

Uma antropologia para além do “Outro”: reflexões de uma antropóloga negra entre os Mapuche¹

Karine L. Narahara (UFRJ/Brasil)

Palavras-chave: etnografia; trabalho de campo; Mapuche.

. Introdução

A antropologia é um campo disciplinar que se desenvolve baseado na ideia de uma outridade: as etnografias seriam produto do encontro do antropólogo com um “Outro”. Como afirma Marimba Aní (1994), a “Antropologia não é simplesmente uma ‘filha do imperialismo’” (ANI, 1994:3). Historicamente a antropologia operou como uma das várias engrenagens do colonialismo, ao se estabelecer como a disciplina que tem como “objeto de estudo” esse Outro, distante espacialmente e exótico “culturalmente”. Esse mesmo Outro que foi e segue sendo assassinado, violentado e saqueado pelos diferentes empreendimentos moderno-ocidentais.

Este modelo que estruturou a antropologia tem, no entanto, passado por diversos tensionamentos. Afinal “uma série de pressões históricas começaram a reposicionar a antropologia com respeito aos seus ‘objetos’ de estudo” (CLIFFORD, 1986:9-10). Dentre essas transformações está a própria produção antropológica por parte daqueles historicamente considerados “nativos”, como indica o mesmo autor. Um processo que observamos também no Brasil, com um notável aumento da presença de negros e indígenas em programas de pós-graduação em antropologia, especialmente nos últimos anos².

Se a antropologia é a ciência que se dedica ao estudo do Outro, o que acontece quando esse Outro deixa de ser “objeto” dos estudos antropológicos e passa a assumir a posição de antropólogo? O que acontece quando aqueles sistematicamente silenciados nos espaços acadêmicos, como alerta Kilomba (2019), retomam sua voz na posição de

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² Os encontros do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi) do Museu Nacional/UFRJ têm sido um espaço privilegiado de debate sobre a produção etnográfica destes antropólogos. Desde o Núcleo de Estudos Ameríndios do Laboratório Geru Maa de Africologia e Filosofia Ameríndia (IFCS/UFRJ), também temos nos debruçado sobre estas etnografias, buscando quais novas questões essas produções trazem para a antropologia e para o campo das filosofias (NARAHARA; RABOSSI, 2019).

produtores de conhecimento antropológico? O par que funda a antropologia – a divisão “nós”/“eles”, sujeito de um lado, objeto(s) de outro – se desestabiliza. Também a divisão “campo” (aquele local distante onde o antropólogo encontra seus “nativos”) e “casa” (onde se produz o texto etnográfico) tende a perder sentido, ou pode até mesmo se dissolver por completo (DOLLIS, 2017; VIRGILIO, 2018).

No presente trabalho, apresentarei reflexões sobre minha experiência etnográfica com Mapuche que vivem no norte da Patagônia argentina, indicando como esta vivência reflete essas tensões geradas sobre o modelo clássico do fazer antropológico. Essa etnografia compôs a minha tese de doutorado³, que se centrou em práticas cosmopolíticas mapuche relacionadas à presença de empresas de petróleo na província de Neuquén (NARAHARA, 2018).

. A vida em *Puel Mapu*, entre as petroleiras

Os Mapuche constituem, na atualidade, um dos mais numerosos povos indígenas da América Latina (UNICEF, 2009), habitando principalmente a Patagônia. Os últimos censos indicaram um contingente de mais de um milhão e setecentas mil pessoas, de maneira que tanto na Argentina quanto no Chile os Mapuche conformam numericamente a maior população indígena (INDEC, 2012; INE, 2012). Consequência direta dos processos de usurpação *territorial* que se dão a partir das invasões militares promovidas pela “Campanha do Deserto” (do lado argentino) e pela “Pacificação da Araucanía” (do lado chileno), iniciadas na segunda metade do século XIX, hoje os Mapuche vivem em sua grande maioria em áreas urbanas – do lado argentino, 86,4% vive em cidades (INDEC, 2015)⁴.

Em consonância com a ideia de um espaço *plurinacional*, enquanto o *território* habitado pelos Mapuche a leste da cordilheira dos Andes é chamado de *Puel Mapu*, o *território* a oeste da cordilheira é *Gulu Mapu*. Porém, é fundamental destacar que *waj mapu*, o *território* mapuche como um todo, ultrapassa essas fronteiras nacionais impostas após as invasões militares do século XIX. Para os Mapuche a cordilheira é caminho e

³ Produzida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ, sob orientação de Fernando Rabossi.

⁴ Todos os conceitos, palavras e expressões utilizadas pelos Mapuche são grafadas em itálico e apresentadas de acordo com o grafemário Raguileo para o *mapuzugun*, quando for o caso. A única exceção no uso deste grafemário é o próprio termo Mapuche, aqui escrito em sua forma mais conhecida, com ch.

conexão, e não uma “barreira natural” – por mais que as fronteiras nacionais coloquem limitações à circulação de pessoas e de coisas.

Além disso, *waj mapu* não se limita a essa extensão tridimensional que engloba terras que hoje correspondem a parcelas dos espaços nacionais *wigka* (como os Mapuche se referem aos não Mapuche usurpadores). *Waj mapu* é multidimensional. Um *território-cosmos* formado por diversos planos, para cima e para baixo, atravessados por distintos fluxos de *newen*: as *forças* circulantes que atravessam e se atualizam em tudo que existe no mundo. Uma montanha, uma planta, pessoas, uma pedra, o vento, um rio, tudo são produtos e manifestações dessas *forças*: os *newen* perpassam tudo que é considerado vivo e mesmo não vivo pela metafísica ocidental.

Não se trata, importante frisar, de um aspecto “cultural”, como se uma camada “simbólica” se sobrepusesse a uma base “natural”. Como se a *waj mapu* tridimensional fosse a base “real” sobre a qual repousa a *waj mapu* multidimensional. Na vida mapuche os *newen* que circulam por esses planos são tão reais quanto a montanha que o olho vê ou o pote de argila que as mãos seguram.

O próprio *kimvn*, o conhecimento, é também *newen*, de maneira que ele ultrapassa o domínio exclusivamente humano. O conhecimento circula pelo mundo-*território*, e a maneira que cada *ce*, que cada pessoa se alinha a esse fluxo de conhecimento se relaciona ao seu *kypan*: a sua *origem familiar*. Pois existem conhecimentos que circulam numa determinada *família*⁵, de forma que um conhecimento, por exemplo, relacionado à produção de joias de prata, pode retornar após algumas gerações através de uma determinada pessoa.

O *mapuzugun* (*mapu* ≈ terra; *zugun* ≈ falar), o idioma falado pelos Mapuche antes da disseminação do espanhol, também é *newen*. Uma “*fala do mundo*” e não só dos humanos, que permite a estes se comunicarem com as demais *forças*. Os *newen* estouram a divisão entre mente e matéria-corpo, não podendo ser simplesmente subsumidos a um aspecto imaterial do mundo e da vida.

Os *territórios* das *comunidades* mapuche não podem então ser encarados em termos idênticos aos quais os *wigka* pensam o território. *Território*, em qualquer uma das perspectivas, seja no singular seja no plural, implica uma malha atravessada e atualizada pelas distintas *forças-newen*, aparentemente humanas e não humanas.

⁵ Quando falam em *família* os Mapuche costumam referir-se a parentelas, e em certas situações às famílias nucleares.

A presença petroleira na província de Neuquén se consolida no início dos anos 1970, quando a empresa argentina Yacimientos Petrolíferos Fiscales S.A. (YPF) perfura os primeiros poços de Loma de La Lata. No início dos anos 1980, este reservatório fez de Neuquén a principal produtora de gás do país, sendo então o campo de gás mais relevante de todos os países latino-americanos (FAVARO, 2005). Em 2016, a produção de petróleo proveniente da província correspondeu a 20,6% do total produzido no país, enquanto a produção de gás significou 48,11% da produção nacional (SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, 2017).

Além desta relevância nacional, em um país cuja matriz energética é altamente petrodependente⁶, é importante frisar que a extração de petróleo e de gás cumpre um papel central na economia da província (DÍAZ; FUENTES, 2008). Em 2010, cerca de 50% do Produto Bruto Geográfico de Neuquén era composto pela extração de hidrocarbonetos (DINREP, 2012). Conseqüentemente, o contexto da cosmopolítica estatal na província é fortemente influenciado pelo setor petroleiro (BANDIERI, 2000; FAVARO, 2001).

Loma de La Lata consolidou Neuquén como uma província petroleira. E tudo isso se dá em pleno *território* mapuche, inicialmente em duas *comunidades*: Kaxipayiñ e Paynemil. Apesar de conviverem com a produção comercial de petróleo e de gás desde o início dos 1970, foi apenas nos anos 1990 que os Mapuche começam a ter consciência de que os problemas de saúde que enfrentam são uma das conseqüências dessa atividade.

É neste momento que começa a *luta* mapuche em defesa de seu *território* frente às petroleiras. Em 1998, ocuparam por três meses um canteiro de obras que deu origem a uma planta industrial localizada atualmente na *comunidade* de Kaxipayiñ – a qual inclui uma termoeletrica. Esta ação envolveu tanto a *comunidade* de Kaxipayiñ quanto de Paynemil, e a Confederación Mapuche de Neuquén, organização que congrega diversas *comunidades* mapuche. Desde então, os Mapuche veem realizando uma série de ações direta desse tipo como forma de defesa do *território*. Muitas delas envolvem os chamados *cortes de estrada*, em que o acesso a uma determinada área utilizada pelas petroleiras é impedido.

Também como um dos desdobramentos dessa *luta*, os Mapuche articularam a realização de um amplo estudo sobre como a presença petroleira afeta as vidas nessas duas *comunidades*. O levantamento contou com uma série de estudos clínicos que indicaram uma intoxicação crônica por hidrocarbonetos e metais pesados em função da

⁶ Em 2014, 88% do abastecimento energético da Argentina veio de hidrocarbonetos (SECRETARÍA DE ENERGÍA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, 2015).

ocorrência entre os Mapuche de vertigem, fraqueza, nervosismo, dor e adormecimentos em extremidades do corpo, tosse irritativa, problemas dermatológicos, irritabilidade, cefaleia, insônia, pesadelos, instabilidade emocional e abortos espontâneos. Esta intoxicação era decorrente do contato com contaminantes gerados pela atividade petroleira presentes no ar, no solo, na água, e da ingestão de vegetais e animais contaminados (UMWELTSCHUTZ DE ARGENTINA S. R. L., 2001).

Dos anos 1970 para cá, a indústria petroleira segue expandindo-se pela região, com a atuação de diversas outras empresas além da YPF. Atualmente, pelo menos vinte e cinco *comunidades* mapuche rurais são afetadas de maneira direta pela indústria petroleira em Neuquén⁷. Além disso, uma nova conjuntura tem aumentado a pressão petroleira sobre as *comunidades* mapuche em Neuquén: a “descoberta”, em 2010, do reservatório de Vaca Muerta.

Este reservatório de gás não convencional reposicionou o país na geopolítica mundial do petróleo. Vaca Muerta é o primeiro reservatório deste tipo explorado comercialmente em toda América Latina (U. S. ENERGY INFORMATION ADMINISTRATION, 2015), e pode ser até trinta vezes maior que Loma de La Lata (SECRETARIA DE ENERGÍA, 2013 apud JACOMO, 2014).

Para os Mapuche, no entanto, Vaca Muerta significa um agravamento do cenário de contaminação gerado pelas empresas de petróleo. Isso porque o método utilizado para perfurar poços neste tipo de reservatório – o “fracking” ou faturamento hidráulico – gera muito mais impactos do que o método de perfuração utilizado nos reservatórios convencionais⁸.

A exploração de Vaca Muerta tem início exatamente no *território* da *comunidade* mapuche Campo Maripe, localizada próximo às *comunidades* de Kaxipayiñ e Paynemil. Aí também tem papel central a YPF, que inicia a exploração de Vaca Muerta através de um acordo com a petroleira norte-americana Chevron. Em Campo Maripe já existem relatos de fetos de caprinos que nascem com alguma má formação, semelhantes aos de Kaxipayiñ. Sem contar os recorrentes “acidentes” cotidianos, com inúmeros vazamentos de petróleo, de gás e de rejeitos de perfuração de poços, e os habituais incêndios e explosões.

⁷ Segundo dados do ODHPI (2008) e informações levantadas durante minha própria pesquisa.

⁸ A exploração de reservatório não convencionais vem sendo sistematicamente banida em função dos casos de contaminação associados ao uso do fracking (HOLANDA, 2017).

Esta contextualização sobre o panorama da presença petroleira em *Puel Mapu* situa em que cenário se deu meu encontro com os Mapuche. Inicialmente, veremos que eu pretendia restringir o “trabalho de campo” à porção do *território* onde se encontram as petroleiras. Os caminhos, no entanto, acabaram me levando também a outros lados. Mas o ponto que quero destacar neste momento está relacionado ao exposto no início desta seção: *waj mapu* é conformada por diversos planos superpostos, atravessados pelos diversos fluxos-*newen*.

Assim, o que os *wigka* estão fazendo debaixo do subsolo, perfurando rochas, injetando elevadas quantidades de água e areia através do fracking, extraíndo petróleo e gás, têm afetado as *forças* que circulam pelo *território*. Pois existe um certo ordenamento da circulação dos *newen*, uma certa harmonia e equilíbrio nesse movimento.

Os próprios *ce* são *newen* e estão inseridos nesse emaranhado de fluxos, de maneira que existe uma profunda continuidade entre pessoas e o *território*. As pessoas não apenas fazem parte como devem estar de acordo, no sentido de harmonia ou sintonia, com este ordenamento de fluxos do mundo. E aí atividades extrativas como a exploração de petróleo vão contra o equilíbrio e a dinamicidade deste ordenamento.

Por isso é fundamental tratar com respeito às *forças* do *território*: é isso que garante a uma pessoa o seu próprio bem-estar. Trata-se de um esquema de cuidado recíproco: os *ce* cuidam do *território* (através, por exemplo, da realização de cerimônias ou de ações direta), assim como o *território* cuida dos *ce*. Este circuito de cuidados envolve uma ética do respeito que se manifesta principalmente na necessidade de se “pedir *permiso*” (“pedir *licença*”)⁹. Foi a partir dessa rede de cuidados e da importância do respeito com relação às *forças* de *waj mapu* que foi se estruturando a etnografia.

. Rumo ao sul, rumo ao Lanín

Quando eu decidi ir para Chiuquilihuin com Ailin Piren Huenaiuen e Verônica Millahual, em mais uma de suas viagens de verão, eu pensava que essa itinerância se restringiria a uma oportunidade de conhecer um pouco mais sobre a vida Mapuche. Eu

⁹ Comportamento amplamente registrado na literatura sobre os Mapuche (GREBE, 1993; BACIGALUPO, 2007; COURSE, 2011), e que tratei de forma mais detalhada alhures (NARAHARA, 2018).

havia acabado de chegar do Brasil, e no dia seguinte já estava tomando um ônibus em Neuquén (capital da província) para a cidade de Junín de Los Andes. Em Junín encontraria Piren, para então seguir para a *comunidade* de Chiuquilihuin. Ainda no ônibus eu estava um tanto quanto preocupada. Parecia abandonar meu trabalho de campo conforme o cenário de poços de petróleo, válvulas e gasodutos ficava para trás. Era uma daquelas situações de deixar-se levar pelo campo que todo antropólogo conhece bem. E que pode “fazer o campo render”... ou não.

Um deixar-se levar que está sempre marcado por uma série de sensações e afetos. Que nos levam aonde ou com quem nos sentimos mais cómodas ou mais seguras. Este último sendo um critério por vezes comum para nós, mulheres, quase sempre em situação de maior vulnerabilidade. No meu caso ainda com o agravante de ter a aparência associada ao circuito da prostituição¹⁰. E tudo isso, que quase sempre costumamos invisibilizar em nossos textos, por vezes nos leva a tomar decisões que em muitos casos transformam o rumo das coisas. Estar com Piren e Verônica era para mim uma situação de bastante comodidade. Por sermos mulheres, mais ou menos da mesma idade, e por estarmos construindo uma relação de proximidade. Também havia a vontade de conhecer os seus *territórios*, suas *origens*. Mas esta viagem foi muito além disso: acabou gerando o ponto de virada do processo de construção da etnografia.

Chegando em Junín, fui com Piren para a casa que seu avô paterno mantém na cidade, onde tomamos uns *mates* (como chamam o chimarrão), aguardando o horário da van que saía naquela manhã para Chiuquilihuin. Em Chiuqui, além do avô paterno de Piren, vivem seu pai, tios e primos paternos, e boa parte de seus tios e primos maternos. Piren, assim como seu pai, Miguel Huenaiuen, e sua mãe, Pety Piciñam (que atualmente vive na cidade de Neuquén), também nasceu em Chiuqui, tendo ido morar na cidade de Neuquén ainda criança.

Conforme íamos seguindo pela estrada de Junín a Chiuquilihuin, em algum ponto comecei a ver o Lanín. Ou ao menos uma parte dele, já que estava encoberto por nuvens. Conforme adentrávamos e subíamos por Chiuqui, o Lanín, por detrás das nuvens,

¹⁰ Em Neuquén, eu era considerada “Dominicana”, o que é um eufemismo para prostituta, num contexto de uma série de cidades petroleiras onde a prostituição tem presença marcante. Na Argentina, há uma conhecida rede de tráfico de mulheres originárias da República Dominicana, as quais muitas vezes terminam por trabalhar na prostituição (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, 2003).

engrandecia-se. Mas foi apenas quando cheguei ao *campo* do avô de Piren que vi o vulcão em toda sua grandiosidade¹¹.

No primeiro dia em que estive em Chiuqui o Lanín mostrou-se um pouco. Não pude ver seu cume. E durante a maior parte deste dia ele esteve escondido por detrás das nuvens. No segundo dia, ele mostrou-se um pouco mais. Aí já pude ver seu cume. Piren me contava que o Lanín nem sempre se mostra para um visitante.

Foi apenas no dia seguinte que pude ver o Lanín por completo e por mais tempo. Foi quando então ele saiu detrás de todas as nuvens. Era impactante e hipnotizante olhar para ele. Todos os dias que estive em Chiuqui, quando acordava, antes mesmo de nos sentarmos para tomar *mate*, ia para fora da casa para olhar o vulcão. Os dias que íamos almoçar na casa do avô de Piren eram especiais, pois a janela de sua cozinha fica voltada para o Lanín. Passávamos toda a preparação do almoço com sua presença. Já nos primeiros dias em que estive em Chiuqui, a sensação era de que o Lanín era o centro do mundo Mapuche.

O primeiro *mate* que compartilhei com Piren e com Alen Huenaiuen, um de seus irmãos, foi ao redor de uma mesa ao ar livre, de onde víamos o Lanín. Alen havia perguntando onde eu gostaria que nos sentássemos, e eu prontamente respondi: lá fora, onde possamos ver o Lanín. Carregamos então uma pequena mesa, cadeiras, a cuia de *mate*, pães e geleias. *Tomar mate* quase sempre envolve compartilhar alguma comida, como pães, biscoitos, doces e queijos. E claro, envolve também compartilhar conversas.

Mais do que simplesmente um lugar de onde podíamos olhar para o vulcão, sentar-se ali fora era estar acompanhado do Lanín. Rapidamente percebi que a escolha deste cenário para *matear* tinha a ver com o fato de que não só para os Mapuche, mas também para mim o vulcão era uma presença emblemática.

Aquela era a minha primeira viagem a Neuquén depois de ter passado pelo meu processo de iniciação no candomblé, ocorrido cerca de seis meses antes. Desde a primeira vez que estive em *Puel Mapu* a vivência no terreiro do qual faço parte era ponto de partida para muitos diálogos com os Mapuche. Com Piren e Alen não era diferente, e eles de alguma maneira acompanharam o meu processo de preparação para a iniciação. Estávamos ansiosos para finalmente nos encontrar e conversar.

¹¹ A palavra *campo* geralmente é utilizada, quando se está na cidade, como referência a alguma área mapuche rural (uma *comunidade*, em parte ou em sua totalidade), podendo equivaler a uma das várias atualizações do conceito de *território*.

Mostrei a Piren e Alen algumas fotos do nosso terreiro. Através das imagens falávamos, por exemplo, sobre as contas feitas com miçangas, e o que suas distintas cores e formas remetiam. As mulheres Mapuche costumavam utilizar colares e adornos feitos de contas de pedras, que muito se parecem com as miçangas. Hoje, muitas utilizam colares de miçangas de diversas cores em contextos rituais. Presenteei algumas amigas Mapuche com uma conta de miçangas verdes, que para nós está relacionado a Ògún, Òrisà de quem sou filha. O presente era recebido com alegria, por ser algo relacionado à minha *origem*. E a *origem* de uma pessoa é um aspecto fundamental na vida mapuche.

A *origem* se desdobra em dois aspectos: a *origem familiar* (*kvpan*) e a *origem territorial* (*tuwvn*). Importante frisar, no entanto, que por mais que a *origem* de uma pessoa seja pensada através desses dois termos, *kvpan* e *tuwvn* não podem ser apartados completamente: um está diretamente vinculado ao outro. Isso fica claro, por exemplo, quando uma pessoa fala “o meu território” ou “o território da minha família”. Neste contexto, *território* remete de uma só vez a um lugar e à descendência familiar da pessoa, uma maneira de falar sobre de quais pessoas-lugar alguém provém. É assim que Piren e Verônica se referem, respectivamente, a Chiuquilihuin e Quetroleufu. Por mais que Verônica não tenha nascido em Quetroleufu e por mais que ambas não residam atualmente nessas *comunidades*.

Enquanto Piren vive na capital, Verônica vive na cidade de Plottier, localizada também na província de Neuquén, próximo à capital. A *comunidade* de Chiuquilihuin é, como vimos, a *origem* tanto paterna quanto materna de Piren, enquanto Quetroleufu, localizada próximo à cidade de Pucón, no Chile, é a *origem* materna de Verônica: sua mãe nasceu lá, e a maior parte de seus tios e primos maternos ainda residem na *comunidade*.

Também falávamos sobre os sabás (uma espécie de pulseira de ferro, que pertence a Ògún), sobre as roupas e a composição das anáguas de tecidos de algodão, ainda hoje engomadas com fécula de mandioca. Pelas fotos eles também conheceram parte da minha família de santo, e a arquitetura mais geral da nossa roça-terreiro. Os detalhes presentes nas imagens, como as placas de madeira com os nomes dos terreiros fundados por nossa tataravó e nosso avô, penduradas no barracão, eram tema para nosso diálogo.

O virar no santo, o processo de “transe” no candomblé, comparávamos ao *kymin* vivenciado pelos *maci*. Os *maci* são *autoridades* relacionadas diretamente ao sistema médico mapuche: seriam o que a antropologia costuma nomear de xamã. Se você tem algum problema de saúde e quer se tratar conforme os conhecimentos mapuche, é um

maci que você irá procurar¹². Eles são praticamente os únicos capazes de vivenciar o *kvymín*: um estado de altíssimo conhecimento, ou o estado de maior conhecimento que um Mapuche pode experimentar¹³. O diagnóstico de pacientes e a prescrição de tratamentos por vezes é feita pelos *maci* em *kvymín*. Esta é uma das formas, a mais privilegiada, dos *maci* acessarem conhecimentos.

Assè comparávamos a *newen*. E, claro, os Òrisàs eram também matéria no tecer de muitas de nossas conversas. De todo o panteão de Òrisàs iorubás, Yemoja era a única cujo nome alguns Mapuche já haviam ouvido falar. “*Tem a ver como o mar, né?*”, perguntavam. A partir do entendimento dos Òrisàs enquanto *forças* associadas aos mares, rios, pedras, vento, animais, plantas, metais etc., os Mapuche por vezes os comparavam aos *gen: donos* ou *forças ordenadoras* presentes no mundo.

Os *gen* são um dentre os diversos *newen*, as diversas *forças* que circulam pelo *território*, e remetem ao universo mais amplo de mestres de animais, plantas, lugares, ambientes recorrentes nos mundos ameríndios¹⁴. Assim a maestria mapuche deve ser necessariamente considerada a partir da perspectiva de um cosmos que é resultante de fluxos de *forças*. Em geral os Mapuche associam, de maneira explícita, os *gen* a cursos d’água, montanhas, vulcões, partes de florestas nativas e lugares.

A reclusão pela qual passei durante minha iniciação era comparada à reclusão pela qual passa um(a) *macil* para forma-se *maci*. Assim como a chamada festa do nome no candomblé – na qual ocorre a primeira aparição pública do Òrisà que acabou de nascer, já com suas roupas e paramentas – era comparada à primeira cerimônia pública de um novo *maci*. Quando conheci a *maci* Juana Zuñiga, naquele momento ainda *macil*, dias antes do *Wiñoy Xipantv* de 2015 (cerimônia sobre a qual falarei adiante), estava completamente imersa nos preparativos para minha iniciação – e minha conversa com Piren girava em torno desse momento. Juana, que naquele tempo se preparava para a cerimônia em que passaria a ser *maci*, comentava sobre nosso diálogo: “*nós, povos originários, temos tanto em comum...*”

Dentre os vários paralelos na construção de comparações entre a vida mapuche e a vida em torno de um terreiro de candomblé, esse foi para mim o mais impactante. Fez com que eu enxergasse minha própria vivência no candomblé de outra maneira. E mais

¹² Explorei, anteriormente, a centralidade dos *maci* na vida mapuche (NARAHARA, 2018). Para uma consideração mais aprofundada sobre essas *autoridades*, ver Bacigalupo (2007).

¹³ A palavra *kimvn* deriva de *kvymín*.

¹⁴ Cf. Viveiros de Castro (2011[1996]), Fausto (2008) e Arnold (2016).

que isso: acabou por reverberar de maneira importante na produção da própria etnografia. Certa vez uma amiga de Piren perguntou o que é candomblé. Sem saber muito bem como explicar de maneira rápida e pontual, respondi: “é uma religião afro-brasileira”. Prontamente Piren me corrigiu, dizendo que o candomblé não era uma religião, da maneira que dizem os *wigka*. Ela então explicava que eu era parte de um *povo originário* no Brasil¹⁵.

Em um evento em uma biblioteca pública na cidade de Neuquén, Pety Piciñam havia apresentado-me como uma “*hermana originária do povo afro-brasileiro*”. O organizador do evento pediu então que eu fizesse uma fala sobre minha *origem*. Apresentei-me com meu nome iorubá, Ògún Lakijá, e falei sobre a pesquisa que estava desenvolvendo entre os Mapuche.

Com o tempo, e conforme ia vivendo episódios como esses, fui percebendo que a minha vivência no candomblé não apenas gerava um espaço de diálogo com os Mapuche: ela também me colocava numa posição peculiar – e, por vezes, confusa – enquanto antropóloga. Piren falava sobre mim como alguém que “*também está em seu processo de recuperação*”. E parte da vida Mapuche na cidade, e mesmo na zona rural, passa por isso que eles chamam de *recuperação*. A qual envolve, por exemplo, a retomada de práticas cerimoniais, o uso de certas roupas e o próprio aprendizado do *mapuzugun*¹⁶. Se o fazer antropológico é um processo de tradução (ASAD, 1992; VIVEIROS DE CASTRO, 2004), no presente caso tratou-se de traduzir conceitos não apenas entre minha vida enquanto antropóloga e a vida dos Mapuche, mas também entre esta última e minha vida enquanto candomblecista.

Há ainda uma outra dimensão que, apesar do caráter aparentemente mais pessoal, serviu de base para meus diálogos com os Mapuche. Numa conversa com Natty Huilipan, sobre minhas experiências nesta viagem mais ao sul, ela comentava que “*é no campo que se sente mais fortemente os distintos newen*”. E eu pude experimentar isso no meu próprio corpo, especialmente em Chiuquihuín e em Quetroleufu.

O Lanín foi o primeiro vulcão com o qual eu estive frente a frente em toda a minha vida, e a viagem entre Chiuqui e Quetroleufu foi marcada pela presença deste e de outros

¹⁵ Vale mencionar que Piren esteve durante um final de semana na nossa roça, na semana em que defendi a tese de doutorado. Pretendo, em um escrito futuro, aprofundar os paralelos entre o mundo do candomblé e o mundo mapuche, partindo em especial das trocas com Piren depois dela ter conhecido nosso terreno.

¹⁶ Atualmente o espanhol é o idioma utilizado no cotidiano pelos Mapuche com quem convivi, sendo que poucos falam *mapuzugun* fluentemente.

dois *pijan mawiza*: o Villarica e o Quetrupillán, já em *Gulu Mapu*¹⁷. Em Quetroleufu, podíamos ver o cume do Villarica durante o dia e sua chama durante a noite (diferente do Villarica, tanto o Lanín quanto o Quetrupillán são considerados vulcões inativos pelos *wigka* – uma classificação que não faz sentido para os Mapuche). Para nós, candomblecistas, o vulcão é Sàngó, Òrìsà que é o dono do nosso terreiro e que é minha navalha, como costumamos dizer: foi através dele e de meu pai de santo que eu (re)nasci no candomblé. Logo, estar rodeada por tantos vulcões era um evento especial.

Principalmente porque havia passado cerca de seis meses desde a minha iniciação. O período de um ano após a iniciação no candomblé é de uma série de restrições, no qual o recém-iniciado está, por assim dizer, mais sensível ao mundo – às *forças* do mundo, diriam os Mapuche. No meu caso, dentre muitas outras coisas, não podia me banhar diretamente em rios ou cachoeiras.

A *comunidade* de Quetroleufu é entrecruzada por vários rios, onde gente Mapuche e não Mapuche costuma se banhar durante o verão. Respeitei a interdição de tomar banho nos rios. Um dia, porém, por estar incomodada com o alto valor que se pagava pelo consumo de água encanada¹⁸, fui sozinha lavar minhas roupas no rio bem ao lado da casa onde estávamos hospedadas. Não cheguei a colocar os pés na água: permaneci sentada nas pedras na sua margem, manipulando a água dentro de uma bacia. Terminada a tarefa retornei à casa, e comecei a sentir um profundo mal-estar. Eram confusas sensações: um profundo cansaço, como se houvesse nadado por horas ininterruptamente, mesclada a uma sensação como se tivesse comido algo que não me caiu bem, dentre outras experimentações corporais. Passei quase toda a tarde com este mal-estar, e aos poucos fui me recuperando. Piren e Verônica explicavam que o que eu estava sentindo no meu próprio corpo era o *newen* relacionado ao rio Liucura.

Nesta mesma viagem, Verônica levava pela primeira vez seu recém-comprado *kulxug* para “*apresentá-lo ao território*”. O *kulxug* foi feito sob encomenda por um senhor que vive em Chiuquilihuin. Numa das tardes na casa de uma tia materna de Verônica, ela e Piren tocavam seus *kulxug*. Era um momento especial para Verônica, pois era uma das primeiras vezes que tocava seu *kulxug*, para uma de suas tias e em seu *território*¹⁹.

¹⁷ *Pijan* ≈ sagrado, digno de ser respeitado; *mawiza* ≈ montanha ou floresta.

¹⁸ O consumo de água em todo o Chile é monetarizado, mesmo em *comunidades* mapuche.

¹⁹ O *kulxug* é um instrumento percussivo feito de madeira e couro de animal. Ele é utilizado, em especial, em contextos cerimoniais, mas também em ações diretas, e mesmo em algumas outras situações, permitindo estabelecer uma comunicação com os *newen*. Para entender melhor a importância do *kulxug* na vida mapuche, ver Narahara (2018).

Enquanto elas tocavam senti uma vontade incontrolável de chorar, e minhas vísceras movimentavam-se de uma maneira que só costumo sentir quando estou no terreiro. Ao compartilhar com Verônica e Piren minhas sensações, elas comentaram que eram produtos das *forças* daquele lugar, ali em movimento.

Carmelita España Curihuil nasceu em uma *comunidade* em *Gulu Mapu*, mas vive na cidade de Neuquén há muitos anos. Seus sonhos costumam ser muito peculiares – e os sonhos compõem a vida mapuche de uma maneira especial²⁰. Em um deles, Carmelita encontrava-se com uma senhora negra. Não lembro mais detalhes do seu relato, talvez ela não os tenha mencionado. Ela contava sobre este sonho enquanto conversávamos sobre o *candomblé* e minha iniciação. A sensação era de que esse sonho falava de um encontro entre memórias atemporais, que de certa forma se atualizavam ali, naquele momento.

Senti esta mesma sensação quando estive no *Wiñoy Xipantv* da *comunidade* urbana Puel Pvjv, em junho de 2015, na cidade de Neuquén. Esta é uma cerimônia central na vida mapuche, sendo realizada anualmente na época do solstício de inverno. O *Wiñoy Xipantv* marca o início de um novo ciclo, sendo um momento de grande renovação das *forças* do mundo. A celebração é realizada em diversas partes de *waj mapu*, sendo um importante espaço cosmopolítico – no qual pode se dar visibilidade, por exemplo, aos conflitos relativos às empresas petroleiras na região.

No momento em que o *maci* Victor Caniullam, uma das *autoridades* convidadas para a cerimônia, começou a tocar seu *kulxug*, fui tomada por uma emoção que me fez chorar copiosamente. Conversando com Pety e Piren sobre o que havia acontecido, elas explicavam que esta era uma sensação normal, já que um *maci* tocando seu *kulxug* põe-se em relação com as diversas *forças* do *território*.

Um outro contexto, também cerimonial, fez com que se estabelecesse um tipo de vínculo aparentemente menos usual entre nós. Eu estava começando o processo de escrita da tese, já no Brasil, num ritmo bem mais lento do que gostaria – era como se faltasse algo para fazer deslanchar. Conversando com Pety e Alen sobre as dificuldades que estava tendo na escrita, Pety disse então que eu fizesse uma pequena cerimônia na minha própria casa, despejando um pouco de *mate* na terra e pedindo para que os *gen* me trouxessem *kimvn* para seguir com meu trabalho. Paralelamente, eles faziam o mesmo desde Neuquén, com o mesmo pedido. A separação radical entre campo e casa se enfraquecia.

²⁰ Eles são formas privilegiadas de acesso ao conhecimento, como discuti pormenorizadamente (NARAHARA, 2018).

. Uma antropologia de experiências densas e ordinárias

Algumas das situações que descrevi anteriormente fizeram com que eu experimentasse corporalmente coisas que os Mapuche tentavam explicar a partir de palavras, muitas delas em *mapuzugun*. É como se estas experiências demonstrassem, de maneira radicalmente prática-corpórea, que mundo os conceitos mapuche, como o de *newen*, projetam (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Mundo em que *forças* do e no *território* são passíveis de serem sentidas ou vivenciadas corporalmente pelas pessoas – assim também como no mundo dos *Òrisàs*.

Muito refleti antes de decidir trazer vivências desse tipo para um texto acadêmico, as quais costumam estar restritas ao “bar ou restaurante”, como bem pontuou Stoller (1989). Basicamente o que pesava nesta decisão era a premissa de uma separação radical entre “observador” e “observado”, que aparentemente informa boa parte da produção antropológica. De acordo com essa premissa, aquele que observa, ou seja, o antropólogo, “não pode falar a partir da experiência” (GOULET; MILLER, 2007:8). O caráter profundamente pessoal de experiências como as que acabei de descrever, por vezes confusas e intraduzíveis em palavras, fazia parecer que não caberiam numa etnografia sobre os Mapuche. Pois, importante frisar, o intuito não foi produzir uma tese comparando a vida mapuche ao *candomblé*.

Por muito tempo encarei esses episódios como “extraordinários”, os quais tendem a ser marginalizados e invisibilizados nos textos etnográficos, como sugere Tobón (2015). Este autor, a partir de sua etnografia com os Muina, na Amazônia colombiana, demonstrou a potencialidade dos seus próprios sonhos como “ferramentas etnográficas”, demonstrando que é plausível o antropólogo tratar das suas “experiências sensoriais [...] que tenham iluminado algumas de suas questões intelectuais” (TOBÓN, 2015:335). Como os sonhos de Tobón entre os Muina, era como se minhas próprias vísceras também fossem uma ferramenta de elaboração etnográfica.

Hoje percebo que nos episódios que descrevo não há nada de extraordinário, pois estão longe de serem experiências incomuns ou inesperadas, como as caracterizam Goulet e Miller (2007). Distinto, por exemplo, das experiências vivenciadas por Meintel (2007) entre “Espiritualistas” no Canadá, as quais “não correspondiam a sua autoimagem” (:135). No meu caso elas eram absolutamente plausíveis e até mesmo esperadas, considerando minha situação de recém-iniciada. Não é por um acaso que esta viagem de

campo, especificamente, foi precedida de alguns cuidados que visavam uma maior proteção considerando meu estado mais sensível naquele momento.

As próprias restrições referentes ao período de um ano após minha iniciação impediram que eu participasse da cerimônia junto ao vulcão Lanín, no verão de 2016. Diferente do *Wiñoy Xipantv* mais amplo, realizado na cidade de Neuquén pela Confederación, esta é uma cerimônia de participação quase que exclusivamente Mapuche. Durante a realização desta cerimônia, eu estava na província de Neuquén e havia sido convidada. Entretanto, por estar em um momento em que deveria ter certos cuidados no contato com as *forças* do mundo, fui orientada pelo meu pai de santo a não participar.

Realmente talvez não importe se o antropólogo acredita que os “tambores” que se escuta são tocados por “vivos” ou por “mortos” – como demonstra Goldman (2003) a partir de sua pesquisa no sul da Bahia. A esta altura deve estar claro que eu acredito que se possa escutar não apenas os tambores tocados pelos vivos – e foi importante expor isso para iluminar algumas limitações, e quiçá as potencialidades, da etnografia produto do meu encontro com os Mapuche. Pois interessa, de um ponto de vista da antropologia Ocidental “como as pessoas criam suas próprias realidades e como criam a si mesmas e suas sociedades **por meio** destas, mais do que a questão de saber o que são essas realidades [...]” (WAGNER, 2010[1975]:195, grifo do autor).

O fundamental é que esses episódios demonstram que ao “ser-afetada” por aquilo que também afeta os Mapuche (neste caso, segundo eles, as *forças* do mundo), uma certa forma comunicativa, involuntária e não intencional, se estabeleceu entre nós (FAVRET-SAADA, 2005[1990]). No presente caso, o repertório vivencial que trago do candomblé serviu como ferramenta no estabelecimento dessa comunicação.

“Ser afetad[a] por algo que os afeta” permitiu “estabelecer com eles uma certa modalidade de relação” (GOLDMAN, 2003:465). É claro que nunca saberei se eu e os Mapuche somos afetados de maneira semelhante, e isso pouco importa nos termos da antropologia hegemônica, como demonstrou Meintel (2007). A questão fundamental é que experiências que os Mapuche vivenciam enquanto produto do efeito dos *newen* foram comparadas às experiências que eu descrevia. E esse paralelo possibilitou certas vinculações entre nós.

A antropologia pode então ser entendida não mais como um processo de “análise” ou de “exame”, mas sim enquanto uma “relação”, pela qual o “antropólogo **experencia**, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo” (WAGNER, 2010[1975]:29, grifo do

autor). Interessado nas diferentes formas de “invenção da cultura”, Wagner demonstra que todos os humanos objetivam ou inventam suas realidades (no sentido do que fazemos delas), assim como o antropólogo inventa sua própria “cultura” ao inventar a outra “cultura” que estuda. Sendo a relação que produz essas culturas “mais ‘real’ do que as coisas que ela relaciona” (WAGNER, 2010[1975]:30).

Como afirmou Viveiros de Castro (2004), “fazer antropologia significa comparar antropologias” (:2). Aqui também está em jogo uma crítica ao relativismo cultural, e seu pressuposto básico da separação natureza-cultura como algo dado, como a verdadeira realidade última, pois aquilo “que a antropologia [...] põe em relação são problemas diferentes, não um problema único (‘natural’) e suas diferentes soluções (‘culturais’)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:117).

Se todos humanos são capazes de inventar culturas, então uma “antropologia reversa” é possível, de maneira que qualquer humano é ao seu modo antropólogo (WAGNER, 2010[1972]). E a compreensão da antropologia enquanto reversa e universal faz muito sentido para pensar minhas vivências com os Mapuche. Pois também elas têm como base primordial “analogias” utilizadas “para manejar e controlar os aspectos paradoxais” (WAGNER, 2010[1972]:72). Se continuamos seguindo Wagner, as aproximações por nós tecidas – entre *gen* e *Òrisàs*, por exemplo – eram tentativas de estabelecer pontes entre nossos “contextos convencionais”.

Fundamentalmente o que desmorona é a ideia de que se

faz trabalho de campo [...] para reunir “dados” dos informantes. Um coleta esses dados, os leva para “casa” e então, de uma distância objetiva, os analisa. A análise foca em um problema intelectual–parentesco, mudança sociocultural, significado simbólico–a solução para ele refina a teoria social. A premissa subjacente dessa epistemologia é fundamental: um **pode** separar pensamento do sentir e agir (STOLLER, 1989:4, grifo do autor).

Era justamente esta perspectiva do trabalho de campo enquanto coletas de dados que pairava sobre mim quando no ônibus em direção a Junín de Los Andes eu pensava: estarei abandonando meu projeto de pesquisa? Naquele momento ainda não tinha dimensão da importância que esta viagem teria. Foi apenas no seu transcorrer e posteriormente no desenrolar da própria pesquisa que percebi que foram essas andanças mais ao sul que fizeram a tese emergir mais claramente. Afinal, como chamam atenção Goulet e Miller (2007), é muitas vezes quando nos afastamos das pretensões iniciais da pesquisa que o trabalho etnográfico avança de forma mais significativa, e “a oportunidade de entrar profundamente no mundo de nossos anfitriões é abraçada” (:2).

Nessa antropologia-relação, a tradução, como vimos, é um processo central. Porém, importante ressaltar, “a tradução de um antropólogo não é meramente uma questão de combinar sentenças no abstrato, mas de **aprender a viver uma outra forma de vida** e de falar um outro tipo de linguagem” (ASAD, 1992:149, grifo do autor). Envolve experimentar, de alguma forma, uma outra vida a partir das relações construídas com as pessoas com quem nos encontramos.

Para Viveiros de Castro (2004) esta tradução passa necessariamente por “equivocações”, sendo estas não um problema ou uma falha na comunicação, mas uma dimensão constitutiva da tradução, logo da própria antropologia. O autor as define como um “processo envolvido na tradução de conceitos práticos e discursivos dos ‘nativos’ em termos do aparato conceitual da antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004:4-5). No meu caso, os equívocos participantes da tradução envolviam não apenas conceitos da antropologia, mas também aqueles provenientes da minha vida no *candomblé*.

. Considerações finais

A antropologia vem passando por uma série de processos de desestabilização, produto de questionamentos relacionados aos “objetos” da “análise” antropológica, à “autoridade” dos que produzem os textos etnográficos, e ao próprio paradigma que estruturou o surgimento de seu campo disciplinar – a divisão natureza e cultura²¹. Parte dessas reflexões, em especial aquelas relacionadas ao(s) objeto(s) de estudo da antropologia e à questão da autoridade etnográfica, alimentam-se da produção gerada por antropólogos negros e indígenas, como sinalizado inicialmente.

No que diz respeito a minha experiência etnográfica em especial, as trocas que estabeleci com os Mapuche abalam à posição usualmente reservada a negros e indígenas enquanto objetos antropológicos, ao mesmo tempo em que colocam em xeque a própria divisão sujeito – objeto.

Correlacionado a isso, também a separação entre campo e casa se desordenou. Não só porque o trabalho de campo continuava quando eu já estava na minha casa, como eu indiquei em uma breve passagem. Mas também porque estar em *Puel Mapu*, diante de

²¹ Não cabe aqui produzir uma extensa lista de autores que tratam dessa(s) “crise(s)” na antropologia, mas vale destacar os trabalhos de Majefe (1971), Wagner (2010[1975]), Clifford e Marcus (1986), Trouillot (1991), Ingold (2000), além de outros citados ao longo do texto.

um vulcão, era para mim estar de alguma maneira em casa. Como se em pleno *território* mapuche eu tivesse reencontrado o meu próprio território. Esse processo é ainda mais complexo se consideramos que para os Mapuche (e também para mim) corpo e território encontram-se em uma profunda continuidade, de maneira que uma pessoa carrega seu território em seu próprio corpo²².

Ao falar sobre minhas experiências enquanto negra e candomblecista em *território* Mapuche, busquei apontar como contextos de produção etnográfica que se distanciam de um modelo comum na antropologia – em que um antropólogo, quase sempre branco, empreende uma viagem para um local distante, onde espera vivenciar situações totalmente inesperadas – colocam novas questões à disciplina. Assim, entendo que é fundamental nos debruçarmos, de maneira sistemática, sobre a produção etnográfica gerada a partir de encontros que, como esse, desestabilizam o modelo de alteridade que conformou a antropologia enquanto campo disciplinar.

. Referências bibliográficas

ANI, M. **Yurugu**: an afrikan-centered critique of European cultural thought and behavior. Baltimore: Afrikan World Books, 2014 (1994). 631 p.

ARNOLD, D. Territorios animados: los ritos al Señor de los Animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. In: DOLLINGER, A. E. R; MENDOZA, H. T. G. **Símbolos, desarrollo y espiritualidades**. El papel de las subjetividades en la transformación social. La Paz: ISEAT, 2016. p. 111-159.

ASAD, T. The concept of culture translation in british social anthropology. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **Writing Culture**: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California, 1992. p. 141-164.

BACIGALUPO, A. M. **Shamans of Foye tree**: gender, power and healing among Chilean Mapuche. Austin: Univ. of Texas Press, 2007. 321 p.

CLIFFORD, J. Introduction: Partial Truths. In: _____; MARCUS, G. **Writing Culture**: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California, 1986. p. 1-26.

_____; MARCUS, G. **Writing Culture**: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California, 1986. p. 305.

²² Tratei de maneira mais estruturada sobre como os Mapuche entendem e vivem essa continuidade (NARAHARA, 2018).

COURSE, M. **Becoming Mapuche**: Person and ritual in indigenous Chile. Urbana: University of Illinois Press, 2011. 200 p.

DÍAZ, N.; FUENTES. V. Explotación de Recursos Hidrocarburíferos: base de la economía neuquina. **Terceras Jornadas de Historia de la Patagonia**. 2008.

DINREP. **Informe Sectorial**. Complejo Hidrocarburífero. Parte I: Petróleo. Provincia del Neuquén. Años 1991/2010. Serie 4. 2012. 36 p.

DOLLIS, N. B. D. **Nokē Mevi Revōsho Shovima Awe**. “O que é transformado pelas pontas das nossas mãos”: o trabalho manual dos Marubo do rio Curuçá. 2017. 139 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. (Capítulo 1, p. 15-30).

FAVARO, O. **Estado, política y petróleo**. La historia política neuquina y el rol del petróleo en el modelo de provincia, 1958-1990. 2001. 336 f. Tese (Doutorado em História)– Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2001.

_____. El ‘modelo productivo’ de provincia y la política neuquina. In: _____. (Org.) **Sujetos sociales y políticas**. Historia reciente de la Norpatagonia Argentina. Buenos Aires: La Colmena/CEHEPYC. 2005.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, n 14, v. 2, p. 329-366, 2008.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005[1990].

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GOULET, J. A.; MILLER, B. G. Introduction. In: _____. **Extraordinary Anthropology**: transformations in the field. Lincoln: University of Nebraska, 2007. p. 1-13.

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

HOLANDA, J. (Org.) **Fracking e exploração de recursos não convencionais no Brasil**: riscos e ameaças. Rio de Janeiro: IBASE, 2017. 99 p.

INDEC. **Censo nacional de población, hogares y viviendas 2010**: censo del Bicentenario: resultados definitivos. Serie B n° 2. 1ª ed. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística Y Censos – INDEC. 2012. 378 p.

_____. **Censo nacional de población, hogares y viviendas 2010**. Censo del Bicentenario. Pueblos Originarios. Buenos Aires: INDEC. 2015.

INE. **Síntesis de Resultados Censo Chile 2012**. Disponível em: http://www.iab.cl/wp-content/themes/IAB/download.php?archivo=11803%7Cresumencenso_2012.pdf Acesso em 28.08.2015. 2012.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000. 465 p.

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

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jessica Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019[2008]. p. 33-46.

MAJEFE, A. The ideology of tribalism. **The Journal of Modern African Studies**, v. 9, n. 2, p. 253- 261, 1971.

MEINTEL, D. When the Extraordinary hits home: experiencing Spiritualism. In: GOULET, J. A.; MILLER, B. G. Introduction. **Extraordinary Anthropology: transformations in the field**. Lincoln: University of Nebraska, 2007. p. 124-157.

NARAHARA, K. L. **Em território mapuche: petroleiras, conhecimento e *nepen* em Puel Mapu (Argentina)**. 2018. 321 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas)– Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

_____; RABOSSI, F. **Ementa do curso Uma Antropologia depois do “Outro”?** Departamento de Antropologia/IFCS/UFRJ. 2019. Disponível em: <https://www.academia.edu/40236514/Ementa_do_curso_Uma_antropologia_depois_do_Outro> Acesso em: 13.06.2020.

ODHPI. **Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia del Neuquén**. Neuquén: ODHPI, 2008. 89 p.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES. **Migración, prostitución y trata de mujeres dominicanas em la argentina**. Buenos Aires: OIM: Oficina Regional para el Cono Sur, 2003. 113 p.

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

_____. **Reportes de Producción**. 2017. Disponível em: <https://www.se.gov.ar/datosupstream/consulta_avanzada/reporte.php>. Acesso em 7 de set. de 2017.

TROUILLOT, M. Anthropology as Metaphor: The Savage's Legacy and the Postmodern World. **Review**, v. 14, n. 1, p. 29-54, 1991.

UNICEF. **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Cochabamba, 2009. 509 p.

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

U. S. ENERGY INFORMATION ADMINISTRATION. **Shale gas and tight oil are commercially produced in just four countries**. 2015. Disponível em: <https://www.eia.gov/todayinenergy/detail.php?id=19991>. Acesso em: 04 de maio de 2020.

STOLLER, P. **The taste of ethnographic things: the senses in Anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1989. 182 p.

TOBÓN, M. Los sueños como instrumentos etnográficos. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 10, n. 3, 2015. p. 332-353.

VIRGILIO, N. **Pensa que é só dar o de-comer?** Criando e pelejando com parente e bicho bruto na comunidade do Góis-CE. 2018. 142 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

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

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011[1996]. p. 347-399.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010[1975]. 253 p.