma meramente neurológica, representa apenas a ingestão de uma substância alteradora da consciência. Portanto

É necessário reconhecer que os índios no Brasil possuíam maneiras de se relacionar com as bebidas alcoólicas – seja na escolha dos tipos de bebidas, seja nos contextos sociais em que estas eram consumidas – que lhes eram próprias, e que eram dependentes de uma formação étnica e cultural e de um processo histórico determinados. (Fernandes, 2004, p. 9).

O conjunto de bebidas etílicas produzidas por indígenas no contexto do continente americano é vasto. Encontramos desde as bebidas feitas de coleta de seivas de árvores⁵⁴ ou também do mel⁵⁵, alguns fermentados de frutas⁵⁶, mas principalmente as cervejas salivares feitas de milho e mandioca, a qual são popularmente conhecidas como *chicha* ou *cauim*. Nas borracheras analisadas nos parlamentos é amplamente

⁵³ Nathan Wachtel (1995), em um discurso semelhante, refere-se ao alcoolismo nas populações nativas a partir do contato com os europeus, como um dos sintomas mais dramáticos da desintegração das culturas nativas” (Wachtel, 1995, p. 218).

⁵⁴ Os Astecas produziam uma espécie de vinho de um *arbusto bromeliáceo* (o maguey) conhecido como *octli* (ou *pulque*), assim como os Tupinambá do Maranhão que utilizavam vinhos de palma conhecido como inajá, no século XVII.

⁵⁵ Tupinambás e os Guarani eram especialistas na fabricação de vinho de mel.

⁵⁶ Também amplamente difundido por cronistas coloniais em contato com sociedades indígenas do Brasil, os chamados “vinhos de frutas” fazem parte do cotidiano de variadas populações indígenas, sendo os mais famosos os feitos de ananá (abacaxi) e caju, mas se estendendo a diversas frutas e diferentes métodos de fabricação destes vinhos (Fernandes, 2004).

explícito a utilização deste último ramo de bebidas etílicas, e por isso, busca-se propor uma análise mais específica sobre esta categoria de bebidas etílicas.

As cervejas insalivadas, são aquelas onde as enzimas presentes na saliva cumprem o papel de indutor da fermentação (Lima, 1990, p. 293). Normalmente feitas de pastas provenientes de raízes (mandioca) ou grãos (milho), muitas vezes eram servidas como bebida-alimento, devido ao seu alto benefício nutricional e calórico. Outro elemento relevante é a participação efetiva das mulheres no processo de fermentação, sendo elas responsáveis por mascarem e conseqüentemente realizarem o processo insalivação para a fermentação das bebidas, como descreve Hans Staden durante o seu cativeiro com os tupinambá na costa do Brasil:

São as mulheres que preparam as bebidas. Usam raízes de mandioca e cozem-nas em grandes panelas. Quando está cozido retiram a mandioca das panelas, despejam-na em outras panelas ou vasos e deixam que esfrie um pouco. A seguir, meninas sentam-se ao redor e a mastigam; colocam o mastigado num vaso especial. Quando todas as raízes foram mastigadas, colocam o mastigado novamente na panela, despejam água por cima, misturando ambos, e deixam ficar quente de novo. Então há vasos especiais que enterram pela metade dentro da terra e que usam como se usam por aqui barris para vinho e cerveja. Despejam a massa dentro e fecham-nos bem. Então a fermentação ocorre sozinha e a massa fica forte. Deixam-no em repouso durante dois dias. Depois bebem-na e se embriagam. É um líquido rico e espesso⁵⁷.

Portanto, fica evidente o papel fundamental feminino na produção de estas bebidas, que por falta de compreensão ontológica da produção e seu caráter ritualístico, explana o quanto a fabricação destas bebidas são de vital estruturação destas comunidades, como acontece também com o caso mapuche. Uma alternativa para observação dessa importância seja a própria análise do ritual de embriaguez, ou seja, da própria *borracheira*.

As borracheras são percebidas por distintos cronistas durante a colonização ao longo de todo o continente americano, como importantes locais de decisão política. Segundo Fernandes (2004), para os Tupinambá àqueles homens que alcançavam grande prestígio a partir da sua atividade guerreira, em conjunto com sua aptidão política, era fundamental que eles tivessem acesso de grandes quantidades de comida e bebida “como forma de cimentar relações de dependência com os homens mais jovens de seu próprio grupo local e como um meio de travar contatos com indivíduos de outros grupos” (Fernandes, 2004, p. 116). Esse ato de comer e beber, portanto, configura-se

⁵⁷ Staden, 2019 (1576), p. 146.

como ato fundamental para cimentar os laços entre pessoas que não necessariamente estão relacionados por laços parentais.

A prática da *borrachera* antecede o encontro com os colonizadores - no caso das etnias mapuche. Segundo Zavala (2011), os indígenas realizavam grandes reuniões de caráter político e ritual com o fim de estabelecer alianças guerreiras, intercambiar produtos e articular matrimônios e nessas reuniões, que duravam entre quinze e vinte dias, se bebia abundantemente. Este tipo de encontro posteriormente ficou conhecido como “*cahuín*, reunión que se asocia generalmente con el acto de beber chicha, de donde se desprende el calificativo de ‘borrachera’ que le dieron los españoles” (Zavala, 2011, p. 144-145). Portanto, observamos que dentro das reuniões político-rituais e a presença de alto grau de presença de bebidas etílicas nestes eventos em um período que antecede o contato entre indígenas e europeus, levando a crer que o próprio estabelecimento do parlamento foi pautado a partir dessa tradição. Com isso, ratificamos a necessidade de compreender o significado destas borracheras em um ambiente de negociação política e consequentemente a importância do ato de consumir álcool para certificar determinado tratado.

O clérigo jesuíta Diego de Rosales⁵⁸, através do célebre livro *Historia General de Chile: Flandres Indiano*, trás valiosos relatos sobre como funcionava as tratativas de paz entre os mapuche, seja entre eles ou com os espanhóis. Ao tratar destes encontros, o clérigo relata que, após o ritual com as ovelhas da terra e os ramos de canelo - ao qual iremos nos atentar mais adiante - os participantes destes encontros inicia-se um ciclo de negociações através de longos discursos orais regados a chicha:

Y a esto se enderezan luego los razonamientos que hacen los caciques mas principales, hablando primero uno de parte de todos, los que dan la paz con un ramo de canelo en la mano, y respondiendo con el mismo otro cacique de la otra banda, en que suele gastar mas de una hora, hablando con gran elocuencia y abundancia de palabras, y en acabando dan todos una voz a una diciendo que confirma lo tratado. Tras esto siguen los brindis y las chichas, que nunca tratan cosas a secas (Rosales, 1879, p. 147).

⁵⁸ Nascido em Madri no ano de 1601, foi um missionário jesuíta que atuou no Reino do Chile desde 1629, permanecendo naquela localidade até a sua morte em 1677, na cidade de Santiago. Por sua extensa participação no processo de evangelização na fronteira do Bio Bio teve intenso contato com as populações mapuche e sua cultura. A partir disso, escreve no ano de 1674 o livro *Historia General del Reyno de Chile*, em dois tomos: o primeiro falando sobre as questões ambientais do reino e também os costumes do mapuche; já o segundo tomo reserva a sua versão sobre a História da Conquista do Reino do Chile até aquela data. Enviou o manuscrito para a Espanha, porém jamais fora publicado seu livro. A obra só seria resgatada na segunda metade do século XIX e finalmente editada e publicada por Benjamín Vicuña Mackenna no ano de 1877, edição que utilizamos neste trabalho.

É interessante observarmos como os relatos de Rosales são muitos semelhantes ao presente nos Parlamentos. Observamos um trecho do Parlamento de Negrete (1793)

[...] mostrandose muy reconocidos pidieron licencia a Don Martin de Moxica para hacer a su usança las cerimonias de la Paces matando unas ovexas de la tierra y con la sangre de los coraçones de ellas untaron un ramo de canelo que es entre ellos símbolo de la Paz y lo entregaron al gobernador Don Martin Moxica conque quedo todo concluído. (Archivo General de Índias, Chile, 21, pp. 1-16)

Ambas as citações são um retrato do que nos referimos anteriormente, não existe consolidação de qualquer negociação sem o envolvimento constante das bebidas alcoólicas, em específico as chichas. As bebidas alcoólicas, em conjunto com o ramo de *canelo* e a cerimônia de abate das *ovejas de la tierra*, fazem parte de um corpus ritualístico presentes nos parlamentos até o final do século XVII.

O *canelo* - de nome científico *Drimys Winteri*⁵⁹ - é uma árvore originária do território do centro-sul do Chile e oeste da Argentina. Considerada uma árvore sagrada para a população mapuche, atualmente ainda é utilizada pelas autoridades xamânicas e políticas como elemento fundamental na conexão entre entidades espirituais e os humanos. No período colonial, a árvore era utilizada amplamente em cerimônias que estavam vinculadas ao estabelecimento de forças políticas e também em acordos de paz, sobretudo na figura do *toqui*, líder escolhido em tempos de guerra para realizar os processos de negociação. Estes *toqui*, sempre levam consigo ramos de *canelo* simbolizando o período de paz nas negociações dos parlamentos. A árvore tem representação mágico-simbólica por ser responsável pela ligação entre os diferentes mundos da cosmologia mapuche: por suas raízes estarem dentro da terra, criam a vinculação com o inframundo, portanto a partir desta ligação, sobre o *canelo* só se fala a verdade (neste ponto, pode-se vincular com a conjunção da potência da oralidade como firmamento de pactos de negociação).

As *ovejas de la tierra*⁶⁰ também são representantes diretos do processo ritualístico dos parlamentos até o final do século XVII. A partir do sacrifício destes animais e a divisão do seu coração entre os pertencentes do parlamento, percebemos o vínculo estabelecido para dar início às negociações de paz e os tratados estabelecidos.

⁵⁹ Em mapudungun a denominação de canelo chama-se *foye*.

⁶⁰ Segundo Zavala (2011), “ovejas o carneros de la tierra llamaban los españoles a los camélidos (hueque) criados por los mapuches; se trata casi con seguridad de llamas” (Zavalla, 2011, p. 149).

Novamente trazemos o relato de Diego de Rosales para expor como funcionava a lógica ritualística da utilização do *canelo* e das *ovejas de la tierra*

Quando unas provincias han de hacer pazes con otras o los indios de guerra con los Españoles, tienen sus ceremonias particulares con que las celebran y son como el juramento de guardarlas [...] Juntanse las Provincias que dan la paz, y los caciques y toquis generales de ellas vienen con ramos de canelo en las manos y trahen atada con una sogá de la orexa una ovexa de la tierra, y tantas quantas son las provincias, y en llegando delante del Gobernador o de las otras provincias a c, quienes dan la paz, matan las ovexas de la tierra, dándola -a cada una con una porra un golpe en la cabeza y otro en los lomos, con que cae en el suelo y no se menea mas. Luego la sacan el corazon viro y palpitando, y con su sangre untan las ojas de el canelo, y le dan el corazon y la ovexa al cacique o persona con quien hazen las pazes, el qual le reparte en pedacitos de modo que de el corazon y de la ovexa quepa algun pedazo a cada uno, porque el recevir aquel pedazo es obligarse a guardar la paz y muestra de que todos se han unido en un corazon y héchose un alma y un cuerpo, y que con la sangre de aquella ovexa han escrito en las oxas de aquel árbol, que es símbolo de la paz, la promesa y los conciertos de ella. (Rosales, 1879, p. 146).

O relato de Rosales deixa evidente a necessidade de utilização do ritual para selar as pazes nas negociações, independentemente se ocorre entre mapuche e espanhóis ou em negociações entre os próprios indígenas. A utilização do ramo de *canelo* e do sacrifício da oveja de la tierra e suas respectivas utilizações ritualísticas são elementos imprescindíveis na negociação, tanto que nos parlamentos percebemos a participação das próprias autoridades espanholas adaptando-se a estas cerimônias, sobretudo na figura dos mediadores anteriormente citados em nosso trabalho. No segundo grande Parlamento de Quillín, em 1647, caracteriza-se a utilização desta cerimônia na presença de Don Martin de Moxica⁶¹ autoridade que representava o rei da Espanha no parlamento

pidieron lisenxia para hasser a su usança las sirimonias que acostumbran para mayor firmessa de sus promessas y con que se juramentan al cumplimiento dellas y consedida la dicha lisençia juntos com los índios amigos mataron unas ovejas de la tierra que trujeron de los dichos toques y con la sangre de coraçon dellas huntaron un ramo de canelo que asimismo trujeron para este efecto por ser entre ellos simbolo de la paz y se le entregaron a su señoria en demonstrazion de que com rendimento de sus corazones abian pedido y asetavan la dicha paz con que quedo azentada con todos los dichos yndios de las parsialidadez referidas a gloria y onra de Dios nuestro señor y servicio de su magestad y lo firmo su señoria Y los demas de la junta y los dichos interpetres (Archivo General de las Índias, Chile 21, fs 1-16).

Como postulamos anteriormente, todo o cerimonial ritualístico envolvendo os acordos estabelecidos nos parlamentos, têm finalidades primordiais para fundamentalização dos acordos para as populações mapuche. Se em um primeiro

⁶¹ Martín de Mújica y Buitrón , também descrito como Martín de Mogica ou Muxica, ocupou o cargo de capitão-general e governador de Chile , bem como Presidente de sua Real Audiência entre os anos de 1646-1648.

momento - ao longo do séc. XVII - observamos a ampla utilização das borracheras, em conjunto com a cerimônia do *canelo* e das *ovejas de la tierra*. Durante o século XVIII, percebemos uma modificação dos processos ritualísticos durante o contexto dos parlamentos e a inserção de uma nova cerimônia: o ritual dos bastões.

Não existem evidências concretas do por quê não haver a realização dos rituais descritos anteriormente. Segundo Zavala (2011), às possibilidades mais prováveis para a modificação do sistema ritualístico presentes nos parlamentos são: 1º o desaparecimento progressivo da criação das *ovejas de la tierra* em detrimento da expansão da criação de gado em desenvolvimento durante este período no território mapuche; 2º os parlamentos do século XVIII são realizados em território espanhol, lembrando que os anfitriões é que devem disponibilizar toda a comida e bebida, e como eles não dispõem de *ovejas de la tierra* em seus territórios, não têm oportunidade de proporcionar o devido ritual.

Porém, percebe-se que os mapuche desenvolvem outro mecanismo ritualístico ao longo dos parlamentos realizados no século XVIII, o ritual chamado de *cerimonia de los bastones*. De acordo com Zavala

Este rito se desarrolla de la siguiente manera: al inicio del Parlamento, un cacique retira el bastón del gobernador español y de cada uno de los caciques; luego, los reúne al centro del espacio constituido por los participantes y los amarra con un cordel dejando el bastón del gobernador al centro del atado y un poco sobresaliente. Para tomar la palabra, cada uno de los oradores se dirige al centro del lugar conducido por el comisario de Naciones⁶², y habla tocando los bastones con la mano izquierda. (Zavala, 2011, P. 152).

O cerimonial descrito reforça elementos expostos anteriormente no texto: a necessidade de afirmar os pactos firmados no tratado a partir da oralidade e ritualística pertencentes ao cerimonial dos bastões. O ritual referido é documentado amplamente nas atas de diversos parlamentos do século XVIII, entre eles os parlamentos de Concepción (1735), Santiago (1772), Lonquilmo (1784) e Negrete (1793). Vejamos um exemplo de como ele é descrito durante o parlamento de Concepción, no ano de 1735

Juntaron todos sus Vastones, y por los quatro butammapus, ô parcialidades hablaron, Don Pedro Guaquinpang, Casique Principal de Arauco, Don Francisco G[ui]litaquen que lo es de la Parcialidad de los Llanos, y Don Pedro Chanqueiguenu que lo es de los de la Cordillera, aconsenxandose mutuamente unos â otros sobre todo lo que su Señoria les havia dicho, pues tenían obligación de Hazerlo, y era tan de razon, y concludo por cada uno su razonamiento [...] (Archivo General de las Indias, Chile, 189, fs 1-5v)

⁶² O *comissário de Naciones* seria o representante do governador frente ao encontro aos mapuche. Tratava-se de alguém fluente nas línguas e costumes indígenas, normalmente um indivíduo que havia sido designado como *capitán de amigos* (representante da coroa na administração junto a indígenas aliados) e a quem os mapuche tinham confiança.

Alguns pontos são relevantes ao analisar a cerimônia de bastões. O primeiro ponto condiz a distinção entre os índios amigos e aqueles que organizam a resistência frente a colonização espanhola. Ademais, ao longo do tempo também observamos a inserção de anéis de prata nos bastões, colocando em ainda maior destaque a quem possui este artefato em um ambiente de negociação. Vale ressaltar que a prata tem um valor simbólico importantíssimo dentro da tradição mapuche. Segundo Mora (1987), a prata trás um poder benéfico e pacificador da lua, relacionado à divindade feminina. Zavala (2011), por exemplo, defende que há uma associação simbólica entre a prata e a alteridade complementar do homem e guerreiro, já que este metal está vinculado ao simbolismo de um poder feminino e pacificador.

Um outro elemento fundamental de percepção deste processo de transição entre os rituais do século XVII e século XVIII, são as adaptações que são observadas na utilização dos elementos cerimoniais. O primeiro deles está relacionado a substituição do *canelo*, pelo bastão com anéis de prata, representando a continuidade da figura de um símbolo pacificador, demonstração de autoridade e de abertura de negociação frente aos grupos presentes no parlamento. O outro ponto condiz na substituição do consumo das *ovejas de la tierra* pelo gado vacuno, predominante no território espanhol onde ele era produzido. Por fim, a substituição na borrachera da chicha pelo vinho produzido pelos espanhóis.

Compreendemos portanto, que como os mapuche eram convidados, durante os parlamentos realizados ao longo do século XVIII, os costumes ritualísticos foram readaptados para objetos que eram recorrentes no mundo espanhol: a substituição do *canelo* pelos bastões com anéis de prata, do abate ritualístico das ovelhas de la tierra pelo gado vacuno, e por fim, das borracheras regadas a chicha pelo alto consumo de vinho espanhol.

Não se trata de deixar de lado o aspecto cerimonial necessário para firmamento das negociações. O cerimonial é fundamental para efetivar as negociações através do direito consuetudinário, exposto anteriormente. Tomando por base os conceitos da Pedagogia da Encruzilhada e compreendendo como auxílio epistemológico o pensamento das religiões de matriz africana, compreende-se os parlamentos como um grande *terreiro*. De acordo com Rufino (2019), “o terreiro aqui inscrito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim, como todo o ‘campo inventivo’, seja ele

material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço” (Rufino, 2019, p.101). Portanto, respeitando as particularidades entre as epistemologias de matriz africana e mapuche, entendemos que a compreensão do âmbito da negociação entre espanhóis e mapuche - configuradas no parlamento - podem ser consideradas como um espaço de *terreiro*.

Conseqüentemente, o cerimonial proposto pelos mapuche, mesmo que alterado ao longo dos séculos, serve como uma espécie de encantamento daquele local. Possibilitando que elementos externos ao conceito físico possam interagir no ambiente de negociação e inclusive certificando os acordos em níveis metafísicos. O direito consuetudinário presente nas ritualísticas como forma de atestar as decisões eleitas ao longo dos parlamentos, são firmadas a partir das ritualísticas citadas nas atas ao longo do capítulo. Se em parlamentos do século XVII é predominante a utilização do canelo e do ritual das *ovejas de la tierra* como certificação dos acordos, ao longo do século XVIII esses elementos são substituídos por outros elementos, como os rituais dos bastões. Por conseguinte, a própria ritualística vai se alterando a partir de uma sociedade que também está se modificando a partir do contato com a colonização: uma progressiva centralização de poder e a modificação dos seus eixos econômicos.

Porém, é fundamental compreendermos que nunca *tratan cosas a secas*, as borracheras certificam-se como elemento primordial no firmamento do tratado. Ao levar os presentes a outro estado de consciência a partir do uso excessivo de bebida alcoólica, os mapuche compreendem que é fundamental alcançar determinado nível de abstração da consciência para que elementos metafísicos possam agir e certificar os acordos propostos nos parlamentos. A relação entre a escrita e a oralidade nos parlamentos tornam-se fundamentais para a análise da relação social entre mapuche e hispano-criollos, certificando os tratados tanto em um plano do direito positivo através das atas, quanto pela ritualística imposta ao longo de todo o parlamento, seja pela oralidade, a borrachera ou elementos como *ovejas de la tierra*, bastões ou o próprio *canelo*.

CAPÍTULO 2: A CULTURA EPISTOLAR MAPUCHE NO SÉCULO XIX: MECANISMOS DE NEGOCIAÇÃO E ALTERIDADE POLÍTICA/SOCIAL FRENTE AO AVANÇO DA COLONIZAÇÃO CRIOLLA

Neste segundo momento do trabalho, procuramos expor - a partir da análise de documentação epistolar - a tensão existente entre cultura oral e escrita ao longo do desenvolvimento de dinâmicas políticas e sociais da população mapuche e sua relação com a população criolla ao longo de grande parte do século XIX: desde as guerras da independência até a constituição dos Estados Nacionais do Chile e Argentina, a partir da do avanço das fronteiras e discussão sob o território do Bio Bio e da Pampa.

É importante salientarmos que os grupos sociais envolvidos neste processo não são homogêneos. Se faz necessário compreender as dinâmicas internas das populações indígenas, frente às relações criadas e estabelecidas com as autoridades criollas. Alguns cacicados e parcialidades tendem a uma aproximação maior com os estados nacionais em desenvolvimento, enquanto outras perpetuaram ações de afastamento e desconfiança sobre a autoridade *wingka*. Portanto, dentro deste escopo há um riquíssimo campo de análise a ser efetivado e priorizando a alteridade das lideranças mapuche através da sua escrita epistolar. O relevante de expor esse propósito é perceber que em ambos os lados da cordilheira, a dinâmica de negociações entre indígenas e autoridades é amplamente diversa e possibilita uma série de análises que propomos dentro deste capítulo.

Para melhor efetividade deste desafio, propomos utilizar como fonte a análise da produção epistolar compilada no livro de Pavez Ojeda (2008), intitulado *Cartas Mapuche*. Como nos referimos anteriormente, a compilação organizada pelo autor, abarca vasta documentação de cartas produzidas no mundo mapuche ao longo de todo o século XIX⁶³, tanto na região da araucania, quanto na região da pampa e patagônia.

Portanto, estabelece-se a divisão do capítulo a partir das seguintes etapas: apresentação da fonte e problematizações quanto a sua utilização da escrita epistolar pelos mapuche; em um segundo momento, analisar o secretariado presente nos cacicados e grandes e principais mediadores na troca de correspondências; seguindo da análise das dinâmicas políticas entre os mapuche durante os processos de independência

⁶³ O recorte temporal exato da produção epistolar analisada vai de 1803 a 1898.

de Chile e a Argentina e o protagonismo das populações indígenas neste contexto; e por fim, procuramos perceber as especificidades dos discursos presentes em cartas redigidas por mapuches ao longo do período das guerras de conquista dos estados nacionais chilenos e argentinos em território mapuche.

2.1 AS CARTAS MAPUCHE E A ANÁLISE DA PRODUÇÃO EPISTOLAR INDÍGENA AO LONGO DO SÉCULO XIX

Nossas fontes de análise neste capítulos, então, como nos referimos anteriormente, é a compilação de cartas organizada por Pavez Ojeda. Em relação a obra, de acordo com o próprio autor,

Hemos apostado así por hacer público el amplio espectro de la escritura epistolar mapuche y sus usos políticos, económicos y familiares, sugiriendo que este corpus de cartas, reunido a lo largo de más de seis años de investigación, es solo la punta de iceberg de la correspondencia que circuló en ese siglo. (Pavez Ojeda, 2008, P 10).

A documentação analisada, portanto, abarca grande parte do período histórico vivido pelo povo mapuche desde os prelúdios das guerras de independência do Chile e Argentina, até o processo de avanço republicano do território mapuche, conhecidos. A origem do material é bastante diversa, sendo utilizado materiais dos arquivos nacionais do Chile e Argentina, mas também oriundas de publicações de livros, revistas e periódicos da época. Cada vez que nos utilizarmos das fontes, citaremos em nota de rodapé a fonte original que a compilação se utilizou para compor a publicação.

A divisão cronológica que iremos utilizar e que estão presentes na compilação, separa o corpus documental, nas seguintes fases oitocentista: primeiramente nos contentaremos em analisar cartas do período de intensa atividade epistolar mapuche ao longo do contexto colonial tardio e do processo de independências nacionais de Chile e Argentina, entre 1803 e 1827; em um segundo momento, iremos nos atentar a um período mais extenso, vinculado ao avanço das fronteiras *wingka* sob o *wallmapu*, até a consolidação da conquista do território mapuche e o princípio do processo de redução das populações mapuche (as cartas se enquadram cronologicamente do ano de 1849 até 1881).

O corpus documental contém uma heterogeneidade de membros da sociedade mapuche. São 380 cartas, realizadas por 139 autores, considerados como agentes políticos da escritura mapuche. Dentre esses autores podem aparecer uma série de figuras políticas, fundamentais para o desenvolvimento da sociedade mapuche ao longo do século XIX, como *longko*, *toqui*, *ülmen* e *kimchilkatulu*⁶⁴. Outro ponto relevante a ser destacado das nossas fontes presentes na compilação, condiz com o cuidado do autor na transcrição das cartas, mantendo em sua maioria critérios paleográficos. Porém, o interessante é perceber a variedade alfabética que será encontrada nas cartas, devido principalmente a diversidade de lugares, professores e momento em que se realizou o processo de alfabetização daqueles que escreveram o documento, sejam eles secretários e escritoras mapuche ou wingka. O monopólio da ensinância da escrita das letras não era necessariamente do estado ou da igreja. Observamos o ensino informal da escrita também no interior dos territórios autônomos indígenas, despreendendo-se das escolas e missões propriamente e implicando em uma maior difusão da alfabetização (Pavez Ojeda, 2008, P. 14-15).

Neste ínterim, torna-se necessária uma pequena análise sobre a importância da utilização de escritos epistolares como fonte histórica. Devido ao contexto atual de comunicações instantâneas, com smartphones, computadores e outros meios digitais de comunicação de longo alcance, torna-se difícil a compreensão da importância social, intelectual, afetiva e política da utilização das cartas como meio de comunicação. Escrever uma carta não é uma tarefa simples, tanto que se transformou em um gênero literário. Segundo Mestre Machis (2000), ao analisar a produção epistolar de diversos intelectuais do século XVIII, o autor defende que

Pero la mayoría de las cartas eran el medio para comunicar e intercambiar noticias personales, literarias, políticas o sociales. En una época, en que no existían periódicos diarios, ni revistas periódicas, y sólo llegaban las noticias por medio de los Mercurios o Gacetas, más o menos oficiales, las noticias comunicadas por los protagonistas directos, o testigos presenciales, superada la visión parcial que pudiera darse, se convierten en una fuente de conocimientos. Por supuesto, es necesario contrastar los datos aportados con los procedentes de otras fuentes, pero resultan muy clarificadores para comprender la actitud del personaje que expresa su criterio, las circunstancias en el desarrollo de un suceso o las causas que motivan las decisiones personales. Más aún, las cartas privadas -más o menos confidenciales- permiten esclarecer las relaciones de amistad o antipatía entre individuos o

⁶⁴ “los que hablan con el papel” como secretarios, jueces, oficiales, intérpretes, educados en escuelas criollas, toldos y *malal*, tanto del puelmapu (pampas y Patagonia) como del Ngulumapu (Araucanía) (Pavez Ojeda, 2008, P. 9).

grupos, tanto en el campo político como en el cultural (Mestre Machis, 2000, P. 18).

Portanto, a escrita epistolar torna-se uma ferramenta fundamental para o desenho de um cenário para a percepção histórica em determinado contexto, tanto em caráter privado, quanto em percepção coletiva. Consequentemente, acredita-se que a análise da escrita epistolar mapuche ao longo do século XIX, pode se tornar em um artifício potente para a verificação da tensão entre a oralidade e escrita para a sociedade mapuche.

Dentro daquilo que entendemos como fetichização da escritura - entendida por Havelock (1995) a partir dos processos da sociedade moderna - na colonização da América hispânica, o exemplo da escrita epistolar é uma relevante constatação desse processo, e consequentemente fundamental na compreensão dos intercâmbios culturais presentes ao longo de todo o contexto colonial e que se consolidam durante o século XIX. Inclusive na própria verificação das modificações estruturais presentes nas sociedades indígenas. Ao trabalhar com a produção epistolar hispânica durante o século XVI e XVII, Antonio Castillo Gómez (2002) defende que as cartas são artefatos capazes de representar as regras dos pactos sociais presentes, além disso, projetam uma determinada imagem de quem havia escrito o documento e de sua respectiva posição dentro da sociedade, vendo seus atributos e privilégios que ocupava dentro do tecido social vigente, devido a todo o rito que existia nas trocas epistolares dependendo da relação de escrita que a carta exige (Castillo Gómez, 2002, P. 100).

O processo de utilização da escrita epistolar por populações indígenas em relação a processos de negociação com autoridades coloniais ou republicanas, não se resume a apenas o caso mapuche. O pesquisador Eduardo Neumann (2015), ao promover a análise de populações missionárias no contexto da Guerra Guaranítica, defendem a ampla utilização de escrita epistolar nas reivindicações políticas dos guaranis frente às autoridades espanholas. Segundo os autores, a prática da escrita era amplamente utilizada pelos guaranis missionários, criando uma elite letrada guarani missionária, sobretudo os representantes indígenas dos cabildos, produzindo aquilo os autores se referem como uma “escritofilia indígena” que não tinha controle dos padres jesuítas e que consequentemente eram produzidas de maneira autônoma. Um exemplo deste processo são as sete cartas enviadas pelos Cabildantes missionários em resposta

ao governador de Buenos Aires, José de Andonaegui⁶⁵, no ano de 1753. Para o autor, as cartas foram a principal modalidade textual acionada pelos Guarani para tornarem públicas suas demandas. O recurso à escrita pelos indígenas na América hispânica, em termos gerais, apresentou finalidade reivindicatória e foi um expediente muito acionado em momentos críticos de conflito ou de tensão entre coletividades indígenas e o mundo colonial. Em julho de 1753, sete cartas foram redigidas e enviadas ao governador. Com essa atitude, os indígenas demonstraram compartilhar dos valores culturais subjacentes à palavra escrita. As sete cartas, redigidas em língua guarani, são a expressão maior, mas não a única da articulação política indígena e da noção histórica do momento que estavam vivendo (Neumann, 2015).

Esta análise torna-se fundamental na percepção que esses povos intercaram comercialmente e culturalmente, dividindo negociações e construindo relações ao longo do território do cone sul, sobretudo nas proximidades do rio da Prata. Os mapuche vão se apropriar da escrita epistolar mais tardiamente, principalmente nos processos de independência e construção dos estados nacionais de Chile e Argentina, mas a estratégia será muito semelhante à utilização desta escrita de cartas para reivindicação de territórios e negociação diplomática com as autoridades wingka. A incorporação da escrita castelhana para uso de fins políticos e econômicos foi uma das adequações mais significativas às exigências expressadas pelas sociedades estatais. No seio de uma sociedade de relevante tradição oral, a profusa produção de correspondência de cunho híbrido e mestiço, que comunicava os caciques principais com outras autoridades indígenas e criollas, constitui um grau de sofisticação das chefaturas e do grau de complexidade alcançado pela política indígena nas décadas que antecederam a supressão da autonomia indígena (Vezub, 2005, p 46).

Os pesquisadores Julio Vezub e Ingrid De Jong ao analisarem o “giro escritural” na historiografia mapuche e a alteração da eminente alteração na análise de documentação escrita nos últimos tempos, perguntam-se sobre o motivo do porque chegou tardiamente aos mapuche o estudo sobre os usos e apropriações indígenas sobre a escrita. Percebemos estudos avançados em outras localidades de influência da colonização espanhola na América: estudos nas influências entre os alfabetos e os glifos na mesoamérica; os mediadores como Guaman Poma de Ayala e as combinações de gêneros pictóricos que camponeses e paleógrafos indígenas aplicavam na leitura dos

⁶⁵ Fidalgo espanhol, governador do Rio da Prata entre 1745 e 1756.

textos coloniais na região do Peru; além do próprio exemplo guarani que explicitamos anteriormente, com o domínio da escrita por uma elite letrada missioneira (Vezub; De Jong, 2019, p. 9).

A hipótese mais aceita para compreensão desse processo é formulada por Menard (2011), onde o autor propõe uma divisão sobre a relação entre os corpos mapuche e os papéis e documentos produzidos e entesourados por essas populações antes de sua incorporação pelos estados chileno e argentino. Para o autor, esse processo ocorre de maneira distinta nos dois países. Na Argentina, por exemplo, ocorre a promoção museográfica dos corpos físicos dos indígenas, em paralelo ao arquivamento de suas produções escritas, favorecendo uma delegação antropológica e historiográfica aos mapuche do passado, ocasionando na formulação da carência do sujeito mapuche no tempo presente. Em compensação, no âmbito chileno, o autor percebe a inserção do ideal dos corpos mapuche serem inseridos dentro de uma lógica estatal e mestiça, onde os indígenas participam de uma determinação de vigência racial. Consequentemente, ao perceber esses processos, surge a noção de “reducto”, onde o mapuche e suas produções escritas são entendidas como capital patrimonial e soberania estatal ou também como os resquícios de uma cultura indígena que vive às margens da política e história da soberania estatal (Menard, 2011). Neste ínterim, Menard reflexiona ao

La cuestión es ver qué límites impone a la constitución de un sujeto político mapuche su inscripción en este reducto utilizado como capital político trascendental y recurso carismático. En muchos casos la inscripción soberana de este reducto tiende a una despolitización de la subjetividad mapuche y en última instancia a una deslegitimación de sus demandas. (Menard, 2011, p. 330).

Portanto, enxergamos como fundamental o resgate dessa produção escrita da população mapuche, sobretudo a escrita epistolar, como ferramenta de potência para o desenvolvimento da própria subjetividade indígena e o resgate do ser político e histórico frente ao colonialismo dos estados nacionais desenvolvidos no século XIX. Tomamos como exemplo, a carta de Valentín Saygüequé, cacique principal da região do “país de las manzanas”, ditada pelo seu principal secretário José Antonio Loncochino, para o governador da Patagônia, Coronel Conrado Villegas, no ano de 1881.

Gobernacion Indiguena de las Manzanas

Rio Caleufo Febrero 9 de 1881

Al Gueneral Coronel Sr. Don Conrado E. Villegas

Sr. General y Amigo.

Tengo él honor adjuntamente acompañar a V. reclamos respecto de dos hombres que me anuncian se hallan en el fuerte Fisquimenoco; de los Secenta y ocho hombres que V. me mantiene prisioneros sin justa causa. Siendo uno de estos dos mi hijo. Llamado José Saygüequé un barbudo moreno, y el otro mi Sobrino hijo de mi hermana Llamado N. Cayuñil, mozo joben morrudo y alto de linda precencia por los cuales pretendo y Ruego a V. se Sirva Llamar en concideracion remitirmelos los mas breve pocible; a este respecto queda este su pobre Amigo obligado hacer iguales casos si las de Vds. biece de V. S. S. (Pavez Ojeda, 2008, p. 770).

Diversos elementos podem ser observados dentro desta correspondência. O primeiro condiz com o conteúdo político da carta, onde o cacique solicita a soltura de dois parentes seus (um filho e sobrinho), mantendo todas as formalidades necessárias para uma correspondência oficial de um líder político da época. O outro está relacionado à denominação do local a que ele se refere: “Gobernación Indígena de Las Manzanas”. Segundo Julio Vezub, o “País de las Manzanas” seria um projeto político pan-patagônico, liderado pelo cacique Saygüequé, através de alianças de linhagens familiares na região oriental da cordilheira dos andes entre diversas populações indígenas que compartilham o mapudungun como língua franca, principalmente na região ao sul da atual província de Neuquén, durante a segunda metade do século XIX⁶⁶. Esse projeto acabou tornando-se inalcançável devido ao avanço da conquista do estado argentino na região, porém existe um farto corpus epistolar pelas populações indígenas da região com agentes do estado, mas também entre as próprias lideranças indígenas (Vezub, 2006).

O último ponto relevante é a agência mediadora dos secretários, como aquele que escreve a mensagem ditada pelo cacique - nesta correspondência sendo representada pelo secretário José Antonio Loncochino . O próprio Saygüequé formou uma secretaria para a ampla ação epistolar que era recorrente no período. Porém sobre o secretariado dos cacicados mapuche, iremos abordar mais aprofundadamente, a seguir. O importante é demonstrar que apenas como as cartas e produções epistolares mapuche, podem tornar-se um potente elemento historiográfico para o entendimento da alteridade mapuche.

⁶⁶ Vezub faz uma interessante análise sobre a variedade de populações indígenas existentes na região oriental da cordilheira e a construção da etnicidade mapuche no século XIX: “avanzado el siglo XIX lo mapuche es el nombre de lo “indígena” por oposición a lo “europeo”, a la vez que caracteriza el fenómeno del mestizaje y la hibridación cultural, tal como sucedió en Las Manzanas de acuerdo al documento de la ‘Secretaría de Valentín Saygüequé’” (VEZUB, 2006, p 291).

2.2 A FÁBRICA EPISTOLAR MAPUCHE: AS SECRETARIAS DOS CACICADOS

Se existe um espaço potente para a análise da produção epistolar mapuche, esse local são as secretarias dos cacicados. Observar o processo da origem dos secretários, sua alfabetização e como se inseriram dentro das redes políticas dos cacicados se torna fundamental para perceber a disseminação da cultura escrita na sociedade mapuche. Ademais, como trabalhamos anteriormente dentro deste trabalho, os secretários são fundamentais na compreensão no processo de negociações entre mapuche e *wingkas*, sendo a terceira parte neste contexto, mesmo estando vinculados a determinado interesse político. Percebemos portanto que

Las secretarías mapuche se multiplican en el siglo XIX como una forma de representación y de actualización de los vínculos políticos con las figuras del Estado y la Iglesia, pero también como una red de intercambio de sujetos, bienes materiales y apoyos políticos y militares al interior del Ngulumapu y el Puelmapu, entre las jefaturas mapuche y de estas con los gobiernos chilenos y argentinos y sus diferentes facciones muchas veces en pugna. Si para los siglos XVII y XVIII nos son aún desconocidas las secretarías que actúan en la política hispano-mapuche (aunque seguramente vinculadas a los «caciques gobernadores», a los «capitanes de amigos» y los misioneros), para el XIX podemos ver la movilidad y productividad de los agentes que se constituyen en secretarios de las grandes jefaturas. (Pavez Ojeda, 2008, p. 52-53).

É fundamental compreender a heterogeneidade de origem destes personagens. Muitas destas secretarias eram operadas por secretários *wingkas*, chilenos, argentinos ou mestiços. Também alguns viajantes europeus oriundos de locais como Espanha, França e Inglaterra. Mas obviamente, e que serão os principais objetos de análise neste momento, os de origem mapuche, que após o seu processo de alfabetização se tornaram secretários para os seus respectivos *longkos*.

Porém, torna-se necessária a compreensão do processo de inserção da escrita dentro do contexto da sociedade mapuche, principalmente devido a influência da colonização espanhola. O pesquisador Armando Petrucci atenta a necessidade de realizar a investigação do processo de escrita, mas também de leitura, tanto nas suas técnicas de conhecimento, quanto na sua perspectiva de uso social e individual, ou seja, aliar a gênese da cultura escrita e os processos de alfabetização dentro de determinada sociedade e a utilização da mesma em seus processos culturais, políticos e sociais (Petrucci, 1999, p. 33).

Devemos compreender o processo da introdução da escritura na sociedade mapuche a partir do entendimento do contexto histórico. Como vimos anteriormente, os indígenas tinham conhecimento - mas não necessariamente o domínio - da escrita desde o contato com os espanhóis e a efetivação da colonização no território do Reino do Chile, contudo a utilização da escrita era extremamente restrita e a comunicação na sociedade mantinha-se praticamente totalmente em caráter de oralidade, seja nas suas relações culturais, sociais ou políticas (os parlamentos que vimos no capítulo anterior é um belo exemplo dessa estrutura comunicativa). Porém, a incorporação da escritura entre os mapuche se dará efetivamente a partir do final do século XVIII e início do século XIX. A iminência desses acontecimentos está diretamente ligada a desestruturação da colonização espanhola e o surgimento das repúblicas chilena e argentina. Vale ressaltar, porém, que a utilização da escritura alfabética era um instrumento excepcional, sendo controlado por uma elite política e social.

Segundo Jack Goody (1985), em sociedades em que observamos o processo de inserção da escritura congruente com a organização estatal, temos o processo de escrita vinculado normalmente no seu princípio com a gestão da produção e armazenamento de excedentes. Porém, o que percebemos é que na sociedade mapuche, grande parte do processo de catalogação do excedente através das escrituras, está vinculada diretamente com a distribuição de racionamento entre as redes de alianças que estão interligadas com os cacicados. Martha Bechís, irá defender que através das redes de alianças estabelecidas pelos cacicados mapuche, as lideranças tinham como principal função econômica a distribuição de rações enviadas pelos estados provinciais e nacionais ao longo do século XIX (principalmente com a negociação sendo estabelecida através de correspondências) (Bechis, 1989). Portanto a partir do ponto de vista econômico (com a distribuições de rações) e político (negociações e gestão de influências), levou ao uso da escritura em relação a sociedades com complexidade política maior, ou seja, o processo de inserção efetiva da escrita na sociedade mapuche é fruto das negociações exteriores políticas com os estados republicanos emergentes no século XIX.

Essa dependência externa a sociedade mapuche, enquanto capacidade de “produzir e reproduzir” a escrita - sobretudo na produção epistolar - se estabelece principalmente em dois elementos: primeiramente simbólico, pelo fato da reprodução linguística se estabelecer no idioma externo, ou seja, no castelhano; e posteriormente com a dependência material, pois os secretários e escrivães mais importantes recebiam

um soldo dos governos nacionais (que era outorgada aos caciques), além de insumos como folhas de papel, tinta, plumas, objetos que não eram produzidos pelos mapuche. No entanto, segundo Giordano (2019)

Esta dependencia material y simbólica no impidió que surgiesen apropiaciones originales de la escritura, acompañaron el proceso de centralización de los cacicatos ocurrido a mediados del siglo XIX - que generó, a su vez, un proceso de consolidación burocrática y de multiplicación de las secretarías indígenas letradas - los cuales a través de la resistencia cultural impidieron que la cultura *apropiada* se transformase en una cultura *impuesta* o, en otras palabras, que la lógica unilateral y despersonalizada de la escritura interfiriese en las dinámicas tradicionales del mundo indígena. Argumentaremos que este elemento cultural ajeno (la escritura) irrumpió en las sociedades indígenas modificando ciertas dinámicas tradicionales, pero lo hizo a través de un filtro de múltiples resistencias que evitaron que se interfiriera con la naturaleza de éstas. (Giordano, 2019, p. 64).

Consequentemente, observamos o princípio da utilização da escrita pelos indígenas como um processo de estratégia das lideranças mapuche frente ao avanço dos estados nacionais e as dinâmicas políticas ao longo do século XIX. O cacique não é apenas uma liderança militar e política, ele é aquele que tem o poder da gestão das informações, naquilo que Marta Bechis (1989) define como *nodo informático*. Segundo a autora, os caciques também exerciam o poder na recepção e distribuição de informações dentro das distintas parcialidades, favorecendo assim o controle sobre o capital político dentro do território indígena. A própria expansão da cultura mapuche no processo de avanço sobre a pampa argentina, necessita de novos mecanismos para controle e difusão das informações que incluíam a diplomacia com as autoridades criollas. Para Bechis “el fondo de poder del cacique fué haciondosé a la medida que el cacique formaba su fondo de información” (Bechis, 1989, p. 295), ou seja, controle de informação e poder político estavam diretamente entrelaçados⁶⁷.

A capacidade de decisão do líder também era extremamente restrita. Parte da sua liderança vinha da manipulação e construção da opinião da sua clientela. Não se tinha uma decisão autoritária ou centralizada, o *longko* deveria convencer antes de estipular qualquer ação legislativa, devia antes de tudo convencer a opinião pública (sobretudo as

⁶⁷ A autora defende que os grandes *longkos* não eram necessariamente os mais ricos, pois grande parte do sua riqueza provinha das rações disponibilizadas pelos estados do Chile ou Argentina. O *longko*, portanto, a partir de sua rede de alianças e negociações, criava essa relação de clientela com outras parcialidades, sendo ele o responsável pela mediação entre os interesses da população sob sua administração e as autoridades criollas. “Buena parte de la riqueza y autoridad del líder provenía del excedente acumulado por la sociedad criolla a las parcialidades vía las raciones gubernamentales, los regalos y las incursiones de recolección llamadas malones. La primera de estas fuentes externas de riquezas (las raciones), era sí, objeto de redistribución. Pero el sistema era un sistema interétnico de tal manera que la contribución, voluntaria o no, partía de los criollos, se centraba en el líder y era distribuida entre los miembros participantes de la parcialidad” (Bechis, 1989, p. 287-288).

suas lideranças) dentro da sua zona de influência⁶⁸. Mesmo com a escrita tomando espaço dentro da estrutura social mapuche, a oralidade ainda se mantinha como a base da estrutura política interna da conjuntura de decisões sociais dos cacicados. É interessante perceber a continuidade da cultura oral, mesmo dentro da cultura epistolar, alguns exemplos são extremamente valiosos para perceber essa tensão existente entre a oralidade e escrita mesmo através da ferramenta epistolar. Quando era recebida alguma carta de relevância acentuada para a comunidade, ela deveria ser lida em voz alta para todas e todos presentes, sobretudo àqueles caciques que eram subordinados ao *longko*. Segundo Vezub, as cartas mapuche se escreviam e liam coletivamente, em uma relação dual onde os textos anotaram parlamentos e por sua vez, estes teatralizavam tratados ou documentos (Vezub, 2011). Portanto, a própria ritualística histórica presente nos parlamentos, eram continuadas a partir das leituras coletivas das cartas. As decisões do conteúdo presente em cartas que relacionam o contexto social dos cacicados era acordado coletivamente, sendo o cacique o grande líder da gestão dessa informação.

A fundação das secretarias dialoga com esses movimentos políticos internos dentro dos cacicados mapuche e o caráter ritualístico das palavras. Eram os secretários ou *lenguaraces* que tinham o poder quase xamânico sobre o conhecimento da palavra. A posição política dos secretários era emparelhada ao do *longko*, sendo que era ele, aquele sentava mais próximo ao seu cacique. Em muitos momentos o secretário tomava forma como uma posição sagrada dentro da comunidade, semelhante a de *machis* e xamãs, “el especialista por excelência aquel que ‘[...] controla el conocimiento esotérico de los sagrados códigos y normas de la sociedad mapuche⁶⁹’” (Vezub, 2011).

Por conseguinte, torna-se fundamental a compreensão da própria formação dos secretários, normalmente filhos e sobrinhos de caciques que eram enviados para estudar em colégios religiosos ou grandes centros urbanos como Santiago ou Lima. O historiador Juan Francisco Jiménez, faz uma interessantíssima análise sobre os *Weñi*⁷⁰, crianças com laços de parentesco com grandes caciques mapuche que foram enviadas para o chamado Colégio de Naturales de Chillán. Esta instituição foi fundada por

⁶⁸ Segundo Mansilla (1966), a respeito do que dizia o cacique Mariano Rosas: “En esta tierra, el que gobierna no es como entre los cristianos... Aquí hay que arreglarse primero con los otros caciques, con los capitanejos, con los hombres antiguos” (Mansilla, 1966, p. 14).

⁶⁹ Tom Dillehay, citado por R. Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993), p. 117.

⁷⁰ *Weñi* ou *Hueñi*, pode ser entendido como *niño*. El término se incorporó al castellano como sinónimo de criado de origem nativo (Jiménez, 2019, p. 6).

missionários franciscanos, além de ser financiada pelo estado, tendo como propósito formar jovens mapuche no aprendizado da leitura e escrita do castelhano e posteriormente ao regressarem às suas comunidades, vincularem-nas à órbita do Estado colonial (Jiménez, 2019).

Eram em instituições como essa que resultavam na promoção do letramento e alfabetização dessas crianças mapuche, transformando-as no cargo que ficou conhecido como *werken*. Além da eficácia do manejo da leitura e da escrita, os *werken* aprendem nesses locais a capacidade de interpretação e tradução. Ao retornarem às suas comunidades, os *werken* tornavam-se peça fundamental na estrutura política dos cacicados, muitos deles compondo parte das secretarias de grandes *longkos* e seus laços firmados através do parentesco e interesses políticos. Propomos, neste momento, analisar a história de dois desses secretários que passaram por esse processo de aprendizado da escrita e que viram os principais secretários das secretarias de grandes *longkos*.

O primeiro secretário que iremos focar nossa análise é Francisco Inalikang (1772 à aproximadamente 1824-1825), filho do *longko* de Imperial Baja, Felipe Inalikang (e que também era aliado à Ambrosio O'Higgins), entrou no Colégio de Naturales aos 10 anos de idade, permanecendo no local até 1795 quando foi ordenado sacerdote. Nos anos que se seguem, exercerá profunda influência na relação entre a população pehuenche da província de Cuyo, onde será designado como pároco. Ademais, também foi professor, fundador de escolas e paróquias, além de intérprete nos parlamentos dos pehuenche da argentina⁷¹. É interessante perceber a participação do secretário nas negociações entre os pehuenche e o exército libertador de San Martín, no processo de independência da Argentina e do Chile, sobretudo na região de Cuyo, onde ele atuava como sacerdote, mas também como secretário dos principais caciques da região mediando as negociações entre as tropas independentistas e os caciques pehuenche.

Na compilação exaustiva realizada por Pavez Ojeda, obtemos 28 correspondências entre os anos de 1813 e 1820⁷², onde Francisco Inalikang emite cartas para as principais autoridades das forças criollas emancipadores, dentre eles o próprio

⁷¹ Segundo Pavez Ojeda (2008), são os parlamentos de 1805 em São Rafael e em 1810 em Malawe.

⁷² A última correspondência não contém a data, mas acredita-se que seja entre 1820-1821 devido ao endereçamento ao governador da Província, Tomás Godoy Cruz.

San Martín, além de personalidades políticas da região, como o Tenente Governador de Mendoza Alejo Nazarre, os governadores intendentes da Província de Cuyo Juan Florencio Terrada e também Toríbio Luzuriaga, o comandante geral da fronteira José de Susso e o Governador da Província de Mendoza Tomás Godoy Cruz. Portanto, todas as principais autoridades políticas da região, ao longo da década de 1810.

Em determinado momento, Inalikang torna-se fundamental na negociação com os caciques pehuenche na região, para a autorização das tropas libertadoras na travessia da cordilheira dos andes em direção ao Chile, região ao qual os mapuche tinham total domínio e supervisão, porém, iremos nos atrelar sobre esse episódio mais adiante. O fato é que Inalikang, ao final da década atua como chamamos hoje, uma espécie de “juéz de policía local” (Pavez Ojeda, 2008 : 53). Observamos a atuação de Inalikang a partir do trecho de uma das suas cartas endereçadas ao Governador Intendente da Província Señor Tomás Godoy Cruz, desde o forte de San Rafael, provavelmente no ano de 1820

Hago presente a Vs. como estoi constituido de Juez de este Fuerte de San Rafael desde el tiempo del General Sr. San Martin, al Señor Gobernador. Asi es que todos los Individuos de este lugar estan a sus disposiciones y desde aquel tiempo hasta el presente por respeto mio, y por los consejos saludables, que les influya, no han habido desordenes en que huviesen tenido que entender los Señores Gobernador que no hán habido despues. Pero como en todo lugar hay hombres vagos, mal entretenidos, y de mala vida, quisiera [...] Vs me confirmará quatro sujetos que abaxo nombraré para que zelen la ley de Dios, persigan a los vagos, y apresen a los de mala vida, que estando nombrados bajo la forma de Vs. cumplirían con mas eficacia sus deveres, y conducirían con mas empeño (en caso de ofrecerse) a los perversos á esa Capital, para que paguen en la obras publicas, sus delitos: pues yo no los puedo perseguir ni advertir sus desordenes que pueden cometer de noche por el santo havito de que visto, como los pueden ver, y hacer los sugetos que indicaré; y si Vs. halla por mas conveniente el nombrar a Otro de mi lugar me libreria de buena gana de este peso, y luego de conciencia. (Pavez Ojeda, 2008, p. 161)⁷³.

Vários elementos são fundamentais na compreensão dessa correspondência. Claramente Inalikang, na sua posição de “juez del forte” de San Rafael, solicita a autorização para a nomeação de quatro indivíduos para auxiliá-lo no forte e manutenção da ordem no território. Podemos perceber o total intercâmbio de informações e gerenciamento do território por parte desse letrado mapuche e a forma como desenvolve sua escrita através das cartas.

⁷³ O arquivo original encontra-se no Archivo Histórico de Mendoza. – Fondo Época independiente, Sección Gobierno, Año s/f, Carpeta nº 258, doc. nº 17, f. 1.

No ano de 1819, dentre as várias cartas direcionadas ao governador Intendente da Província de Cuyo, Toribio Luzuriaga, Inalikang deixa evidente sua influência na região ao se definir como aquele que encarregado de realizar os trâmites diplomáticos entre as autoridades criollas e os caciques da região, no qual ele se refere como “paysanos”, portanto, firmando-se enquanto autoridade no processo da mediação entre as diligências políticas da região

Hoy día 29 en la tarde, recibí el oficio de Vs del que quedo impuesto y practicaré yo mismo con mis Paysanos la diligencia, que me encarga, y prometerle la oferta que Vs hace, en caso de lograrse la empresa.- Mañana me internaré haberme con mis Paysanos y tambien quedo asimismo inteligenciado de las señales- (Pavez Ojeda, 2008, p. 149)⁷⁴.

Infelizmente não temos cartas posteriores a 1820, mas acredita-se que Inalikang tenha retornado ao Chile nos anos posteriores, vindo a falecer entre 1824 e 1825. Mas percebe-se como ao atuar como secretário ao longo do período citado anteriormente, consegue jogar com os interesses e mecanismos epistolares com destreza e assim defender os seus interesses e principalmente dos cacicados da região em relação a elite criolla ao longo do contexto das guerras de independência do Chile e da Argentina.

Avançando no tempo, ao longo do século XIX, colocamos em vigência a figura de José Antônio Longkochino, secretário principal de Valentín Saygüeke⁷⁵ entre os anos de 1873 a 1881. Como falamos anteriormente, Saygüeke era cacique principal de uma rede de cacicados conhecido como país de las manzanas e a secretaria de Longkochino configurou-se como uma espécie de chancelaria desta organização política durante os anos em que serviu ao cacique Saygüeke. A origem do secretário remete às proximidades da cidade de Valdivia. Existem documentações no Archivo Histórico Nacional do Chile referentes a um cacique de Cudico chamada Antonio Loncochino, e outro com a denominação de Loncochino Andrés Antitripay, ambos documentos entre a década de 1930-40⁷⁶. A partir desses antecedentes, podemos atribuir a origem do secretário a uma linhagem de caciques valdivianos (Vezub, 2009, p. 62).

⁷⁴ O arquivo original encontra-se no Archivo Histórico de Mendoza. – Fondo Época independiente, Sección Gobierno, Año 1816-17-19-20, Carpeta nº 243, doc. nº 84 [tachado], f. 3.

⁷⁵ Também pode ser encontrada diferentes formas de escrita do nome do cacique, como Sayweke ou Shaiuque. Preferimos manter a grafia de Saygüeke, pois era a utilizada por Longkochino em suas cartas, além da proximidade por longos anos com o cacique e nos fazendo crer que seja a fonética mapudungun mais aproximada à escrita castelhana.

⁷⁶ Archivo Nacional de Chile, Gobernación de La Unión, vol. 2 (1830-1843) fs. 149 y 273; y Ministerio del Interior, vol. 273 (1849-1852).

A importância da figura do secretário Longkochino é fundamental na percepção do funcionamento das secretarias como agenciamento e trânsito de documentações, mas principalmente por suas redes de comunicação e mediação política. O secretário teria estudado na missão de Cudico e começou a exercer seu ofício como secretário e sacristão da missão de San José de la Mariquina e seus vínculos pessoais com a região do *willimapu* também contribuíram para o fortalecimento da Gobernación Indígena de Las Manzanas. Por isso, pode-se explicar o porque que os *wingkas* não teriam grande apreço a este personagem histórico da região e de mediação entre indígenas e *wingkas*. Sua influência na cultura epistolar mapuche da sua época era tão grande, que influenciou outros secretários com seu estilo e forma epistolar. Um dos exemplos é Waytu, secretário do cacique Antonio Modesto Inakayal, que copiava o estilo e forma epistolar de Longkochino e era um dos principais aliados de Saygüeke (Pavez Ojeda, 2008, p, 66).

É interessante observarmos a formalidade presente nas cartas de Longkochino, escrevendo em nome de Saygüeke, para o firmemente de alianças em regiões onde ele tinha prestígio devido a sua linhagem valdiviana. Em uma carta datada de 29 de julho de 1874, Longkochino, expressa a situação política da região e a necessidade do firmamento de alianças mapuche em relação aos avanços dos estados chilenos e argentinos sobre as populações indígenas. A carta é escrita a Manuel Namancurá, após a morte de seu pai, Juan Calfucurá, e com o objetivo de firmar aliança entre Saygüeke e a Confederação pampeana de Salinas Grandes, com o objetivo de retardar o avanço dos estados nacionais republicanos nos territórios indígenas.

Al Señor D. Manuel Namuncura Casique de los Campos de Chilohe Con fecha de hoy comunica á V. esta Gobernatura el casique principal Valentin Saygueque que se suscribe; y por redactasion de mi secretario el ciudadano D. José Antonio Loncochino tiene a bien esta Gobernatura saludar á V. que se halle bueno de una completa salud en union de sus subalternos yo quedando bueno y á su disposicion. Carisimo sobrino despues de saludar á V. y á todos esos sus subalternos le indicaré el origen de esta, punto por punto; siendo lo siguiente hace la serie de algunos años que carecemos nuestras vistas y de unestros entendimientos [...] (Pavez Ojeda, 2008, p. 573)⁷⁷.

Nesse ponto o secretário, em nome de Saygüeke, saluda o recém empossado no cargo de cacique principal da confederação pampeana de Salinas Grandes, demonstrando a boa vontade e abertura para a assinatura de alianças. Mais além no documento, é demonstrado o período de tensão e de abertura do cenário político para

⁷⁷ O arquivo original encontra-se no Archivo General de la Nación, Buenos Aires. – Sala VII, Fondo Museo Histórico Nacional, legajo 50, f. 8470.

diplomacia devido a alçada de Namancurá como chefe dos salineiros, citando a desorganização que viveu o mundo indígena e suas alianças a partir do fim governo de Juan Manuel de Rosas⁷⁸, e em tom de ameaça caso haja avanço de malones e saques nos territórios de Saygüequé a documentação expressa a dinâmica diplomática entre os indígenas

En esta virtud tiene á bien esta Gobernatura mencionarle que en vida del finado D. Juan Manuel Rozas que viviamos tan bien y tan pacificamente y ahora tantos desordenes en las gentes de su domicilio son abusos que estiman, pero son perjuicios para sus gentes mismas que con el tiempo tomará esta Gobernatura la providencia de concluirlos á todos con las armas y fuerzas de mis gentes porqué ya no sufriré; cuando en vida de su finado padre Callfucura sufrí con crecida impaciencia cuando me concluyeron mis gentes en estos puntos; los de Patagones solamente les toleré á las gentes de sus domicilios por respetar a su padre Callfucurá que por equivoco me han concluido mis buenas armas y fuerzas por los robos y salteos que hacen sus indignos, pero por mas tiempos no los toleraré porqué borraria mi nombre si sucediese iguales casos y lo dejara pasar. (Pavez Ojeda, 2008, p. 574).

As cartas de Saygüequé não se resumem apenas no contexto entre as lideranças indígenas. Há diversos documentos epistolares que são endereçados para autoridades republicanas. Em uma delas, escrita no dia 26 de maio de 1880, para o então governador da Patagônia Álvaro Barros, Saygüequé expõe a dinâmica sobre a escrita epistolar em conjunto com seu secretário, demonstrando o conhecimento da língua castelhana e exigindo do governador o cumprimento de acordos firmados anteriormente entre eles

Yo Amigo cuando llega el dia de dirigir carta para alguna parte ho comicionado de palabra se me previene mucha capacidad para hacer estampar a mi Secretario el perfecto Sentido y al mismo tiempo hago explicar el origuen que se escribe para imponerme bien en el Sentido y como igualmente hago la misma operación cuando dirijo comicion en el estilo de mi lengua y así amigo le digo aUsted francamente que mi Secretario Loncochino a mi ber es un Señor Siudadano y yo soy mui poco sordo para no comprender aquel idioma que se escribe hunicamente me falta mui poco explicar bien el idioma Castilla de los Cristianos; (Pavez Ojeda, 2008, p. 750)⁷⁹.

Percebemos portanto, a continuidade do cruzo entre oralidade e escrita na correspondência citadas neste presente trabalho. Nas secretarias de *longkos* percebemos a continuidade da oralidade - ainda predominante na sociedade mapuche - com a introdução da escrita, na medida da compreensão da dinâmica política e econômica e social com o surgimento e desenvolvimento dos estados nacionais. As secretarias

⁷⁸ Juan Manuel José Domingo Ortiz de Rosas (1793 –1877), foi um político e oficial militar argentino que governou a província de Buenos Aires entre os anos de 1829-1832 e depois como líder da Confederação Argentina de 1835-1852.

⁷⁹ O arquivo original encontra-se no Archivo General de la Nación, Buenos Aires. – Sala VII, Fondo Carranza, legajo 723, f. 427-430.

correspondem esse processo no momento em que percebemos presentes nos grandes cacicados como os Salineros e na Gobernación de Las Manzanas. O propósito de constituir uma instituição que fosse gestora deste processo de comunicação, revela a possibilidade de compreender as grandes secretarias como o “nodo de informático” resultantes da capacidade dos caciques em controlar, receptor e expandir as informações.

Faz parte da construção de poder e formação de grandes redes de alianças o processo de construção de grandes cacicados sobre essa estrutura. A alteridade indígena presente nessas estratégias faz observarmos esse rol de construção comunicativa como elemento potente para uma análise histórica e expressão de distintas narrativas ao expressar de maneira hegemônica os cenários historiográficos da América. Esse processo se estabelecia de forma individual, a partir da mediação dos secretários e também dos *longkos* maiores; mas ao mesmo tempo coletivo, no momento que percebemos a função social das secretarias na constituição do poder dos cacicados e sua agência frente ao avanço dos estados nacionais. Portanto, na continuidade deste capítulo, pretendemos analisar o papel das lideranças indígenas mapuche no contexto de independência e construção nacional de Chile e Argentina, a partir da produção epistolar durante o período.

2.3. O PROCESSO DE INDEPENDÊNCIA NO CHILE E ARGENTINA: ANÁLISE A PARTIR DA PRODUÇÃO EPISTOLAR MAPUCHE

Como havíamos comentado anteriormente, a sociedade mapuche do final do século XVIII e durante a primeira metade do século XIX é bastante distinta ao que observamos nas suas estruturas anteriores ao contato com os espanhóis e durante a efetivação da empresa colonial ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Em relação aos seus aspectos econômicos, percebemos a abertura de novos processos produtivos como a produção de gado vacuno, o conchavo representado pelas trocas de produtos ao longo da fronteira e a maloca, estabelecendo um sistema de pilhagem, principalmente com inserções em território hispano-criollo. Em compensação as mulheres estavam submetidas a atividades domésticas, ademais da fabricação dos ponchos que eram comercializados sobretudo na região fronteira. O progressivo avanço da cultura mapuche em direção ao *puelmapu* (região da pampa e norte

patagônica ao leste da cordilheira), levou a determinadas adaptações econômicas e culturais na região. Houve uma especialização no circuito mercantil entre o Chile e o Rio da Plata a partir do século XVIII, abastecendo primeiramente o mercado colonial e posteriormente as Repúblicas que viriam a se formar a partir das emancipações frente a Espanha na região. Os mapuche somente conseguiram desenvolver esse cenário na região a partir da própria articulação com a população branca da região, o que desencadeou uma série de ferramentas político, sociais e econômicas que formularam as relações entre wingkas e indígenas ao longo do século XIX (Mandrini, 1991, p. 130).

No que reflete a estrutura política, progressivamente, observamos a hierarquização e centralização de poder político. A figura do *longko*, estabelecido pelas redes de alianças comerciais e as redes de matrimônios, favoreceu o desenvolvimento de uma concentração de capital político e econômico em poucos representantes indígenas. Como observamos anteriormente, o próprio desenvolvimento dos *bultamapus* representa esse processo de concentração de influência política na figura dos *longkos*. Segundo Bengoa (2004)

Se da una transformación de los caciques mapuches, de “Gran Hombre” a “Jefe”, puesto que ya no es en la guerra donde se funda el liderazgo político mapuche, sino en el área económica, especialmente por medio de la acumulación de un capital económico; en el área política, en los parlamentos con los españoles y, a partir de un capital de información determinado por la posición central de los caciques, en un campo de poder desde ahora bastante integrado, y por la constitución de amplias redes de alianzas políticas, matrimoniales y económicas con otros grupos indígenas. (Bengoa, 2004).

É neste cenário que os processos de Independência de Chile e Argentina frente ao Império Espanhol, ao longo das primeiras décadas do século XIX, irão confrontar-se com os interesses das populações mapuche ao longo do centro sul de seus recém fundados estados.

Os elementos que apresentam o panorama da desintegração da América Espanhola em vários estados independentes no início do século XIX, são oriundos de diversos fatores. O aumento do comércio entre as colônias espanholas e a Inglaterra, o autoritarismo fiscal das reformas borbônicas, o pensamento iluminista desenvolvendo-se entre a elite crioula e o estabelecimento de uma monarquia fantoche de Napoleão Bonaparte, são alguns dos principais elementos que levam o processo de ruptura concreta e consequente emancipação frente à Espanha pelas antigas colônias⁸⁰.

⁸⁰ Para um maior aprofundamento na conjuntura histórica do processo de crise do sistema colonial espanhol e as independências na América Hispânica, ver LYNCH, John. *As origens da independência da*

O impacto das Reformas Bourbônicas na região da pampa e na araucania, por exemplo, foram marcantes o interesse da coroa espanhola no desenvolvimento do gado vacuno na região, além do estabelecimento de rotas de comércio entre Buenos Aires e o Chile. Neste sentido, acabava por ser muito mais vantajoso, estabelecer acordo de manutenção da relação harmônica entre a coroa espanhola e os mapuche na região, certificado pela continuidade das políticas diplomáticas através dos parlamentos. Portanto, o vínculo entre a coroa espanhola e as populações indígenas foram mantidos e o desenvolvimento de elementos jurídicos novamente certificados sob este cenário. O historiador Jorge Pinto Rodríguez, nos apresenta o panorama entre indígenas e os espanhóis, ao longo do fim do século XVIII e início do XIX,

El mundo indígena también gozaba de tranquilidad. Superada la guerra contra el español y bajo cierto control los conflictos intertribales, las parcialidades indígenas podían dedicarse sin mayores dificultades a sus prácticas económicas. fundamentales para relacionarse con la sociedad no indígena. El parlamento como mecanismo de entendimiento y distribución del poder funcionaba perfectamente. Las promesas de paz y amistad que se sellaban en ellos aseguraban la tranquilidad. Eran, sin duda, ceremonias rituales que mantenían el equilibrio en la Frontera. (Pinto, 2015, p. 61).

Especificamente, ao analisar o processo de emancipação na região do Vice Reinado do Prata, torna-se fundamental compreender as dinâmicas políticas estabelecidas pela elite criolla na região. A chamada “Revolução de Maio”, instaurada em Buenos Aires no ano de 1810, estabelece uma junta de governo que não incluía o Vice-Rei e que conseqüentemente era presidida pelo coronel Cornelio Saavedra⁸¹. A base de poder desta junta estava diretamente vinculada às milícias formadas para combater a invasão dos ingleses a Buenos Aires entre os anos de 1807-1808. A junta jura lealdade ao rei Fernando VII, porém não reconhece a autoridade do Conselho de Regência⁸², reivindicando assim a autoridade sobre o resto do território do Vice-Reino do Prata.

América Espanhola. Leslie Bethell (Org.) História da América Latina: Da Independência a 1870, volume III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

⁸¹ Cornelio Saavedra era um comerciante originário do Alto Peru, mas que há muitos anos havia se estabelecido em Buenos Aires. Militar relevante no processo de defesa contra as invasões inglesas entre os anos de 1807-1808, torna-se o primeiro chefe da primeira Junta de Governo das Províncias Unidas do Prata.

⁸² O Conselho de Regência foi um órgão criado após a destituição de Fernando VII na Espanha por Napoleão Bonaparte. O órgão buscava o reconhecimento de Fernando como rei legítimo da Espanha e a manutenção do poder frente às suas colônias.

A capitania geral do Chile segue o mesmo exemplo de Buenos Aires. No ano de 1808, a primeira reação sob a crise do Império Espanhol, o Chile manifestou lealdade a Fernando VII. Porém, havia dúvida na colônia se haveria vantagem em manter a subordinação à autoridade espanhola ou a criação de uma junta nos moldes de Buenos Aires. Além disso, agrega-se as tensões históricas entre criollos e espanhóis que refletiam os conflitos cotidianos existentes no território da capitania. Em 18 de setembro, um *cabildo abierto* em Santiago, deu ao Chile a sua própria junta de governo.

De acordo com o historiador Túlio Halperin Donghi (1985), o processo de herança da emancipação hispano-americana teve como resultado modificações significativas nos planos políticos, econômicos e conseqüentemente sociais. No plano político as conseqüências das guerras de independência foram extremamente relevantes: a subtração da mão de obra e capital da esfera produtiva, obtendo com conseqüência toda uma alteração no sistema de produção e que tem como seu principal efeito econômico a abertura mercantil para capital estrangeiro. Em uma economia extremamente afetada pelo rompimento da administração colonial e sem o desenvolvimento industrial nas nações que se formara, houve uma invasão de produtos industrializados estrangeiros (sobretudo ingleses) e que resultou na manutenção das atividades agroexportadoras e de mineração (Halperin Donghi, 1985, p. 187-204).

Os anos que se seguiram à criação das Juntas no Chile e Argentina foram de subsequentes instabilidades políticas. O congresso de Tucumán, realizado no ano de 1816, acabou sendo o marco político da criação das Províncias Unidas do Prata, proclamando a independência oficial da Espanha em 9 de julho do mesmo ano e estabelecendo uma constituição dois anos depois, no ano de 1819⁸³.

Neste contexto, destaca-se a figura do libertador José San Martín. Ex-militar do exército espanhol, retornou para o vice-reino do Prata no ano de 1812, envolvendo-se diretamente nas lutas pela independência. Recebeu o comando dos exércitos do Norte, com a missão de defender os exércitos patrióticos contra a ação dos legalistas na região do Alto Peru e sobretudo um local estratégico para chegar até o bastião da administração espanhola ainda na América, a cidade de Lima no Peru. Após conseguir a transferência para Mendoza, como intendente de Cuyo, inicia uma campanha ousada

⁸³ Segundo Bushnell (2018): “Essa é a primeira estrutura plena de governo era centralista, com um executivo nacional que nomeava diretamente todos os governadores de província e socialmente conservadores, caracterizando-se por um sufrágio limitado e por um parlamento semi-corporativista” (Bushnell, 2018, p. 153-154).

para atravessar a cordilheira dos Andes e reunir tropas chilenas emancipatórias e unificar a luta para tomar Lima. Com um exército de cerca de 5500 homens (conhecido como Exército dos Andes), San Martín cruza a cordilheira pelos seus desfiladeiros e liberta o Chile da contra-revolução legalista que havia destruído a *Patria Vieja*⁸⁴ chilena. No ano de 1817, alia-se a tropas revolucionárias chilenas, que tinha como uma das suas lideranças Bernardo O'Higgins e conseguem vencer as tropas legalistas na Batalha de Chacabuco, decretando assim, a emancipação efetiva do Chile. San Martín delega o poder de Chile a O'Higgins que assim decreta em 1818 a primeira constituição chilena.

Segundo Pinto (2015), a relação entre mapuche e patriotas chilenos, no período entre 1810-1850, podem ser divididos em três etapas: primeiramente entre 1810-1830, onde observamos os processos de emancipação frente à metrópole, os projetos de inclusão da sociedade mapuche a “nação chilena” e os confrontos de resistência da sociedade indígena ao movimento de emancipação; já em um segundo momento, entre 1830-1850, ocorreria um retorno dos mecanismos de negociações e controle do período colonial como os parlamentos e o processo missioneiro. Somente após esse período é que percebemos uma efetivação da ocupação da araucanía pelo governo republicano chileno (Pinto, 2015, p. 63).

O protagonismo mapuche fica evidente na documentação epistolar durante este processo. No ano de 1816, José de San Martín, ainda como governador da Província de Cuyo, consulta a permissão dos principais *longkos pehuenches* para o Exército Libertador passar pelo território durante a travessia da cordilheira dos Andes e que estabelecessem segurança à retaguarda das tropas comandadas por San Martín. O secretário Francisco Inalikang, que já havíamos citado anteriormente, é participante efetivo deste momento. É dele a autoria da ata do parlamento em 1814 entre o comandante enviado por José Martín, José de Susso e as lideranças *pehuenches* para firmarem aliança militar durante o contexto das guerras de independência, episódio onde Inalikang foi o mediador do encontro.

1814 [...] se hiso Teniente Coronel Comisario en grado, y Comandante General de [...] [...], convoco con fecha de 22 al Señor Gobernador de la Nación Peguenche Neycuñan para que reuniese sus Casiques, Capitanejos y Mocetones a que oyesen, y supiesen el objeto con que se dirigian ellos. [...] Que el aviso de prevencion [...] que se les hace, noticiandoles estar ocupado el Reyno de Chile por los Enemigos de nuestra [libertad] es una prueba de lo

⁸⁴ Experiência de governo instalada no Chile após a formação da junta de governo em Santiago no ano de 1810. Devido aos conflitos internos, o governo cai para tropas legalistas no ano de 1814, tendo como símbolo deste processo a derrota na Batalha de Rancagua.

que interesa el Gov^o de Mendoza en el bien de la nacion Peguenche que ella Correspondera a este veneficio, quidando los pasos, y resistiendo a los enemigos, si se atreviesen a intentar pasar a este lado de sus Cordilleras, y que de no poderlo aser ellos solos, daran inmediatamente haviso a la frontera. Que el Governador no dude mi palabra, que los Peguenches jamas dicen una cosa, y hasen otra, y que en aserlo [así] cumplen con lo que con anticipacion tenian prometido. Que en cualquier caso [...] y sus familias al sentro del Gobierno [...] proteje. Que encargan se de quenta de este Parlamento al Supremo Gobierno del Estado para que se escriba el nombre Peguenche en los libros de los contratos que [celebran] designando de todos los Hermanos [...] que respecto a que desde este parlamento puedan [...] de Comerciar en Chile, se les proteja para que tengan commiseración con ellos en Mendoza [...] quieren sea con Conocimiento de los [...] frontera y para su validacion hicieran todos los [...] una Ceñal acontinucion de su [...] en dicho dia [...] (Pavez Ojeda, 2008, p. 131)⁸⁵.

O interessante deste documento é que a ata do parlamento é anexada a carta enviada por Francisco Inalikang à San Martín, ou seja, o cruzo de dois mecanismos de comunicações de escrita que nos debruçamos a realizar este trabalho: atas dos parlamentos e a escrita epistolar. Isso deixa explícito o domínio da tecnologia da escrita por Inalikang, ao compreender os ritos e fundamentos do processo e representante ativo nas negociações como a terceira parte. O conjunto de cartas de Inalikang a San Martin entre os anos de 1814 e 1817 são vastos e deixam claro a influência que o secretário teve ao longo do processo de independência na região e estabelecendo como uma referência diplomática ao longo do contexto histórico referido.

Logo após o processo de independência do Chile, é marcante a narrativa da tentativa de associar a resistência indígena ao longo do processo de colonização espanhol com a emancipação chilena frente à metrópole. Durante a luta contra a Espanha é recorrente a utilização da memória dos feitos mapuche e invocando uma ancestralidade indígena da população chilena. A aristocracia criolla durante os primeiros anos de formação do estado chileno, tinha a consciência de que além do estado, fazia -se necessário a formulação de uma identidade nacional . E nesse processo a unificação territorial e populacional estava diretamente ligada a formulação da construção desse cenário. A incorporação da araucanía e a inclusão dos mapuche da araucanía eram objetivos muito bem expostos pelos construtores do estado chileno.

Bernardo O'Higgins, por exemplo, um dos principais nomes do processo de independência do Chile compreendia a necessidade de agregar os indígenas mapuche da araucanía, a quem considerava “chilenos”. Em uma carta, endereçada ao futuro

⁸⁵ O arquivo original encontra-se no Archivo Histórico de Mendoza. – Fondo Época independiente, Sección Gobierno, Año 1814, Carpeta n° 234, doc. n° 80, f. 3.

presidente chileno Joaquín Prieto, quando estava no exílio no ano de 1830, O'Higgins deixa clara a necessidade de inserção dos mapuche tanto a oeste quanto a leste da cordilheira

Estas materias, que ocultan mi imaginación mí permiten, mi querido general -decía O'Higgins- no solamente recomendarle, sino también imprimir en Ud. la grande importancia de calcular y adquirir por todos los medios posibles la amistad, no solamente de los araucanos, sino aún con más vigor de los pehuenches y huilliches, conviniendo como yo convengo con Molina, que todos los habitantes del valle del este, así como oeste de los andes son chilenos (O'Higgins apud Pinto, 2015, p. 65).

Fica evidente, portanto, a intenção de intensificar a valorização da população mapuche e integrá-lo progressivamente à nação chilena que estava se criando, inclusive na sua questão territorial, sob as heranças do mundo colonial em ruínas. Nota-se conseqüentemente que há uma intenção também em agregar não só os mapuche da araucanía, mas a extensão para regiões como a pampa e a patagônia, claramente com o objetivo e interesse da proporção territorial na qual essa população ocupava.

A participação mapuche no processo de independência do Chile e Argentina é contundente, não ficando alheios aos conflitos que se sucederam para a emancipação frente à metrópole espanhola. Pode-se tranquilamente se assegurar que assim como a sociedade colonial que viviam em ambas as regiões (chilena e argentina), a sociedade mapuche em sua grande maioria, não apoiava necessariamente a independência frente a coroa da Espanha. Devido aos laços jurídicos, afetivos e históricos, estabelecido pelo regime dos parlamentos, as populações indígenas encontravam como caminho a manutenção do sistema vigente, sobretudo a partir da relação harmoniosa e de redes comerciais que foram estabelecidas ao longo das áreas fronteiriças. Um exemplo deste processo são os conflitos que se sucedem no sul do Chile entre tropas patriotas e alguns focos de resistência realista que fugiram para a região. O conflito ficou conhecido como “*Guerra a Muerte*”, onde a maior parte dos mapuche do sul lutaram pelos realistas contra o exército chileno. A partir disso, muda-se o cenário da relação com os patriotas e surgem os estereótipos de bárbaros e selvagens mapuche, decaindo o discursos do povo resistente a colonização e que sondava o imaginário nacionalista no período pós independência.

Os parlamentos de Yumbel (1823) e o firmamento do tratado de mesmo nome, torna-se importante referência para percebermos o processo de negociação dos tratados e fronteiras entre o governo republicano e as populações mapuche no contexto

pós-independência. O tenente-coronel Pedro Barnechea, foi o encarregado para negociar com os caciques dos quatro bultamapus e seus embaixadores sobre o processo de unificação nacional chilena no seguinte ano. No documento, já no seu primeiro artigo observa as intenções claras do governo chileno e a perspectiva de unificação nacional

1º Convencidos los embajadores de las grandes ventajas de hacernos una sola familia y tanto para oponernos a los enemigos de nuestro país, quanto para aumentar, y solidar el Comercio, y hacer sesar del todo los males que han afligido la República en 12 años de consecutiva guerra, vendran a unirse en opinión y derechos a la gran familia chilena, componiéndose el Estado todo desde el despoblado de Atacama hasta los límites de la Provincia de Chiloe, que es una de las que componen el Estado. Así es que en adelante todos los que existen entre ambas líneas serán tratados como Ciudadanos Chilenos, con goso de todas las prerrogativas gracias y pibilegios que a estos corresponde con la obligacion precisa que los Gobernadores delos cuatro Butralmapu bajo la seremonia mas religiosa, segun sus ritos y costumbres juraran esta union y hermandad perpetua, y prestar su fuerza armada para oponerse a los enemigos del Estado, y del orden quando el Supremo gobierno necesite valerse de la fuerza, quedando sugetos alas mismas obligaciones de los chilenos, cumpliendo con las leyes que dicta el Soberano Congreso de la Nacion. (Archivo Nacional, Ministerio de Guerra, vol. 146, folios 281-284).

Distintos pontos são fundamentais para analisar em relação ao trecho destacado: primeiramente, a proposta de vincular todas as pessoas do território (ao qual os republicanos consideravam chileno) como uma *gran familia chilena*; outro ponto interessante é perceber o conhecimento dos republicanos sobre os ritos e cerimoniais do parlamento, como meio fundamental para selar acordos diplomáticos, algo que destacamos no capítulo anterior; por fim, a aliança militar estabelecida e a prerrogativa de submissão legislativa ao congresso nacional chileno e consequentemente a Constituição do país.

Apesar da resistência das lideranças indígenas, algumas parcialidades cederam ao tratado ao longo dos anos e estabeleceram o rio Bio Bio como a fronteira oficial entre os mapuche e a República chilena. Não pode-se defender o Tratado de Yumbel como um gritante sucesso na inclusão de populações indígenas mapuche no projeto de unificação nacional proposto pelos republicanos. Porém, como defende Téllez (2014), o processo garantiu o reconhecimento por um “un estatuto – reconocido por todas las naciones meridionales– que garantizara por mucho tiempo el sosiego y la seguridad de la raya fronteriza y los departamentos de la intendencia de Concepción más expuestos a las hostilidades indígenas” (Téllez et al., 2014, p. 161).

Francisco Mariluan, toqui e cacique mapuche, foi um dos únicos a colocar as parcialidades sob o seu domínio ao tratado de Yumbel, mantendo várias

correspondências com Pedro Barnachea em uma tentativa diplomática de captação de outros caciques para a mesma causa⁸⁶. Como podemos observar na correspondência enviado de Mariluan à Pedro Barnachea na data de 25 de setembro de 1823, próximo ao parlamento de Yumbel

Sr D Pedro Barnechea

amantísimo amigo tengo en mi poder [sus dos] apreciables de V. la una que me entrega mi hermano Ortiz, y la otra el propio que V mando, las mismas que tube el gusto de haberlas leydo en la junta que celebramos, a mi nombre el miércoles 17 del corriente acompañado con todos mis Caciques quienes estan enteramente muy contentos y por lo mismo remito en este mismo día un mensaje, á Chacazo, los que llegaron ayer con unas contestaciones tan agradables que tendre el gusto que su corazon se a de llenar de gloria pues mañana salgo á celebrar la gran junta con los amigos y compañeros Collicanos, y tambien de Chacayco, y demas caciques que bienen de mas dentro, pasado mañana es la parla y no tendría demas gusto que el día que se concluya esta para que V celebre con todo gusto quando reciba el parte de dicha junta que le tiene su amigo Mariluan, pues mi sobrado gusto es el que V a de ser mi amigo y quanto yo trabajo es por sacarlo a V airoso en su empeño como que hemos de ser ultimos amigos pues me a dicho mi hijo José Ant. que su empeño es quedar bien con V que por el tanto va acompañado con migo a fin de que sean a mi nombre quanta junta se celebrare este su amigo me alaba grandemente, los grandes portes de V como que se llegara el día que tenga el gusto de conocerlos (Pavez Ojeda, 2008, p. 165)⁸⁷.

Consequentemente, Francisco Mariluan utiliza da sua autoridade na região e na interlocução com outros caciques para influenciar diretamente as negociações dos tratados, trazendo demandas para Barnechea e ao mesmo tempo jogando com os seus interesses dentro do processo de negociação. E todo esse contexto torna evidente as múltiplas formas de negociação que são impostas neste ambiente de fronteira estabelecido após a independência chilena.

Outro panorama relevante que se apresenta na discussão pós-independência chilena é a condição de cidadania imposta pelo estado. A carta constitucional de 1822, formulada por Bernardo O'Higgins, afirma que todos os chilenos nascidos em território nacional seriam considerados iguais perante a lei. Porém, o mesmo documento destaca que a condição de cidadania estava diretamente ligada à maioria de 25 anos ou casados e também que saibam ler e escrever. Compreendemos que a maior parte da população mapuche, não se encaixava dentro destas condições, sobretudo a perspectiva da leitura e da escrita, contempla-se o processo de restrição a qualificação de cidadão ao povo mapuche.

⁸⁶ Segundo Téllez (2014), são 14 parcelas que são submetidas à autoridade de Mariluan.

⁸⁷ O arquivo original encontra-se no Archivo Nacional, Santiago de Chile. – Fondo Ministerio de Guerra, vol. 136, f. 238.

A constituição de 1823 é ainda mais restritiva, agregando o caráter censitário à condição de cidadão e segregando ainda mais a população mapuche, rejeitando suas particularidades culturais e não integrando-o por completo à construção do estado-nação chileno. Surge portanto um paradoxo nestas condições apresentadas, o estado chileno não reconhece os mapuche como um povo independente, procura integrá-los, porém como cidadãos de segunda classe. Conseqüentemente se nega sua condição de cidadãos, e caso venham a ascender a esta qualificação, deve desistir do seu modo de vida como condição básica para integrar a sociedade chilena. Ou seja, tenta-se apagar a autonomia política mapuche e seu processo cultural, a partir do discurso de “civilizar” a sociedade indígena para agregá-la ao estado nacional (Bengoa, 2004, p. 319).

Diferentemente do caso chileno, na região da Pampa e na construção do estado-nacional argentino, percebe-se dinâmicas sociais ainda mais voláteis e inconstantes das populações indígenas no período da independência e também no pós-emancipação. Silvia Ratto (2008), ao analisar os processos de independência do Vice-Reino do Prata e o protagonismo indígena nas regiões da pampa e do chaco, percebe o impacto que o processo independentista teve nestas populações soberanas neste território. Segundo a autora, as populações indígenas participaram ativamente do contexto da independência destas regiões, porém apenas em alguns casos é que percebemos diretamente a intervenção em projetos de grupos patriotas e/ou realistas.

Esses elementos vão se situar sobre alguns propósitos. Primeiramente, os espaços soberanos indígenas na pampa estavam vinculados a alianças, mas também sob constantes conflitos, portanto, alianças durante o processo de independência - seja do lado realista ou patriota - estavam vinculados diretamente às suas próprias lógicas e estratégias políticas para a manutenção da sua soberania. Outro ponto condiz com a diferença nas relações diplomáticas existentes entre as populações pampeanas mapuche e as populações hispano-criollos, onde percebe-se que as relações mais duradouras e constantes vão se superar aos vínculos pessoais. Por fim, a síntese que se estabelece é que os espaços fronteiriços e suas relações particulares é que vão dar o resultado das relações criadas durante o contexto da independência (Ratto, 2008, p. 144-145).

Na região a leste da cordilheira dos Andes e também ao longo da pampa, nas proximidades da fronteira bonaerense, estabeleceram-se certa tranquilidade e paz nas relações que antecedem o processo revolucionário, sobretudo em relação a acordos firmados em parlamentos entre as autoridades indígenas e hispano-criollos. A partir do

contexto da independência, algumas dinâmicas que vimos anteriormente, também atingem a área a leste da cordilheira.

As guerras de emancipação atingem por exemplo a região de Córdoba, San Luis e Buenos Aires, diminuindo os recursos e as linhas de comércio estabelecidas com as populações indígenas que viviam na região. Além disso, com o estabelecimento do novo governo, houve um avanço de republicanos no povoamento ao sul de Buenos Aires, assentando-se na localidade da pampa e conseqüentemente burlando tratados e limites territoriais estabelecidos anteriormente por parlamentos. Como resultado, há evidências de múltiplas inserções de populações indígenas e ataques a estabelecimentos fronteiriços na região.

Os percalços da derrota de Rancagua (1814) teve duplo efeito para as populações indígenas do lado leste da cordilheira. Primeiramente, devido a ameaça das tropas realistas de cruzar a cordilheira, formalizou-se um novo parlamento com os mapuche pehuenche para estabelecer a aliança com os indígenas da região, ademais, como citamos anteriormente, houve um parlamento em 1816 onde José San Martín formulou oficialmente o pedido de autorização para travessia dos do Exército Libertador pela cordilheira, onde em contrapartida, os caciques mapuche seriam fornecedores de mantimentos e provisões para as tropas (Levaggi, 2000)⁸⁸.

Outro efeito às populações mapuche da região foi a própria dispersão das tropas republicanas e a desunião da luta pela independência, o que fez com que diversos atores negociam com as chefaturas e cacicados indígenas naquele momento e que conseqüentemente davam aos indígenas uma posição privilegiada no contexto histórico referido. Após as lutas pelo controle do território até a fronteira do Bio Bio cessar, a Guerra a Muerte também se estabeleceu no território da pampa, levando a tropas realistas e indígenas a se refugiarem na região. Segundo Sílvia Ratto

La presión patriota sobre estas fuerzas llevó a que desde inicios de la década de 1820 algunos grupos mixtos de españoles e indígenas cruzaran la cordillera estableciéndose en las amplias planicies del este. Pero los objetivos de estos aliados no eran idénticos. Los primeros trataban de mantener la oposición hacia el régimen patriota establecido en Santiago esperando recomponer fuerzas y, paralelamente, llevar sus acciones sobre provincias del ex virreinato del Río de la Plata para obtener recursos. Para los segundos, la alianza significaba contar con el auxilio de fuerzas militares españolas para

⁸⁸ Segundo Levaggi (2000), a decisão foi quase unânime de acordo entre os mapuche, sendo que somente três caciques se negaram a assinar o acordo.

lograr sus propios fines: apoderarse de zonas estratégicas en la pampa (Ratto, 2008, p. 152).

Aproveitando-se dos múltiplos fronts de negociação aberto por esse cenário, o então governador de Buenos Aires, Juan Manuel Rosas, tratou de romper a aliança que havia se formado entre realistas e populações indígenas⁸⁹, realizando com os indígenas a tática diplomática de negociação conhecida como “negócios pacíficos”⁹⁰ e que levou ao estabelecimento de relativa paz na fronteira de Buenos Aires a partir de 1832.

Comprendemos portanto, que tanto no processo da Independência e emancipação do Chile e Argentina, as populações indígenas mapuche são agentes históricos expressivos, adaptando-se às dinâmicas territoriais, políticas e econômicas e fazendo diretamente parte do jogo diplomático nas regiões do Bio Bio e da Pampa. Interessante é observarmos a emancipação como um contexto de rupturas, mas também continuidades na situação de fronteira. Mecanismos como o parlamento, ainda são amplamente utilizados nesse período, como forma de apreciação de acordos e negociações. Porém, o advento de novas tecnologias como os secretariados e as “fábricas epistolares”, também darão voz neste momento. Consequentemente, é fundamental perceber o cruzo existente entre estes mecanismos e a continuidade de elementos que reforçam o argumento da conjunção entre escrita e oralidade na sociedade mapuche durante o período.

2.4. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO NACIONAL CHILENO E ARGENTINO: NEGOCIAÇÕES ENTRE AUTORIDADES POLÍTICAS E OS CACICADOS MAPUCHE

Após a consolidação dos processos de independência de Chile e Argentina e a concretização da emancipação frente a Espanha, a relação entre os estados nacionais e

⁸⁹ A aliança entre o bando realista conhecido como *pinchera* e populações indígenas da região de Boroa, talvez tenha sido a mais expressiva neste cenário. Os indígenas *boroganos* (como eram chamados) tinham interesse no controle das rotas comerciais que saiam de Buenos Aires e cruzavam a pampa em direção a Mendoza, sobretudo a região de Salinas Grandes.

⁹⁰ Segundo Ratto (2008): “El negocio pacifico de indios fue la política implementada por el gobernador Juan Manuel de Rosas en la provincia de Buenos Aires. Consistió, en sus inicios, en la alianza con algunos grupos indígenas en torno de dos elementos básicos: ayuda militar indígena para defender la frontera y entrega de raciones a las agrupaciones nativas. Este esquema inicial fue sufriendo algunas modificaciones en virtud de cambios tanto en la política criolla como en la dinámica del mundo indígena”.

as sociedades mapuche também se modificou. É neste momento que percebemos alterações na atitude das Repúblicas frente às populações indígenas na região da pampa e também do Bio Bio, trazendo o prelúdio das ações e intenções dos estados em construção em relação às populações originárias.

O caso chileno é particular em referência às outras repúblicas oriundas do desmantelamento do Império Espanhol e os processos de independência. Nos primeiros quinze anos que se seguiram ao processo de emancipação da Espanha, a política chilena empenhou-se em construir um sistema de governo que resultou extremamente efetivo por sua durabilidade e capacidade de adaptação. Diferentemente de outras nações latinoamericanas recém independentes, assoladas pelos conflitos recorrentes pelo domínio de caudilhos, o Chile conseguiu manter um aspecto seguro de “governabilidade” desde a época da independência, tanto em relação ao território, quanto em relação a população (Collier, 2018, p. 591).

O território era consideravelmente menor do que nos dias atuais e sua população igualmente. Após um período turbulento durante a década de 1820, principalmente pela tentativa de manutenção de uma política liberal, os conservadores implementaram uma política de “reação colonial”⁹¹ a partir de 1833, implementando uma constituição conservadora que vigoraria - salvo algumas alterações por emenda parlamentar - até o ano de 1925. Em grande parte, a carta constitucional delega ao presidente a nomeação de servidores, controle sobre o judiciário e a administração pública, relegando para o legislativo o controle sobre orçamento que seria implementado pelo executivo, qualquer tipo de tributação e o estabelecimento do efetivo militar.

A partir de 1850 é notório a modificação da concepção da linguagem política frente aos mapuche no Chile e o sentimento contrário da opinião pública às populações indígenas. Alguns levantes indígenas, aliando-se a correntes de oposição ao governo central de Santiago na década de 1850, tiveram como efeito a criação da Província de

⁹¹ Collier (2018) define “reação colonial” como um processo reativo ao desenvolvimento do reformismo liberal predominante na década de 1820. Incorporando, sobretudo, a pragmática tradição do autoritarismo colonial.

Arauco em 1852⁹², território que conseguimos perceber no mapa no anexo III. Segundo Seixlack (2018)

A adesão dos araucanos à revolução de 1851 e sua negativa repercussão entre as populações fronteiriças reforçaram, tanto para a intelectualidade como para a opinião pública, a importância da adoção de uma política de institucionalização do poder estatal na Araucania. É sob essa ótica que podemos interpretar a criação da Província de Arauco, no ano de 1852, medida que evidenciou o início de uma atitude mais incisiva por parte do estado chileno no sentido de assegurar sua jurisdição na zona fronteiriça (Seixlack, 2018, p. 45).

A partir deste cenário, a opinião pública, fomentada principalmente pela mídia de periódicos como o *El Mercurio de Valparaíso*, *El Ferrocarril de Santiago*, *El Correo del Sur* e o *La Tarántula de Concepción*, e o *El Meteoro de Los Ángeles*, endossam o sentimento coletivo de de dignidade nacional que teria sido rompido pelos mapuche a partir dos anos 50⁹³. O discurso dicotômico entre civilização e barbárie, ligando o primeiro ao estado chileno e o segundo às populações mapuche, os contínuos problemas fronteiriços em relação às incursões de malones ao território argentino de mapuche oriundos do lado chileno da cordilheira, entre outros elementos sociais, políticos e econômicos, elevam o tom frente a uma invasão violenta do território do *wallmapu*.

Neste contexto surge o primeiro dos grandes cacicados a serem analisados neste capítulo, sob a liderança do *longko* e *toqui arribano* Juan Mañil Bueno (também conhecido como Manguil Wenu). Importante figura do período e de largo prestígio devido a sua consciência política, capacidade de mobilização e organização, colocava - segundo as autoridades chilenas - em determinados momentos, a segurança da região de fronteira da Araucanía em risco. O *longko* era líder dos chamados índios *arribanos*⁹⁴ e tinha uma rede de conexões políticas bastante extensa que atingia desde o cacicado

⁹² A vitória de Manuel Montt contra José Maria de La Cruz no pleito eleitoral no ano de 1850, gerou um conflito onde a participação de algumas parcelas mapuche foram contundentes. O conflito teve como resultado a vitória das forças de Manuel Montt a partir da batalha de Loncomilla, em 1851. Outros episódios que contribuíram para esse discurso foi o naufrágio do brigue Joven Daniel nas praias de Puancho (Valdivia), em julho de 1849, que levou a relatos cruéis sobre o tratamento dos mapuche aos sobreviventes do naufrágio; além da participação mapuche na revolta contra o governo de Manuel Montt, em 1859.

⁹³ Importante ressaltar que existiam periódicos que tinham uma percepção distinta dos mapuche, como por exemplo, o *Revista Católica*, chefiados por integrantes do clero e herdeiros das políticas indigenistas do padre Luis de Valdivia.

⁹⁴ *qrribanos* ou também conhecidos como *wenteche*, são uma população mapuche ligada diretamente a invasão colonial do *wallmapu* e que fazem surgir grupos como os próprios *arribanos*, *pewenche* (vinculados a área da cordilheira), *nagche* (abajinos) e *lafkenche* (mapuche da costa). Após a independência, os *arribanos* vão desconfiar do projeto republicano e continuamente aliam-se às revoltas contra Santiago e o poder central chileno.

salinero no outro lado da cordilheira, além do caudilho Justo José Urquiza, presidente da Confederação Argentina.

Como apresentamos em determinado momento neste trabalho, Manguil Wenu, em certo ponto, recorre a sua aliança e amizade com Urquiza por meio de produção epistolar, para que o presidente envie tropas ou interceda para ele em relação à figura de Montt, na tentativa de manutenção do seu território e de seus caciques na região dos indígenas *arribanos* no *wallmapu*. Como falamos anteriormente, o *longko* e *toqui* no período do conflito com as forças republicanas, recorre a livros de história e os parlamentos realizados entre os seus antepassados e as autoridades espanholas para traçar a validade da posse do seu território. Em um segundo momento, também na correspondência de 30 de abril de 1860, Mengil Wenu, reclama da criação da Província de Arauco, justificando que ela ultrapassa os limites fronteiriços impostos anteriormente entre o estado chileno e os tratados mapuche

El gobierno patrio mandó proponerme la paz en 1837 y mi respuesta fué decirle: que [po]dria [ser], siempre que se respetase la línea del Biobio, y no se permitiese pasarlo a ningun cristiano a poblarlo y menos fuerza armada. Sin mas antecedentes que los que refiero, el gobierno ha demarcado una provincia, traspasando el Biobio que abraza una parte considerable de nuestro territorio que actualmente habitamos, y por consiguiente nos quiere sujetar a su autoridad echando por tierra los tratados a que me refiero. (Pavez Ojeda, 2008, p. 313).

Por fim, Mengil Wenu evoca os laços de amizade para solicitar o auxílio de Urquiza para lidar com os avanços das tropas chilenas na região do *wallmapu*.

Si hallas que tengo razon en defender mi independencia del gobierno de Santiago, creo que tu buen corazon me ayudará con alguna fuerza, o al menos podrás animar a los naturales de Calbucura, que están unidos a vos, para que me auxiliem cuando yo les avise, y aun podian mandarme algunos caballos con estos correos que espero sin falta el I.º de noviembre con tu respuesta que me va a sacar de toda duda y que respetaré. Te repito pues mi jeneral no demores mis correos, pues solo va mi hijo Quilapagñe con este objeto, y que se venga mi hijo Necul-pagñe que hace cuatro años está en esos lugares, y me hace falta. A todos estos servicios quedaré reconocido, debiendo contar con toda mi jente cuando tu la necesites; te deseo muchos años de vida y dispon de tu fiel Toqui amigo. Mañil Bueno. (Pávez Ojeda, 2008, p. 313)⁹⁵.

A correspondência, segue a perspectiva de alçar as redes de aliança desenvolvidas no cenário relacionado da segunda metade do século XIX no *wallmapu*. Dando seguimento a rede de correspondência, solicitando o auxílio de tropas aos aliados, há uma correspondência de Mengil Wenu ao cacique salinero Juan Kallfükura,

⁹⁵ O arquivo original encontra-se na coletânea de cartas enviadas por Bernardino Pradel para sua publicação no periódico El Meteoro. El Meteoro, Los Ángeles, 31 de mayo de 1869, nº 141.

do dia 1º de maio de 1860, explanando a situação e solicitando o apoio de seu aliado no confronto contra as tropas de Montt

Encontrándome en guerra y queriendo marchar convencido de la justicia que tengo, y a fin que no me quede duda para seguir esta guerra, o hacer la paz, he resuelto consultarme con mi Jeneral Urquizar, y hacer marchar a mi hijo Quilapan de correo hasta tu casa, suplicándote pongas en manos del Jeneral la carta en que va la consulta, haciéndome el servicio de mandarle correo para que me traiga la respuesta Quilapan y juntamente se venga con mi hijo Neculpagñe. A propósito, mando abierta la carta para el Jeneral, a fin de que si está mi concho Baigorria te la lea y ponga de su parte todo interes en que llegue a manos del Jeneral y me traigan respuesta mis hijos. En casa estamos buenos y juntamente todos mis caciques- Todo lo demas te lo referirá Quilapan. Memorias a todos mis amigos caciques, y en particular a Colequeo, e igualmente a mi concho Baigorria. Dispon de tu malle Juanillo Mañil Bueno (Pavez Ojeda, 2008, p. 315).

Por fim, percebendo o não atendimento das suas requisições de tropas aos aliados do outro lado da cordilheira, o *toqui* Manguil Wenu resolve finalmente escrever para a figura do presidente da República do Chile, Manuel Montt, com o objetivo de explicar suas ações belicosas e convencer o mandatário sobre os abusos realizados pelas autoridades chilenas na região, sobretudo a partir da criação da Província de Arauco em 1852. A carta de 21 de Setembro de 1860 é extremamente valiosa pois retrata diversos elementos sobre o profundo conhecimento do *toqui* sobre o cenário político e jurídico que cercava o conflito no período.

Primeiramente, Manguil Wenu formalizou uma profunda crítica à atuação de figuras como Cornelio Saavedra Rodriguez e de outros funcionários do governo na região da fronteira. Vale ressaltar que Saavedra era desde de 1857, presidente de armas da Província de Arauco e formalizou junto a Manuel Montt, um plano para avançar a fronteira do Bio Bio, plano que foi rejeitado pelo presidente chileno. Portanto, na carta de 21 de Setembro, o *toqui* mapuche deixa Manuel Montt à par dos abusos cometidos por representantes do governo nessa região de fronteira e que justificam as ações militares indígenas contra o território republicano sob forma de retaliação

Te hago presente que en enero del año 1851 supimos que te hacían guerra; entonces acordamos todos los Mapuches aprovecharnos de que estaban en guerra para botar a todos los cristianos que nos tenían robadas todas nuestras tierras de esta banda de Bio-bio sin matar a nadie, pues ocho años a que nosotros estábamos esperando que mandaria nuestro amigo jeneral Cruz y que nos entregarían nuestros terrenos, y de este modo cada día se interesaban mas los cristianos. El Intendente Sabedra se enojó por esto y ordeno se acomodasen partidas para que viniesen a robar y matar; que se llamaba el tigre Gonzalez, otro Nicolas Perez, un Salazar, y otro Mansor. Estos son los capitanejos de las partidas; al mes siguiente se fué Sabedra y dejó de Intendente al comandante Yañez, y este nos propuso que no permitiéramos pasar a los indios armados a robar al otro lado del Bio-bio y que él tambien

no mandaria cristianos a nuestras tierras en la condicion que se matarian los indios que pillasen robando con armas y que nosotros hiciéramos lo mismo con los que viniesen armados a robar (Pavez Ojeda, 2008, p. 319-320)⁹⁶.

O segundo ponto, extremamente interessante de perceber nesta carta, está vinculado à desconfiança do *toqui* com relação aos funcionários designados para a escrita da carta, sobretudo o escrivão e o *lenguaraz*. Neste caso, a preocupação está diretamente vinculada à incompreensão do mapudungun, quanto à possibilidade de disseminação de informações falsas ao governo e aos indivíduos. Desta forma, Manguil Wenu exige a presença de figuras de sua confiança para escrita e intermediação do documento⁹⁷

He tenido una junta con mis caciques y tambien con mis otros aliados angolinos, guilliches y costinos, y me han facultado poner escritas nuestras palabras en este papel y lo mando para que llegue a tu conocimiento todo lo que ha contecido desde el primer movimiento de esta guerra, o incitar ninguna verdad pues es puramente que nos mandes escritas todas las mismas palabras que contenga este papel en letras de libros y con la contestacion para saber si el escribano que asienta mis palabras las ha puesto conforme se las digo al lenguaraz y esto es mui fácil saber porque hai muchos que saben leer en letras de libro [...] se busque al Padre Vitoria Palavicino que habla bien nuestra lengua; pues estoi desengañado que los lenguaraces no han llevado nuestras palabras, unas veces porque no las entienden y otras para engañar al Gobierno. Sin que venga el padre [...], el lenguaraz Pantaleon Sanchez, mui dificultoso será sepas la verdad. (Pavez Ojeda, 2008, p. 319-320)

O documento nos expõe diversas camadas de como a produção epistolar pode ser relevante na compreensão da agência de personagens históricos indígenas no cenário da construção dos estados nacionais. O domínio sobre o processo de negociação, além do conhecimento explícito das dinâmicas políticas republicanas, inclusive relegando aos livros de história a sua soberania no território, fazem percebemos como Mangil Wenu era extremamente articulado na reivindicação dos direitos dos povos *arribanos* e na sua posição enquanto *longko* e *toqui* dos quatro *fultamapus* durante o período. A partir da experiência exposta pelo *longko*, observamos que os mapuche participam efetivamente no processo de formação nacional do Chile, devido a sua consciência sobre os poderes de negociação, mesmo em um contexto de avanço das fronteiras por parte do estado nacional chileno. Da mesma forma que durante o período colonial a sua autonomia podia ser entendida pelos representantes políticos, o pós-independência também pode ser concebido da mesma forma em um primeiro momento (Seixlack, 2022, p. 137).

⁹⁶ Arquivo original faz parte da coletânea exposta no periódico El Mercurio, Valparaíso, 13 de mayo de 1861.

⁹⁷ As duas figuras requisitadas são o frei Vitoria Palavicino e do lenguaraz Pantaleon Sanchez.

Em um segundo momento propomos perceber as ações do estado argentino frente aos principais cacicados indígenas da região da pampa: o cacicado de Salinas Grandes (*salineros*), chefiados pela dinastia Curá, e tendo sobretudo a liderança do *longko* Juan Kallfükura. No caso analisado é abundante a utilização de suas secretarias e consequentemente a produção da fábrica epistolar para questões diplomáticas entre eles e os estados nacionais e aliados indígenas. Neste ponto, portanto, pretendemos analisar essa fonte documental a partir do cenário da construção do estado argentino e a sua relação com as populações indígenas na região da Pampa.

A historiadora Mónica Quijada (2002), defende que a sociedade criolla na Argentina, sobretudo a partir da independência, não somente se transformou em um conjunto populacional com um determinado tipo de produção que estava baseado na posse da terra e a extensiva prática de pecuária e agricultura, buscando principalmente um processo econômico que vincula o jogo de exportação e importação com as potências econômicas europeias. Também era uma sociedade que dava os primeiros passos na sua organização política em torno dos princípios políticos que vinham sendo discutidos no mundo ocidental. Estes princípios implicam conceitos muito concretos, em especial a ideia que era necessário organizar-se política e institucionalmente o país sobre uma base representativa, fundando uma noção de soberania popular, pautado sobretudo pelo conceito de cidadania. É neste cenário que as populações indígenas vão percebendo que a capacidade de manobra dos indígenas vão variando de maneira drástica, pois ao mesmo tempo foram mantidos à margem dessa sociedade e sendo excluída da construção dos estados recém emancipados sua diversidade étnico-cultural (Quijada, 2002, p. 140).

Após o processo de independência, Buenos Aires surge como o grande centro comercial da região do Prata. Os empresários espanhóis foram substituídos pelos ingleses, sobretudo pela importância comercial e o contato direto com a Europa que o porto havia criado. Isso resultou com que os comerciantes locais da cidade procurassem saída na produção da pecuária e cultivo da terra em estâncias próximas da cidade. Aproveitando-se do infortúnio dos seus rivais regionais, a província de Buenos Aires, até então uma vizinha pobre de regiões mais ricas de produção de gado⁹⁸. Províncias como Santa Fé, Entre Ríos e Corrientes, vão ser devastadas pela guerra de secessão

⁹⁸ Segundo Lynch (2018) “Se somarmos aos couros e outros subprodutos bovinos, a indústria pecuária contribuiu com 82,8 por cento do total das exportações em 1836 e 78 por cento em 1851” (Lynch, 2018 : 638).

regional e a banda Oriental do Prata foi arruinada durante a Revolução, Contra-Revolução e por fim ao domínio português a partir de 1816. O avanço da fronteira agrícola para a região da pampa, está diretamente ligada aos interesses da pecuária lucrativa que regia as elites regionais. Porém, neste local encontrava-se as populações mapuche e as relações estabelecidas nesta fronteira foram sendo contundentes até a década de 1870.

O governo de Juan Manuel Rosas, acaba sendo um parâmetro relevante na construção do estado nacional na região do Prata e as relações estabelecidas com as populações mapuche da pampa. A ascensão política de Rosas é fruto dos interesses históricos das classes dominantes argentinas do seu período: *os estancieros*. Ele era a síntese individual da sociedade e da economia da zona rural, e quando os interesses desse setor coincidiram com os dos federalistas urbanos, Rosas tornou-se de imediato aquele que representava a concretude daquela aliança. Sendo um clássico exemplo do caudilhismo, além de estancieiro, era um exímio comandante militar, recrutando e treinando uma vasta base de simpatizantes que acabaram formando seu exército clientelista (Lynch, 2018, p. 249).

A estrutura política autoritária de Rosas vai ser marcada pela perspectiva do federalismo até a década de 1850, sendo caracterizado fundamentalmente pela autonomia de governo das treze províncias que faziam parte das Províncias Unidas do Río de la Plata. O poder não era exercido de maneira formal e não existia a regência de uma constituição escrita para o estado. A recusa em escrever uma constituição “argentina” estava relacionada à intenção de que antes de qualquer ordem nacional, cada província deveria organizar-se por si mesma. Obviamente, grande parte das províncias não tinham o mesmo poder dentro do Estado e muitas delas viram-se obrigadas a delegar determinados interesses de defesa de território e relações internacionais com Buenos Aires, o que levou Rosas a assumir um controle de fato sob grande parte do território das Províncias Unidas, mantendo sua autonomia de governo e estabelecendo a estrutura política.

O governo de Rosas entra em declínio a partir do conflito como Guerra do Prata⁹⁹, devido a Aliança formada entre forças lideradas pelo caudilho e governador de Entre Ríos, Justo José de Urquiza. Mesmo com a derrota do caudilho e seu posterior

⁹⁹ Também conhecido na historiografia como Guerra contra Oribe e Rosas (1852-1853).

exílio, as estruturas existentes não foram destruídas. A oligarquia fundiária, manteve-se hegemônica no poder, tendo a supremacia de Buenos Aires sendo mantida e o conflito entre as províncias apenas tomou um novo capítulo. Mesmo com a criação da Constituição de 1853 e o estabelecimento de uma República Federativa, estabelecimento de três poderes, entre outras garantias de liberdades clássicas e direitos civis, acabou por manter o poder centralizador na figura do executivo. Neste contexto, Urquiza foi eleito presidente por um colégio eleitoral à presidência em um mandato de seis anos. Neste contexto, a Argentina entrou em uma nova guerra civil, dividindo o país em dois Estados: de um lado a cidade de Buenos Aires, administrada pelo governador da província, Bartolomé Mitre e um partido liberal, e, de outro, a Confederação da Argentina, formada por treze províncias e, sob o governo de Urquiza e do partido federalista. A unificação nacional só se estabeleceria através da eleição de Bartolomé Mitre como o primeiro presidente constitucional para toda a nação no ano de 1862, consumando efetivamente a união das províncias e podendo referir finalmente o Estado efetivo como Argentina e não por uma circunlocução inócua (Lynch, 2018, p.: 665-666).

É neste cenário fragmentado politicamente que as populações mapuche vão desenvolver suas estratégias políticas, econômicas e sociais e criar suas redes de alianças formando grandes cacicados na região da pampa. Neste momento iremos analisar o cacicado salinero, governado pelo *longko* Juan Kallfükura e as diferentes dinâmicas de alianças e negociações que vão se estabelecer ao longo da sua liderança da região da pampa.

Diferentemente ao que se estabelece a historiografia mais tradicional referente a figura de Kallfükura, a qual denominam o cacique como uma liderança da “Confederação Indígena de Calfucurá”¹⁰⁰. Propomos esta análise a partir visão de De Jong e Ratto (2007), onde as autoras definem a estrutura política do *longko* como um grande cacicado que se estabelece a partir dos contextos históricos específicos e as demandas diplomáticas com as forças estatais predominantes na região do Prata e outros cacicados indígenas presentes na região da pampa, patagônia e araucanía. Kallfükura, durante o período de efetivação do seu cacicado na pampa, que se estende entre o fim da

¹⁰⁰ Esta ideologia está presente em obras que buscam apresentar a figura de Kallfükura dentro de uma lógica da elite intelectual tanto do Chile, quanto da Argentina, em que grandes cacicados impediram o desenvolvimento do território chileno e argentino ao longo do século XIX, ao qual o historiador Jorge Pinto Rodríguez (2002) denomina como uma ideologia de la ocupación nacional (Pinto, 2002, p. 331).

década de 1840 até a década de 1870, estabeleceu uma ampla rede de alianças interétnicas que ligava um amplo território, extremamente dinâmica ao contexto histórico ao qual ela estava inserida.

A história do cacique na região de Salinas Grandes inicia-se com o processo onde caciques mapuches “chilenos” de diferentes regiões do *wallmapu*, atravessam a fronteira para a prática da maloca na pampa com o objetivo do roubo de gado ao longo da década de 1830, principalmente em regiões próximas à fronteira da província de Buenos Aires. A partir da política de “negocio pacífico de indios”¹⁰¹ instituído pelo caudilho Juan Manuel Rosas, Kallfükura se instala na região de Salinas Grandes, encabeçando uma coalizão de 37 caciques, no ano de 1841, assentando-se no território e iniciando o processo de acordos diplomáticos com Rosas, resultando no recebimento de “raciones” mensais de gado (De Jong; Ratto, 2007, p. 246).

A rede de alianças do *longko* salinero se estabeleceu por um vasto território ao longo da década de 1840, tendo sob seu domínio o maior número de caciques e conseqüentemente a maior quantidade de rações mensais distribuídas pelo governo para distribuir entre seus aliados e que se estendia em ambos os lados da cordilheiras. Comentamos novamente que uma das capacidades básicas das grandes lideranças mapuche no século XIX é a capacidade de gerir essas redes de aliança através da distribuição das rações e presentes regaladas pelo governo.

A queda de Juan Manuel Rosas, a partir da Guerra do Prata, em 1852, se estabelece como um ponto de inflexão no panorama do cacicado de Kallfükura. Aproveitando-se do rompimento das estruturas rosistas e os tratados com os cacicados indígenas, uma série de malocas foi realizada na província de Buenos Aires ao longo da década de 1850, com ou sem consentimento do cacicado salinero. Vale recordar que o que mantinha a aliança eram as cotas de rações mensais, quando a estrutura rosista vem abaixo, fica claro que a própria estrutura de alianças de Kallfükura, também sofrem progressivas perdas. Portanto, devemos entender a estrutura do cacicado salinero, como processo extremamente dinâmico e que se desenvolve a partir da própria capacidade de

¹⁰¹ “Negocio pacífico de indios” é uma política exercida por Juan Manuel Rosas durante seu governo, onde para manter a pacificação com os indígenas na região de fronteira do Rio Salado, entre as décadas de 1820 a 1850, delegou-se aos caciques a distribuição de rações e presentes mensalmente em troca de evitar ataques e malocas na Província de Buenos Aires. Para maior aprofundamento do tema ver Ratto (2003).

mobilização, liderança e redes de aliança estabelecida. Isso fica claro a partir de cartas endereçadas do *longko* à caciques aliados durante o período de instabilidade.

Aproveitando-se da instabilidade política existente na Província de Buenos Aires ao longo dos conflitos que se sucederam na Argentina, entre as décadas de 50 e 60, o *longko* Kallfükura se utilizará amplamente da sua influência militar e política para formalizar Tratados de Paz com o estado Argentino. O estabelecimento de vínculos “pacíficos”, vinculados à implicação da possibilidade de comercializar e receber rações e presentes, foi uma alternativa amplamente utilizada por populações indígenas da pampa e da patagônia durante a segunda metade do século XIX. O retorno destes tratados acabam sendo um efeito da fragilização da perspectiva de uma Confederação indígena do cacique Kallfükura e os processos de aliança a médio prazo (De Jong; Ratto, 2007, p. 249).

Até sua morte, no ano de 1873, o cacique salinero imprime uma ampla rede epistolar pela sua secretaria, para a manutenção e negociação de tratados de paz e distribuição de rações para as suas redes de alianças, seja ela de populações indígenas ou autoridades estatais. Observamos a astúcia de negociação de Kallfükura quando o cacique envia uma carta ao general Justo José Urquiza, seu aliado, no ano de 1861, em plena disputa da guerra civil entre federalistas e liberais

Michitue Avril 22 de 1861 Al Señor Capitan general Don Justo Jose de Urquiza Mi apreciado hermano [...] Mi querido hermano quando ha llegado mi hijo Namuncura he savido de que usted tiene muchos enemigos en Buenos Ayres no lo dudo porque usted es federal lo mismo que yo lo soy y siempre lo he sido por eso no dudare de que yo tambien he de tener muchos enemigos. pero aunque yo ago ahora paz con ellos no crea que yo me he de dar a ellos. No nunca porque yo soy muy patriota y he siempre travajado por el partido federal que es la opinion que yo siempre he abrazado y que en ella me he criado por eso no crea mi querido hermano que yo lo he de falcear nunca a mi hermano porque siempre he sido federal (Pávez Ojeda, 2008, p. 338-339)¹⁰²

No trecho, observamos Kallfükura reforçando seus laços de amizade e aliança com Urquiza, inclusive definindo-se enquanto federal, “porque usted es federal lo mismo que yo soy y siempre lo he sido”. Porém, ao mesmo tempo, o cacique avisa que agora também estabeleceu paz com as forças bonaerenses de Bartolomeu Mitre. Os motivos das amizades está diretamente nos Tratados de Paz e a distribuição de rações, como fica evidente na mesma carta referenciada

¹⁰² O arquivo original, encontra-se no Archivo General de la Nación, Buenos Aires. – Sala VII, Fondo Urquiza, t. 224, nº 1686, ff. 108-111.

[...] tambien ahora le pido licencia para ponerme en comunicaciones con ellos por la necesidad que tienen todos mis indios de ir a comerciar para comprar sus necesidades no porque yo les aiga pedido sino porque ellos ce me han ofrecidos tambien le dire que tengo todas mis tribus bien tranquilizadas por todas partes y asi es que tambien boy a mandar un chasque para Buenos Ayres cerca de Mitre para que me mande algunas yeguas de racion para que puedan mantenerce los Casiques Cañumil, Quentrel, Pinas, Mainquevas, porque de no estos hombres lo que les falten la mantencion han de querer invadir y como yo no les havia de permitir havian de ir escondidos a arrevatar y a cautivar y entonces havian de decir que usted me da orden de invadir y asi tendria usted mas enemigos [...] (Pávez Ojeda, 2008, p. 340).

Ou seja, o cacique pede a autorização a Urquiza para manter as negociações com Mitre, pois os acordos de distribuição de rações do governo de Buenos Aires são fundamentais para a manutenção da rede de influência e aliança dos caciques mapuche para que eles não realizem as malocas nos territórios referidos. Ao final da carta, Kallfükura, também solicita rações acordadas previamente com Urquiza para distribuição aos seus caciques. Portanto é fundamental compreendermos como se desenvolvem essas redes de aliança e o quão é necessária a rede epistolar dentro desse cenário. Os caciques também são interlocutores entre as próprias secretarias, enviando e requerendo acordos e distribuição de rações.

Ao longo de todo o capítulo, analisamos as dinâmicas entre o cruzo de oralidade e escrita no desenvolvimento da máquina epistolar mapuche, desde a independência dos estados em formação do Chile e Argentina, até o processo de consolidação dos grandes cacicados no turbulento e dinâmico período da construção do estado chileno e do caudilhismo na Argentina. Nesse cenário, o desenvolvimento da escrita mapuche em castelhano, sobretudo a partir das secretarias epistolares, foi fundamental para o progressivo avanço das repúblicas sobre a região do *wallmapu*. Ao mesmo tempo que o ingresso da escrita em castelhano é fundamental, percebemos a manutenção da oralidade nas relações principalmente intra-étnicas: a continuidade do parlamento como ferramenta de negociação entre as lideranças indígenas e também com os *wingka*, além da distribuição de rações a partir da oralidade e liderança dos grandes caciques em manter as suas alianças.

Porém, a partir do final do século XIX, observamos a consolidação dos estados nacionais sob o território do *wallmapu*, o que levará a continuidade da escrita epistolar para manutenção da soberania do seu território, mas porém, também reflete em um período onde a oralidade não irá garantir a continuidade da ancestralidade do saber das

populações indígenas e que conseqüentemente levará a novas formas de que esses saberes sejam mantidos para futuras gerações.

CAPÍTULO 3: A CONQUISTA DO TERRITÓRIO DO *WALLMAPU*: O AVANÇO DAS FRONTEIRAS NACIONAIS SOBRE O TERRITÓRIO MAPUCHE E AS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA ATRAVÉS DA ESCRITURARIZAÇÃO DO MAPUDUNGUN

Ao longo do nosso terceiro e último capítulo, procuramos expor as dinâmicas sociais, culturais, políticas e econômicas durante o período da progressão da conquista do território do *wallmapu* pelas forças dos estados chilenos e argentinos. A chamada “Conquista del desierto” e “Pacificación de la araucanía”. Percebemos que durante este contexto, há um progressivo ataque não só ao território, mas também ao sistemas culturais das populações mapuche¹⁰³.

Com o avanço da fronteira, as principais lideranças mapuche começam a ser assassinadas pelas forças chilenas e argentinas. Isso resulta em um grave revés, não só militar e político, mas principalmente no elemento cultural. Lembramos que os *longkos*, não são apenas lideranças militares e políticas. Os *longkos*, são os guardiões dos saberes antigos e conseqüentemente mantém a sua posição de liderança a partir da sua capacidade de gerir a conexão com os antepassados. Em grande parte, isso se mantém pela oralidade. O ato de *hablar bien* perante os parlamentos ou sob a comunidade gerida não identifica-se apenas como um atributo fundamental político e de gestão, mas sim, trazer para o presente os saberes ancestrais.

Em razão desse processo, o avanço dos estados nacionais sobre o *wallmapu* e o progressivo assassinato dos *longkos*, não significam apenas a perda do território, mas

¹⁰³ Em relação ao processo da “Conquista del Desierto” na Argentina e sua relação direta com as populações indígenas da pampa e do norte da patagônia, recomenda-se a leitura de textos clássicos como: Mandrini, Raúl José. *Los Araucanos de la Pampa en el siglo XIX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992. Bechis, Marta. *Fuerzas indígenas en la política criolla en siglo XIX*. (orgs.) Goldman, Noemi; Salvatore, Ricardo. Caudillismo Rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema. Buenos Aires : Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998. Mandrini, Raúl e Ortelli, Sara. *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005. Trabalhos mais recentes como: Vezub, Julio. *Valentín Saygüequé y la “Gobernación indígena de Las Manzanas” : Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*. Ciudad de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. De Jong, Ingrid; Ratto, Silvia. *La construcción de redes políticas indígenas en el área arauco-pampeana: la Confederación Indígena de Calfucurá (1830-1870)*. Intersecciones en Antropología 9. 2008. pp. 241-260. Delrio, Walter. *Memórias de expropiação. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2005. Passeti, Gabriel. *Indígenas e criollos: políticas, guerra e traición nas lutas no sul da Argentina (1852-1885)*. São Paulo : Alameda, 2012. Em relação ao processo da “Pacificación de la araucanía” e suas relações com as populações mapuche no Chile, torna-se fundamental a leitura de Pinto, Jorge Rodriguez. *La formación del Estado y la Nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, archivos y museos, 2003. León, Leonardo. Et al. *Araucanía: la frontera mestiza, siglo XIX*. Quito, Abya Yala, 2004. Bengoa, José. *La Memoria olvidada. Historias de los Pueblos Indígenas de Chile*. Santiago, 2004.

também consequências que atinge a epistême do povo mapuche. Um dos elementos mais gritantes dentro deste contexto é o início da escriturarização do mapudungun, sobretudo, devido à profunda vinculação da oralidade na mediação com os saberes ancestrais da população mapuche. O que se percebe, é que o assassinato dos *longkos* é concomitante ao início do processo de escriturarização, ou seja, é necessário colocar no papel aquilo que não pode mais ser transmitido por profundos guardiães da memória.

Para realização da tarefa de buscar compreensão do processo de escriturarização do mapudungun, é fundamental o contexto histórico ao qual a população mapuche estava submetido, portanto, iniciamos nossa análise com a exploração da construção do estado nacional e do nacionalismo chileno e argentino e a consolidação dos projetos de domínio dos territórios do *wallmapu* através das campanhas do deserto e da pacificação da Araucanía. Buscaremos ainda utilizar a produção epistolar durante o conflito pelas lideranças mapuche, para a compreensão do protagonismo indígena durante esse processo.

Já na última parte do nosso capítulo, iremos buscar compreender a escriturarização do mapudungun a partir de fontes documentais chamadas “Mongeleluchi Zungu: Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche” e compilados por Marisa Malvestitti (2012), buscando compreender algumas temáticas expostas nesses textos e os motivos que levam ao ato de escrita do mapudungun.

3.1. LA CONQUISTA DEL DESIERTO Y LA PACIFICACIÓN DE LA ARAUCANÍA: O DOMÍNIO SOBRE O *WALLMAPU* PELAS INVASÕES DO CHILE E DA ARGENTINA

Neste momento, acreditamos ser fundamental o debate referente a construção de um sentimento nacionalista em relação a uma suposta comunidade nacional fomentada respectivamente pelas Repúblicas Chilenas e Argentinas e representada a partir da segunda metade do século XIX. O primeiro elemento a ser discutido é o conceito de nação. Segundo o historiador Eric Hobsbawm (2021), é muito difícil estabelecer uma definição a priori sobre o que é uma nação, tentando estipular que nação seria um corpo de pessoas suficientemente grande cujos os membros consideram-se como membros de uma “nação”. O autor completa que, no entanto,

[...] não se pode estabelecer se esse corpo de pessoas considera-se ou não dessa maneira simplesmente consultando escritores ou porta-vozes políticos de organizações que demandam o status de “nação” para aquele corpo. O aparecimento de um grupo de porta-vozes de alguma “ideia nacional” não é insignificante, mas a palavra “nação” é atualmente usada de forma tão ampla e imprecisa que o uso do vocabulário do nacionalismo pode significar, hoje, muito pouco. (Hobsbawm, 2021, p. 17).

Por conseguinte, como alerta o autor, faz-se necessário a análise deste corpo social para expressar e analisar o sentimento de nacionalidade que é presente. Porém, há a necessidade de uma definição que atenda o processo em que estamos analisando, mais especificamente a ideia de uma “*comunidade imaginada*”. Segundo Anderson (2008), a construção de uma nacionalidade é mais que uma invenção, mas sim, um processo de imaginação: possuindo uma legitimidade emocional profunda e com a necessidade de retomar o antigo ao novo, normalmente trazendo recortes históricos selecionados e em grande parte de maneira consciente pelas classes políticas no comando do poder. Portanto, podemos observar o discurso de unificação do território nacional chileno e argentino como uma ferramenta de uma nacionalidade imaginária, recortando aspectos da história dos países, deixando no passado a figura das populações mapuche e inserindo forçadamente o território a partir da expansão do estado que buscando legitimar esse corpo social sob os interesses do capital e das elites brancas dos países. Anderson (2008) justifica seu argumento conceituando o termo “nação” como

Uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana [...] Ela é imaginada, porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria dos seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva de comunhão entre eles [...] Ela é imaginada como uma comunidade porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a não sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. (Anderson, 2008, p. 32-34).

Para além da discussão da comunidade imaginada e tendo como consequência a ideia de nação chilena e argentina, faz-se necessário expor, a partir de debates decoloniais o significado da exclusão e silenciamento de culturas que não “servem” para esses estados-nações. Para tal análise, nos utilizamos do princípio que para se construir o arquétipo do “chileno” e “argentino”¹⁰⁴, ao mesmo tempo devemos definir o seu outro extremo “o selvagem”, ou seja, tudo aquilo que não comporta o imaginário de da civilização é automaticamente classificado como o “outro” ou temporariamente como o passado, frente a uma perspectiva de progresso implementada pelas Repúblicas do final

¹⁰⁴ E aqui nos referimos principalmente ao prognóstico da perspectiva de civilização, ou seja, adeptos de uma cultura ocidental.

do XIX. Portanto, um agente histórico externo, mesmo que isso signifique que essas culturas negadas se localizam geograficamente internamente nos territórios nacionais. Podemos perceber o território que compreendia Chile e Argentina, antes do processo de avanço sobre os territórios do *wallmapu* no Anexo IV.

Propomos uma reflexão em torno da criação deste “outro” mapuche a partir da concepção imperialismo imposto no século XIX. Edward Said (2011), ao referir-se a continuidade do imperialismo na nossa sociedade atual sobrevive a partir de uma espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais. Conseqüentemente

Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação. (Said, 2011, p. 43).

A criação do “outro” mapuche está diretamente ligada à necessidade de domínio cultural e percebemos a invasão do *wallmapu* concepção dessa necessidade. Said (2007), ao analisar a criação da imaginário mapuche ao longo do avanço da fronteira *wingka*, reflete a necessidade da criação e concepção do “outro” indígena: atrasado, a estagnação histórica, o estranhamento frente a civilização, selvagem, entre outros termos. Citando novamente Said, sobre o processo do orientalismo de “como é transformado num objeto geral, todo o Oriente poder servir como ilustração de uma forma particular de excentricidade” (Said, 2007, p. 153). Portanto, utilizamos esse elemento para observar que tudo aquilo que é externo ao chileno e argentino - a civilização - é excêntrico fora de uma memória coletiva imaginada no presente que visa criar uma suposta identidade coletiva utilizando da figura dos mapuche apenas no passado.

Esses pontos se mantêm expostos no momento que percebemos a *Conquista del Desierto* e a *Pacificación de la Araucanía* como a tentativa da imposição efetiva do estado-nação Chileno e Argentino e conseqüentemente o recorte da memória coletiva que interessa às elites dos dois países na formação do território nacional. É a partir desse processo que entendemos a construção de outras culturas internas geograficamente e culturalmente, não fazendo parte do protótipo do “ser chileno” ou “ser argentino”. Para fazer parte da comunidade imaginada destes países, os mapuche

devem ser “integrados à civilização”, rejeitando sua cultura e seu modo de ser, pensar e existir. Segundo Rufer (2016)

En la acción por la cual son reconocidos, esos “otros internos” son también movidos hacia una parcialidad diferenciada y productora de otredad; y forman parte de un estado-nación que en el próprio proceso por el cual reconoce y otorga, continúa ejerciendo el poder de la mirada legislativa, administrando subjetividades/sujeciones, y extendiendo su soberanía. (Rufer, 2016, p. 281).

Por conseguinte, percebemos o processo de conquista do território do *wallmapu* como esse processo de formulação das Repúblicas chilenas e argentinas como o efeito da comunidade imaginada pelos estados nações, que propõe um processo dúbio: ao mesmo tempo que imagina um “ser civilizado” idealizado e criado a partir dos seus interesses, ao mesmo tempo imagina esses “outros internos” que são silenciados historicamente, epistemologicamente e ontologicamente. Como referimos anteriormente, os processos de invasão do território do *wallmapu* tornam-se uma ferramenta de construção desse imaginário e propomos agora a análise desse processo como forma de compreensão desses elementos.

A invasão do território a oeste da cordilheira, denominado *gulumapu*¹⁰⁵ pelas populações mapuche, pelo estado chileno decorre de um longo processo durante a segunda metade do século XIX. Para os historiadores Jorge Vergara y Héctor Mellado (2018), o processo de invasão da araucanía pelo estado chileno foi realizado a partir da resistência mapuche e da violência estatal chilena, divididos em dois momentos: o primeiro seria a política de campanhas militares defensivas, com a construção de diversos fortes na região de fronteira e estabelecimento de parlamentos, sob a liderança de Cornelio Saavedra Rodríguez que se estabeleceu entre os anos de 1864-1874¹⁰⁶; já o segundo momento é caracterizada por diversas ofensivas militares e a desenfreada ação do exército chileno, sobretudo após a Guerra do Pacífico, caracterizado por intensa agressividade a plantações, não combatentes e casas dos mapuche, caracterizando uma ofensiva de “terra arrasada”, entre os anos de 1875 a 1881. Após o estabelecimento do domínio do estado chileno sob a região do *gulumapu*, a concretização da Pacificação da Araucanía foi o estabelecimento das *reducciones y radicaciones*¹⁰⁷, com o objetivo de

¹⁰⁵ Também conhecido como Ngulumapu.

¹⁰⁶ Um documento que retrata esse mecanismo é o Documentos relativos a la ocupación de Arauco, entregue por Saavedra ao congresso chileno no ano de 1870 (Seixlack, 2018 : 485)..

¹⁰⁷ Reduccion y radicaciones, são os termos utilizados para referir-se ao plano político estabelecido para o *gulumapu* após a Pacificação da Araucanía. O plano consiste em um plano imigração das comunidades indígenas, saindo do seu território original e sendo enviadas para pequenas propriedades e menos produtivas na costa e no interior. Nesse processo, interferiu-se efusivamente no modo de vida mapuche,

desarticulação, desagregação e assimilação da sociedade mapuche no território chileno (Vergara; Mellado, 2018, p. 7).

Ao longo da década de 1870 as relações belicosas entre o estado chileno e indígena vão progressivamente estabelecendo-se. Uma das principais lideranças mapuche é o cacique e *longko* José Santos Quilapán (*Külapang* em mapudungun), filho do *longko* Maguil Wenu. Estabeleceu-se como uma das principais lideranças mapuche, em relação ao avanço dos planos de pacificação da araucanía, implementados por Cornelio Saavedra. Suas relações se estendiam a um forte sistema de aliança com o cacicado salinero de Kallfükura. Na ofensiva de 1871, liderada pelo *longko* e tendo o maior contingente de lanças do período - incluindo tropas enviadas pelos *salineros* - a ofensiva visou barrar o avanço do plano de Saavedra na região.

Segundo Seixlack (2018) a ofensiva teve como resultado a derrota das tropas lideradas por Quilapán e demonstrou dois fatores primordiais: primeiro é perceber que a ofensiva é um ato de desespero da guerra que se fazia sentir nos indígenas, devido a crise da prática agrícola e a perda de muitos animais na região de fronteira; o segundo ponto é a evidente superioridade tecnológica militar das tropas chilenas (um exemplo é a utilização da carabina de repetição Spencer) que desequilibrou as forças no campo de guerra em prol das tropas chilenas. Como resultado do conflito o *longko* mapuche iniciou a negociações de paz entre os *arribanos* e o estado chileno, que acabou não sendo concluído, devido principalmente a renúncia de Saavedra no comanda da operação das forças chilenas nas fronteiras da araucanía (Seixlack, 2018, p. 270-271).

Após a morte de Quilapán (não há fontes concretas se ele faleceu entre os anos de 1874 ou 1875), inicia-se um período de negociação das lideranças mapuche e o estado chileno. Nota-se o teor de pleitear uma negociação, como a cartas do cacique Domingo Melin, no ano de 1877, parabenizando o coronel Saavedra pela nomeação do cargo de Ministro da Guerra e Marinha e explicitados as injustiças impostas a ele e seu povo na fronteira,

Desde el oscuro calabozo donde me encuentro padeciendo injustamente, creo necesario dirigirle a su señoría cuatro letras, para manifestarle el gran contento que ha despertado entre mis compatriotas el honrado i elevado destino con tan dignamente lo ha honrado el primer jefe de nuestra República, nombrándolo Ministro de Guerra i Marina [...] Las autoridades

em uma tentativa de assimilação cultural ou desaparecimento definitivo. Para maior conhecimento acerca do processo de reducciones y radicaciones, ver González et al. Cartografía de la transformación de un territorio: La Araucanía 1852-1887". Revista de Geografía Norte Grande. Número 54, 2013, p. 179-198.

deahora, tanto judiciales como administrativas, no son para nosotros como fué i es su señoría, i como han sido los jefes que han estado anteriormente ocupando la primera silla en esta frontera; los jefes actuales, esceptuando bien pocos, por no decir ninguno, son mas bien enemigos nuestros, pues la terquedad reina en la mayor parte de ellos (Pavez Ojeda, 2008, p. 698)¹⁰⁸.

Porém, a expansão chilena sob o território foi freada devido ao conflito da Guerra do Pacífico (1879-1884)¹⁰⁹. É extremamente curioso perceber como neste momento vai ser utilizada uma visão romantizada das populações mapuche pela imprensa chilena, ressaltando os valores de força e bravura da “indomável raça indígena” em detrimento do discursos utilizado até então de “bárbaros e sanguinários”. O jornal El Mercurio de Valparaíso, na sua edição de 2 de abril de 1879, ressalta

El Peru nos lleva la ventaja de la premeditación, pero nosotros les llevamos la del denuedo, la del empuje irresistible de nuestros soldados, cuyas venas, circula la sangre de fuego del español mezclada con la lava de los volcanes de Arauco. Pizarro degolo como a ovejas en la plaza de Lima a los miles de indios que custodiaban el palanquín de Atahualpa; Valdivia no pudo matar un solo soldado araucano impunemente; aquellos eran menos que mujeres, estos mucho más que hombres, eran todos titanes del patriotismo. Las afiladas tizonas españolas se mellaron en pecho de granito de los hijos de Chile, mientras que en la sedosa piel de los Incas no hicieron más que afilarse más (El Mercurio, 2 de abril de 1879 apud Seixlack, 2018, p. 287).

Percebemos, portanto, o paradoxo do nacionalismo chileno e que se encaixa na formulação que referimos no início do capítulo. Ao mesmo tempo, que vangloriam e se colocam como herdeiros da população mapuche como *bravos guerreiros e indomáveis* durante o período colonial (mantendo essa construção como algo do passado), realizam um processo de Pacificación da Araucanía para estabelecer e dominar o território do *gulumapu*, eliminando ou agregando forçada e violentamente a população mapuche ao seu projeto de Estado Nação, reforçando a conquista territorial a construção de uma identidade nacional.

O ano de 1881 concretiza a conquista territorial do *gulumapu* e a efetivação da Pacificação da Araucanía. O grande símbolo da conquista do território pela República do Chile, foi a refundação da cidade de Villarrica, cidade que havia sido destruída 280

¹⁰⁸ O arquivo original, encontra-se na Biblioteca de la Universidad de Concepción. – Sala Chile, Archivo de Cornelio Saavedra, caja 2, f. 57.

¹⁰⁹ Devido à imprecisão do estabelecimento das fronteiras durante o período colonial, a região do deserto do Atacama era uma inconstância entre Chile, Bolívia e Peru. A partir daí surge o conflito para o domínio da região do deserto e seu potencial na extração mineradora, tendo como resultado a vitória do Chile e a anexação de um vasto território que englobava antigos territórios do Peru e Bolívia. Segundo Collier (2018), “A vitória na Guerra do Pacífico deu ao Chile um considerável prestígio internacional. Para os próprios chilenos, houve inevitáveis tentações à arrogância, às quais não resistiram totalmente [...] Parecia que todo chileno vivia um soldado. Com a conquista do litoral boliviano e das províncias do sul do Peru, o Chile ampliou seu território em um terço. A posse do nitrato significou um enorme aumento da riqueza do país da noite para o dia - e bem a tempo, dada a aparente exaustão das fontes de prosperidade chilena nos meados da década de 1870” (Collier, 2018, p. 624).

anos antes pelas sublevações indígenas de 1598 e 1602, aniquilando os espanhóis e destruindo completamente o assentamento colonial. O estado chileno, fortalecido após a Guerra do Pacífico, certifica-se pelos elementos que formalizam o processo da conquista: um Estado forte e estruturado e um exército moderno. Além disso, a cooperação diplomática da Argentina no domínio do território indígena, aumentou ainda mais as possibilidades de conclusão efetiva do domínio da Araucanía. Transformando o processo de conquista do *wallmapu*, um projeto binacional.

Porém, antes devemos compreender o processo da Conquista del Desierto na Argentina. Após o fim da Guerra Civil, entre unitaristas e federalistas na Argentina, outro conflito desencadeia-se profundamente no território argentino e de proporções continentais: a Guerra do Paraguai (1864-1870). Durante este período, aproveitando-se da situação, há um claro aumento progressivo de malones na região de fronteira, sendo um dos principais comandantes a figura do cacique salinero Kallfükura e também de seus filhos, Bernardo e Manuel Namuncurá.

Como resposta a série de malocas realizadas ao longo da fronteira e na região andina, o governo argentino propõe uma legislação que foi considerada uma declaração de guerra as populações indígenas da pampa e da patagônia, a Lei nº 215, de 1867¹¹⁰. E conseqüentemente houve uma intensa reação indígena a essa legislação, sobretudo na região da cordilheira com uma série de malones a centros *criollos* da região. É dentro desse cenário que a dinastia Curá, líderes do cacicado salinero iniciam uma série de negociações e espalham novamente a sua rede de relações de alianças, como vimos no capítulo anterior.

O ponto de inflexão foi certamente a Batalha de San Carlos, conflito que colocou em confronto o exército argentino e a coligação indígena liderada pelos

¹¹⁰ A Lei nº 215 votada e aprovada em 13 de agosto de 1867, estabeleceu que após o término do conflito da Guerra do Paraguai: Art. 1o - Se ocupará, por forças do exército da República, ao rio 'Neuquén' ou 'Nelquen', desde seu nascimento nos Andes até sua confluência, no rio Negro, no Oceano Atlântico (...). Art. 2o - Às tribos nômades existentes no território nacional compreendido entre a atual linha de fronteira e a fixada pelo artigo 1o desta lei, será concedido tudo o que seja necessário para sua existência fixa e pacífica. Art. 3o - A extensão e limite dos territórios que se outorguem em virtude do artigo anterior, serão fixados por convênios entre as tribos que se submetam voluntariamente e o Executivo da Nação. Ficará exclusivamente ao arbítrio do Governo Nacional fixar a extensão e o limite das terras outorgadas às tribos submetidas pela força (...). Art. 4o - Em caso de todas ou algumas das tribos resistirem à submissão pacífica à autoridade nacional, será organizada contra elas uma expedição geral até que sejam submetidas (...). Art. 9o - Todo o conteúdo da presente lei começará a ter efeito imediatamente após a guerra que hoje sustenta a Nação contra o Paraguai, ou antes, se for possível. O relativo ao pacto de índios, deverá começar sua execução imediatamente após sancionada pelo Executivo (...). (Walther, 1964, p. 775-776).

salineros, no ano de 1872. A herança militar, resultado do desenvolvimento do exército argentino durante a Guerra do Paraguai, levou a criação do exército nacional, treinado e armado com superioridade militar que ainda não tinha sido visto na região da pampa e patagônia. Segundo Passeti (2018), “A chamada “batalha de San Carlos” marcou a alteração na curva de poder nos pampas e na Patagônia argentina. Se até aquele momento era consensual a predominância, a força e a soberania exercidas pelos caciques, a situação se alterou dramaticamente em pouco tempo” (Passeti, 2018, p. 75).

É a partir deste cenário, que a Campanha del Desierto se atrela a derrocada de sua efetivação de expansão do território argentino. O plano foi implementado principalmente na principal figura militar do período, o Ministro da Guerra da Argentina Julio Argentino Roca, que assumiu o cargo no ano de 1877. Durante o seu período como Ministro da Guerra, Roca chefiou o processo de invasão do território da Pampa e o estabelecimento efetivo do exército nacional na região. Durante esse momento aliou-se ao *longko* Valentín Saygüeke, proclamando-o como Governador Principal dos Habitantes do Deserto, no ano de 1879, com o intuito de evitar novos focos de resistência na região patagônica e exigindo que Saygüeke não abrigasse indígenas fugitivos e também evitasse o contato e aliança com os “índios chilenos”.

Ao mesmo tempo que Saygüeke negociou sua aliança com Roca, jamais deixou que sua soberania na região do País de Las Manzanas fosse suplementada¹¹¹. País de Las Manzanas era um projeto político panpatagônico que compreendia a totalidade da patagônia setentrional e central, até o rio Chubut, próximo a cordilheira e que tinha como principal liderança a figura do *longko* Valentín Saygüeke. O mapa do território compreendido como “País de Las Manzanas”, pode ser compreendido no anexo V.

Mesmo que deseja-se manter a paz e harmonia na região, o *longko* jamais deixou de lado os interesses das populações sob o seu domínio. Por exemplo, jamais abriu mão dos seus *lenguaraces*, por serem fundamentais na sua secretaria de correspondências, sendo um desses principais *lenguaraces* José Antônio Lonkochino, que nos referimos no capítulo anterior. Como na carta que Valentín Saygüeke envia para Roca e Conrado Villegas em 05 de agosto de 1879

¹¹¹ Em realidade, desde 1863, Valentín Saygüeke já havia realizado um tratado de com as autoridades de Buenos Aires, que garantiu a sua soberania até a década de 1880, sendo um importante controlador do acesso ao Chile visando a vigilância sobre os fluxos mercantis e populacionais, garantir a soberania argentina sobre aquela área em litígio, mas também associar o novo poderoso cacique às redes de informantes e combatentes (Passeti, 2018 : 65).

de manera amigos hace pensar en partes que los extranjeros nos desconpongan la buena union, yo amigos no crean Vdes. que puedan los Chilenos engañarme ni otro extranjero. Amigos unicamente preciso infinito mi Secretario y un lenguas para por intermedio de estos dos Ciudadanos pueda yo intervenir comunicacion con el Señor Presidente de la Nacion; ya cea con los Superiores de Fronteras; los cuales los tengo a Dios Gracias a mi Disposicion (Pavez Ojeda, 2008, p. 720)¹¹².

Após o sucesso da conquista do território da Pampa através da *Conquista del Desierto*, Julio Roca venceu o pleito para a presidência da Argentina no ano de 1880. Mesmo com intensa tratativa e uma vasta produção epistolar diplomática, o cacique teve mantida a sua soberania até o ano de 1881, quando Roca iniciou a invasão do território patagônico. A assinatura do tratado entre Chile e Argentina, em 1881, permitiu o estabelecimento dos limites das fronteiras na região patagônica e consequentemente favoreceu o avanço das tropas argentinas para o domínio dos cacicados que ainda resistiam na Patagônia¹¹³. O *longko* persiste na tentativa de manter os laços de aliança com os comandantes militares, solicitando a liberação de prisioneiros em uma carta ao comandante Conrado Villegas, em 09 de fevereiro de 1881

En esta virtud amigo no hallo como figurar esa indevida pricion que sufren mis Capitanejos Compuesto de Secenta y ocho indios en mando y orden de V. Yo, Amigo Creia que las autoridades Cristianas aplicaban castigos terribles al que, acomete desordenes, y no al inocente y Subalternos de un Superior que jamas ha dado que Sentir a los amigos ni menos al Gobierno Si no que cumplo mis propocitos Religuiozamente el que Constituye en Patagones [...] confio con mucha confianza se digne aceptar con aprecio y puntualidad mi pretencion. Es [justicia] que imploro (Pavez Ojeda, 2008, p. 771-772)¹¹⁴.

As súplicas de Saygüeke e suas estruturas de alianças diplomáticas com o governo não surtiram efeito, tanto o cacicado salinero, quanto os outros cacicados restantes da região patagônica foram dominados pelo estado argentino até o ano de 1884. Tanto a *Conquista del desierto* e *Pacificación de la araucanía*, fazem parte de uma profunda ideologia nacionalista implementada em territorio americano no século XIX. A conquista do *wallmapu* pelos estados de Chile e Argentina compadecem o teor da ideia de formação de um estado nação, fomentando a destruição do “outro” interno (os mapuche), seja pela existência física, epistêmica ou cultural.

¹¹² O arquivo original, encontra-se no Archivo General de la Nación, Buenos Aires. – Sala VII, legajo 723, f. 202-205.

¹¹³ Os cacicados que não foram diretamente afetados pela conquista da Pampa e que ainda sobreviviam no território patagônico eram: o cacicado salinero comandado por Valentín Saygüeke, o cacicado pewenche comandado por Reuque Curá e o também cacicado pewenche comandado pelo cacique feliciano Purrán.

¹¹⁴ O arquivo original, encontra-se Archivo General de la Nación, Buenos Aires. – Sala VII, legajo 723, f. 34.

Como define Quijada *et al* (2000), o processo da Conquista del Desierto não teve como resultado o desaparecimento e o genocídio indígenas, mas sim a sua incorporação a sociedade majoritária com direitos a cidadania a partir da integração em trabalhos rurais, o exército, a polícia, serviços domésticos, sobretudo no remanejamento em áreas suburbanas (Quijada *et al.*, 2000). A transformação desse indígena enquanto soberano sob seus costumes e sob a terra, levam a concretização do processo colonizador. A imposição de um estado nacional, efetivando um projeto republicano que rompia com a concepção coletiva do povo mapuche, seja no Chile quanto na Argentina.

3.2. ROBERT LEHMANN-NITSCHKE E OS *TEXTOS ARAUCANOS*

A vida de Robert Lehmann-Nitsche na Argentina está ligada diretamente ao desenvolvimento do seu trabalho como antropólogo no museu de La Plata, onde desempenhou o cargo de chefe da Seção de Antropologia. O antropólogo nasceu no ano de 1872 na cidade de Rawicz, ainda na antiga Prússia¹¹⁵, tornando-se doutor na Universidade de Munique, em Ciências Naturais no ano de 1893. Manteve-se na Argentina ao longo de mais de 25 anos, tendo iniciado no ano de 1897 e voltando para o seu país no final da década de 30, quando se aposentou do seu ofício no ano de 1930.

A política de integrar jovens acadêmicos europeus (principalmente) no processo de investigação científica antropológica na Argentina, era uma tendência no final do século XIX e início do século XX. O principal objetivo deste cenário, estava vinculado a uma investigação efusiva das línguas vernáculas locais - sobretudo ameríndias - com o objetivo de formulação de uma tradição acadêmica e conseqüentemente projetar a formação de profissionais locais (Podgorny, 1996).

Ao chegar na Argentina, iniciou a empregar seus estudos sobre folclore e investigações na área de linguística. Ao presenciar o resultado do processo de desintegração das comunidades indígenas após as ofensivas militares argentinas - sobretudo às sobre o comando de Julio Argentino Roca - buscou registrar as línguas das populações pampeanas e patagônicas, principalmente as que falavam o mapudungun. Além disso, percebeu o processo de integração e proletarização da sociedade indígena no estado argentino. Grande parte do material recolhido foi de indígenas que viviam em centros urbanos argentinos e buscou compilar, a partir de um denso processo

¹¹⁵ Atualmente a cidade está localizada na Polônia.

etnográfico, o folclore e a língua dos falantes de mapudungun. A partir de uma perspectiva positivista, realizou seu trabalho - assim como grande parte dos linguistas, filólogos e antropólogos da época - com a perspectiva de que as línguas estudadas, são de populações que se aproximavam do seu extermínio.

A linguística em contextos coloniais participou de um projeto de conversão múltipla: de infiel ao cristão, de oralidade à escritura e do distante ao compreensível. A incorporação destas línguas nativas como objeto de estudo seguiu essa lógica, do mesmo modo que se seguiu os programas de assimilação sócio cultural sustentados pelos estados nacionais. A descrição das línguas e a produção de recursos mediadores tinham como propósito não somente o acesso a âmbitos ou domínio comunicativos, senão também o domínio da comunicação (Malvestitti, 2012b, p. 66).

Seu círculo mais próximo de interlocutores acadêmicos estavam vinculados a jovens alemães que desenvolviam processos perspectivas antropológicas que rompiam com o racismo pseudocientífico. Dentre seus pares da época, podemos citar Franz Boas que migrou para os Estados Unidos em 1885 e é considerado o pai do relativismo cultural, além de ser um dos precursores da linguística antropológica. Porém, outro acadêmico extremamente relevante e que compartilha ampla correspondência com Lehmann-Nitsche é o antropólogo alemão Rodolfo Lenz. O acadêmico desembarcou no Chile no ano de 1900 e desempenhou um amplo trabalho etnográfico de estudos linguísticos no Chile com as populações mapuche do *gulumapu*.

Os estudos antropológicos destes autores, portanto, originam-se através do desenvolvimento das entrevistas ou eventos de fala, reconhecendo de modo mais pessoal os entrevistados, identificando-os por seus nomes, anotando dados biográficos e tirando fotos suas de identificação. Essas práticas estão fortemente presentes tanto nas práticas de Boas, como de Lenz e Lehmann-Nitsche. A partir desse propósito, os entrevistados e entrevistadas adquirem a categoria de sujeitos que estão colaborando com a investigação - ainda que em uma posição de subalternidade frente ao investigador - tendo maior visibilidade e autonomia que em etapas anteriores do campo de investigação antropológico. Em relação ao material selecionado, os autores desenvolveram a recompilação de mitos e literaturas vernáculas em distintas localidades, ao qual realizaram estudos descritivos e comparativos. Consequentemente, o processo de estudos sobre a linguística indígena iniciou um desenvolvimento de autonomia em um processo que intersecciona saberes com a etnografia, o folclore, a

antropologia física e a filologia, postulando relações de correlação e não de dominação, como acontecia anteriormente (Malvestitti, 2012a, p. 23-24).

A relação entre Lehmann-Nitsche e Lenz é mutuamente proveitosa. Lenz foi um dos incentivadores que Lehmann-Nitsche investisse no processo de estudos sobre o mapudungun. Vale lembrar que Lenz realizava no Chile, o processo de etno-literatura, levando principalmente a compreensão da influência do mapudungun na formação e influência do espanhol chileno. Entre os anos de 1891 e 1897 percorreu a região da araucanía, dedicando-se ao estudo do mapudungun e que levou posteriormente à publicação dos Estudios Araucanos (1895). A partir da interlocução pelos estudos em relação a publicação de Lenz, Lehmann-Nitsche pode desenvolver referenciais e metodologias no compartilhamento de critérios investigativos. Segundo Malvestitti (2008)

Lehmann-Nitsche consideraba a Lenz un ejemplo para filólogos y fonetistas y mantuvo con escasas variantes su grafemario. Ambos autores reconocieron con precisión variantes dialectales e idiolectales: en los manuscritos de Lehmann-Nitsche se reportan los elementos prosódicos escuchados en la interacción con los hablantes de Puelmapu, mediante marcas gráficas - diacríticos, acentos o alargamientos vocálicos, períodos que marcan pausas en los textos- o pequeñas notas aclaratorias (Malvestitti, 2008).

A maioria dos textos em *mapudungun* que foram recompilados ao longo da história, estavam ligados à oralidade, transcritos por linguistas, antropólogos, missionários, educadores e intelectuais locais que normalmente tinham acesso aos mecanismos editoriais. Porém, os registros de Lehmann-Nitsche contém textos em mapudungun de autonomia de pessoas de origem mapuche, o que rompe a perspectiva de que até pouco anos atrás, a produção escrita em mapudungun no século XIX era inexistente.

A recompilação do material em mapudungun de Lehmann-Nitsche contém um extenso número de exemplares que vão desde o ano de 1897 até 1926. Das 2791 páginas de texto, praticamente todas são em *mapudungun*, formando um corpus documental de 115 textos, já traduzidos para o espanhol e obviamente em mapudungun. No arquivo estão presentes quarenta e dois relatos / *ngütram*, trinta e seis contos / *epew*, quinze canções / *ülkantun*, cinco textos religiosos / *tayül ka ngillatun*, quatro conversações / *ngütramkan*, quatro cantos de machi / *machi ülkantun*, três cartas, dois mitos / *kuyfike zungu*, um conselho / *ngülan* e duas listas léxicas, uma sobre terminações de parentesco e outra sobre animais e aves.

Os interlocutores¹¹⁶ mapuche que participam na construção do corpus documental tem origem variada, mas todos eles encontram-se em âmbitos urbanos, já como um reflexo do processo de ocupação do território mapuche e o traslado de diversas dessas figuras para as cidade. Importante ressaltar, que a origem deles é no estado Argentino, mas alguns haviam nascido no *gulumapu*, ou seja, em território chileno. O antropólogo tirou fotografias dos seus interlocutores, além dos relatos registrados, reforçando a prática antropológica que havíamos citado anteriormente.

Alguns interlocutores necessitam de um espaço de destaque nesse momento. Regina, por exemplo, é a única mulher de todo o corpus documental, tendo se encontrado com Lehmann-Nitsche entre 1902 a 1905, formulando registros de diversas espécies, como contos, conversações, cantos de *machi* e relatos. Outra figura fundamental como interlocutor, é a figura do *longko* Namuncurá, filho de Kallfükura e herdeiro da dinastia do cacicado *salinero*. A conexão com o *longko* foi feito pelo seu “cunhado”, Juan Salva Marinau (também participa como interlocutor), nascido no *gulumapu* e que havia sido *lenguaraz* na secretaria de Valentín Saygüeke. Na cidade, Marinau fazia parte do corpo policial e ainda era “servente” de Lehmann-Nitsche, demonstrando toda a complexidade dos processos de articulação após a tomada do território pelos estados nacionais.

Porém, alguns interlocutores participam de maneira ainda mais ampla no projeto de Lehmann-Nitsche, como é o caso de Nahuelpi e Katrülaf. Além de participaram dos relatos, mantiveram intenso fluxo de correspondência com o antropólogo, recolhendo material em suas viagens para o *puelmapu*. Os interlocutores, fieis a sua língua materna e sua cultura nativa, dedicaram muitas horas para ditar seus textos, traduzir-los e corrigir-los com Lehmann-Nitsche, ou no caso de Nahuelpi, a escrever e compilar por si mesmo textos próprios e de outros interlocutores (Malvestitti, 2012a, p. 48).

Mesmo sendo uma relevante fonte de pesquisa e relatos históricos, a coleção dos Textos Araucanos de Lehmann-Nitsche permaneceram sem ser publicados em espanhol até o presente. Isso se explica por diversos fatores, por exemplo, os relatos dos interlocutores apresentavam uma outra versão ao que era retratado pela historiografia

¹¹⁶ Segundo Malvestitti (2012a) “Las denominaciones informante, consultante, hablante o interlocutor en lingüística antropológica divergen según se considere la agencia de los hablantes en el proceso de recopilación. Optamos aquí por el último término para denominar a quienes, en varios casos, fueron protagonistas junto con el investigador de la edición que presentamos” (Malvestitti, 2012, p. 45).

tradicional Argentina sobre a *Guerra del Desierto* e sobre a *Pacificación de la Araucanía*. Portanto, não havia interesse no discurso estatal da época, justamente pois foram os mesmo que estabeleceram uma política de extermínio, onde estados nacionais que recentemente haviam se consolidado, baixo a violência e exploração de populações indígenas, dessem espaço a esse discurso das populações originárias.

3.3: “HABLAR BIEN” POR EL PAPEL: O PROCESSO DE ESCRITURARIZAÇÃO DO MAPUDUNGUN COMO PROCESSO DE CONCLUSÃO DA RAZÃO GRÁFICA MAPUCHE

A realidade apresentada aos indígenas mapuche da pampa e patagônia Argentina, após o processo da conquista, tornou-se uma realidade extremamente dura. A alternativa do estado argentino em um primeiro momento foi desalojá-los de seus locais de origem, sendo enviados a centros de redução e disciplinarmente, além de estarem disponíveis para serem catolalogados o sexo e o papel que eles exerciam em suas comunidades, em uma sistema semelhantes ao de campos de concentração¹¹⁷. No ano de 1885 aprovou-se a Lei 1744, que autorizava o investimento estatal de 150.000 pesos para a alimentação de indígenas submetidos, até que pudessem se estabelecer e ter meios de sobreviver por meio da mão de obra, sendo integrados efetivamente à “civilização” (Seixlack, 2018, p. 335-336).

Posteriormente, muitas dessas pessoas acabam sendo integradas aos grandes centros urbanos como trabalhadores, policiais, bombeiros, entre outras funções. Porém, muitos igualmente voltam ao campo oferecendo serviços em estâncias e em muitos casos vinculando-se ao banditismo, sobretudo na continuidade do roubo de gado. Esses últimos pontos, favorecem a opinião pública frente a imagem criada do indígena como ladrão, vago e que não se entrega ao processo civilizacional. Soma-se esse fator, o alto índice de alcoolismo, presente nas populações indígenas após serem retirados dos seus locais de origem e vendo a sua estrutura sócio-política-econômica-cultural desintegrar-se, frente a ação dos estados nacionais.

Após a *Pacificación de la Araucanía*, implementou-se no *gulamapu* o processo de radicação e redução. Tendo como efeito a captação do estado das terras fiscais (os

¹¹⁷ Um dos exemplos desses locais - que funcionavam como verdadeiros centros de detenção - foi a ilha Martin Garcia, localizada no Rio da Prata.

territórios que mais interessavam ao estado chileno), principalmente nas regiões centrais da província do Bio Bio e de Arauco. Em compensação as comunidades mapuche foram realocadas dos seus locais de origem e sendo trasladadas a terras menores e menos férteis. Como efeito as comunidades mapuche perderam suas riquezas, seus locais de origem, muitos *longkos* perderam sua capacidade de liderança (não tinham mais as riquezas e suas alianças matrimoniais que mantinham seu capital de poder) ou foram assassinados. Foi uma verdadeira intervenção explosiva que realizou o estado chileno na sociedade mapuche, não só quitando as terras, mas os agrupou em uma forma arbitrária e, assim, os obrigou a conviver em um modo completamente artificial (Bengoa, 2022, p. 54).

Segundo o historiador Pablo Miramán (2006), a radicação e as reduções foram a expressão mais fidedigna da conquista territorial do estado chileno. A partir desse processo, retirou-se das comunidades sua tradição da pecuária e territorial, intervindo diretamente na sua governabilidade, o que deixou incapacitados para adaptar a institucionalidade mapuche ou relegou tão somente ao âmbito do processo da redução, questão que demorou algumas décadas em remontar através da cristalização de um movimento supra-reducional que fez frente ou resistências às políticas coloniais do Estado, como a Sociedade Caupolicán (1910) ou a Federação Araucana (1918) (Marimán, 2006, p. 117).

Mas a pergunta que se faz neste momento: a partir do processo da conquista do *wallmapu* pelos estados nacionais chileno e argentino, qual foi o motivo que levou a necessidade de colocar o mapudungun na palavra escrita pelas populações mapuche, ou seja, o processo de transliteração de um idioma nativo? A hipótese que propomos analisar neste momento é a perspectiva do assassinato ou desestruturação das estruturas de poder da figura política dos *longkos*.

Ao analisar a situação política e jurídica da sociedade mapuche do gulamapu após a *Pacificación de la Araucanía*, Leonardo León (2008) defende que a representatividade e a legitimidade do governo que era exercido pelos *longkos*, transcendendo suas unidades de parentesco, ocorriam sobre a base de méritos pessoais (como a sabedoria, o conhecimento do *admapu*¹¹⁸ e do *kimun*¹¹⁹ e a utilização dos mesmos sobre seu entorno) ou da aura de sua fama e prestígio que rodeava a alguns

¹¹⁸ Código de lei mapuche.

¹¹⁹ Saber mapuche.

indivíduos. Além disso, a guerra e a política operam como dispositivos geradores de poder. Assim, a realização de alianças e o exercício brutal da força foram em mais de uma ocasião, mecanismos temporais de poder. No entanto, seus efeitos eram limitados, pois, como elementos de um ciclo sem fim, geram novas formas de resistência e rejeição (Léon, 2008, p. 173-174).

Conseqüentemente a eliminação dos grandes *longkos* frente ao avanço dos estados nacionais, justo quando a sociedade mapuche atravessa um período crítico, resultou em um colapso jurídico e político, rompendo o sistema tradicional e abrindo portas para que a desestruturação social das populações mapuche fosse implementada. Soma-se a este cenário, o propósito de que os *longkos* - por serem detentores do conhecimento e da justiça comunal mapuche - exerciam esses conhecimentos através da oralidade, ou seja, do “hablar bien”. Eram eles os detentores da conexão com os saberes antigos, aqueles que mantinham a conexão com os ancestrais e realizam esse saber pela palavra falada.

É nesse cenário que os *Textos Araucanos* de Lehmann-Nistche são recompilados. Em um profundo espaço de etnocídio e epistemicídio gerados pelos estados nacionais argentino e chileno. A partir deste propósito, a análise de alguns relatos devem ser realizados para perceber como os indígenas utilizam o processo da escriturização do mapudungun como forma da manutenção dos saberes antigos e conhecimentos antigos. A palavra estava sendo perdida e era necessário escrever a memória e a ancestralidade do povo. O castelhano não cobria as necessidades ancestrais da comunicação oral mapuche, para se comunicar com os saberes antigos deveria ser em mapudungun. A preservação de uma memória através da escrita era uma tarefa urgente.

Iniciamos nossa análise dos interlocutores com a figura de Namuncurá. Filho do *longko* Kallfükura, nasceu entre os anos de 1811 e 1821, vindo a falecer no ano de 1908. Herdeiro do cacicado de Salinas Grandes, uma das principais organizações políticas mapuche na segunda metade do século XIX, foi eleito como *longko* principal do cacicado após o falecimento do seu pai no ano de 1873. Viveu intensamente, portanto, todo o processo do avanço do exército argentino sobre a região da pampa e patagônia, sendo afetado diretamente pelas ações militares do estado pela Campanha del Desierto.

Namuncurá, encontrou-se no ano de 1907 com Lehmann-Nitsche, quando estava de viagem a Buenos Aires vindo de San Ignacio para reclamar ao governo argentino,

terras para a sua família e sua gente. Estava acompanhado de seu filho Julián durante todo o processo. Ditou em mapudungun um texto ao antropólogo, onde a mediação foi proporcionada pelo seu filho Julián e Juan Salva Marinau - que havia feito a aproximação para o encontro entre o *longko* e o antropólogo. Além da foto, Lehmann-Nitsche tira um retrato de Namuncurá (ao centro) ao lado do seu filho Julián (à sua direita) e Juan Salva Marinau (à sua esquerda), como observamos no Anexo VI. Interessante prestarmos atenção às vestes militarizadas ocidentalizadas de Namuncurá, muito provavelmente demonstrando sua herança enquanto líder militar, mas também em relação ao compromisso oficial que estava designado a sua visita a Buenos Aires.

O *ngutram* (relato) ditado em mapudungun por Namuncurá, tem um valor histórico especial porque traz o relato a partir da sua perspectiva, o assentamento da dinastia Curá na região do Puelmapu, enfatizando a construção da hegemonia levada adiante pelos seus antepassados em ambos os lados da cordilheira dos Andes (Malvestitti, 2012a, p. 67)¹²⁰. Analisamos neste momento alguns pontos do relato de Namuncurá

Historia de Uentekura, el abuelo, y de Kalfukura, el padre de Namunkura. Contada por Namunkura mismo [...]

Entonces atajó Uentekura y peleó en Malal Huaka (Corral de Vaca) y murieron los Huilliche. A treinta por ahí sacó las corazas de cuero, los facones y boleadoras les sacaron a cien por ahí; así no venían más al camino. Entonces lo sentía Uentekura [que] los Huilliche se habían acabado en la pelea; ya no habían más. Todos los caminos se había ganado Uentekura. [...] No tenía más pelea; tenían miedo al capitán Kalfukura. Muchos capitanejos tenía Kalfukura, todos peleadores. Entonces todos tenían miedo en toda la tierra y se presentaron a Kalfukura. Los pikumche se presentaron a Kalfukura. La gente de la tierra de Collico se presentaron; también se presentó Mangin [además] Korripi de la tierra de Poven y la gente de Runga ko. la gente de Karirüngai, Antonio Paiñemal de la costa, dos de la Sierra, y los aukache del sur. Entonces gobernaba cuatro provincias Kalfukura. [fueron tomadas por Kalfukura] Murieron los huinka, 3000 más o menos. Quitó una cautiva en Tapalqué. Kalfukura vino a pegar un malón en los pueblos. [...] Ganó la guerra, se llevó cautiva. Y se recibieron las cautivas. Y era contento Juan Manuel Rozas. Mandó cuatro capitanes, que vayan a la cordillera, [lleven vuestra bandera a Kalfukura]. Y vino Kalfukura (de Chile), [...] Toda esta tierra tomó mi padre. Tomó el rankülmapu. [...] Yo solo era el capitán de mi padre. Lliukéi, Anüngür, Millauéke, Marillán, Pichuiñ, Kayupí, Kayukeo, Lonkonau, P'languéle, Linkopán, Huenupán, Huaikil, Püchi Epuñam, Kangelu F'ta Epuñam, Ngürüan, kangelu Huinkanan, Paíne Ñamku, Püchi Paine, Kint'üngür, Kaiyukal, Paineakál, Karinau, Huengaiyuen, Melingür, Epuli Melingür, Paineu, Pis'eñ, Nahuelpayun, Karinau, Huinkále, Fellmiñ Kollú, Nekulual, Kayuñ, Kañumil, Paillao, Melín, Epéll, Ñamkufil, Konuéntu, Nahuéll, Vilíu, Neikumíl, Püchikurá, Huentellán, Ñamkucho, Inácho; Todos eran capitanejos de mi padre. (Malvestitti, 2012a, p. 68-73).

¹²⁰ Vale ressaltar que o texto está disponível na fonte em mapudungun e espanhol, porém iremos explicitar no nosso trabalho o relato em espanhol para facilitar a análise.

O relato expressado por Namuncurá, retrata diretamente o início da dinastia da sua família, desde a conquista de território pelo seu avô (Uentekura), em seu domínio militar sobre os *huilliche*, ainda em terras do *gulumapu*. Posteriormente retrata a ascensão do cacicado de seu pai Kallfükura e o processo de migração para além da fronteira em direção a pampa argentina, suas ligações e alianças com Juan Manuel Rosas, além do amplo domínio sobre os principais caciques da região da pampa, dando origem efetiva ao Cacicado de Salinas Grandes. Após citar uma lista grande de caciques que estavam sob o comando de seu pai, o próprio Namuncurá se coloca como um dos seus principais capitães e no processo do domínio de regiões da pampa, como o *rankülmapu*¹²¹.

É interessante refletir o motivo que leva Namuncurá a citar, dentre tantas passagens da sua vida, o processo de formação da sua dinastia como aquele escolhido para ser registrado em escrita mapudungun. Lembramos que os *longkos* são aquelas referências que são guardiões dos saberes e conhecimentos antigos, inclusive com a conexão com a ancestralidade através da oralidade. A nossa hipótese, é que ao ressaltar a história da sua dinastia, o interesse de Namuncurá era nitidamente deixar expresso os feitos dos antepassados para também fazer valer a sua própria posição, como uma continuidade do poder da linhagem. Quando perguntado sobre a figura do pai do seu avô, Namuncurá, disse que nunca havia sido falado. Muito provavelmente, seu bisavô não teve importância enquanto feitos para o desenvolvimento da sua linhagem, mas o avô e sobretudo o pai, estão diretamente ligados ao desenvolvimento da sua própria expressão política e de reconhecimento. A vocalidade da dinastia Namuncurá, segue, porém agora preservada a partir da escrita. Aliás, a vocalidade só pode em período mais remoto, ser rejeitada pela própria escrita.

Porém, certamente de todos os interlocutores Nahuelpi merece, um local de destaque de análise pelo seu trabalho. Trata-se de Antonio Gonzalez, de nome *wingka* Nahuelpi. O autor é uma das primeiras referências de produções escritas autônomas em mapudungun ao leste da cordilheira. Além disso, foi personagem fundamental na constituição dos Textos Araucanos. Nahuelpi, constituiu-se como um produtor textual original, que entre as dinâmicas das retóricas mapuche e *wingka* não somente dita ou transcreve, como ainda planifica e redacta e aproxima ao antropólogo (Lehmann-Nitsche) materiais escritos concebidos para sua publicação.

¹²¹ Territorio de los Carrizales, também na região da pampa.

O indígena, segundo seus relatos, tinha origem manzanera, sendo retirado aos 8 anos de seu local de origem na Argentina e trasladar-se junto com a sua comunidade para o Chile (devido ao processo de avanço do estado argentino sobre o território do Manzanero), através de uma penosa travessia pela cordilheira. Quando regressou da Argentina, estabeleceu-se em comunidades indígenas vinculadas ao estado para depois migrar para La Plata no ano de 1901, onde desempenhou papel de soldado no exército argentino. É neste cenário que conhece Lehmann-Nitsche e inicia a parceria com o antropólogo na produção dos Textos Araucanos entre os anos de 1901 e 1902.

Suas práticas de escrita são variadas dentro da recompilação dos Textos Araucanos: são vinte e sete *ngutram* históricos e etnográficos, um *epew* (conto) e uma carta de saudação, além de ter transcrito narrativas como *ülkantun* a partir do ditado ou escuta de seus conhecidos. Além disso, Lehmann-Nitsche solicitou que o mesmo realizasse a documentação diretamente de outros interlocutores, compreendendo outro nove *epew*, quatro *ngutram* e cinco cantos que lhe ditou Kolüngür (de nome *wingka* Alberto ou Marcelino Rodríguez). Seus relatos escritos em mapudungun retomam figuras históricas emblemáticas, como poderosos *longkos* mapuche como Namancurá e Saygüeke. Narrativas que estão vinculadas a sua infância em um território livre, mas também ao processo do avanço do Estado na região. Permitem entrever espaços de concentração como aqueles onde relata ter visitado Saygüeke e disputas internas do povo mapuche, colocando-os em um lugar de historicidade (Malvestitti, 2019, p. 10).

Observamos agora o texto denominado *gNütam montun uentru / Historia del tigre con el hombre*, escrito por Nahuelpi

Decimos nosotros los indios que el tigre es dueño de la tierra. No hace daño cuando no lo ofienden. Cuando lo quieren para enemigo él sabe y carga rincor con su enemigo para matarlo. Entre nosotros está reconocido que no hace mal el tigre, cuando no lo ofienden. Pero su enemigo no le perdona jamás. Basta que sea de la familia de su enemigo no lo perdona. El sabe cuál es su enemigo o cuál no. [Cuando los indios encuentran al tigre se invitan para matarlo.] Entonces se van, pero el tigre ya sabe cuál fue el que lo deseaba la muerte. Entonces lo encuentran allá. Entonces lo convida a pelear su enemigo. Y él salta su enemigo. El que no es su enemigo no le hace nada. Cerca de él pasa peleando.

Una vez fue cautivado un hombre por los cristianos. Entonces se escapó. Este hombre andaba mucho tiempo solo en los grandes desiertos. Faltaba nada más para morir de hambre. Entonces una vez encontró el tigre. Entonces, este pobre hombre, creyó ser devorado por el tigre, cuando lo encontró. Entonces tembló de miedo. Se arrodilló dicen para rogar a Dios y al tigre. Jamujaba la oreja el tigre. Entonces se puso cerca del y lloraba. Entonces siguió la marcha este hombre. No lo hizo nada el tigre. El tigre iba atrás del. Un rato después se adelantó y se perdió del compañero. Más allá encontró

avestruces. Enseguida cazó uno. Entonces volvió par' atrás para encontrar su compañero, muerto de hambre. Casi ya no podía caminar de a pie. Entonces este hombre sabiendo que el tigre no le haría nada tuvo coraje. Siguió (de) nuevo del camino. Entonces vio la boca del tigre manchada en sangre. Entonces lo siguió de atrás. Cuando iba llegando vido el hombre el ave'tru'. Entonces bebió la sangre del avestruz. Así se escapó este hombre de morir de hambre por la ayuda del tigre. Así lo acompañó muchísimo' día'. Cuando encontró gente el hombre dicen que recién se despartó de su compañero. Así pudo llegar a su tierra y su antiguo alojamiento. (Malvestitti, 2012a, p. 145-151).

Primeiramente, um dos pontos mais relevantes desse texto é a retração de Nahuelpi enquanto o gênero de *ngutram*, ou seja, uma história ou relato. Lembramos que essa modalidade de relato é vinculada a transcrição etnográfica, ou seja, um relato histórico sobre determinados acontecimentos. Lehmann-Nitsche retrata que no processo de recompilação, o antropólogo havia catalogado o texto como *apew* (conto), porém Nahuelpi o corrigiu e solicitou que o texto fosse imposto enquanto *ngutram*. A história foi relatada pelos seus antepassados até chegar na sua figura por base oral, sob todos estes aspectos, mantém a presença da oralidade na transmissão de histórias e conhecimentos pelo mapudungun e relevando o caráter ancestral de identidade e memória coletiva do seu povo.

Outro elemento fundamental é o segundo parágrafo do *ngutram*. Após ter apresentado a representação da figura do tigre para a sua cultura, Nahuelpi inicia o relato de uma situação onde o tigre seja protagonista com integrantes do seu povo. Ao relatar que o homem da narrativa havia sido “preso por los cristianos”, muito provavelmente Nahuelpi se refere ao cativo que integrantes mapuche foram submetido pelas populações *wingka* com o avanço dos estados nacionais. Além disso, ao dizer que o homem andou por muito tempo sozinho pelo deserto, pode estar tranquilamente se referindo ao processo de travessia por regiões como a pampa, patagônia ou então pela própria cordilheira dos andes. Ou seja, o segundo parágrafo do texto, pode tranquilamente ser um relato de caráter pessoal, utilizando-se das meta-narrativas presentes na história ancestral do tigre. Visto que Nahuelpi realizou a travessia da cordilheira em direção ao Chile e segundo seus relatos pessoais incluídos nos textos araucanos, enfrentou dificuldades extremas ao longo do processo.

Outros textos presentes na coletânea de Nahuelpi que consideramos de vital relevância, são os textos que se referem às figuras dos piuchén, seres encantados que vivem nas florestas do *wallmapu* e fazem parte da mitologia mapuche. Separamos neste momento um relato sobre os piuchén

Uekufü piwichen/ El diablo piwichen

Nahuelpi escribió y dictó, 7/1/1902

Hay un otro pihuichen. Éste mata la gente. Esto dice la gente vieja: hay un pihuichen en las grandes montañas de piedra, dicen. Entonces' así cuando ve éste la gente primero, se les hace pedazo los huesos por completo, dicen. Entonces cuando éste grita, le dicen: maldito, cuénteme las arenas, le dicen. Entonces alguna vez alzan con la mano las arenas para que éste se asuste. Cuando le dicen esto no hace mal [a] la gente; como éste no puede contar las arenas por más años que cuente, no alcanza contar todas las arenas. Pero alguna vez, cuando lo ven primero, dicen que éste [el piwichen] se muere. En todas partes dice esto la gente. En Chile, dicen, que hay más piwichen. Pero éste no lo ven. Por esto lo retan (a) los chiquilin es que juegan en las montañas de piedra, de miedo que (los) mate el pihuichen. Cuando éste lo oyen su grito, "ah, el pihuichen!" dice la gente, y dispara. Algunas veces le dicen: "Cuénteme las arenas", alzando [y dejando caer] las arenas dos veces con la mano (Malvestitti, 2012a, p. 156-157).

Piuchén, são uma espécie de "demônios" que vivem próximo a florestas, bosques e montanhas de comunidades mapuche, segundo a mitologia mapuche. Seria uma espécie de serpente alada, que normalmente se alimenta do sangue de gado, mas que em determinadas situações podem se alimentar de humanos. No relato expresso por Nahuelpi ele traz a figura dos piuchén como uma figura perigosa, vivendo em uma determinada localidade. Em todos os momentos ele relata as lendas dos mais velhos ("dicen la gente vieja") em referência a veracidade e a certificação dos piuchén. Nahuelpi igualmente retrata os piuchén que trabalham em conjunto com as machi em alguns dos seus rituais

Machi piwinchén/ Los pihuichen de las curanderas Nahuelpi escribió y dictó, 7/1/1902. Traducido por Nahuelpi el 16/1/1902.

Hay un pihuichen de las curanderas. Hay curanderas que tienen cuatro pihuichen. Como pihuichen [le eligen] [estos] jóvenes de fuerza. Entonces se pintan la cara los pihuichen. Cuando hay que curar a alguno también tiene su espada [los pihuichen]. Cuando hay reunión se lleva el pihuichen el fusil para hacer fuego. Hay alguno' [pih.] que son travieso', cuando se apodera el espíritu de esta curandera, entonces lo agarran [a la curandera]. Entonces cuando agarra la curandera, de atrás le agarra por delante abajo en la barriga. Entonces cuando [ella] tiene el espíritu, cura sus enfermos. Entonces dice la curandera: Ahí esta el maldito diablo! dice. Entonces le dan al pihuichen su espada para correr al diablo. Así hacen estos, los pihuichen, y corren también al diablo, con la espada, con el fusil, con el uasal, pero él [los pih.!] personalmente no ven nada. La curandera, cuando lo ve al diablo, entonces manda al pihuichen para que pase alrededor de la casa y lancee la casa. Algunas veces se va el diablo donde tiene su amo [bruja etc.] El pihuichen de la curandera desempeña toda cosa. Cualquiera cosa que le dice la curandera, lo hace y obedece. Cuando hacen reunión la gente para dar vuelta éste anda atrás de ella [de la curandera]. "Viva, viva", grita toda la gente. Entonces estos pihuichen hacen fuego tupun! con el fusil.

O relato expressa um ritual realizado pelas *machi* / curanderas para espantar "demônios" de pessoas enfermas. Os piuchén apossam-se de jovens vigorosos mapuche

e auxiliam a machi dentro desse ritual, trabalham em conjunto com a curandeira. Portanto, percebe-se que a figura dos piuchén podem ter várias facetas, ser bom, ser mau, ser travesso, ou seja, tendo diversas versões que se assemelham à própria perspectiva humana. Rompendo o aspecto dualístico e dicotômico da perspectiva cristã, por isso são assimilados pelo cristianismo normalmente pela concepção de demônios ou diabos. Outro elemento relevante no relato, é a perspectiva é a sonoridade do relato com a manutenção do som do ambiente descrito. Gritos de “viva, viva” ou dos fusis realizando “tupun!”, mantém a oralidade da história, mesmo que seja a partir da escrita, a vocalidade é mantida.

Os textos de Nahuelpi, tornam-se fundamentais na perspectiva histórica de análise do processo de escriturarização do mapudungun. O corpus documental é robusto e conta com relatos da sua juventude e também do processo histórico sobre a ocupação do *wallmapu*, além de contos, rituais e outros gêneros literários. Porém, realizamos esse aspecto preliminar para observação da necessidade de se colocar no papel o mapudungun.

O progressivo avanço dos estados nacionais sobre a região do *wallmapu*, teve como consequência o progressivo desaparecimento dos *longkos*. Àqueles que eram conhecidos como os guardiões das palavras, dos “dichos antiguos” e se usavam desse artifício para a manutenção da sua influência política e social. Com o progressivo desaparecimento dessas figuras, havia necessidade de escrever o mapudungun, contar suas histórias, lendas, tradições e costumes. O *hablar bien* não bastava mais sob o contexto histórico ao qual o povo mapuche estava sendo imposto devido ao avanço colonial.

O colapso do poder cacical produziu caos que ninguém previu. Durante o Parlamento de Coz Coz, celebrado em 1907 pelas comunidades mapuche, se levantou a potente do longko Juan Chequehuela, para assinalar: “Si hubiera un cacique mayor al que obedecieran , el cacique haría respetara todos los índios” (Díaz Meza apud. León, 2008). O tempo dos grandes cacicados havia terminado, Meñil Wenu, Juan Kallfükura e Valentín Saygüeke, entre outros grandes caciques já não estavam mais presentes, havia necessidade de manter o Newen do povo, para contornar a perda da palavra falada. A alternativa foi encontrada na escrita.

Muito provavelmente Lehmann-Nitsche não tinha o interesse que refletimos neste momento. Buscava apenas relatar e estudar uma língua de uma população que devido às particularidades históricas, a seu ver, caminhava para a extinção. Porém, seu trabalho foi uma ferramenta encontrada para dar continuidade aos saberes e ditos antigos de um povo, retratar histórias e proporcionar relatos de um grupo importante de representantes da população mapuche. Nahuelpi observou o antropólogo, as frestas de dar continuidade na palavra falada, a partir das miudezas da sua extraordinária história, a continuidade do saber e agir de seu povo. A razão gráfica foi instaurada por completo na população mapuche, mas a partir da sua agência e do seu protagonismo histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos ao longo deste trabalho traçar uma historicidade na relação entre escrita e oralidade dentro do percorrer histórico da população mapuche e suas diferentes relações sociais, políticas, econômicas e culturais. A cultura predominante oral mapuche, ao longo do tempo foi preservada sendo utilizada em sua versão escrita apenas quando houve a necessidade real visto o avanço da colonização em seu território e o perigo da perda da memória e identidade coletiva. Ao desenvolver historicamente a relação entre as culturas orais e escritos da população mapuche, acreditamos que podemos compreender o desenvolvimento da sua própria história e conseqüentemente trazer a luz ao protagonismo dessa população desde os períodos coloniais até a efetivação da construção dos estados nacionais do Chile e Argentina.

As novas abordagens históricas, em conjunto com outras disciplinas - sobretudo a antropologia e a linguística - possibilitam repensarmos as diferentes dinâmicas internas existentes nas comunidades indígenas, percebendo suas distintas divergências e convergências, as disputas internas e externas de poder e as inconstantes e variadas relações de aliança e de inimizade estabelecidas com o mundo *wingka*. Ao introduzirem de maneira arbitrária a percepção de uma “indianidade” comum a todas as populações nativas, os *wingka* haviam atribuído um papel secundário às diferenças e especificidades que abarcavam o universo sociocultural que não fosse europeu (Seixlack, 2022, p. 137).

Ao traçarmos uma historicidade do processo da relação entre a escrita e a oralidade na população mapuche, buscamos fundamentar elementos que possibilitem a percepção das diferentes ferramentas e estratégias de populações historicamente oprimidas frente a opressão colonial e dos estados nacionais a suas particularidades socioculturais, não se limitando aos elementos físicos da opressão colonizadora. O desenvolvimento da relação entre a oralidade e escrita, não exclui em nenhum momento a utilização de ambas ferramentas de comunicação a partir da necessidade histórica apresentada pelas populações mapuche ao longo dos séculos. Cada elemento de interlocução tem um efeito e padrões simbólicos necessários para cada etapa que apresentamos ao longo deste trabalho e a utilização da oralidade ou escrita ao longo desse contexto é fundamental para a percepção do que é o ser mapuche enquanto figura histórica em cada momento apresentado ao longo do nosso texto. Esperamos, portanto,

que a experiência exposta no texto possa auxiliar o desenvolvimento de pesquisas semelhantes nas estratégias culturais traçadas por populações indígenas a partir do contato colonial.

No primeiro momento, desenvolvemos a percepção da necessidade da utilização da palavra falada para a certificação dos acordos presentes no parlamento, em conjunto com toda a ritualização do ato. As atas que certificaram o acordo a partir do direito positivo, pouco expressavam para os mapuches a conclusão das negociações. Em grande parte, a oralidade dos grandes *longkos*, em conjunto com uma série de cerimônias (bastões, borracheras, ramos de *canelo*, entre outros atributos) certificaram a negociação para os mapuche em relação aos espanhóis. A colonização não conseguiu avançar sobre o território do *wallmapu* e a população mapuche teve reconhecida sua autonomia política frente à coroa espanhola, certificando assim a manutenção e desenvolvimento de sua cultura e espaço físico para além da cordilheira.

A relação entre o direito positivo expresso pela ação da certificação pela ata escrita dos parlamentos, em comparação a todos elementos ritualísticos presentes nas ações simbólicas pelos mapuche e que garante o direito consuetudinário ao longo da execução do parlamento são fundamentais para a percepção dos cruzos existentes na complexidade das ações destas negociações. A própria análise da documentação reforça a relação gerada entre escrita e oralidade, ao percebermos como os colonizadores citavam nas suas atas, mas não tinham a total dimensão da necessidade de toda a ritualística apresentada pelos mapuche durante os parlamentos. Gerir o cruzamento destas ações enquanto potência criativa de expressão cultural, política e social torna-se fundamental na compreensão das perspectivas nativas enquanto seres históricos.

Em segundo momento, durante o processo de independência e posteriormente na construção dos estados nacionais, conseguimos compreender a agência dos *longkos* como representantes de seus cacicados na luta pela manutenção e expansão dos seus territórios a partir das secretarias epistolares e a grande circulação de correspondências ao longo do território do *wallmapu*. Ficou extremamente evidente que o desenvolvimento da escrita em castelhano, tornou a figura dos *longkos* uma grande representação política dentro do território das novas Repúblicas que estavam se formando. Em todos os momentos relevantes da construção dos estados nacionais de Chile e Argentina, as autoridades *wingkas* obrigatoriamente tiveram que negociar redes

de aliança e envio de mantimento para que os grandes *longkos* dos cacicados mapuche do *puelmapu* e do *gulumapu* traçassem suas estratégias.

A análise da escrita epistolar tornou-se um verdadeiro desafio frente à exaustiva documentação compilada por Pávez Ojeda (2008), tendo que haver um recorte de figuras históricas que se adaptam mais adequadamente à proposta expressa pelo trabalho. Outros *longkos* e *lenguaraces* também fizeram parte da construção epistolar mapuche do século XIX, porém o fôlego que se apresenta no nosso trabalho delimitou-se a trabalhar com a produção epistolar de figuras emblemáticas de Francisco Inalikang, José Antonio Loncochino, Valentín Saygüeke, Mañil Wenu e Juan Kalfüllkura.

Mais do que os conteúdos específicos das cartas que trouxeram luz a experiência mapuche em relação às dinâmicas externas e internas daqueles que as escreviam, demonstrando o profundo conhecimento das dinâmicas políticas e diplomáticas pelos autores frente ao seus interlocutores, algumas outras perspectivas devem ter fundamental atenção na relação a oralidade e escrita: o ditar a carta pelo cacique ao seu *lenguarace* e a leitura coletiva da carta para a comunidade ou para seus caciques subordinados. Esses dois fatores demonstram que mesmo com a necessidade da escrita em castelhano na sociedade mapuche, a oralidade ainda é a base fundamental dos códigos de conduta construídos coletivamente, seja pelo *admapu* ou pelo *kimun*.

Dentro de uma lógica das construções dos estados nacionais chilenos e argentinos, não havia a necessidade desse “outro” bárbaro, subdesenvolvido e atrasado. No momento em que foi concebido historicamente a superioridade militar e tecnológica a partir das experiências da Guerra do Pacífico para o Chile e da Guerra do Paraguai para a Argentina, a expansão das fronteiras dos territórios *wingka* avançaram sobre o *wallmapu*. Porém, mesmo na adversidade e sob o domínio das relações entre oralidade e escrita foram fundamentais para atrasar o máximo possível o avanço *wingka* e desenvolvendo significativamente os grandes cacicados (como o salinero e o do país de las manzanas) como forças políticas capazes de negociar com os estados nacionais.

Porém, havia um outro processo que restava para analisar dentro da relação escrita e oralidade mapuche. A escriturarização do mapudungun ocorre em um momento de colapso da estrutura social, política e cultural das populações indígenas. É a partir do avanço sobre o território do *wallmapu* e a efetivação da conquista, em

conjunto com o desaparecimento dos *longkos*, que conseguimos analisar as primeiras referências históricas escritas do mapudungun. A língua da terra, como sinaliza a sua tradução, deveria ser essencialmente oralizada, trazia em suas palavras saberes e práticas que o papel ainda não havia tido oportunidade de compreender.

Foi a partir do assassinato dos guardiões dos saberes antigos e da perda de seu território que o mapudungun teve de ser colocado no papel. Não havia sentido manter a “fala da terra” se esse território estava se perdendo e seus guardiões sendo exterminados. A alternativa encontrada foi relatar por escritos, histórias, personagens, contos, rituais, entre outras narrativas presentes na recompilação de Lehmann-Nitsche. Muito provavelmente não era a intenção do antropólogo, mas a obra deu visibilidade e um amplo corpus documental para análise da vocalidade presente dentro dos seus textos e que puderam dar continuidade a saberes e a memória coletiva mapuche, reforçando a sua identidade para gerações posteriores. Ainda há muito que desenvolver sobre as fontes históricas e os relatos expostos por Lehmann-Nitsche, compreende um vasto corpus documental. Sobretudo em uma relação direta a documentação recompilado por Rodolfo Lenz, traçando um paralelo entre a escriturarização do mapudungun em ambos os lados da cordilheira.

O avanço *wingka* sobre o território do *wallmapu* não era expresso apenas pelo domínio sobre a terra, mas também sobre os elementos socioculturais exigidos pelos estados nacionais. O mapuche devia ser “civilizado”, relegar seus costumes e crenças, caracterizando a tentativa de um epistemicídio frente a suas características culturais. E isso interferia diretamente nas novas gerações de populações mapuche que através das políticas implementadas pelos estados nacionais, cada vez mais se afastaram dos elementos tradicionais da cultura mapuche. Durante o 15º Congresso Araucano, no ano de 1935, o mapuche Manuel Aburto Panguilef, ao falar da fundação da Federação Juvenil Araucana, criada no mesmo ano

Vuestra organización nace a la lucha, camaradas mapuche [...] en un momento decisivo para el porvenir de vuestro pueblo. En el momento en que los ricos y poderosos del dinero tratan por todos los medios, de terminar con las tradiciones legendarias, que os legaron vuestros antepasados; en el momento que todos los ricos explotadores, se unen y confabulan para arrebatarles por la fuerza y el asesinato a mansalva, los últimos pedazos de mapu que les van quedando (Alburto Panguilef apud. León, 2008).

Consequentemente, o *newen* consolida-se como imprescindível em um cenário onde o avanço do estado se dava no plano cultural, havia a necessidade de encontrar

ferramentas para a manutenção dos saberes e costumes indígenas. A escrita em mapudungun encontra um cenário propício para sua difusão, enquanto potência de resistência e tradição indígena. A necessidade de se colocar no papel aspectos que realçam a memória e identidade de uma etnia, enquanto ser coletivo faz parte da ação de explorar o *newen* através da escrita, nunca perdendo a essência da oralidade na convergência dos encontros sociais, mas também através da escriturarização sob uma perspectiva da vocalidade. Por conseguinte, a voz da oralidade não se limita ao papel, ela tem continuidade através da escrita.

O caso de Nahuelpi se tornou ainda mais intrigante dentro deste cenário. Observar um escritor mapuche, selecionando, escrevendo e compilando relatos dos seus *paisanos*, demonstra a necessidade de explorar essa fonte documental profundamente, desafios que esse trabalho propôs de maneira introdutória. A análise da documentação produzida por Nahuelpi traz à luz o significado de uma produção escriturária do mapudungun autóctone, relacionando a necessidade de colocar no papel o poder oral de sua língua. O autor, conseqüentemente, torna-se um elo imprescindível para a compreensão histórica de seu povo e da continuidade dos saberes antigos. Jamais foi *longko*, mas foi um verdadeiro guardião dos “dichos antiguos”, digno do *newen* presente em seu povo. Muito provavelmente seguindo os ensinamentos do seu pai, relatados no *Ngülam fotümüm / Consejar un hijo*: “Cuando yo era muchacho chico, me dijo mi padre esto: Hijo, me dijo. Algún día cuando se críe, no sea’ compadrón, ni mentiroso tampoco, me dijo. Repete a las ancianas y los ancianos!” (Malvestitti, 2012a, p. 158-159).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

BECHIS, Marta. Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?. **I Congreso Internacional de Etnohistoria**, Buenos Aires, 1989.

_____. Fuerzas indígenas en la política criolla en siglo XIX. (orgs.) Goldman, Noemi; Salvatore, Ricardo. **Caudillismo Rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema**. Buenos Aires : Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.

BENGOA, José. **Historia de un conflicto**. El estado y los mapuches en el siglo XX. Santiago de Chile: Editorial Planeta, 2002.

BENGOA, José. **La Memoria olvidada**. Historias de los Pueblos Indígenas de Chile. Santiago, 2004.

BOCCARA, Guillaume. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). **The Hispanic American Historical Review**, v. 79, n. 3, 1999, pp. 425-461.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo**: Séculos XV-XVIII : as estruturas do cotidiano. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1995.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

BURKE, Peter.. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BUSHNELL, David. A independência da América do Sul Espanhola. Leslie Bethell (Org.) **História da América Latina: Da Independência a 1870, volume III**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Del tratado a la práctica: la escritura epistolar en la Edad Moderna. In: SÁEZ SANCHEZ, Carlos; CASTILLO GÓMEZ, Antonio (Org.). **La correspondencia em la Historia**: modelos y prácticas de la escritura epistolar. Volume I: Actas del Congreso Internacional de la Cultura Escrita. Madri: Calambur, 2002, p. 79 – 107.

CAVALCANTE, Thiago L. V. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História - São Paulo**, v.30, n.1, 2011. pp. 349-371.

COLLIER, Simon. O Chile da Independência a Guerra do Pacífico. Leslie Bethell (Org.) **História da América Latina: Da Independência a 1870, volume III**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**. V, Nº 1, janeiro/abril, 2016

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DAHER, Andrea. **A oralidade perdida**: ensaios de história das práticas letradas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DE JONG, Ingrid; RATTO, Silvia. La construcción de redes políticas indígenas en el área arauco-pampeana: la Confederación Indígena de Calfucurá (1830-1870). *Intersecciones en Antropología* 9. 2008. p. 241-260.

DE JONG, Ingrid; VEZUB, Julio. Archivos indígenas: uso, circulación y apropiaciones de la escritura en Araucanía, Pampa y Patagonia. **Quinto Sol**, vol. 23, nº3, septiembre-diciembre 2019, pp. 1-22.

DELRIO, Walter. **Memórias de expropiação**. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943). Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

DURSTON, Alan. Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina. **Alpachis**, Año XLIV, nº 81-82, 1º e 2º semestres, 2013, pp. 437-468.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2011.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar* con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**. V. 11, Nº 1, Enero – Abril, 2016, Pp. 11 – 32.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens Bebedeiras**: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

FERREIRA, Mariana Leal. Escrita e oralidade no parque indígena do Xingu: inserção na vida social e a percepção dos índios. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 1992, v. 35, pp. 91-112.

GERVÁS, Jesus Maria Aparicio; BILBAO, Charles David Tilley. La sociedad mapuche prehispánica: análisis etnohistórico. **Revista de Estudio Colombinos**, n. 11, jun. 2015, pp 75-84.

GIORDANO, Juan Francisco. La escritura indígena y la burocracia de los toldos. Re-configuración y resistencia (siglo XIX). **Revista TEFROS** , Vol. 17, Nº 2, julio-diciembre, 2019.

GOLLUSCIO, Lucía; RAMOS, Ana. El “hablar bien” mapuche em zona de contacto: valor, función poética e interacción social. Buenos Aires. **Revista Signo & Señá**. nº 17. Jul/2007, pp. 91-113.

GOODY, Jack. **La domesticación del pensamiento salvaje**. Torrejón de Ardoz: Akal, 1985.

GOODY, Jack; WATT, Ian. Las consecuencias de la cultura escrita. Jack Goody (Org.). **Cultura Escrita em sociedades tradicionales**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.

GRUZINSKI, Serge. **El pensamiento mestizo**: cultura ameríndia y civilización del Renacimiento. Ed: Paidós. Barcelona. 2007.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HALPERIN DONGHI, Túlio. **História da América Latina (vol. 3)**: Reforma y disolución de los impérios ibéricos (1750-1850). Madrid: Alianza Editorial, 1985.

HAMPATÉ BA, Amadou. A tradição viva. Joseph Ki-Zerbo (Org.) **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

HAVELOCK, Eric A. La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna. In: OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy (Org.). **Cultura escrita y oralidade**. Barcelona: Gedisa, 1995, pp. 25-46.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

JIMÉNEZ, Juan Francisco. Sujetos que pudiessen leer las Chilcas. La temprana difusión de la escritura entre los mapuche (1775-1818). **Revista Quinto Sol**, v. 23, n. 3, septiembre-diciembre 2019, pp. 1-12.

LEÓN, Leonardo. Et al. **Araucanía**: la frontera mestiza, siglo XIX. Quito, Abya Yala, 2004.

LEÓN, Leonardo. El ocaso de los lonkos y el caos social en el Gulumapu (Araucanía), 1880-1925. **Cuadernos Interculturales**, vol. 6, núm. 11, segundo semestre, 2008, pp. 172-208.

LEVAGGI, Abelardo. **Paz en la frontera**: historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX). Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 2000.

LIENHARD, Martin. La voz y la huella: Escritura y conflicto étnico-social em América Latina (1492-1988). Ciudad de La Habana: Ediciones casa de las América, 1990.

LIMA, Oswaldo G. **Pulque, Balché y Pajauaru. En la etnobiología de las bebidas y de los alimentos fermentados**. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

LYNCH, John. As origens da independência da América Espanhola. Leslie Bethell (Org.) **História da América Latina: Da Independência a 1870, volume III**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

MALVESTITTI, Marisa. Apuntes para una fonología diacrónica del mapuzungun. Los textos de Lehmann-Nitsche. Messineo, Cristina, Marisa Malvestitti y Roberto Bein. (Org.). **Estudios en lingüística y antropología**. Homenaje a Ana Gerzenstein. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 49-57, 2008.

MALVESTITTI, Marisa.. **Mongeléluchi Zungu: los textos araucanos**. Documentados por Robert Lehmann-Nietzsche. Berlin Gebr, Mann Verlag, 2012a.

MALVESTITTI, Marisa. Mediación lingüística al este de los Andes en la época del "awkan" (fines del s. XIX). Gertrudis Payàs, José Manuel Zavala Cepeda (Orgs.). **La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América**. Temuco, Ediciones la Universidad Católica de Temuco, 2012.

MALVESTITTI, Marisa.. Nahuelpi: escritos en mapuzungun, presente y memoria del pueblo mapuche en la etapa posterior al *awkan*. **Revista Quinto Sol**, v. 23, n. 3, set-diez. 2019, pp. 1-18.

MAMANI, Pablo Ramírez. ¿Descolonización real o falsa descolonización en Bolivia? Corrientes de pensamiento. **Revista de Estudios Bolivianos**. V. 21, 2015.

MANDRINI, Raúl José. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (s.XVIII-XIX), el caso del suroeste bonaerense. **Boletín americanista**, no. 41, 1991, pp. 113-36.

MAMANI, Pablo Ramírez. Los Araucanos de la Pampa en el siglo XIX. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.

MANDRINI, Raúl; ORTELLI, Sara. *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

MARIMÁN, Pablo Quemenedo. Los mapuches antes de la conquista militar chileno-argentina. Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil (Org.) **Escucha Winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro**. Santiago de Chile, LOM, 2006.

MENARD, Andre. Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina. **Revista de Antropología Iberoamericana**, vol. 6, núm. 3, septiembre-diciembre, 2011, pp. 315-339

MESTRE SANCHIS, Antonio. La carta, fuente de conocimiento histórico. **Revista de História Moderna**, Nº 18, 2000, pp. 13-26.

METCALF, Alida. **O papel dos intermediários na colonização do Brasil**. Campinas: UNICAMP, 2019.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In: DA SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luis Donisete (Orgs.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, pp. 221-228.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupi, Tapuias e Historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas: UNICAMP, 2001,

NEUMANN, Eduardo. Escrita e memória indígena nas reduções guaranis: século XVIII. **Revista MÉTIS: história & cultura**, v. 6, n.12, jul./dez. 2007, pp. 45-64.

NEUMANN, Eduardo. **Letra de índio: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

PAIVA, Adriano Toledo. Os conceitos de Etnogênese: uma abordagem historiográfica. In: DA MATA, Sérgio Ricardo; MOLLO, Helena Miranda; VARELLA, Flávia Florentino (Orgs.). **Anais... 3º Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?** Ouro Preto: Edufop, 2009.

PASSETI, Gabriel. Indígenas e criollos: políticas, guerra e traição nas lutas no sul da Argentina (1852-1885). São Paulo : Alameda, 2012.

PASSETI, Gabriel. Apogeu e colapso dos grandes cacicados no sul da Argentina: estratégias de resistência e iminência de combate (1861-1872). **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 57-79, jan./abr. 2018.

PAVEZ OJEDA, Jorge. **Cartas Mapuche**. Siglo XIX. Santiago de Chile, CoLibris-Ocho Libros, 2008.

PAYÁS, Gertrudis Puigarnau. Acercamiento traductológico a la mediación lingüística en la araucanía colonial. PAYÁS, Gertrudis; CEPEDA, José Manuel Zavala (Orgs.). **La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América**. Chile: Ediciones de la Universidad de Temuco, 2012.

PAZ, Carlos D. La borrachera y sus pre-textos. El beber indígena en la literatura jesuítica sobre Chaco del siglo XVIII. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais - RBHCS**. Vol. 9 N° 17, Janeiro - Junho de 2017

PELLICER, Dora. Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación histórica. In: MONTEMAYOR, Carlos (Org.). **Situación actual y perspectivas de la literatura indígena**, Conaculta, México, 1993, p. 15-53.

PETRUCCI, Armando. **Alfabetismo, escritura, sociedade**. Barcelona: Gedisa, 1999.

PINTO, Jorge. Las heridas no cicatrizadas. La exclusión del mapuche en Chile en la segunda mitad del siglo XIX. G. Boccara (Org.). **Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)**. Abya Yala, Quito, 2002, pp. 329-356.

PINTO, Jorge. **La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche: De la inclusión a la exclusión**. Temuco : Ediciones Universidad de La Frontera, 2015.

PODGORNY, Irina “Egresados del país: ¡Es necesario reaccionar!”. **Ciencia Hoy**, 6, 34: 60-64, 1996.

QUIJADA, Mónica. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII - XIX). **Revista de Indias**, 2002, vol. LXII, núm. 224. pp. 103-142.

QUIJADA, Mónica; BERNAND, Carmen; SCHNEIDER, Arnd. **Homogeneidad y nación**. Con un estudio de caso, siglos XIX y XX. Madrid : Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, CSIC, 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Lander, Edgardo (org.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha. Uma breve história dos estudos decoloniais. **Arte e colonialidade**: n.3. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

RATTO, Silvia. Una experiencia fronteriza exitosa: el negocio pacífico de indios en la provincia de Buenos Aires (1829-1852). **Revista de Indias**, 2003, vol. LXIII, n. 227, pp. 191-222.

RATTO, Silvia. Los indios y la revolución en el Río de la Plata. El proceso independentista entre los indígenas soberanos de Pampa y Chaco. Bragoni, Beatriz y Mata, Sara (org.) **Entre la colonia y la república**. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur. Buenos Aires : Prometeo, 2008.

ROSTWOROWSKI, María de Diez Canseco. **Historia del Tahuantinsuyo**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2017.

RUFER, Mario. La ciência de narrar y el arte de historiar en África: oralidade y memoria épica en La grand geste du Mali, de Wa Kamissoko. **European Review**, Buenos Aires, n. 15, 2011, p. 01-18.

RUFER, Mario. Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. In: SEGATO, Rita Laura et. al. **Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente**. Buenos Aires: CLACSO, 2016. p. 275-296.

RENDÓN, Ana Maria. **La discursividad indígena**: caminhos de la Palabra escrita. Cidade do México : Editora Kumay, 2019.

RESTALL, Matthew. **Sete Mitos da Conquista Espanhola**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ROSALES, Diego de. **Historia General de Chile**: Flandres Indiano. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1877.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro. Ed: Mórula, 2019.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como uma invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SALINAS, Roberto Verneck. Felipe Guaman Poma de Ayala: cronista indígena, traductor literal. **Cursos de Hispanismo no limiar do Cinquentenário da AIH**, vol. 6, 2012, pp 86-91.

SAMANIEGO, Mario Samaniego; PAYÀS, Gertrudis. Traducción y hegemonía: Los parlamentos hispano-mapuches de la frontera araucana. **Atenea (Concepc.)**, n. 516, 2017, pp. 33-48.

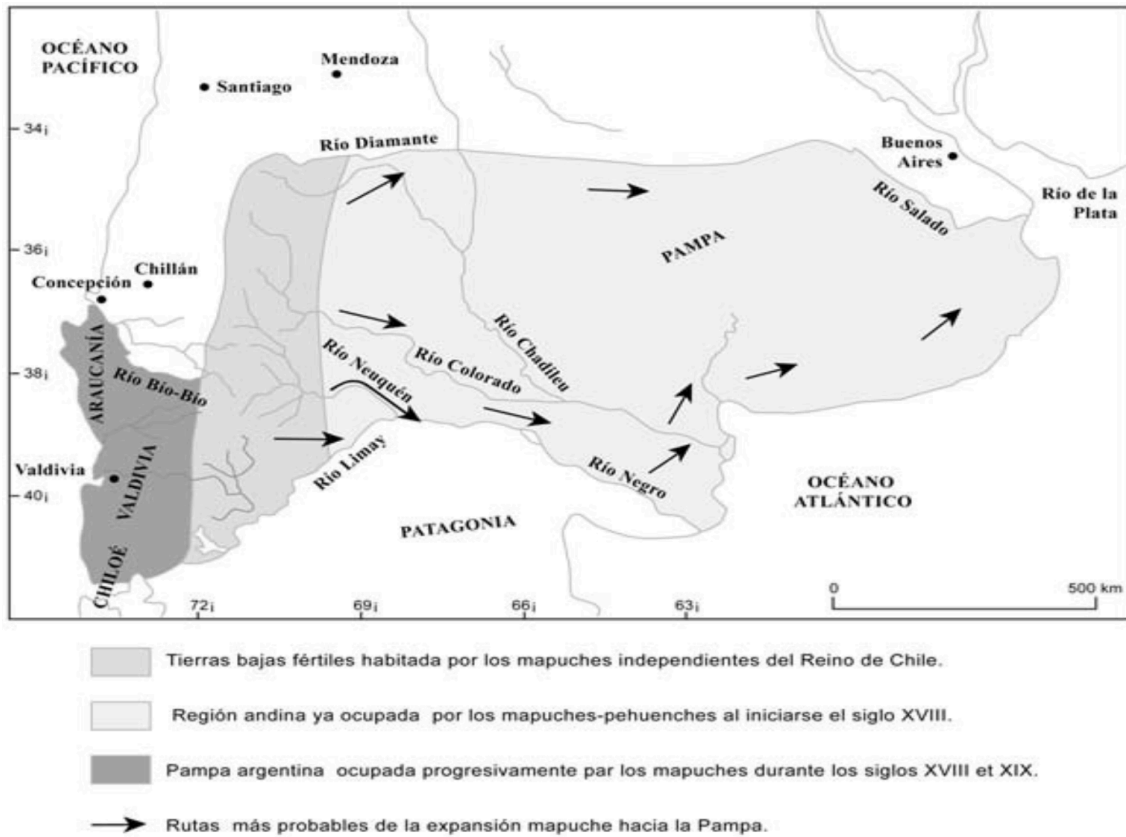
SÁNCHEZ AYALA, Luís. De territorios, límites, bordes y fronteras: una conceptualización para abordar conflictos sociales. **Revista de Estudios Sociales**, nº 53, 2015, pp. 175-179.

- SANTOS, Maria Cristina dos Santos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (Orgs). **Protagonismo ameríndio de ontem e hoje**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
- SEIXLACK, Alessandra. Entre a Araucania maldita e o deserto indômito: debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- SEIXLACK, Alessandra. "Pelear hasta vencer los huincas": a conquista do Wallmapu e a resistência mapuche no século XIX. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, nº 33, pp. 114-139, Jan./Jun., 2022.
- STADEN, Hans. **Primeiros registros sobre o Brasil**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.
- SZASZ, Margaret. **Between Indians and White Worlds: The cultural brookers**. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.
- TÉLLEZ, Eduardo Lugano. Evolución Histórica de la población Mapuche del Reino de Chile: 1536-1810. **Revista de História Indígena**. nº 8, 2004, pp. 101-126.
- TÉLLEZ, Eduardo et al. La fundación de la frontera hispano-mapuche em el Biobío de orden del Rey: 1612. **Cuadernos de História**, nº 52, junho de 2020, pp. 265-274.
- TÉLLEZ, Eduardo et al. El Parlamento y tratado de Yumbel (1824). La primera tentativa de paz y unión perpetua entre la República de Chile y los Mapuche. **Cuadernos de História**, nº 41, junho de 2014, pp. 157-171.
- VASSALLO, Jorge Nahuel. Guerra en las fronteras: los bordes meridionales del Imperio Español y la dinámica del conflicto en las décadas centrales del siglo XVIII. **Revista TEFROS**. Artículos Originales, vol. 15, nº 1, 2017, pp. 41-68.
- VAINFAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima. In: **O Brasil colonial**. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 357-389.
- VERGARA, Jorge; MELLADO, Héctor. La violencia política estatal contra el pueblo-nación mapuche durante la conquista tardía de la Araucanía y el proceso de radicación. **Dialogo Andino**, Número 55, 2018.
- VEZUB, Julio. Lenguas, territorialidad y etnicidad en la correspondencia de Valentín Saygüequé hacia 1880. **Intersecciones en Antropología**, núm. 7, enero-diciembre, 2006, pp. 287-304.
- VEZUB, Julio.. **Valentín Saygüequé y la “Gobernación indígena de Las Manzanas”**: Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881). Ciudad de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- VEZUB, Julio.. La escritura mapuche-tehuelche en español durante la expansión argentina y chilena del siglo XIX, en A. Delmas y N. Penn (eds.) **Written Culture in a Colonial Context. Africa and the Americas, 1500-1900**, Cape Town: Cape Town University Press, 2011. Versão em espanhol da original.
- VILLALOBOS, Sergio *et al.*, **Relaciones fronterizas em la Araucanía**, Santiago do Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1982

- VILLALOBOS, Sérgio; PINTO, Jorge R. comps., **Araucanía, temas de historia fronteriza**, Temuco, Universidad de la Frontera, 1985.
- WALTHER, Juan Carlos. **La conquista del desierto**. Buenos Aires: Círculo Militar, 1964.
- WATCHEL, Nathan. “A aculturação”. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). **História: Novos Problemas**. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 113-129.
- ZAVALA, José Manuel Cepeda. ¿Enemigos o Rebeldes? Categorización Hispana de la Resistencia Mapuche en el Chile del Siglo XVIII. Alejandra Araya Espinoza e Jaime Valenzuela Márquez (Orgs). **América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades**. Santiago: Ril Editores, 2010.
- ZAVALA, José Manuel Cepeda.. **Los Mapuche del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia**. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011.
- ZAVALA, José Manuel Cepeda.. Los parlamentos hispano-mapuches bajoel reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617). **Estudios Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 23-44, jan.-jun. 2014.
- ZAVALA, José Manuel Cepeda.. **Los parlamentos hispanos-mapuches, 1593-1803**. Textos Fundamentales. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica, 2015.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- ZUÑIGA, Fernando. **Mapudungun, El habla mapuche**: Introducción a la lengua mapuche. Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2006.

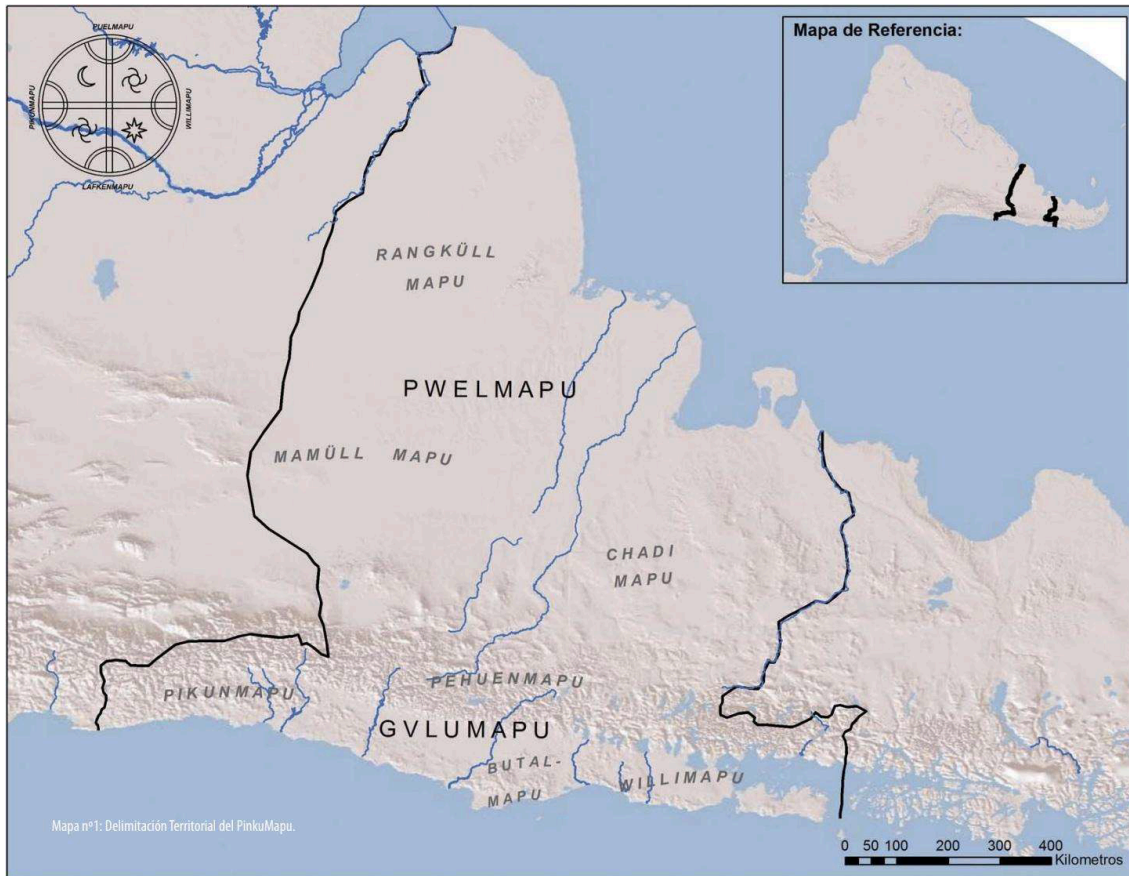
ANEXOS:

Anexo I



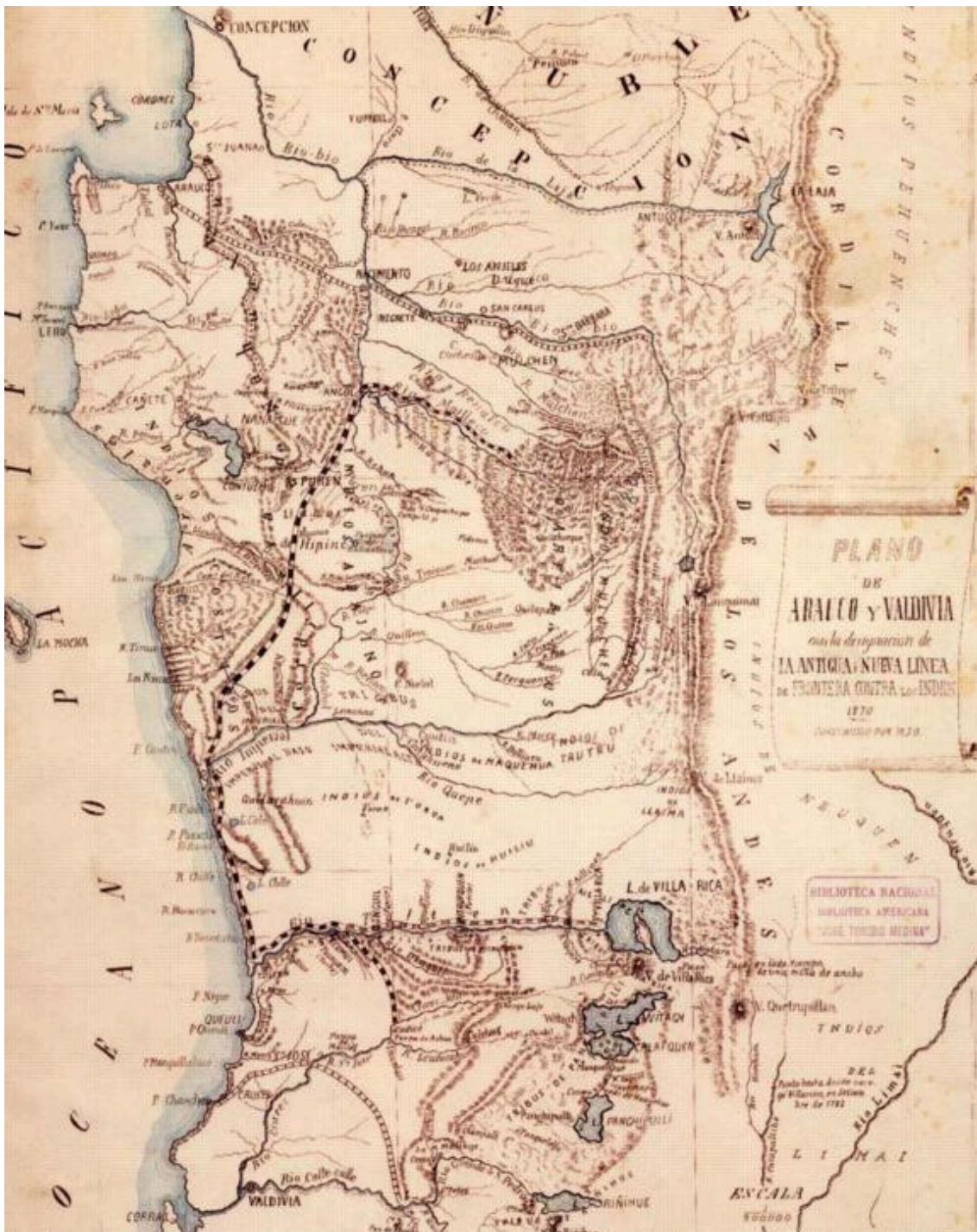
Mapa da ocupação mapuche durante o período colonial. Desde a sua fronteira estabelecida na região do rio Bío Bío, até o processo da expansão da cultura mapuche para a região da pampa Argentina. Fonte: ZAVALA, 2011.

Anexo II



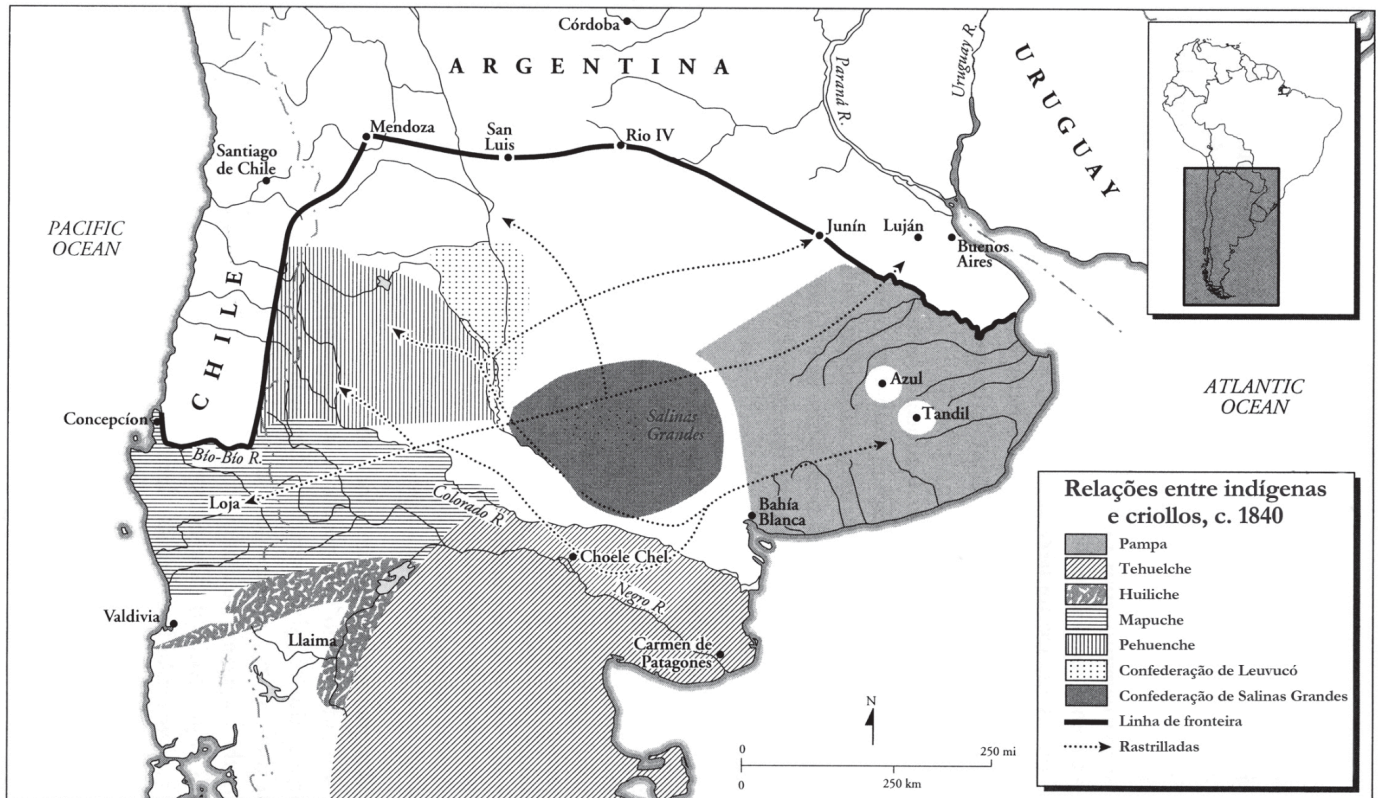
Mapa do *wallmapu* a partir da cartografía mapuche. Fonte: MELIN, Miguel; MASILLA, Pablo; ROYO, Manuela. MAPU CHILLKANTUKUN ZUGU: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche. Tempuco: Pu Lof Ediciones, 2017.

Anexo III



Mapa da província de Arauco, realizado no ano de 1870, por J. O., Manuel. Fonte: <https://www.memoriachilena.gob.cl/>. Acesso: dezembro de 2024.

Anexo IV:

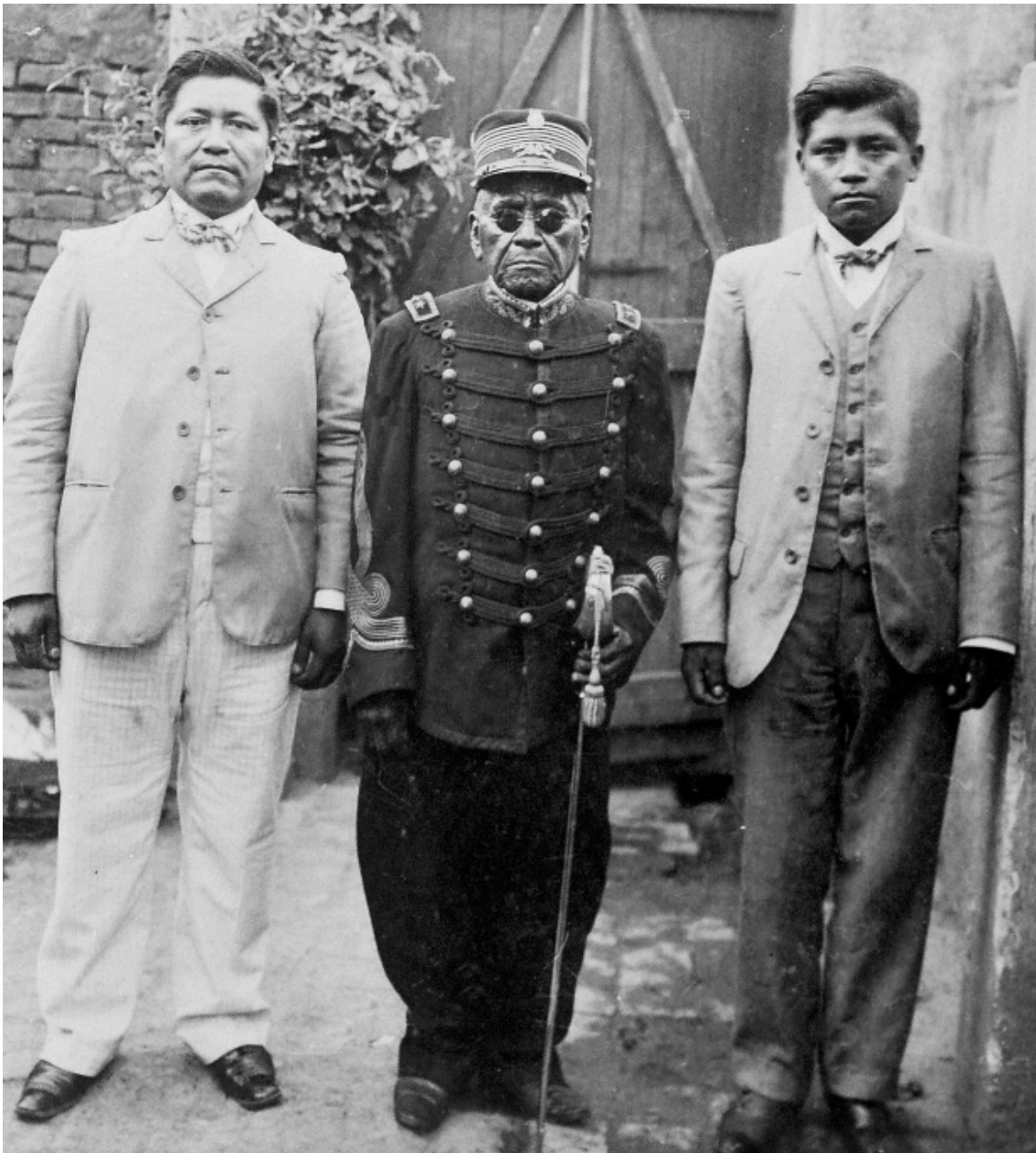


Mapa das fronteiras entre indígenas e criollos no ano de 1840. O mapa retrata igualmente os grandes cacicados da época, principalmente a Confederação de Salinas Grandes, liderada pelo Cacique Juan Kallfükura. Fonte: PASSETTI, 2012.

Anexo V:



Mapa que demonstra a localidade do cacicado de Valentín Saygüeke, País de Las Manzanas. Fonte: Vezub, 2009.

Anexo VI:

Cacique Namuncurá com seu filho Julian a sua direita, em uma foto tirada por Robert Lehmann-Nitsche, no ano de 1908. Fonte: Malvestitti, 2012a.