

# O nascimento da Palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche<sup>1</sup>

Magnus Course

*Universidade de Edinburgh*

RESUMO: Este artigo procura abordar os papéis de sacerdote, chefe e xamã – todos presentes no *ngillatun*, ritual de fertilidade mapuche – da perspectiva de seus modos diferenciais de travar relações por meio da linguagem. A linguagem, conforme entendida pelos Mapuche do meio rural chileno, não emerge exclusivamente das intenções de falantes individuais, mas igualmente da força (*newen*) constitutiva da totalidade do ser. Sacerdotes, chefes e xamãs recorrem à fala para alinhar-se a essa força, que por meio deles se atualiza. Uma tal observação lança nova luz sobre o entendimento de Clastres quanto à relação entre chefia e linguagem. Se, acompanhando os Mapuche, enfatizamos as qualidades indexicais da linguagem, em detrimento das simbólicas, vemos que se torna um tanto problemático analisar a linguagem dos chefes em conformidade com um modelo de “troca”, como faz Clastres.

PALAVRAS-CHAVE: Mapuche, Clastres, linguagem, força, autoridade ritual.

*A linguagem fala, não o homem.*

Martin Heidegger

Por que uma fala descuidada arrisca-se a “desafiar o destino”?<sup>2</sup> O que impossibilita a palavra proferida de voltar atrás? Por que menções desesperançosas ou atemorizantes nos levam a “bater na madeira” para restabelecer nossa confiança? Essas ínfimas práticas de cautela do plano

cotidiano, tão ínfimas que delas quase não temos consciência, sugerem um reconhecimento implícito do que poderia ser chamado de uma “força excessiva” da linguagem – reconhecimento de que o nosso controle sobre a linguagem é algo menos completo do que frequentemente supomos.<sup>3</sup> Em termos gerais, tais práticas de cautela mantêm-se como periféricas nas ideologias linguísticas que predominam no mundo ocidental. São práticas que correm contrárias à presunção, gritantemente enfatizada e não problematizada, de que a linguagem é a codificação daquilo que o falante intenciona, de que cada enunciação está sob o pleno domínio de uma “voz”. Entre os Mapuche rurais<sup>4</sup> do sul do Chile, porém, há uma inversão ao menos parcial dessa presunção: o falado tem uma ligação apenas tênue com a intencionalidade do falante, e é entendido como igualmente saturado de uma força autônoma que lhe pertence, a qual se coloca em relação de continuidade com uma ontologia de forças que é constitutiva do mundo indígena.

Neste ensaio, trato dessa “força excessiva” da linguagem que se liga a uma ontologia mapuche da força, do papel fundamental que desempenha para que, numa sociedade de resto fortemente igualitária, a autoridade ritual se constitua. Com isso, voltarei aos debates suscitados pelo famoso argumento de Clastres sobre chefes sem poder e às distinções analíticas entre “chefes,” “xamãs” e “sacerdotes” daí derivadas. Apresentado sem volteios, meu argumento é que a relação entre o sacerdote, oficiante ritual que é “Mestre da Palavra”,<sup>5</sup> e a força imanente do mundo, a “Palavra”, que flui por intermédio daquele, é descrita pelos Mapuche rurais mediante a mobilização metalinguística de um entendimento bastante particular da fala como “actante” (cf. Latour, 1993). Para que o argumento faça sentido, é preciso repensar e reposicionar tanto a força da linguagem como a força da autoridade, e tenho a esperança de com isso lançar nova luz sobre a relação entre uma e outra.

No contexto mapuche, tanto a linguagem como a autoridade encontram respaldo e origem naquilo que as pessoas caracterizam como “força” (*newen*), a qual é constitutiva da totalidade do ser. A genealogia do conceito de “força” na tradição intelectual ocidental é longa e particularmente complexa, remontando a Aristóteles. Grande parte do seu uso na filosofia continental mais recente, porém, deita raízes nos escritos de Friedrich Nietzsche. Muito do que já se pensou em derivação das reflexões iniciais de Nietzsche quanto a um mundo composto por forças parece ter-se depois bifurcado em discussões sobre o opressivo “poder”, por um lado, e a redentora “agência”, por outro. É frequente, com efeito, que a antropologia se pense como disciplina que faz a crítica do primeiro recorrendo à última, por meio de uma “ética implícita que sublinha o valor da autodeterminação humana” (Keane, 2003, p. 224). Assim, um dos diagnósticos predominantes nos intentos antropológicos de situar o “poder” se faz mediante a identificação da resistência agentiva (Abu Lughod, 1990).

Nos últimos tempos, contudo, cada vez mais autores vêm reaproximando, explícita ou implicitamente, essas antes opostas categorias, de modo a explorar vias de entendimento em que a agência pode ser tanto alinhamento como resistência ao poder. A presunção da “resistência” como indicador-chave ou mesmo único da agência parece inaplicável a várias sociedades, traindo raízes fincadas numa genealogia fortemente cristã da liberação individual. Conforme mostra Saba Mahmood (2001), a agência pode muito bem manifestar-se como submissão ao poder – uma que se deseja e controla – e não apenas como resistência a ele. A força, quer em sua dimensão teórica ou conforme o entendimento mapuche, não pode ser reduzida ao poder ou à agência, sendo antes a própria substância da qual ambos provêm.

No presente ensaio, minha intenção não é rever tais debates nem considerar diretamente o que a “agência” poderia ser de uma perspecti-

va mapuche, mas sim examinar como ideias mapuche a respeito da linguagem podem servir como meio alternativo para se pensar sobre agência e autoridade. Os estudos da relação entre linguagem e agência têm uma longa genealogia. Para a abordagem que aqui desenvolvo, é de particular importância a contribuição de Michelle Rosaldo: sua crítica a que assumamos a intencionalidade individual como fonte de qualquer enunciação e sua insistência em que “a compreensão da ação linguística nos exige levar em conta, sempre e necessariamente, muito mais do que aquilo que os indivíduos tencionam dizer” (Rosaldo, 1982, p. 229). Começo o ensaio considerando o *ngillatun*, grande ritual de fertilidade, e a estrutura organizacional da qual ele emerge. Por meio de um subsequente exame da ideologia linguística dos Mapuche, bem como da ontologia da força que a sustenta, utilizo a força da linguagem como critério para submeter a autoridade exercida pelas figuras do sacerdote, do xamã e do chefe a uma diferenciação em tipos.

### *Ngillatun* em Panku

Os Mapuche do sul do Chile que vivem entre o Oceano Pacífico e o Lago Budi, em assentamentos separados, têm o grande ritual *ngillatun*, realizado a cada dois anos, como uma das pouquíssimas oportunidades de se verem mutuamente como membros de algo que os “brancos” (*winka*) identificariam como “sociedade” – de aparecerem como propositadamente perfilados com seus semelhantes *che*, ou “pessoas de verdade”, numa mesma e particular relação com o mundo. Talvez seja esta a razão de observadores externos tanto terem insistido, durante ao menos cinco séculos, na importância do *ngillatun* para a perdurabilidade da autonomia mapuche.<sup>6</sup> Os primeiros cronistas do período colonial dividiram-se entre ver o *ngillatun* como forma de culto ao diabo ou de cris-

tandade latente. Foram unânimes, porém, quanto a ele oferecer uma possível solução ao problema de como um povo acéfalo e igualitário, uma nação *sin dios, sin rey, sin ley* (“sem deus, sem rei, sem lei”), pôde alcançar um nível de integração e coordenação suficiente para infligir humilhante derrota militar aos espanhóis e seguir independente por três séculos mais.

Também na antropologia contemporânea se encontram considerações que concedem um papel central ao *ngillatun*. Assim, de acordo com Foerster (1993, p. 112), “na sociedade mapuche, são os rituais, desacompanhadamente, que dão conta de estruturar agregados sociais mais amplos”. O termo *ngillatun* tem como significado literal “pedir”,<sup>7</sup> mas ele é usado quase exclusivamente para referir o ritual em que as pessoas oferecem suas graças à suprema divindade Ngenechen pela providência pretérita e pedem-lhe contínua providência para o futuro. No entanto, qualquer compreensão do *ngillatun* que se restrinja à prática ritual omite muito do que é mais importante a seu respeito, pois sua relevância deve ser buscada tanto no próprio ritual como nas ideias mapuche relativas à sua organização.

No que talvez não seja uma surpresa, em se tratando de um complexo ritual espreado do Oceano Pacífico aos pampas argentinos, o *ngillatun* assume uma considerável variedade de formas, não apenas no nome pelo qual é conhecido: na Argentina, é mais comumente referido como *kamarikun*, ao passo que, no Chile, os termos *rewetun*, *kawin* e *llepipun* são todos usados, embora *ngillatun* seja, de longe, o mais habitual. Em escala, o *ngillatun* varia desde alguns milhares de participantes, nas comunidades do sul do Chile próximas a Temuco, até menos de 30, nas comunidades de Pewenche, nos altos da cordilheira andina. A forma do ritual também varia bastante: na maioria dos casos, reúne uma congregação “anfitriã” e outra “visitante”, distinção que não ocorre, contudo, em *ngillatun* menores. A variação é grande também em termos de

conteúdo. Em alguns casos, por exemplo, a “dança do avestruz” (*choyke pürün*) é central ao ritual, enquanto em outros é completamente ignorada. Uma das variações mais significativas, às quais haveremos de retornar, é que, em certas localidades, os principais oficiantes do *ngillatun* são xamãs (*machi*), ao passo que, em outras, estes últimos estão totalmente ausentes ou têm mesmo acesso interdito à área de realização do ritual.

Apesar dessa diversidade de forma, escala e conteúdo, um conjunto de aspectos-chave autoriza-nos a falar de um complexo ritual unitário. O primeiro desses aspectos é o fato de os participantes sempre retratarem o *ngillatun* como, fundamentalmente, uma ação de graças dirigidas a Ngenechen. Essa ação comunicativa sempre se expressa, em segundo lugar, por meio de rezadores rituais ou oradores especializados. Em terceiro, o *ngillatun* envolve sempre algum tipo de sacrifício, que tem lugar num altar central. Em torno dele, sempre se fazem, por fim, circuitos rituais de purificação, *awün*, muitas vezes a cavalo, mas, eventualmente, também a pé. Os próprios Mapuche têm consciência dessa diversidade de *ngillatun*, já que mesmo aqueles conduzidos em congregações rituais vizinhas podem diferir em pontos importantes. Entretanto, as pessoas insistem em que o ritual, a despeito da diversidade de formas que assume ao longo do território mapuche, sempre consiste exatamente na mesma coisa: um ato de comunicação com Ngenechen. À luz disso, quero sugerir que, embora os dados etnográficos aqui apresentados sejam válidos apenas para o *ngillatun* em Panku, meus argumentos mais amplos sobre a relação entre linguagem, força e hierarquia seriam aplicáveis a todo o território mapuche, e para além dele.<sup>8</sup>

## O ritual em si

Neste artigo, não focalizo o ritual *ngillatun* em si, mas a estrutura organizacional da qual ele emerge. Ainda assim, é necessário considerar brevemente o ritual, para que certas continuidades e descontinuidades entre sua fase de organização e sua realização possam aparecer. Cada *ngillatun* é conduzido por uma congregação ritual conhecida como *rewe*, definida fundamentalmente por residência, embora interseções nas fronteiras entre as *rewe* deem margem a escolhas pessoais. O termo *rewe* também se refere ao próprio espaço de realização do ritual, bem como ao altar principal que ocupa o seu centro. A congregação que engloba *Piedra Alta* e *Huapi* é conhecida como *Panku*, nome que se aplica ao lugar, às pessoas e à imensa rocha que, do mar, contempla a área ritual. Cada congregação emparelha-se com uma sua vizinha, e as duas se alternam entre os papéis de anfitriões e visitantes obrigatórios (*mütriim*, literalmente “os chamados”). Assim, quando se realiza um *ngillatun* em *Panku*, as pessoas da congregação vizinha de *Weycha* ocupam o papel de visitantes obrigatórios, ao passo que no ano seguinte, quando o *ngillatun* se fizer em *Weycha*, esse papel será ocupado pelos de *Panku*. A maior parte dos presentes a um *ngillatun*, porém, não será nem de anfitriões nem de visitantes obrigatórios, mas sim de *koye*, “visitantes não convidados” provenientes de outras áreas vizinhas.

Em sentido estrito, o termo *ngillatun* se refere apenas à parte explicitamente cerimonial de um evento mais amplo: *kawin*, denominação que significa não mais do que “festa”. *Kawin* engloba tanto a mundana troca de cortesias entre anfitriões e visitantes, levada a cabo na periferia da zona ritual, como as preces, as danças e os sacrifícios que, ofertados a *Ngenechen* no seu centro, constituem o *ngillatun* propriamente dito. Na chegada à zona ritual, cada família anfitriã ergue um pequeno abri-

go, onde passa a oferecer hospitalidade a seus visitantes. O conjunto dos abrigos forma um “U” voltado para o oeste, de frente para a rocha oceânica de Panku. Tal disposição conta também com uma abertura para o leste, direção na qual são feitas as preces a Ngenechen. Durante todo o dia, os anfitriões atendem aos visitantes nos abrigos e dedicam alguns períodos a participar das danças e rezas que constituem o *ngillatun* em si. O que nele acontece é basicamente uma série de trocas assemelhadas entre anfitriões e visitantes, que em seguida se juntam para atuar como unidade diante de Ngenechen. Desse modo, um conjunto inicial de danças, saudações e sacrifícios é oferecido aos visitantes obrigatórios (*mütrüm*), antes que anfitriões e visitantes se associem para oferecer suas danças, saudações e sacrifícios a Ngenechen.

Esses vários momentos do *ngillatun* são demasiado complexos para que aqui seja possível fornecer mais do que estas pinceladas gerais. Contudo, um ponto-chave, relevante para o argumento que quero apresentar, diz respeito ao isomorfismo entre as cenas centrais do ritual – saudação, sacrifício e reciprocidade – por um lado, e a elaboração de relações sociais que se dá, por outro, tanto em contextos cotidianos não rituais como no contexto de amabilidade que envolve o *ngillatun*, o da festa *kawin*. Um anfitrião irá aproximar-se de seu visitante, saudá-lo e oferecer-lhe porção de carne explicitamente referida como um “sacrifício”, com o que gera a expectativa de que tal ato de providente hospitalidade venha a ser reciprocado no ano seguinte. O *ngillatun* é, nesse sentido, fractal: a mesma estrutura se repete em diferentes níveis. Caracterizá-lo como inversão – em qualquer sentido da palavra – do cotidiano é menos apropriado do que como reafirmação do cotidiano num plano mais alto.



## O nascimento da “Palavra”

A necessidade de se fazer um *ngillatun* torna-se aparente numa série de eventos que leva os dois principais organizadores do ritual, ou sacerdotes (*ñidol ngenpin*), a se reunirem para gerar uma cadeia específica de eventos comunicativos. Esse despontar da vontade de se fazer o *ngillatun* é referido como o “nascimento da Palavra”, e o que se transmite nos atos comunicativos que o compõem é conhecido, simplesmente, como a “Palavra” (*dungu*).<sup>9</sup> O termo *ngenpin* significa literalmente “o Mestre da Palavra”, embora, como veremos, o termo *ngen* (“mestre”) tenha conotações muito diferentes das que poderíamos esperar.<sup>10</sup>

Os eventos que desencadeiam o nascimento da Palavra são múltiplos, mas incluem sonhos, visões e os urros de um grande touro preto (*kürü torü*) a soar em meio a um intenso nevoeiro marítimo (*madkan*). A Palavra, então, transita por aquilo que se visualiza como um enorme circuito a englobar a totalidade da congregação ritual. Enquanto um “Mestre da Palavra” parte na direção sudeste, o outro parte rumo ao norte. Nesses percursos, a Palavra é transmitida aos *inalechi ngenpin*, ou “Mestres da Palavra subordinados”, os quais, em muitos casos, são os mesmos homens que ocupam o papel de *lonko*, isto é, “chefes” de famílias extensas fundadas na patrilinearidade a que às vezes se chama *lof*. Esses homens, por sua vez, transmitem a Palavra a outros *inalechi ngenpin*, conforme ela continua o seu circuito pelos limites espaciais da congregação ritual. Finalmente, os dois caminhos da Palavra se encontram em *Maiiai*, o ponto mais a leste da congregação de Panku, e a Palavra assim completa o seu giro. A essa altura, a Palavra já aflorou plenamente, e todas as estruturas organizacionais relevantes foram ativadas.

É importante assinalar que a Palavra não se reduz a um enunciado específico. O conteúdo semântico comunicado ao longo da cadeia – a

data de realização do *ngillatun* – já é de conhecimento geral, visto que não varia de ano para ano. Ademais, na maioria dos casos, quem de fato transmite a Palavra não é o *ñidol ngenpin*, Mestre da Palavra principal, nem o *inalechi ngenpin*, Mestre da Palavra subordinado, mas sim um mensageiro (*werken*), usualmente o filho primogênito de algum homem. Noutras palavras, não há nada de imediato ou obviamente “linguístico” na Palavra. Isto traz a questão de por que, afinal, a linguagem haveria de ser um idioma apropriado para tratar dessa Palavra que circula entre sacerdotes *ngenpin* e é, desse modo, constitutiva da hierarquia ritual mapuche. Que controle sobre a Palavra têm os sacerdotes para que mereçam ser chamados de seus “mestres”?<sup>11</sup> Corresponderá a relação entre Mestre e Palavra àquela entre falante e o que é falado? Para que estas questões sejam respondidas, o primeiro a se fazer é examinar as ideias mapuche sobre linguagem.

## Ideologia linguística mapuche e a “força” da linguagem

Na vida dos Mapuche rurais, a linguagem constitui um dos principais meios pelos quais uma pessoa pode saber sobre as outras. Uma variedade de gêneros de discursividade formal, tais como *chalintun* (saudação), *pentukun* (dizeres sobre a condição de saúde do parente de alguém) e *nutramtun* (declamação da história de vida e genealogia), permite que os falantes se posicionem no espaço social e *vis-à-vis* a seus interlocutores. Essas técnicas discursivas de transmissão de saber a respeito das pessoas persistem mesmo após a morte, com *amulpüllün*: discursos fúnebres de feitio biográfico, que servem para “completar” (*dewman*) o saber sobre o defunto e permitir a partida de seu espírito (Course, 2007). Apesar (ou, talvez, por causa) do papel central que se atribui à linguagem no vir a saber sobre os outros, há um alto grau de ceticismo e inquietação quan-

to à possibilidade de verdadeiramente conhecer uma outra pessoa e à confiabilidade da linguagem para que se alcance tal meta. Na vida mapuche, estas duas questões – a possibilidade de conhecer os outros e a natureza da linguagem – configuram problemas distintos, mas intimamente relacionados.

### A opacidade dos outros

Os limites ao pleno conhecimento dos outros ganham expressão em certas declarações, frequentemente feitas pelos Mapuche rurais. Trata-se de afirmações no sentido de que, numa situação qualquer que esteja dada, só a pessoa implicada tem acesso integral aos seus próprios pensamentos e, portanto, ao curso adequado da ação. Essa “opacidade das outras mentes” (Robbins & Rumsey, 2008) leva a uma generalizada relutância em especular sobre as intenções alheias, e mesmo em dar conselhos (*ngülam*) aos outros, já que “é a pessoa sozinha quem sabe” (cf. Golluscio, 2006). Quando uma pessoa busca conselhos, usualmente o faz junto a parentes próximos por linha paterna, os quais, por pertencerem à sua *kiñe küpal* (“descendência”), são tomados como extensão de uma entidade conhecida – uma maneira de compreender as coisas cuja premissa não é o pensamento nem a linguagem, mas sim a similaridade corporal.<sup>12</sup> Até mesmo o autoconhecimento é visto como problemático em determinados contextos. O pensamento (*rakiduum*) é muitas vezes caracterizado como algo que existe dissociadamente à própria pessoa, sendo comum escutar-se não apenas que *ñi rakiduum pienew...* (“meu pensamento me disse ...”), mas também que *ñi rakiduum koylatuenuw...* (“meu pensamento mentiu para mim ...”).

Essas dúvidas em torno da possibilidade de um pleno conhecimento dos outros e a razão pela qual isto poderia ser um problema devem ser

entendidas no contexto da vida altamente atomista e individualista dos Mapuche rurais.<sup>13</sup> Vive-se em assentamentos muito dispersos, e as atividades coletivas (entre as quais o *ngillatun* é, de longe, a mais importante) são uma raridade. A extensão dessa dispersão espacial aponta para uma concepção mapuche da relação entre pessoa e “sociedade” (cf. Stasch, 2009). Eu diria que aqueles que já foram caracterizados como agregados sociais ou grupos corporados da sociedade mapuche são, conforme o entendimento local, simples resultados da ação social individual. Ademais, o conceito mapuche de “pessoa de verdade” (*che*) enfatiza um projeto ininterrupto de autocriação centrífuga, que se dá por meio do estabelecimento de relações com outros não consanguíneos. Esse processo leva a uma crescente diferenciação da pessoa, mesmo em relação aos parentes consanguíneos. Paradoxalmente, então, ampliar as próprias relações sociais é aumentar as chances de solipsismo, já que a pessoa se torna cada vez mais singular e diferenciada.

### A alteridade da linguagem como “força”

Ao lado da convivialidade e da comensalidade, a linguagem é um dos meios pelos quais um Mapuche, no enfrentamento do espectro do solipsismo que é inerente à sua visão da pessoa e da sociedade, compreende e estabelece relações com outras pessoas ao mesmo tempo em que delas se torna crescentemente diferenciado. Isso se dá por meio dos gêneros de discursividade formal acima mencionados, mas também da sociabilidade da conversação cotidiana (*nutramkan*), tanto em mapudungun como em espanhol. Ocorre, porém, que a linguagem é entendida como um fenômeno intrinsecamente problemático – não apenas porque as pessoas estão propensas a submeter o discurso alheio a distorções por via da mentira (*koylatun*), mas, mais importante, porque a

fala, por si só, está saturada de um excesso de força (*newen*) que, no fim das contas, distancia todo enunciado do controle de quem o emite.

Minha intenção aqui não é, de modo algum, sustentar que a atitude dos Mapuche rurais para com a linguagem seja inteiramente negativa ou fatalista. Em acréscimo à valorização positiva do estabelecimento de relações sociais por meio dos já referidos gêneros de discursividade formal, as pessoas têm muito gosto em explorar o potencial estético e criativo da linguagem: piadas, chistes, charadas, contos e canções são, todos eles, fundamentais para enriquecer a vida dos Mapuche rurais. Um exemplo de que tratei detalhadamente alhures é o da canção pessoal (*iil*), na qual a iteratividade da linguagem favorece uma virtual iteratividade da subjetividade, na medida em que os cantores, ao entoarem peças de compositores há muito falecidos, reavivam as subjetividades destes (Course, 2009). O ponto-chave é que as ideias mapuche a respeito da linguagem colocam as pessoas numa situação paradoxal: é preciso criar-se a si mesmo por meio da linguagem, mas, ao mesmo tempo, esta se caracteriza por um excesso de força sobre o qual só se pode ter um controle parcial. É para essa “força” excessiva da linguagem que agora me volto.

Como acontece em muitos lugares do mundo, se não na maioria deles, a vida entre os Mapuche rurais é pródiga em mexericos e boatos. Podem aderir e ser vítimas desse tipo de discurso tanto homens como mulheres, mas são elas as mais sujeitas à malícia da fofoca – isto por conta da norma virilocal, que as leva a se separarem de seus parentes consanguíneos e a viverem entre estranhos. Boa parte das intrigas diz respeito ao que deveria ou não ter sido dito, a saudações que teriam sido esquivadas, a pretensas ou percebidas condutas de pouco caso, e assim por diante. Muitas vezes, a fofoca não tarda a ser reformulada num idioma de feitiçaria (*kalkutun*), e a chance de que isto ocorra faz com que as pessoas estejam especialmente atentas à iteratividade do que se fala e

à evidente possibilidade de que novas iterações venham a ter pouca semelhança com a intenção do falante original.<sup>14</sup> As pessoas têm, em suma, extrema consciência de que aquilo que se quer significar desempenha apenas um pequeno papel na produção daquilo que se compreende.

Essa disparidade, ou “brecha”, entre ambos – o que há de “excessivo” ou de “superabundante” no potencial semiótico da linguagem – reside, em parte, na má intenção alheia de distorcer o entendimento segundo seus próprios objetivos, mas é entendida, também, como uma qualidade endêmica da própria fala.<sup>15</sup> Pois, mesmo sem a proposital distorção por outrem, a linguagem tem uma força que ultrapassa a da intenção de um falante. Conforme a advertência que minha comadre María frequentemente me dirigia, “A fala tem força” (*Dungu niey newen*), e se trata de uma força que está apartada do falante, escapando-lhe muitas vezes ao controle.

De acordo com os Mapuche, a linguagem dispõe da faculdade de produzir resultados independentemente da intenção do falante. Assim, a mera expressão de algo indesejável pode trazê-lo à existência. Os doentes e os jovens são particularmente vulneráveis a esse tipo de fala descuidada, na qual assuntos referidos podem muito facilmente tornar-se realidade por via da própria referência que se lhes faz. Consequentemente, nunca se deve mencionar a possibilidade da morte de uma pessoa seriamente adoentada, nem qualquer possível defeito ou anormalidade de um recém-nascido, dado o risco de que o efeito indesejado se produza. Essa conceituação da “força” (*newen*) da linguagem não se restringe a usos eventuais, mas é parte integrante das ideias mapuche a respeito do que poderia ser chamado discurso “mágico”: imprecações, rezas, pedidos de permissão a espíritos, e assim por diante (cf. Tambiah, 1968).

Não há uma personificação da linguagem, e sua força excessiva tampouco se entende originada nalgum outro agente. O que há antes é o entendimento da linguagem como processo que manifesta uma

“intencionalidade não consciente”, ideia que ficará mais clara à medida que avancemos no exame das noções mapuche sobre força. De uma perspectiva mapuche, então, a linguagem é algo de que os falantes têm, quando muito, uma vaga compreensão. Os significados pretendidos pelos falantes sujeitam-se, muitas vezes, a maliciosas interpretações distorcidas de outrem, mas isto importa menos do que o fato de a “força” ser percebida como intrínseca à própria linguagem. Falar (*dungun*) é provar essa força; é alinhá-la às intenções comunicativas ou pragmáticas que tenha o falante, o qual nunca perde de vista que qualquer alinhamento desse tipo é, no melhor dos casos, duvidoso e parcial.

### *Newen* e a “vontade de poder”

A concepção da linguagem como força é central ao argumento que quero apresentar neste ensaio. Desse modo, um passo necessário é explorar mais amplamente o significado do termo *newen* e o porquê de os Mapuche o considerarem adequado para representar a força excessiva da linguagem. Nas conversações cotidianas, *newen* refere-se, muitas vezes, à força física de uma pessoa ou de um animal, mas seu uso também se estende a múltiplas forças volitivas que são inerentes e constitutivas do mundo (*mapu*) em si.<sup>16</sup> Essa força é uma presença contínua, embora instável, que pode ter lugares, espíritos, animais, doenças, colheitas, deformidades, triunfos e derrotas, tudo isto, como suas manifestações. Conforme o que certa vez me disse o meu amigo Ramón, “em todos os lugares está a força” (*kom püile newengey mew*).<sup>17</sup> A força se concebe ao mesmo tempo como singular e múltipla. Um lugar específico pode atualizar uma *newen* específica, força que, além disso, pode atualizar-se em várias formas a ele associadas: a fertilidade de sua terra, os espíritos (*ngen* ou *püllü*) que por lá residem, qualidades quaisquer, boas ou más, ine-

rentes às pessoas ali nascidas, e assim por diante. É importante acrescentar que não há uma hierarquia de manifestações: a deformidade de uma criança não é o simples resultado de um espírito local, tampouco um espírito é o simples resultado das qualidades das pessoas que vivam no lugar em questão: todas elas são igualmente manifestações de *newen*, uma força que não tem identidade senão por meio destas. Tomando emprestada uma frase de Nietzsche (2008 [1887], XIII), “não há ‘ser’ por trás do fazer, do efetuar, do tornar-se; o “fazedor” é meramente uma ficção acrescentada ao fazer – o fazer é tudo”.

Dizer que a linguagem tem sua própria “força” não é personificá-la ou negar que ela possa servir às intenções do falante, mas antes sugerir que seu excesso ou potencialidade é do mesmo tipo que, ou contínuo com a força essencial da qual todas as coisas são manifestações. O agricultor que lança suas sementes e o falante que emite seus enunciados buscam, ambos, relacionar-se com, utilizar e canalizar a “força” das coisas, do solo e do potencial semiótico, mas se mantêm conscientes de que a fertilidade da terra e a significação da fala não estão sempre sob seu pleno controle. Neste ponto, devo deixar claro que estou longe de verdadeiramente compreender essas questões, e muitos Mapuche dos dias atuais afirmam mesmo que uma plena compreensão de *newen* e da sua relação com o *ngillatun* extrapola a capacidade humana. Como me disse Feliciano Ñancucheo, um dos *ngillatufe* de Panku: “As pessoas de antigamente [*kuyfikecheyem*] chegavam até os 130 ou 140 anos de idade. Só bem no final da vida é que eles iam compreender plenamente o que querem dizer *newen* e *ngillatun*. Que esperança temos nós, que só vivemos até os 60 ou 70? Não, hoje em dia ninguém compreende”.

As mais notáveis manifestações ou concretizações de *newen* são, sem dúvida, as que emergem do nascimento da Palavra acima descrito. Elas incluem a própria Palavra (*dungu*), os sonhos (*pewma*) que anunciam a vontade de *ngillatun*, as visões (*perimontun*) de xamãs, as doenças



(*kutran*) que afetam sacerdotes obstinados, os urros de *kürü toro*, o grande touro preto, o sucesso ou o fracasso de uma colheita: todos esses são “devires” ou atualizações de *newen*. Do canto dos pássaros ao nevoeiro oceânico, aos sonhos de alguém, tudo conduz inexoravelmente à reafirmação do mundo por meio do *ngillatun*. Como espero ter deixado claro, *newen* é irreduzível a qualquer entidade, a qualquer forma de ser fixa ou estável, sendo antes uma série de pontos de emersão num processo de devir. Contudo, pode-se dizer que essas atualizações de *newen* estão, a despeito de sua multiplicidade e heterogeneidade, unificadas por uma direcionalidade singular. Pois as manifestações de *newen* não são aleatórias nem contraditórias, mas marcadas por uma uniformidade de propósito: a realização de um ritual *ngillatun*. Nesse sentido, as múltiplas atualizações de *newen* são unificadas por uma “vontade de poder”.<sup>18</sup> A ideia nietzschiana de “vontade de poder” coincide em ao menos quatro pontos com o conceito de *newen*. Trata-se de algo: primeiro, que não tem existência para além das forças por meio das quais se atualiza; segundo, cujo empenho em alcançar uma meta é tanto uma parte de sua essência como a própria chegada à meta; terceiro, que incorpora ou unifica forças múltiplas e diversas sem privá-las de autonomia; e quarto, que é fractal, no sentido de identificável em qualquer um dentre vários níveis – dos urros de um touro à essência da própria totalidade do cosmos (*mapu*).

Se, então, *newen* é mais bem compreendida como uma multiplicidade de forças unificadas por uma vontade de poder, uma direcionalidade volitiva, devemos indagar como se conceitua essa vontade e, mais importante, qual é a relação entre ela e Ngenechen, a divindade a quem se dirige o *ngillatun*. Não poderiam as várias manifestações de *newen* ser simples “ações de Deus”, a “vontade” que as motiva sendo, portanto, a própria divindade Ngenechen, caso em que nosso uso da “vontade de poder” seria profundamente enganoso e impreciso? Uma resposta pro-

visória, entretanto, é que *newen* não é a mera vontade de Ngenechen, senão o reflexo de uma conceituação outra de agência e de ser – reflexo, na realidade, de uma outra ontologia. Os contextos em que as pessoas discutem e atribuem significados a *newen* e aqueles em que discutem Ngenechen ou “Deus” se apresentam num elevado grau de compartimentalização.<sup>19</sup> Discussões gerais sobre o mundo tendem a conceder primazia a *newen*; se mencionado nesses contextos, Ngenechen o é como um entre muitos *ngen* (mestres), todos os quais podendo ser entendidos como atualizações de *newen*.<sup>20</sup> De fato, só se confere primazia ontológica a Ngenechen como Deus nas discussões sobre o próprio *ngillatun*, ou então em resposta a acusações de que as crenças mapuche são “não cristãs”.<sup>21</sup>

Até aqui, espero ter estabelecido uma relação de continuidade entre diferentes conceitos de força no pensamento mapuche: a “força” do excesso da linguagem, a “força” da Palavra que circula entre seus donos, e a “força” constitutiva do próprio mundo. Em cada instância, a força emerge de um plano inespecífico e indeterminado para produzir e afetar as pessoas e os lugares por meio dos quais ganha especificidade. Essa ideia de força altera o entendimento convencional da relação entre agência humana e processo semiótico, pois a percepção que as pessoas têm de si próprias é a de entes constituídos por forças e então transformados e criados como novas forças, não a de manipuladores, em qualquer sentido do termo, da força. Como veremos, todos os que tomam parte na estrutura organizacional do *ngillatun* – sacerdotes *ngenpin*, xamãs *machi* e chefes *lonko* – são, na mesma medida, realizações de forças e forças realizadoras. O significado que têm nesses papéis é “uma função da força que se apodera da coisa, que desta toma posse ou nesta se expressa” (Deleuze, 1983, p. 3). A tarefa a que quero me dedicar no que resta deste ensaio é a de caracterizar como essa relação alterada entre força e pessoa, tal como manifestada na linguagem, permite abordar de manei-

ra renovada, entre os Mapuche e noutras partes das terras baixas sul-americanas, o clássico problema antropológico da constituição da hierarquia e da autoridade.

## O enigma dos chefes sem poder

Embora os antropólogos venham apontando, há várias décadas, os evidentes equívocos e omissões contidos no famoso ensaio sobre *a filosofia da chefia indígena*, a problemática central de Clastres se recusa a sair de cena: “o que precisa ser compreendido é a estranha persistência de um ‘poder’ praticamente impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que opera no vazio” (1987 [1974], p. 29).<sup>22</sup> Entre as sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, o fato de certas pessoas serem reconhecidas como “chefes” é de ampla ocorrência, mas, como Clastres e muitos etnógrafos depois dele deixaram claro, “a característica mais notável do chefe indígena consiste na sua quase completa falta de autoridade” (p. 28). Se o poder dos chefes é verdadeiramente impotente, isto é uma óbvia convocação à pergunta de por que, afinal, eles existem. A resposta de Clastres é que o poder, entendido como a ameaça de dominação hierárquica, pode ser encurralado, confinado à figura de um chefe que se constrói literalmente pelo *nonsense*, imersa que é numa série de trocas unilaterais. No contraste com um cenário social constituído pelo intercâmbio de mulheres, bens e palavras, as trocas do chefe se destacam por não terem natureza recíproca nem simétrica. Polígamo, ele recebe mais mulheres do que dá; necessariamente generoso, dá muito mais bens do que recebe; e bom orador, fala muito mais do que escuta. Assim, “aquele a quem se diz chefe é o homem no qual a troca de mulheres, de palavras e de bens se estilhaça” (p. 45). A figura do chefe é, então, a perfeita encarnação daquilo a que Clastres gosta de

chamar o Estado – organismo hierárquico – e que, por meio da marginalização de sua encarnação, resulta também marginalizado.

À primeira vista, os chefes mapuche (*lonko*) parecem exemplificar à perfeição o chefe indígena idealizado por Clastres: são usualmente poligâmicos, empreendem discursos longos, livres e de pouca audiência, não estão em melhor situação material do que ninguém e, mais importante, têm pouca ou nenhuma autoridade, no sentido usual da palavra.<sup>23</sup> Na comunidade em que morei, tive muitas oportunidades de ficar pasmo e deixar-me impressionar em silêncio pela humildade e resignação com que o *lonko* encarava severas reprimendas que outros lhe dirigiam. O mesmo pode ser dito dos sacerdotes *ngenpin*, contrapartes rituais do chefe: tampouco eles se distinguem de todos os demais em termos de riqueza, prestígio e autoridade. Apesar da desigualdade de gênero e, em menor grau, geracional, a sociedade mapuche se mantém firmemente igualitária: mesmo crianças pequenas têm orgulho em declarar, em espanhol, que *nadie me manda a mí* (“ninguém manda em mim”). Desse modo, a clássica questão clastriana se repõe: qual é a natureza da chefia numa sociedade igualitária? O que há de realmente “hierárquico” na hierarquia ritual envolvendo sacerdotes – os Mestres da Palavra – “principais” e “subordinados”? Como é que essa hierarquia ritual se relaciona com a hierarquia secular dos chefes sem poder? Para responder a estas perguntas, teremos que voltar ao conceito de “força” e reexaminar a sua complexa relação com a autoridade e a linguagem. Antes, porém, será preciso ampliar nossa compreensão da relação entre chefes e *ngenpin*, ou entre o que poderia ser glosado como formas “secular” e “ritual” da autoridade.

## A natureza da autoridade na sociedade mapuche

Na sociedade mapuche rural dos dias de hoje, o principal papel dos chefes é estabelecer o consenso para que duas classes de eventos coletivos se realizem: funerais (*eluwun*) e partidas de *palin*, um esporte ritual que se parece com o hóquei de campo.<sup>24</sup> Quem trata, na maior parte das vezes, das questões burocráticas envolvendo a relação com o Estado chileno são os presidentes de comunidades, papel raramente acumulado, se é que alguma vez, com o de chefe. Aquilo que os brancos identificam como a “autoridade” de um chefe, os Mapuche situam não na pessoa dele em si, mas na relação que ele estabelece com duas fontes de “força” que lhe são exteriores: em primeiro lugar, o consenso das pessoas e, em segundo, o “jeito do mundo” (*admapu*).

O consenso é alcançado em reuniões (*trawun*) que contam com a presença da maioria dos homens e das mulheres adultos. Usualmente, o chefe faz um discurso sobre as obrigações morais dos membros da comunidade, seja para responder ao desafio de outra comunidade para jogar *palin*, seja para organizar o funeral de alguém da comunidade. Em nenhum momento o chefe toma qualquer decisão executiva, tampouco tenta impor sua vontade sobre os outros ou coagi-los: como “face” (*ad*) do consenso, ele é simplesmente o canal da vontade das pessoas. Nos discursos que faz no início das reuniões, há frequentes referências a *admapu*, termo cujo significado literal é “face/ aspecto/ jeito do mundo”. Entendo que o termo se refere ao adequado alinhamento do comportamento das pessoas com a força do mundo (*newen*), por meio da adesão a práticas culturais específicas, das quais os funerais, o *palin*, e o *ngillatun* são exemplos particularmente importantes. Na ação de angariar consenso e nos apelos a *admapu*, o chefe é, portanto, um conduto para duas atualizações distintas, mas interligadas, da força do mundo, de *newen*.

A principal responsabilidade do sacerdote *ngenpin*, o Mestre da Palavra, é a organização do ritual *ngillatun*, conforme acima descrito em detalhes. De modo semelhante ao que acontece com o chefe, a “autoridade” do sacerdote situa-se para além da sua pessoa: na Palavra que emerge por seu intermédio. Ele é um mero canal para a vontade da Palavra e, como o chefe, não toma decisões executivas nem está apto a impor sua vontade sobre os outros. Chefe e sacerdote são papéis herdados por linha paterna, embora não necessariamente por primogenitura. Em alguns casos, quem sucede um homem é o filho do seu irmão. Para que alguém se torne chefe ou sacerdote, depende tanto de sua ascendência (“descendência” – *küpal*) como de um conjunto específico de qualidades: ser *norche*, isto é, uma pessoa “direita” (honesta); *kimche*, uma pessoa sábia; *kümeche*, uma pessoa “boa” (generosa); e *newenche*, uma pessoa forte.

A natureza da submissão do sacerdote à força se apresenta com especial clareza em narrativas sobre a relutância em assumir o papel. Fabio, um dos dois atuais *ñidol ngenpin* (Mestres da Palavra principais), contou-me demoradamente sobre o modo persistente com que chegou a se recusar a assumir a posição do pai, apesar da insistência da família e de vizinhos. Ele mencionou que era jovem e carecia de experiência e conhecimento para cumprir com aquelas atribuições. No entanto, uma série de sonhos e a piora do estado de saúde do pai levaram-no a finalmente conceder e aceitar o papel. Por trás da decisão de Fabio, esteve também a consciência de que aqueles que recusam o manto de sacerdote acabam adoecendo e sendo mortos, por ação da força que busca atualizar-se nas ações dos sacerdotes. Para estes, assim, o controle da força em sua atualização como Palavra é, simultaneamente, submissão a ela, é um deixar-se alinhar com *newen* em seu sentido mais amplo. Ao considerar seriamente este ponto, percebemos que o “controle” do sacerdote

sobre o *ngillatun* – sobre aquilo que Santos Granero (1986, p. 658) chamaria “os meios místicos de produção” – mora muito longe do trivial.

Várias pessoas me contaram o caso de um sacerdote de Panku que se convertera, na década de 1960, ao cristianismo evangélico. Como resultado, ele se recusou a fazer a convocatória a um *ngillatun* que possibilitaria o nascimento da Palavra. No primeiro ano em que não houve *ngillatun*, as colheitas foram ruins, animais morreram e o próprio *ngenpin* adoentou-se gravemente. Os urros de um grande touro preto chegados em meio ao nevoeiro marítimo começaram a gerar insanidade nas pessoas. No ano seguinte, o *ngenpin* morreu, seu sucessor fez imediata chamada para um *ngillatun* e a providência retornou. Nesse sentido, então, são o *ngillatun* e a força da qual ele é a máxima atualização que controlam o sacerdote, e não o contrário. Um sacerdote de sucesso é aquele que se faz totalmente receptivo e submisso à Palavra, sensível à flutuação de *newen*. Da mesma forma, os chefes que tentam exercer sua própria vontade acima e contra a força que se atualiza no consenso da comunidade e no “jeito do mundo” (*admapu*) não tardam em ver as pessoas se voltarem contra eles. Na contínua reorganização das fronteiras da comunidade, chefes ambiciosos tentam exercer uma autoridade que tenha como fonte sua própria volição, e não o alinhamento com a força.

O que caracteriza o chefe e o sacerdote, então, não é tanto a autoridade e o poder, em qualquer sentido weberiano, mas antes um particular alinhamento com *newen*, a força do mundo. De fato, quando essas pessoas tentam afirmar sua própria vontade contra a vontade do mundo, é aí que elas perdem o que observadores externos compreendem como a sua “autoridade”: o reconhecimento público do seu alinhamento com *newen*, que se institucionaliza em papéis específicos. Chefes e *ngenpin*, por submissão *vis-à-vis* à ontologia de poder em que se situam,

compartilham posições de autoridade assemelhadas, mas os domínios de ação que são próprios a uns e a outros estão bem definidos e circunscritos. Chefes não podem e não devem dar início ao processo de organização do *ngillatun*, assim como sacerdotes não devem se imiscuir nos arranjos para a realização de funerais ou de jogos de *palin*. Apesar dessa separação entre os que poderiam ser chamados de papéis “seculares” e “religiosos” na sociedade mapuche, sacerdotes e chefes estão numa relação de mútua dependência.

Como acima mencionado, os que atuam como *inalechi ngenpin* – os “Mestres da Palavra subordinados”, que recebem a Palavra dos *ñidol ngenpin*, sacerdotes principais, e a transmitem ao longo da cadeia – são chefes ou homens que, à testa de famílias extensas patrilineares, assemelham-se a chefes. Sem que se sirva dessas relações seculares, a Palavra não pode completar a sua volta pela congregação, e o *ngillatun* não pode, portanto, ser levado a cabo, o que expõe os *ñidol ngenpin* a um risco de morte muito concreto. Assim também, se não há *ngillatun*, os desastres e o caos daí decorrentes tornam supérfluo o perfilamento do chefe com o consenso de sua comunidade e com o “jeito do mundo” (*admapu*). A exceção a essa interdependência confirma-a como regra: em algumas regiões, chefes politicamente ambiciosos, que estão em busca da afirmação de sua própria autoridade, empreendem muitas vezes essa busca tomando para si o controle do *ngillatun*, designando seus próprios *ngenpin*, ou mesmo, em casos extremos, conduzindo eles próprios o ritual.<sup>25</sup> Essa relação de simultâneas dependência e tensão entre chefes e sacerdotes deve ser compreendida à luz de uma terceira forma importante de alinhamento com *nepen*: o xamanismo.



## Chefes, sacerdotes e xamãs

Ao contrário de chefes e sacerdotes, que herdaram seus papéis patrilinearmente, o usual é que xamãs (*machi*) o façam matrilinearmente, na forma da herança de algum espírito xamânico (*püllü*) específico. Ademais, enquanto os chefes e *ngenpin* são entendidos como pessoas exemplares do ponto de vista moral, os xamãs são moralmente ambíguos, recaindo sobre eles frequentes suspeitas de envolvimento com feitiçaria. Essa ambiguidade no plano da moral caminha junto com outra, no plano da identidade de gênero: se chefes e sacerdotes são quase sempre homens, xamãs podem ser homens ou mulheres, eles praticando travestismo ritual e elas sendo amiúde reportadas como hermafroditas (*pünün domo*, literalmente “mulher pênis”).<sup>26</sup> Na congregação ritual de Panku, não há xamãs atuantes, mas casos graves de enfermidade levam a maioria de seus moradores a viajar para áreas vizinhas ou pequenas cidades da região em busca de serviços xamânicos.

Assim como na relação entre chefe e sacerdote, há um certo grau de tensão entre sacerdote e xamã, cujas raízes estão tanto nas semelhanças como nas diferenças entre eles. À primeira vista, a diferença entre *ngenpin* e xamã pode ser apropriadamente conceituada com base na elaboração que Stephen Hugh-Jones (1996) deu à distinção entre formas “vertical” e “horizontal” de xamanismo (Hill, 1984). O xamanismo horizontal envolve, muitas vezes, o uso de alucinógenos, enfatiza a oposição entre “fazer” e “dizer” e ocorre, mais comumente, em sociedades nas quais o poder profano encontra-se separado do poder sagrado, com os xamãs estando, portanto, “apenas periféricamente envolvidos na reprodução ritual da sociedade” (Hugh-Jones, 1996, p. 33). O xamanismo vertical, por sua vez, não se vale de estados de transe ou possessão, mas sim do controle de saberes esotéricos que se transmitem, frequentemente, por

via patrilinear. Xamãs verticais desempenham um papel central na reprodução ritual da sociedade, carecendo assim de ambiguidade moral.

Se são muitas as sociedades em que só há um desses dois tipos de xamã, em muitas outras eles coexistem, sendo analiticamente diferenciados como “sacerdotes” (xamãs verticais) e “xamãs” (xamãs horizontais). Quando se dá tal coexistência, ela não tem um caráter de complementaridade, mas antes “parece conter um elemento de contradição e tensão política que se entretetece com princípios cosmológicos de uma complementaridade mais abstrata” (Hugh-Jones, 1996, p. 33). O caso mapuche parece corresponder a essa dualidade de papéis religiosos largamente difundida no mundo ameríndio. Sacerdotes mapuche são moralmente aprumados, não se vinculam com transe, possessões ou alucinógenos, transmitem seus papéis patrilinearmente e parecem estar envolvidos principalmente com o “dizer”, antes do que com o “fazer”. Os xamãs *machi*, por sua vez, são moralmente ambíguos, baseiam suas práticas na possessão, no transe e no uso ocasional de alucinógenos, tendem a transmitir seus papéis matrilinearmente e atuam, à primeira vista, mais comprometidos com o “fazer” do que com o “dizer”.

Ao rever esses materiais, Eduardo Viveiros de Castro (s.d.) argumenta que modos “sacrificiais” de relação constituem um eixo de diferença entre os xamanismos “vertical” e “horizontal”, entre “sacerdotes” e “xamãs”. Acompanhando Lévi-Strauss, Viveiros de Castro sugere que, enquanto o totemismo postula uma homologia entre duas séries descontínuas, o sacrifício postula um movimento ao longo ou no interior de uma única série contínua. Compreendido no contexto do perspectivismo ameríndio, no qual todos os seres compartilham uma perspectiva contínua sobre mundos descontínuos, o sacrifício constitui uma forma de movimentação potente, ou predatória, entre perspectivas. Embora o sacrifício, conforme convencionalmente compreendido, esteja ausente da maioria das sociedades das terras baixas, Viveiros de Castro sugere

que a capacidade transformativa de alternar perspectivas, própria ao xamã horizontal, pode ser entendida como constitutiva de uma forma de autossacrifício – um modo de estabelecer relações no atravessamento, pela via da transformação, de uma ontologia heterogênea, embora contínua: “o xamã é, a uma só vez, ‘sacrificador’ e ‘vítima’. É nele que o ‘déficit de contiguidade’ se realiza” (s.d., p. 12).

A diferença crucial entre as funções xamânica (horizontal) e sacerdotal (vertical) nas terras baixas sul-americanas é que, enquanto o xamã estabelece relações atravessando uma série contínua por meio do sacrifício de si mesmo, o sacerdote sacrifica outros. Assim, “estamos no umbral de um outro regime sociocosmológico quando o xamã se torna o sacrificador de outrem: quando se torna, por exemplo, o executor de vítimas humanas, o administrador de sacrifícios alheios, o sancionador de movimentos que ele não executa, mas meramente supervisiona. Esta me parece ser a diferença fundamental entre as figuras do xamã e do sacerdote” (s.d., p. 13). Novamente, o caso mapuche pareceria corresponder à oposição de Viveiros de Castro entre sacerdotes que sacrificam e xamãs cujas transformações na direção de outros planos ontológicos podem ser entendidas como autossacrifício: nas comunidades em que o *ngillatun* envolve tanto sacerdotes como xamãs, pode-se assistir a uma xamã entrar em transe e “sacrificar” o seu próprio corpo a fim de atualizar relações de modo transversal aos fluxos heterogêneos de *newen*, ao mesmo tempo em que, bem ali ao lado, sacerdotes sacrificam um cavalo ou um cordeiro para, do mesmo modo, estabelecer uma conexão entre pontos de força, para forjar uma relação por meio de, com e entre manifestações de *newen*.

Talvez não nos deva surpreender que os rituais *ngillatun* comportem uma significativa tensão também no que se refere à relação entre sacerdotes e xamãs. Essa tensão se faz evidente na aberta hostilidade de muitos sacerdotes para com os xamãs e no fato de que a participação destes

no *ngillatun* foi, em muitas congregações, totalmente suprimida. Até mesmo nas comunidades em que sacerdotes e xamãs realizam o *ngillatun* conjuntamente, existe, em muitos casos, um histórico de disputas pelo direito de ser o responsável local pelo ritual (cf. Bacigalupo, 2010). Um dos dois atuais *ñidol ngenpin* ou “sacerdotes principais” de Panku admite que, se hoje não há nenhum xamã nas comunidades que compõem a congregação, uma das razões para isso é que, nas décadas de 1940 e 50, eles foram de lá expulsos pelos *ngenpin* de então com apoio dos chefes locais e da Igreja Católica. A comunidade de Piedra Alta teve como seu último xamã uma mulher, que morreu queimada pelo próprio filho nos anos 1960.

Boa parte dessa tensão parece fincar raízes no fato de que, apesar de importantes aspectos de diferença, também há pontos de sobreposição entre sacerdotes e xamãs. Em primeiro lugar, os próprios *ñidol ngenpin* são entendidos, num certo sentido, como parcialmente “xamânicos”. Diz-se que, dos dois *ñidol ngenpin*, os dois Mestres da Palavra principais, um sempre é de uma descendência “de chefes” (*lonko küpal*), enquanto o outro, de uma descendência “xamânica” (*machi küpal*). A representação dessas duas linhas de descendência nas figuras dos dois *ñidol ngenpin* seria uma constante, independentemente de quem sejam os indivíduos de posse desses cargos. Outra significativa similaridade entre *ngenpin* e xamãs é uma que uns e outros compartilham, adicionalmente, com os chefes: a autoridade por submissão a *newen*. Assim como os *ngenpin* veem a si mesmos como condutos carentes de vontade, resignados a submeter-se a uma força que neles se canaliza, novatos na arte xamânica são atormentados por sonhos, visões e problemas de saúde até que se submetam à força do espírito (*püllü*) que pretende possuí-los, ou até que encontrem um xamã poderoso o suficiente para persuadi-la a partir em busca de algum outro destino (cf. Bacigalupo, 1995). Para chefes, sacerdotes e xamãs, então, controlar a força é simultanea-

mente submeter-se a ela, é colocar-se em linha com *newen*, em seu sentido mais amplo.

Eu teria muito mais material para seguir dialogando com os argumentos de Viveiros de Castro e Hugh-Jones. Aqui, meu propósito é meramente o de deixar-me guiar por estes autores no destaque de que, por toda a extensão das terras baixas sul-americanas, os papéis de chefe, sacerdote e xamã podem ser analiticamente diferenciados com base em modos de relação distintos. Assim, quando uma ontologia ameríndia corresponde a “uma multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua, antes que [à] manifestação de princípios constantes ou transcendentés” (Viveiros de Castro, s.d., p. 2) – e este é o caso da ontologia descrita pelos Mapuche por meio do conceito de *newen* – os papéis de xamã, chefe e sacerdote podem ser entendidos como distintos modos de forjar relações no interior e através de uma série contínua. No que resta deste ensaio, quero retornar à já caracterizada ideia mapuche da linguagem como força. Isto, para argumentar em dois rumos: primeiro, que podemos encontrar uma profícua linha suplementar de investigação etnográfica se nos concentramos no alinhamento com a força que se dá por meio de diferentes tipos de linguagem; e, segundo, que as atitudes diferenciais de chefes, sacerdotes e xamãs para com a linguagem servem como um importante diagnóstico de suas relações diferenciais com a força – relações por meio das quais se submetem e, ao mesmo tempo, exercem diferentes formas de autoridade.

### **Linguagem, força e autoridade**

Começo esta derradeira seção retornando à questão com que iniciamos nossa investigação: por que a linguagem haveria de ser um idioma apropriado à descrição da relação dos sacerdotes *ngenpin* com a força?

Acima, examinei o modo como os papéis de sacerdote, chefe e xamã se constroem, de uma maneira ou de outra, por submissão a – ou alinhamento com – *nwen*, essa força constitutiva da ontologia mapuche. Agora, vejamos: se *ngenpin* está numa relação de subordinação à força que se manifesta na Palavra, por que ele é caracterizado como seu mestre?

Para responder a esta questão, necessitamos de uma compreensão do termo *ngen* que seja mais matizada do que a sugerida por sua usual tradução como “mestre” ou “dono”. Por si só, o termo *ngen* refere-se aos vários espíritos inerentes à paisagem considerada, que podem ser entendidos como contínuos com a força imanente do mundo. Todavia, como é comum em todo o continente americano, muitos *ngen* se singularizam por manter relações particulares com determinadas espécies de animais ou plantas, ou ainda com outros fenômenos naturais (cf. Grebe, 1993). Há, assim, *ngen challwa*, “mestre do peixe”, *ngen triwe*, “mestre do loureiro (árvore)”, e assim por diante. Porém, talvez seja enganoso expressar essas relações nos termos de um idioma ocidental de “maestria”, pois não se trata da dominação de um ente por outro, mas antes de dois entes que se constituem mutuamente e são, até certo ponto, contínuos.<sup>27</sup> Um exemplo de caráter mais prosaico seria o de *ngen futa*, “mestra do marido”, e *ngen kure*, “mestre da esposa”, respectivamente sinônimos de esposa (*kure*) e marido (*futa*) – um termo não tem sentido sem o outro; cada qual confere ao outro o seu significado e é, nesse sentido, seu “mestre”. É esse sentido de dependência e constituição mútuas, e não o de dominação, que parece estar no cerne da relação entre sacerdote e Palavra.

A esta questão se relaciona outra: o conceito de Palavra corresponde ou não a efetivos atos de fala, seja na organização do *ngillatun* ou no ritual em si? A minha impressão é de que não. Conforme antes mencionado, a Palavra que emerge por meio dos *ñidol ngenpin* e em seguida

circula entre os vários *inalechi ngenpin* subordinados não pode ser reduzida a um enunciado linguístico específico. Ela parece antes conter um pronunciamento metalinguístico ao estilo “a Palavra agora chega até você(s)” (*dungu mülepayeyu*), somado ao comunicado de quando será feito o *ngillatun*, o que já é de conhecimento de todos. Muitas vezes, essa transmissão da Palavra é levada a cabo por mensageiros (*werken*), e não pelos próprios *ngenpin*. Supor um vínculo direto entre a Palavra e qualquer ato de fala específico continua a ser problemático quando se considera, adicionalmente, que quem faz as preces rituais (*llellipun*) durante o *ngillatun* não são, em muitos casos, os próprios sacerdotes, senão os *ngillatufe* (literalmente, “suplicantes”<sup>28</sup>). O conjunto dos que atuam como *ngillatufe* pode incluir sacerdotes, chefes e qualquer outra pessoa que saiba fazer as rezas. Pareceria, então, que a relação de *ngenpin* com a Palavra não é redutível a uma relação com atos linguísticos específicos, mas antes com a linguagem concebida, de modo mais abstrato e obscuro, como algo que está em continuidade com a força do mundo. Na realidade, o que quero sugerir é que, se a linguagem é entendida como um idioma adequado à descrição da organização ritual do *ngillatun*, isto não se deve a qualquer vínculo simples ou direto entre ambas, mas ao fato de a relação entre *ngenpin* e Palavra reconstituir num metanível a forma da relação entre falante e enunciado, tal como entendida pelos Mapuche. O ponto é similar ao que certa vez expressou, em termos distintos, Tambiah (1968, p. 184):

Dado que existem e são, num certo sentido, agentes que estabelecem conexão e relações entre os homens e entre estes e o mundo, sobre as quais podem “influir”, as palavras colocam-se à nossa disposição como uma das mais realistas representações do conceito de força, o qual ou não admite observação direta, ou é uma noção metafísica cujo uso temos por necessário.

A sociedade mapuche se constitui, ao menos parcialmente, pela linguagem; é por meio desta que as pessoas se revelam umas às outras e que, portanto, as relações sociais se fazem possíveis. Como vimos, porém, ela não está sob o pleno controle de nenhum falante, de cuja intenção é tão tributária quanto da força do próprio mundo. Desse modo, falar adequadamente é a justa combinação entre submissão à força da linguagem e significados e efeitos pretendidos.<sup>29</sup> Desempenhar adequadamente o papel de *ngenpin* é a justa combinação entre a submissão a *newen* e as intenções que se tenham, elas próprias sendo parte de *newen*. A relação do sacerdote com a Palavra é homóloga, portanto, à relação entre falante e enunciado, mas reposta num metanível. Assim como atos linguísticos específicos são englobados pela metalinguística Palavra, todos os falantes são englobados pelo metafalante, o Mestre da Palavra, com tudo aquilo de subordinação inversa e constituição mútua que vai implicado no termo. Como observou Roy Rappaport (1999, p. 21) em seu brilhante trabalho sobre ritual, “Se deve mesmo haver palavras no mundo, talvez seja necessário instituir *A Palavra* – a *Verdadeira Palavra* – para enfrentar o degradante poder de palavras enganosas, e muitas palavras para enfrentar a falsidade e a confusão babélica”.<sup>30</sup>

Os *ngenpin* estão alinhados com a forma mais abstrata e inespecífica da força, daí que sua associação com a linguagem incida na forma mais abstrata e inespecífica desta, identificada simplesmente como a Palavra e desprovida de qualquer conteúdo semântico. Em outras palavras, a raiz de sua autoridade é metalinguística, e não linguística. Já no caso dos xamãs, o compromisso com *newen* ocorre fundamentalmente por meio da relação com os espíritos *püllü*, que são *newen* personificada e objetificada em sua forma mais radicalmente outra. Assim, a linguagem dos xamãs está correspondentemente marcada pela alteridade radical, sendo ininteligível a todos, exceto a seus *dungumachife*, “intérpretes rituais”, que vertem os discursos xamanísticos para o registro deste mun-



do, o *mapudungun*. Os chefes, por sua vez, estão principalmente alinhados com *newen* conforme manifestada nos assuntos da “gente de verdade”, *che*, razão pela qual se associam com a fala que, quando aplicada corretamente, dá suporte ao consenso da comunidade e a *admapu*, “o jeito do mundo”, comportamento propriamente humano alinhado com *newen*.

A “autoridade” do chefe, portanto, está ao menos parcialmente enraizada na linguagem, como notado há tanto tempo por Clastres. A observação de que o valor da fala do chefe não deriva de seu conteúdo semântico foi outro acerto de Clastres. Seu erro, parece-me, foi tomar a linguagem como passível de sujeição a um mero modelo de troca entre atores. Um tal modelo pressupõe uma ideia de linguagem em que a fala está firmemente enraizada na intenção dos falantes – modelo fundado sobre ideologia linguística ocidental, não ameríndia. No esquema clastriano, não há lugar para a compreensão mapuche da fala como força excessiva, como “actante” por direito próprio. Essa é uma perda decisiva, pois chefes, sacerdotes e xamãs estabelecem a base de sua “autoridade” ao se alinharem, precisamente por meio de diferentes tipos de fala, com uma força que está sempre para além deles.

## Conclusão

Neste artigo, sugeri que a linguagem serve como um poderoso diagnóstico analítico da constituição da autoridade na sociedade mapuche, argumento que acredito se aplique também a outras sociedades das terras baixas sul-americanas. No caminho até este ponto, tive de alterar radicalmente o sentido do termo “autoridade”, de modo a compatibilizá-lo com a ontologia mapuche da força. Esse é um contexto em que a autoridade já não pode ser compreendida simplesmente como uma relação

entre pessoas, senão, igualmente, como algo que flui por meio das pessoas e cujas origens últimas sempre se encontram além delas. Da mesma forma, tivemos de reconsiderar as implicações do termo “linguagem”, que continua a ser entendida por muitos estudiosos como algo que se ocupa primordialmente da representação, exemplificando, portanto, uma relação de fundamental descontinuidade entre significante e significado. O que sugere o material aqui apresentado é que, para os Mapuche, a linguagem é mais bem entendida como principalmente “indexical”, antes que “simbólica”; como uma “relação intensiva”, um meio heterogêneo através do qual novas relações são forjadas e novas entidades trazidas à existência.

Num mundo ameríndio constituído pela continuidade da subjetividade, da “humanidade”, conhecer é compreender o que há de humano em coisas que, à primeira vista, não parecem ser nem humanas nem subjetividades (Viveiros de Castro, 2004). Neste ensaio, tentei guiar-me pelos Mapuche na ampliação desse tipo de análise para além de entidades materiais como animais, rochas e plantas, a fim de considerar o processo mesmo da linguagem, os modos pelos quais ela chega, em certos contextos, a ser vista como sua própria força, contínua com as outras forças do mundo. A compreensão de por que a linguagem em si mesma poderia ser compreendida pelos Mapuche como um processo “agencial” afasta um pouco o debate sobre “agência” de nossa ocidental predileção por “entidades” e outras formas estáticas do ser, encaminhando-o para um entendimento de agência mais apropriado às ontologias do devir, tão centrais nas Américas e alhures.

Tradução de Fernando Fedola L. B. Viana

## Notas

- <sup>1</sup> [N. de T.] No original, *language*. Saber se o termo, conforme o entendimento do autor, corresponde mais propriamente a “língua” ou a “linguagem” é questão bastante complexa, que se repõe a cada uma das muitíssimas vezes em que aparece no artigo. A opção de tradução foi sempre substituí-lo por “linguagem”, ainda quando a expressão da ideia resulte algo artificial em português, isto é, inclusive nos casos em que as noções de “língua” e mesmo de “fala” e “palavra” impunham-se como mais intuitivas. A única exceção foi *language ideology(ies)*, expressão vertida como *ideologia(s) linguística(s)*.
- <sup>2</sup> Gostaria de expressar minha gratidão às muitas pessoas de Piedra Alta e Isla Huapi, que me ajudaram a começar a entender o *ngillatun*. Foram-me valiosos os comentários de Ana Mariella Bacigalupo, Ellen Basso, Cristobal Bonelli, Pedro Cesarino, Girish Daswani, Marcelo González e Eduardo Viveiros de Castro. Por fim, agradeço especialmente a Renato Sztutman, por suas sugestões editoriais, e a Fernando Vianna, por sua tradução cuidadosa.
- <sup>3</sup> Essa “força excessiva”, diferentemente das forças “ilocucionária” e “perlocucionária” (Austin, 1962), é autônoma em relação à intenção do falante.
- <sup>4</sup> [N. de T.] “Mapuche rurais” traduz, aqui, *rural Mapuche people*. Nas próximas páginas, também se encontram “vida dos Mapuche rurais” (*rural Mapuche life*) e “sociedade mapuche rural” (*rural Mapuche society*). A aplicação do qualificativo “rural” a um povo indígena, procedimento incomum em português, parece ligar-se a uma situação que o autor esclarece em outro texto seu publicado no Brasil: “Hoje, há aproximadamente 1,2 milhões de Mapuche no Chile, e mais cinquenta mil na Argentina. Devido à combinação de crescimento populacional rápido e escassez crítica de terras, muitos Mapuche veem-se forçados a migrar para as cidades, e é nesses centros urbanos que vive, atualmente, mais da metade desta população” (Course, 2008, p. 302).
- <sup>5</sup> [N. de T.] *Master of the Word*, no original. Conforme explicitado ao longo do artigo, a noção de *master (mestre)*, neste contexto, combina-se com a de *owner* (“dono”). De fato, *Master of the Word* poderia ser traduzido, também, como “Dono (ou mesmo Senhor) da Palavra”.
- <sup>6</sup> Relatos coloniais incluem Valdivia (1887 [1606]); González de Nájera (1889 [1614]); Núñez de Pineda (2003 [1673]); Rosales (1989 [1674]); e Quiroga (1979

- [1690]). Relatos etno-históricos baseados nessas fontes incluem Bengoa (2002); Boccara (1998); Zavala (2000); Dillehay (2007); Foerster (1996); e Zapater (1998). Análises antropológicas do *ngillarun* começam ao início do século XX e incluem Guevara (1908); Robles (1942 [1910]); Augusta (1991 [1910]); Latcham (1924); Titiev (1951); Hassler (1979); Faron (1964); Casamiquela (1964); Dowling (1971); Alonqueo (1979); Barreto (1992); Foerster (1993); Pereda & Perrotta (1994); Schindler (2006); Bacigalupo (2007); e Dillehay (2007).
- <sup>7</sup> [N. de T.] *To request*, também “solicitar”, “requisitar” e opções similares, umas mais próximas do universo “jurídico-burocrático” (“demandar”, “requerer”) e outras, mais apropriadas ao campo semântico da religião (“rogar”, “suplicar”).
- <sup>8</sup> A congregação de Panku é composta pelas comunidades de *Piedra Alta* e *Isla Huapi*, na *Novena Región* do Chile. Por lá, conduzi um total de 27 meses de pesquisa de campo, entre 2001-2003, 2007, 2009 e 2010.
- <sup>9</sup> *Dungu* é um termo altamente polissêmico, que também pode significar “coisa” ou “evento”. O que me faz aqui traduzi-lo por *word* [palavra] é que os Mapuche o traduzem para o espanhol, nesse contexto, por *palabra*. Para uma discussão desse assunto, ver Golluscio (2006).
- <sup>10</sup> Tanto *pin* como *dungu* significam “palavra”, e os *ngenpin* são chamados, em algumas regiões, de *ngendungu* (Alonqueo, 1979, p. 28).
- <sup>11</sup> [N. de T.] Vale recordar que onde se lê “mestres” pode-se também ler “donos”, o que tornaria mais explícita a relação deste termo com a noção que confere sentido à postulação da pergunta: a de “controle, domínio sobre a Palavra”.
- <sup>12</sup> Talvez valha notar que, para os melanésios descritos na coletânea de Robbins & Rumsey, o problema parece ser fundamentalmente o de conhecer *mentes* de outrem, enquanto para os ameríndios, ele é quase, se não mais propriamente, o de conhecer *corpos* alheios. Conforme tem procurado demonstrar um conjunto cada vez mais influente de trabalhos sobre o “perspectivismo” ameríndio, a “cultura”, da qual a “mente” é uma manifestação, é o que todos os entes compartilham, enquanto o “corpo” é o que diferencia, constituindo, portanto, o local do problema epistemológico. Ver, por exemplo, Viveiros de Castro (1998) e Vilaça (2005).
- <sup>13</sup> Ao retratar a sociedade mapuche rural como “individualista”, não pretendo, é claro, trazê-la para dentro do “individualismo” ocidental, uma ideologia cuja genealogia histórica é muito distinta (Dumont, 1985; Mauss, 1985[1938]). Minha su-

gestão é, simplesmente, a de que grupos resultam de pessoas, e não o contrário, argumento que apresentei em detalhe alhures (Course, 2011).

- <sup>14</sup> A infidedignidade da fala ganha codificação metalinguística por meio do frequente uso do sufixo de evidencialidade – *ürke*, um marcador do fato de o falante conhecer aquilo de que fala apenas por tê-lo ouvido de terceiros, e não por testemunho direto. O sufixo afasta o falante de qualquer compromisso com a veracidade do acontecimento referido, colocando em questão, assim, seu estatuto epistemológico. Os falantes também apresentam tais acontecimentos, quando no uso do espanhol, com o onipresente *Se dice que...* (“Dizem que...”).
- <sup>15</sup> O que poderia ser caracterizado como a fundamental alteridade da linguagem, e que é central à ideologia linguística dos Mapuche, aparece na tradição ocidental como intrínseco a qualquer sistema semiótico. Ultrapassa o escopo deste ensaio traçar a genealogia completa dos linguistas e filósofos que se dedicaram a este ponto. Contudo, a distinção de Saussure entre a língua como social e a fala como individual, o corretivo de Jakobson a essa ideia, a oposição de Bakhtin entre as forças dialógicas e monológicas presentes na linguagem, a insistência de Derrida na centralidade da iteratividade para a linguagem, o foco de Ricoeur sobre o excesso de significado e o contemporâneo interesse da antropologia linguística em entextualização e recontextualização podem, todos, ser tomados como vias de acesso ao fato fundamental de que a linguagem é de natureza social, apresentando-se, conseqüentemente, como atualização da alteridade. Ver Hastings & Manning (2004) para uma reflexão sobre este ponto. [N. de T.: observe-se que a oposição saussuriana *língua/fala* é mencionada na nota acima mediante o uso de termos que são de ocorrência única em todo o artigo: o que vai vertido como “língua” aparece, no original, como *langue* e “fala”, como *parole*. Este sendo um dos motivadores da tradução de *language* por “linguagem”].
- <sup>16</sup> Ainda que no discurso xamânico haja múltiplos “mundos” – *wenu mapu* (mundo superior), *nag mapu* (mundo inferior), *miñche mapu* (submundo) – no discurso cotidiano, *mapu* se refere simplesmente ao cosmos como um todo. Ver Bacigalupo (2007) e Dillehay (2007).
- <sup>17</sup> Essa conceituação da totalidade do ser como essencialmente uma potente movimentação, ou um potente devir, ostenta notável semelhança com a “ontologia do poder” de Nietzsche, na qual há “uma vontade de poder em todo acontecer” (2008 [1887]: XII). [N. de T.: “uma potente movimentação, ou um potente devir”, tra-

duz a *forceful movement or becoming*. Ainda que o autor não o explicita, seu uso de *becoming* como substantivo (que retornará no corpo do texto) parece derivar daquela noção de Gilles Deleuze que se firmou, em português, como “devenir”. Por outro lado, o recurso que começa a fazer à ideia de *Wille zur Macht* parece apontar para ambos os sentidos principais que a palavra *macht* assume na noção cunhada por Nietzsche, que levam a que suas traduções ao português se desdobrem e oscilem entre “vontade de poder” e “vontade de potência”. Se as duas alternativas têm o que dizer na compreensão das ideias expressadas no artigo, mas sendo preciso escolher uma, fico com a que permite marcar proximidade expressiva em relação a um “original” em que *Wille zur Macht* aparece como *will to power* e *power-willing* – a primeira forma, no uso do próprio autor, e a segunda, no trecho de citação ao filósofo da nota acima, ademais precedido, como se vê, pela noção de “ontologia do poder” (*power ontology*), formadora do título do trabalho de um comentarista de Nietzsche que compõe as referências do artigo: Richardson, 1996.]

- <sup>18</sup> A “vontade de poder” é um dos conceitos em torno dos quais há menos consenso entre os estudiosos da obra de Nietzsche, em parte porque muito do que o filósofo tem a dizer está no volume *A vontade de poder*, de estatuto discutível. Meu entendimento baseia-se, em especial, nas leituras de Deleuze (1983) e Richardson (1996).
- <sup>19</sup> Crocker (1985, p. 313) observa que as práticas religiosas ameríndias se caracterizam frequentemente por um “surreal movimento entre domínios ‘altos’ e ‘baixos’, os quais contêm princípios cosmológicos antitéticos”.
- <sup>20</sup> Ngenechen deriva de *ngen*, “mestre/ dono”, e *che*, de “pessoa de verdade”, de modo que uma tradução alternativa para “Deus” seria “Mestre das pessoas de verdade”, o que se aproxima da noção de “mestres espíritos”, amplamente difundida pelas Américas.
- <sup>21</sup> Essa discussão não faz mais do que tangenciar de leve um assunto muito complexo. Basta dizer que boa parte da aparente incongruência que há na religião mapuche, entre um conceito múltiplo de agência não humana e uma única e onipotente divindade, tem por base a história de missionamento cristão e a influência das ideias cristãs. Ver Bacigalupo (1997) para uma discussão sobre a origem cristã de *Ngenechen*, e Bacigalupo (2010), Foerster (1993, 1996) e Schindler (2006) para discussões mais gerais sobre o que haveria de cristão na religião mapuche.

- <sup>22</sup> As três principais linhas de crítica ao trabalho de Clastres têm focado, sobretudo, erros por omissão: primeiro, uma completa negligência da desigualdade de gênero (Lorrain, 2000); segundo, um desconhecimento das evidências históricas e arqueológicas quanto à existência de formações de tipo estatal em muitas partes das terras baixas sul-americanas (Heckenberger, 2005); e terceiro, uma desconsideração do papel dos chefes na reprodução ritual da sociedade, que pode ser entendido, no fim das contas, como uma forma de controle econômico (Santos Granero, 1986). Ainda que todas essas críticas sejam, em maior ou menor grau, pertinentes, nenhuma delas me parece invalidar a observação central de Clastres.
- <sup>23</sup> *Lonko* significa literalmente *head*, e o termo poderia ser igualmente traduzido como *headman* [termo sinônimo de *chief* que, como se vê, incorpora *head* (“cabeça”) em sua composição]. Ao usar *chief* [“chefe”], acompanho a tradução de *lonko* ao espanhol que fazem os Mapuche: *cacique* [“cacique”].
- <sup>24</sup> Para um tratamento dos funerais, ver Course (2007); a respeito do *palin*, Course (2008).
- <sup>25</sup> Este ensaio não se debruça sobre a complexa questão histórica de como e por que certos chefes mapuche dos séculos XVIII e XIX chegaram a ser incrivelmente poderosos, no que foi o desencadear de uma incipiente formação hierárquica. Dois pontos, no entanto, são merecedores de nota: primeiramente que, mesmo no auge do poder desses chefes, seu papel era principalmente o de organizadores de consenso mediante assembleias, antes do que o de tomadores de decisão por si sós. A exceção a isso deu-se em períodos de guerra, durante os quais a autoridade deles aumentava e alguns tornavam-se reconhecidos como *toki* (chefes de guerra). Em segundo lugar, sua escalada de poder veio junto com um maior controle, até mesmo uma monopolização, do *ngillatun* (cf. Boccara, 1998; Dillehay, 2007; Schindler, 2006). Ver também Perrone-Moisés & Sztutman (2010), para um tratamento da complexa relação entre “chefes” e guerra noutras partes das terras baixas sul-americanas.
- <sup>26</sup> Ver os trabalhos de Ana Mariella Bacigalupo, para detalhados tratamentos da identidade de gênero dos xamãs (2004a, 2007) e de sua genealogia histórica (2004b).
- <sup>27</sup> Este ponto foi pormenorizadamente esclarecido por Carlos Fausto num recente artigo comparativo sobre “mestres” nas terras baixas sul-americanas (2008).
- <sup>28</sup> [N. de T.] *requesters*.

- <sup>29</sup> Como aponta Charles Taylor num ensaio sobre a filosofia heideggeriana da linguagem, “ela não poderia acontecer sem nós, mas tampouco é de nosso fazer” (1995, p. 121).
- <sup>30</sup> Essa relação entre “sacerdotes” e linguagem é comum por toda a América do Sul, e ganha frequente expressão no idioma do domínio ou da maestria: entre os Piaroa, xamãs são os “donos de rezas” (Overing, 1975); entre os Wakuéni Baniwa, sacerdotes são os “donos de cânticos” (Wright, 1992).

## Referências bibliográficas

ABU LUGHOD, Lila

- 1990 “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women”, *American Ethnologist*, 17(1), pp. 41-55.

ALONQUEO, Martín

- 1979 *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, Santiago, Editorial Nueva Universidad.

AUGUSTA, Fray José Félix

- 1991 [1910] *Lecturas araucanas*, Temuco, Editorial Kushe.

AUSTIN, J. L.

- 1962 *How to Do Things With Words*, Oxford, Clarendon.

BACIGALUPO, Ana Mariella

- 1995 “Renouncing Shamanistic Practice: The Conflict of Individual and Culture Experienced by a Mapuche *Machi*”, *Anthropology of Consciousness*, 6(3), pp. 1-16.
- 1997 “Las Múltiples Máscaras de Ngüenechen: Las Batallas Ontológicas y Semánticas del Ser Supremo Mapuche en Chile”, *Journal of Latin American Lore*, 20(1), pp. 173-204.
- 2004a “The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms”, *American Ethnologist*, 31(3), pp. 440-457.
- 2004b “The Struggle for Machi Masculinities: Colonial Politics of Gender, Sexuality and Power in Chile”, *Ethnohistory*, 51(3), pp. 489-533.



- 2007 *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among the Chilean Mapuche*, Austin, TX, University of Texas Press.
- 2010 “The Life, Death, and Rebirth of a Mapuche Shaman: Remembering, Forgetting and the Willful Transformation of Memory”, *Journal of Anthropological Research*, 66(1).
- BARRETO, Oscar
- 1992 *Fenomenología de la religiosidad mapuche*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios.
- BENGOA, José
- 2002 *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*, Santiago, Editorial Catalonia.
- BOCCARA, Guillaume
- 1998 *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial: l'invention du soi*, Paris, L'Harmattan.
- CASAMIQUELA, Rodolfo
- 1964 *Estudio del Ngillatun y La Religion Araucana*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- CLASTRES, Pierre
- 1987 [1974] *Society Against the State*, Tradução de Robert Hurley, Nova York, Zone Books.
- COURSE, Magnus
- 2007 “Death, Biography, and the Mapuche Person”, *Ethnos*, 72(1), pp. 77-101.
- 2008 “Estruturas de Diferença no Palin, Esporite Mapuche”, *Mana*, 14(2), pp. 299-328.
- 2009 “Why Mapuche Sing”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(2), pp. 295-313.
- 2011 *Becoming Mapuche: Kinship and Ritual in Indigenous Chile*, Urbana (Illinois), University of Illinois Press.
- CROCKER, J. Christopher
- 1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, Tucson (Arizona), University of Arizona Press.

DELEUZE, Gilles

1983 *Nietzsche and Philosophy*, Tradução de H. Tomlinson, London, Athlone Press.

DILLEHAY, Tom

2007 *Monuments, Empires, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*, Cambridge, Cambridge University Press.

DOWLING, Jorge

1971 *Religión, Chamanismo, y Mitología Mapuches*, Santiago, Editorial Universitaria.

DUMONT, Louis

1985 "A Modified View of Our Origins", in CARRITHERS, M.; COLLINS, S. & LUKES, S. (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press.

FARON, Louis

1964 *Hawks of the Sun: Mapuche Morality and Its Ritual Attributes*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

FAUSTO, Carlos

2008 "Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia", *Mana*, 14(2), pp. 329-366.

FOERSTER, Rolf

1993 *Introducción a la Religiosidad Mapuche*, Santiago, Editorial Universitaria.

1996 *Jesuitas y Mapuches, 1593-1767*, Santiago, Editorial Universitaria.

GOLLUSCIO, Lucía

2006 *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso

1889 [1614] *Desengaño y reparo de la guerra de Chile*, Santiago, Imprenta de Ercilla.

GREBE, María Ester

1993 "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche", *Revista de Antropología Chilena*, n. 12, pp. 45-64.

- GUEVARA, Tomás  
1908 *Psicología del pueblo araucano*, Santiago, Imprenta Cervantes.
- HASSLER, Willy  
1979 *Ngillatunes del Neuquén*, Neuquén, Editorial Siringa.
- HASTINGS, Adi & MANNING, Paul  
2004 “Introduction: acts of alterity”, *Language and Communication*, 24(4), pp. 291-311.
- HECKENBERGER, Michael  
2005 *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*, Nova York, Routledge.
- HILL, Jonathan  
1984 “Social Equality and Ritual Hierarchy: the Arawakan Wakuénai of Venezuela”, *American Ethnologist*, 11(3), pp. 528-544.
- HUGH-JONES, Stephen  
1996 “Shamans, Prophets, Priests, and Pastors”, in THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press.
- KEANE, Webb  
2003 “Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy”, *Comparative Studies in Society and History*, 45(2), pp. 222-248.
- LATCHAM, Ricardo  
1924 *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago, Imprenta Cervantes.
- LATOUR, Bruno  
1993 *We Have Never Been Modern*, Harlow, Pearson Education.
- LORRAIN, Claire  
2000 “Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(2), pp. 293-310.

- MAHMOOD, Saba  
2001 "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*, 6(2), pp. 202-236.
- MAUSS, M.  
1985 [1938] "A category of the human mind: the notion of person, the notion of 'self'", Trad. de W. D. Halls, in CARRITHERS, M.; COLLINS, S. & LUKES, S. (eds.), *The category of the person*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich  
2008 [1887] *On the Genealogy of Morals: a Polemic*, Trad. de Douglas Smith, Oxford, Oxford University Press.
- NÚÑEZ DE PINEDA & BASCUÑÁN, Francisco  
1863 [1673] *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*, Santiago, Colección de Historiadores de Chile.
- OVERING, Joanna  
1975 *The Piaroa; a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*, Oxford, Clarendon Press.
- PEREDA, Isabel & PERROTTA, Elena  
1994 *Junta de hermanos de sangre: un ensayo de análisis del nguillatun a través de tiempo y espacio desde una visión huinca*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato  
2010 "Notícias de uma Certa Confederação Tamoio", *Mana*, 16(2), pp. 401-433.
- QUIROGA, Rodrigo  
1979 [1690] *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, Santiago, Editorial Andres Bello.
- RAPPAPORT, Roy  
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.

- RICHARDSON, John  
1996 "Nietzsche's Power Ontology", in RICHARDSON, John & LEITER, Brian (eds.), *Nietzsche: Oxford Readings in Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- ROBBINS, Joel & RUMSEY, Alan  
2008 "Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds", Special Issue of *Anthropological Quarterly*, 81(2), pp. 407-420.
- ROBLES, Eulogio  
1942 [1910] *Costumbres y creencias araucanas*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile.
- ROSALDO, Michelle  
1982 "The Things We Do With Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy", *Language in Society*, 11(2), pp. 203-237.
- ROSALES, Diego de  
1989 [1674] *Historia general del Reino de Chile*, Santiago, Editorial Andres Bello.
- SANTOS GRANERO, Fernando  
1986 "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(4), pp. 657-679.
- SCHINDLER, Helmut  
2006 *Acerca de la Espiritualidad Mapuche*, Munique, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung.
- STASCH, Rupert  
2009 *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*, Berkeley, University of California Press.
- TAMBIAH, Stanley  
1968 "The Magical Power of Words", *Man*, 3(2), pp. 175-208.
- TAYLOR, Charles  
1995 *Philosophical Arguments*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

TITIEV, Mischa

1951 *Araucanian Culture in Transition*, Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press.

VALDIVIA, Luís de

1887 [1606] *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reino de Chile con un vocabulario y confesionario*, Edição fac-símile, Leipzig, Platzmann.

VILAÇA, Aparecida

2005 “Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), pp. 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004 “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, *Common Knowledge*, 10(3), pp. 463-484.

s.d. Transversal Shamanism: Form and Force in Amazonian Cosmopolitics. Comunicação inédita apresentada na Universidade de Cambridge em 31 de outubro de 2007.

WRIGHT, Robin

1992 “Guardians of the Cosmos: Baniwa Shamans and Prophets”, *History of Religions*, 32(1), pp. 32-58.

ZAPATER, Horacio

1998 *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*, Santiago, Editorial Andres Bello.

ZAVALA, José Manuel

2000 *Les Indiens Mapuche du Chili: Dynamiques Inter-Ethniques et Stratégies de Résistance, XVIII Siècle*, Paris, L'Harmattan.

ABSTRACT: This paper seeks to approach the roles of priest, chief, and shaman – all present in the Mapuche *ngillatun* fertility ritual - from the perspective of their differential modes of relating through language. Language, as understood by rural Mapuche, emerges not solely from the intentions of individual speakers, but equally from the force – *newen* – constitutive of all being. Priests, chiefs, and shamans all seek to align themselves through speech to this force which instantiates itself through them. Such an observation casts new light on Clastres' understanding of the relationship between chiefs and language. If we follow Mapuche in emphasizing the indexical rather than symbolic qualities of language, we see that Clastres' analysis of chiefly language as susceptible to a model of "exchange" becomes somewhat problematic.

KEY-WORDS: Mapuche; Clastres; language; force; ritual authority.

Recebido em abril de 2011. Aceito em junho de 2011.

